

FINO – Consorzio di Filosofia del Nord Ovest
Università degli studi di Torino

Dottorato di ricerca in Filosofia – 32° ciclo
Settore scientifico disciplinare: Storia della Filosofia

Karl Marx e l'antisemitismo moderno

Genesi e sviluppo della teoria critica della società borghese e della sua
questione ebraica

Candidato: Manuel Disegni

Relatrice: Prof. Paola Rumore

INDICE

Introduzione.....	6
Prima parte Antisemitismo e materialismo storico	
Prima sezione. LA QUESTIONE EBRAICA DELLA SOCIETÀ BORGHESE.....	18
Primo capitolo. Emancipazione.....	20
1. <i>Emancipazione borghese</i>	20
2. <i>Emancipazione e progresso nella filosofia classica tedesca</i>	23
a) <u>Kant</u>	23
b) <u>Hegel</u>	26
3. <i>Il concetto marxiano di emancipazione</i>	30
4. <i>Emancipazione ebraica</i>	35
Excursus storico-etimologico. Hep Hep! (1819).....	46
Excursus storico-mitologico. Vampiri (1840).....	61
Secondo capitolo. Antisemitismo.....	70
1. <i>Antisemitismo moderno</i>	70
2. <i>Antisemitismo eterno</i>	77
3. <i>Emancipazione e antisemitismo.</i> <i>Tradizione e rinnovamento dell'oppressione nel materialismo storico di Marx</i>	85
4. <i>Antisemitismo e lavoro.</i> <i>La deduzione sociale delle categorie nel materialismo storico di Marx</i>	92
Terzo capitolo. Libero battesimo coatto.....	97
1. <i>Cittadini tedeschi di fede israelitica</i>	97
2. <i>Eduard Gans</i>	102
3. <i>Heinrich Heine</i>	106
4. <i>Heinrich Marx e famiglia, ovvero: Se Marx era ebreo</i> ...	110
Quarto capitolo. Shylock, ovvero: Il concetto marxiano di ebreo.....	125
Quinto capitolo. Bruno Bauer e la libertà (<i>Zur Judenfrage I</i>).....	149
1. <i>La “questione ebraica” di Bruno Bauer</i>	149
2. <i>La replica di Marx. Problemi della ricezione e compiti di una rilettura</i>	162
3. <i>Universalismo politico e particolarismo religioso</i>	166
4. <i>Critica dei diritti umani I. Il carattere doppio del soggetto borghese</i>	170
5. <i>Critica dei diritti umani II. Il carattere doppio della libertà borghese</i>	172
6. <i>Critica dello Stato.</i> <i>L'enigma della politica e il presunto individualismo borghese</i>	174

7. <i>“La democrazia è cristiana”. Critica della politica</i>	181
8. <i>“Quale emancipazione?”. Degli ebrei e delle loro menzogne</i>	189
9. <i>Emancipare l'umanità dall'antisemitismo.</i> <i>La rivoluzione copernicana della questione ebraica</i>	195
10. <i>Limiti dell'illuminismo</i>	202
Seconda sezione. LA QUESTIONE TEDESCA DELLA SOCIETÀ BORGHESE.....	212
Sesto capitolo. <i>“Deutsche Misère”.</i> La situazione tedesca nell'età della rivoluzione (1789-1848).....	215
1. <i>Germania e rivoluzione</i>	215
2. <i>La nazione in ritardo</i>	224
Settimo capitolo. <i>Gegenauflklärung.</i> Controrivoluzione tedesca e modernizzazione della Germania.....	231
1. <i>Historische Rechtsschule, ovvero: “La teoria tedesca dell'ancien régime francese”</i> ...	233
2. <i>Nationalökonomie, ovvero: L'economia politica del sottosviluppo capitalistico</i>	241
Ottavo capitolo. <i>“Filistei nazionali pieni di birra”, ovvero: Il concetto marxiano di “tedesco”</i> <i>(Die deutsche Ideologie)</i>	253
Nono capitolo. <i>Ludwig Feuerbach e l'umanità (Thesen über Feuerbach)</i>	269
1. <i>Gattungswesen</i>	269
2. <i>Creazionismo e produzione sociale</i>	275
3. <i>Egoismo e soggettività</i>	282
4. <i>Il materialismo e il problema di cambiare il mondo</i>	289
5. <i>La parvenza sordidamente ebraica della prassi borghese</i>	296
6. <i>La biforcazione della Religionskritik: antisemitismo moderno e materialismo storico</i>	301
Seconda parte	
Antisemitismo e critica dell'economia politica	
Premessa. Considerazioni preliminari sulla conoscenza economica dell'antisemitismo.....	307
Terza sezione. ECONOMIA POLITICA DELL'ANTISEMITISMO.....	312
Decimo capitolo. <i>Potere del denaro ed emancipazione del lavoro</i>	314
Undicesimo capitolo. <i>“Spezzare la schiavitù dell'interesse”</i> Gottfried Feder e la politica economica del nazionalsocialismo.....	326
Dodicesimo capitolo. <i>Ebrei e denaro. Una connessione apparentemente archetipica</i>	332
Tredicesimo capitolo. <i>Sinistra e antisemitismo. Nota sulla biografia politica di Marx</i>	339

Quarta sezione. CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA (DELL'ANTISEMITISMO).....	353
Quattordicesimo capitolo. Il dio-denaro e la teoria dell'alienazione (fase parigina o precritica).....	357
1. <i>Dalla teologia all'economia politica (Zur Judenfrage II)</i>	357
2. <i>Potere del denaro come alienazione del lavoro</i> (Ökonomisch-philosophische Manuskripte).....	362
3. <i>Limiti della fase precritica</i>	373
Quindicesimo capitolo. Pierre-Joseph Proudhon e l'eguaglianza (fasse brussellese o materialista: <i>Das Elend der Philosophie</i>).....	376
1. <i>“J'ai voulu savoir pourquoi je ne suis point riche”. Proudhon e gli ebrei</i>	376
2. <i>La proprietà, il furto e la terza via</i>	387
3. <i>Nota biografica sulla relazione fra Marx e Proudhon</i>	400
4. <i>La filosofia della miseria</i>	407
5. <i>La miseria della filosofia</i>	414
6. <i>La teoria del valore-lavoro.</i> <i>L'involuzione dell'economia politica dalla scienza all'utopia</i>	419
7. <i>Metafisica economica. L'impiego del metodo dialettico nelle scienze sociali</i>	426
8. <i>“Problema da risolvere: conservare il lato buono, eliminare quello cattivo.”</i> <i>Lo sdoppiamento delle parvenze economiche e la tendenza eliminazionista</i> <i>della “dialettica” proudhoniana</i>	432
9. <i>Proudhon e Feuerbach, sballottati</i>	440
10. <i>“Socialismo tedesco”. Il problema del socialismo reazionario e il concetto marxiano</i> <i>di piccolo-borghese (Manifest der kommunistischen Partei)</i>	445
11. <i>Limiti del materialismo</i>	455
Sedicesimo capitolo. Forma di lavoro, forma di pensiero (fase londinese o storico-social-gnoseologica: <i>Das Kapital</i>).....	459
1. <i>Forma di merce del prodotto del lavoro</i>	468
2. <i>Forma di valore della merce</i>	478
3. <i>Forma di denaro del valore</i>	483
4. <i>Trasformazione del denaro in capitale</i>	492
a) <i>M-D-M vs. D-M-D, ovvero: La “trasformazione del denaro in capitale”</i>	495
b) <i>D-M-D', ovvero: Il plusvalore</i>	505
5. <i>“No admittance except on business”.</i> <i>La rivoluzione copernicana della questione sociale</i>	515
Bibliografia.....	524

*Nay, take my life and all; pardon not that:
You take my house when you do take the prop
That doth sustain my house; you take my life
When you do take the means whereby I live.*

William Shakespeare

Introduzione

Nella forma in cui si protrae almeno dal secondo dopoguerra e in cui tuttora, dalla pubblicistica accademica alla stampa generalista, gode di considerevole risonanza, la discussione del problema “Marx e l'antisemitismo” è dominata dall'opposizione di due convincimenti o partiti principali.¹ Secondo quello egemone, Marx era antisemita. Con ciò si intende innanzitutto indicare la sua personale antipatia nei confronti dell'ebraismo e degli ebrei. Tale presunta antipatia fornirebbe, inoltre, una chiave sia per la corretta valutazione delle sue concezioni teoriche e politiche, sia per la datazione delle tendenze antisemite che attraversano la storia del movimento socialista. Secondo l'altro partito, quello di opposizione, Marx non era antisemita. Personalmente non avrebbe nutrito sentimenti né mantenuto atteggiamenti particolarmente ostili nei confronti degli ebrei, certo non più ostili della gran parte dei suoi contemporanei o dello Zeitgeist, e comunque l'ebraismo e la questione ebraica avrebbero un ruolo del tutto marginale nel suo pensiero, se non addirittura nullo.

A dispetto di questo contrasto, i due partiti si incontrano in un comune presupposto dogmatico, il quale può essere enunciato all'incirca così: l'antisemitismo è l'avversione per gli ebrei.² Nessuno dei due avverte l'obbligo di precisare il significato dell'affermazione che una persona del XIX secolo sia “antisemita”. Presuppongono entrambi che ciò sia già noto. Argomentano le loro tesi contrapposte prescindendo parimenti dalla questione delle condizioni storiche e del significato sociale dell'insorgere, al tempo di Marx, di una forma moderna, secolare, post-emancipatoria e anti-emancipatoria di antisemitismo. Determinato in maniera astratta come “avversione per gli ebrei”, il capo d'accusa pare non necessitare alcun ulteriore chiarimento. L'arbitrio definitorio sostituisce il lavoro del concetto. L'antisemitismo viene presupposto come qualcosa di noto da tempo immemorabile, di ovvio, immediatamente evidente, antichissimo, sempre identico a se stesso e suscettibile perciò di una definizione tanto tautologica. La storia singolarmente millenaria delle persecuzioni contro gli ebrei produce una parvenza di eternità; alimenta l'idea che l'antisemitismo sia l'unica modalità di rapporto possibile fra ebrei e gentili. Si tratta di un'idea cara tanto alla propaganda antisemita stessa, interessata a rappresentare gli ebrei come nemici dell'umanità intera, quanto a quella del nazionalismo ebraico, interessato a rappresentare l'umanità intera come nemica degli ebrei. Senza ignorare l'enigmatica continuità e la

¹ A introdurre il dibattito in questi termini fu il saggio di Edmund Silberner, „Was Marx an Anti-Semite?“, *Historia Judaica* 2, Nr. 1 (1949): 3–52. Ulteriori informazioni bibliografiche verranno fornite nel corso del lavoro, in particolare nel cap. 5.2.

² “Vorausgesetzt, daß man mit Antisemitismus Feindseligkeit gegen die Juden meint und ... Marx' Aussprüche über die Juden ... in ihrer Gesamtheit nimmt, kann man nicht nur, sondern *muß* man Marx geradezu als ausgesprochenen Antisemiten bezeichnen”. Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Colloquium (Berlin, 1962), 140.

straordinaria longevità di questo fenomeno, la presente ricerca intende invece insistere sui cambiamenti formali che esso ha subito nel corso dei secoli, nella convinzione che una sua comprensione storica sia possibile solamente sulla base delle differenze epocali e solamente nell'orizzonte della sua fine. Assumo cioè l'ipotesi della non eternità dell'antisemitismo, dell'emancipabilità della società dall'antisemitismo, come una funzione della sua conoscenza razionale. Al contrario, la nozione di “avversione per gli ebrei” comporta la riduzione di questo complesso fenomeno storico a un unico e semplice sentimento primordiale capace di rinascere, come una mitologica Idra, in ogni nuova epoca, in ogni nuovo progetto di emancipazione umana (in primis l'illuminismo e il socialismo). Prigioniera di questa nozione dogmatica di antisemitismo, la discussione su Marx ruota da oltre settant'anni e con poche eccezioni intorno alla domanda se egli gradisse o meno gli ebrei, la quale è di dubbio (anche se apparentemente non esiguo) interesse, in quanto non promette di contribuire a una miglior comprensione né della teoria marxiana, né del fenomeno antisemita, né, dunque, dei rapporti che vi sono fra quella teoria e questo fenomeno.

Tipicamente, i contributi a questa discussione hanno come oggetto i pochi luoghi dispersi negli scritti di Marx in cui egli si riferisce esplicitamente all'ebraismo o in cui compaiono cliché più o meno tradizionali e più o meno sprezzanti sugli ebrei.

La strategia argomentativa del partito denunciato segue uno schema rigido e ricorrente. In buona sostanza consiste nell'estrapolare singoli testi di Marx dal loro contesto politico e pubblicistico³, singole frasi dal testo⁴, addirittura singoli sintagmi dal periodo in cui compaiono⁵, per poi addurre l'immediata evidenza di avversione per gli ebrei prodotta con tale procedura come prova della tesi che Marx fosse “antisemita” o addirittura – come più di un commentatore suggerisce *apertis verbis*⁶ – un precursore ideale del genocidio degli ebrei. La decontestualizzazione delle citazioni messe sotto accusa non si spiega semplicemente come un'incuria filologica, ma riflette la mancanza di contesto storico che è propria dell'astratta nozione di antisemitismo di cui l'accusa si sostanzia. Considerato separatamente dal suo contesto culturale e sociale come semplice avversione, l'antisemitismo non può essere fatto oggetto di conoscenza storica, ma tutt'al più

³ In particolare Karl Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1 (Berlin: Dietz Verlag, 1956).

⁴ Tipicamente: “Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum”. Ivi., 373; oppure: “Der Kapitalist weiß, daß alle Waren ... Geld, innerlich beschnittene Juden sind”. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals, MEW 23 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 169. Cfr. Micha Brumlik, *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' „Die Juden in der Karikatur“* (Hamburg: konkret, 2012).

⁵ Per esempio “... schmuztig jüdische Erscheinungsform ...”. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3 (Berlin: Dietz Verlag, 1958), 5; e “... der jüdische Nigger Lassalle ...”. Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 30. Juli 1862, in MEW 30, 257-259 (qui 257). Cfr. Wulf D. Hund, „Der ‚jüdische Nigger‘ Lassalle. Marginalie zu einem Brief von Karl Marx“, *Sozial.Geschichte online* 24 (2018): 103–30.

⁶ Robert Misrahi interpreta il saggio del 1844 *Zur Judenfrage* come “un appel au génocide”. Robert Misrahi, *Marx et la question juive* (Paris: Gallimard, 1972), 62. Vedi anche l'edizione americana del medesimo saggio a cura di Dagobert D. Runes intitolata significativamente: *Un mondo senza ebrei*. Karl Marx, *A World Without Jews*, hg. von Dagobert D. Runes (New York: Philosophical Library, 1960).

sospettato, rilevato, denunciato come una “colpa” individuale. Invece di studiare l'antisemitismo a partire dalle sue manifestazioni storiche reali si presuppone un suo concetto universale prefabbricato e lo si pone arbitrariamente di fronte alla realtà, alla storia, in particolare alla storia delle idee e della cultura, per sussumere sotto di esso quanto più materiale possibile. In questo modo è possibile classificare come antisemiti autori come Dante, Shakespeare, Spinoza, Kant, Hegel, Marx o Freud (e volendo anche gran parte delle barzellette ebraiche più comuni).⁷ Il beneficio di tale considerazione etico-linguistica del problema consiste solamente nel fatto che tende a produrre, presso coloro che la esercitano, la convinzione di avere penetrato il mistero dell'antisemitismo eterno e di potersi pertanto esimere dall'indagare ulteriormente.

Dal canto suo, il partito apologetico respinge l'accusa mossa a Marx tentando di relativizzare e normalizzare il suo linguaggio apparentemente antiggiudaico. Le espressioni problematiche che gli vengono rinfacciate sarebbero intese in senso ironico, dunque da non prendersi sul serio, oppure tradirebbero bensì pregiudizi negativi sul conto degli ebrei, pregiudizi che però a quel tempo erano estremamente diffusi, che lui ha raccolto solo di rado e incidentalmente e che quindi non possono essere considerati caratteristici per la sua persona e ancora meno per la sua opera scientifica. Questa argomentazione, la quale si discosta tanto poco quanto quella opposta dalla concezione dogmatica dell'antisemitismo come avversione per gli ebrei, non è in grado di criticare la domanda mal posta: se Marx fosse o meno “antisemita”. Nella fretta di rispondere negativamente, gli apologeti misconoscono che le esternazioni riguardanti ebraismo ed ebrei negli scritti di Marx siano rilevanti ai fini della comprensione generale del suo pensiero. Non si tratterebbe d'altro che di battute, motti di spirito, forse un po' triviali e di cattivo gusto, ma certo senza alcuna importanza, estranei al nucleo della riflessione. Il vero tema marxiano sarebbe infatti la lotta di classe, non i conflitti di natura religiosa, nazionale o etnica. Perfino nel saggio intitolato *Zur Judenfrage* l'interesse dell'autore non riguarderebbe realmente tale materia: il dibattito all'ordine del giorno sulla questione ebraica rappresenterebbe solamente un'occasione per esporre pensieri generali sulla Rivoluzione francese, l'emancipazione borghese, lo Stato moderno, i diritti umani, eccetera.⁸ Il partito

⁷ L'argomentazione denunciata è stata caratterizzata in maniera puntuale da Roman Rosdolsky già molti anni fa, durante i quali le sue osservazioni non hanno scontato nulla della loro attualità: “Es ist besonders in der neuesten Zeit vielfach versucht worden, *Marx und Engels* als 'Antisemiten' abzustempeln. Die Methode ist sehr einfach: Man exzerpiert eine Anzahl Zitate aus ihren Werken und privaten Korrespondenzen und setzt dann diese Zitate dem Begriff des 'Antisemitismus' entgegen, wie ihn der betreffende Autor (oder richtiger: der 'gesunde Menschenverstand' seiner Umgebung) auffaßt. Das Ergebnis dieses unkritischen (weil durchaus unhistorischen) Verfahrens ist, daß schließlich auch die Begründer des Marxismus als eine Art geistige Waffenbrüder von Julius Streicher erscheinen”. Roman Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtslosen“ Völker* (Berlin: Verlag Olle & Wolter, 1979), 190.

⁸ “Den meisten Lesern seiner erst spät berühmt gewordenen Schrift *Zur Judenfrage* ist gar nicht aufgefallen, dass es in dieser Schrift weder um die Judenemanzipation wie im 18. Jahrhundert mit der Antwort auf gesellschaftliche Besserung geht noch um die 'Judenfrage', wie sie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von Antisemiten und Zionisten jeweils aus ihrer Sicht gestellt wird. Marx setzt sich im Wesentlichen mit der Französischen Revolution auseinander – und vor allem mit der Frage, warum die bürgerliche Revolution keine vollständig gelungene soziale

innocentista concede, in alcuni casi, che Marx abbia mancato di percepire il pericolo che si celava nei rigurgiti di antisemitismo del suo tempo. Non poteva sapere – si dice – quel che doveva succedere nel secolo successivo. Ai suoi occhi, sia l'ebraismo che i suoi nemici avrebbero rappresentato semplici residui di un vecchio ordine sociale, dunque un fenomeno non attuale né degno di particolare considerazione. In certe occasioni gli sarebbe bensì capitato – questa la “colpa” che anche i suoi difensori ritengono di dover ammettere – di indulgere alla retorica antiebraica allora in voga, senza avere però il minimo sentore delle forze nefaste in quella voga si annunciavano.⁹ Con l'antisemitismo vero e proprio, però, Marx non avrebbe nulla a che fare.

È senz'altro vero che la gran parte dei riferimenti diretti all'ebraismo e ai pregiudizi sul suo conto che si trovano negli scritti di Marx hanno un carattere ironico. Ciò però non autorizza il lettore a minimizzare il loro significato o a non prenderli sul serio. Chi non voglia limitarsi a ridere al momento giusto, ma anche sapere perché ride, non può accontentarsi di riconoscere le battute di spirito. Deve anche capirle. D'altronde fa parte dello stile, si direbbe quasi del metodo di Marx, l'abitudine di affrontare proprio i problemi più seri e gli avversari più temibili con questa potente arma.

Dalla percezione dell'inadeguatezza di questo dibattito muove la presente ricerca, il cui oggetto principale è il rapporto fra la teoria marxiana della società borghese e l'antisemitismo moderno.¹⁰ A una considerazione più attenta dei riferimenti agli ebrei e ai cliché su di loro sparsi nell'opera di Marx si rivela che le citazioni così sovente addotte come corpus delicti a suffragio dell'accusa di antisemitismo esprimono, in realtà, tanto poco la presunta avversione personale quanto indifferenza o sventatezza; che perfino e proprio le citazioni più malfamate, se lette nel loro contesto e intese nel loro senso, tradiscono un atteggiamento consapevolmente critico dell'autore nei

Emancipation ist”. Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Genese des modernen Antisemitismus* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987), 20. Detlev Claussen è fra gli autori che hanno studiato più attentamente e profondamente l'antisemitismo moderno dal punto di vista della teoria critica della società borghese. Ciononostante, quando si fa trascinare nella discussione sul presunto “antisemitismo” di Marx, anch'egli adotta questa strategia apologetica, che è al di sotto del livello delle sue ricerche, dalle quali è invece possibile evincere che la questione del “perché la rivoluzione borghese non è un'emancipazione sociale pienamente riuscita” è intimamente connessa a quella “ebraica”. Cfr. anche Gustav Mayer, „Der Jude in Karl Marx“, *Neue Jüdische Monatshefte* 2 (1918): 328: “Nicht aus Interesse am Gegenstand setzte er sich mit den Gedankengängen auseinander, in denen Bruno Bauer, vor kurzem noch sein Waffengefährte, das eben in Deutschland der Losung entgegenreifende Problem der Judenemanzipation behandelt hatte. Ihn trieb dazu nur das Verlangen, auch an diesem Stoff wie an anderen die Überlegenheit seiner neuen materialistischen Betrachtungsart über die ideologische Problemstellung der Junghegelianer zu erweisen”.

⁹ Cfr. Michael Heinrich, *Wie das Marxsche „Kapital“ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des „Kapital“*, Bd. 2 (Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2013), 114; Enzo Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843-1943)* (Mainz: Decaton Verlag, 1995), 25–26.

¹⁰ Con l'espressione “antisemitismo moderno” intendo indicare quella specifica forma di antisemitismo nata nell'epoca della Restaurazione come reazione contraria all'emancipazione degli ebrei dell'Europa occidentale e culminata nel secolo successivo con la “soluzione finale della questione ebraica” ideata e messa in atto dai nazisti e dai loro collaboratori, dunque coeva della società borghese. Con “società borghese”, da intendersi qui e nell'intera tesi come sinonimo di “società civile”, traduco l'espressione tedesca “bürgerliche Gesellschaft”.

confronti dell'antisemitismo (ri)nascente intorno a lui. Con il presente lavoro mi propongo di mostrare, inoltre, come l'interesse critico per il fenomeno della rinnovata diffusione di pregiudizi e persecuzioni contro gli ebrei nel mezzo del XIX secolo illuminato, liberale, industriale, non stia solo alla radice di quelle poche esternazioni dirette, ma costituisca un motivo determinante in tutte le fasi, in tutti i momenti centrali dello sviluppo della teoria marxiana – un motivo il cui ruolo è stato straordinariamente sottovalutato, si direbbe quasi totalmente negletto nella storia della ricezione. La “critica della questione ebraica”¹¹ abbozzata nella polemica giovanile con Bruno Bauer emerge dall'analisi che ho svolto come un filone tematico che attraversa sotterraneamente l'intera opera. Le pagine che seguono presentano materiali, interpretazioni e argomenti a suffragio delle tesi: 1) che Marx ha colto e come l'attualità storica dell'antisemitismo del suo tempo: è stato forse il primo autore a riconoscerci un fenomeno prettamente moderno, un sintomo di una patologia propria della società borghese; 2) che la sua concezione critica di quest'ultima si presta ad essere ricostruita, letta e valorizzata come risultato di un confronto vita natural durante con il problema dell'antisemitismo.

Lo sviluppo di tale interpretazione – Marx teorico dell'antisemitismo piuttosto che teorico antisemita – persegue un duplice interesse di ricerca: storico e teorico. Da un lato si tratta di portare alla luce il ruolo dell'antisemitismo nel contesto storico della genesi della teoria marxiana e nel novero delle problematiche che ne hanno mosso lo sviluppo. D'altro lato va enucleata la concezione dell'antisemitismo che in questa teoria è contenuta. Più che le opinioni o i sentimenti di Marx nei confronti dell'ebraismo, su cui pure mi riserverò di esprimere alcune congetture, intendo portare alla luce il suo confronto intellettuale con il problema dell'antisemitismo moderno, nonché il contributo che ne deriva per la determinazione di un concetto scientifico del medesimo, per la sua comprensione quale fenomeno sociale e storico (e non semplice avversione personale). L'avversione per gli ebrei costituisce un tema apparentemente marginale nell'opera di questo autore: è oggetto, oltre alla polemica con Bruno Bauer del 1844/45, solamente di un pugno di allusioni semiserie, per lo più laconiche e criptiche, disseminate negli scritti più maturi. La teoria di Marx è fondamentalmente una teoria dell'emancipazione sociale. I suoi problemi principali riguardano perciò il lavoro (*Arbeit*) e la libertà (*Freiheit*). La mia ricerca intende mostrare fino a che punto la sua analisi critica del rapporto fra lavoro e libertà nell'ambito della società borghese contribuisca a chiarire che cos'è quella “questione ebraica” la cui “soluzione finale” fu intrapresa alcuni decenni dopo la sua morte sotto l'apoftegma “*Arbeit macht frei*”.

In questa prospettiva riconsidero anche la questione, ampiamente discussa in letteratura, se il pensiero di Marx abbia o meno un carattere ebraico. Karl Marx nacque ebreo e venne convertito

¹¹ Marx, *Zur Judenfrage*, 350.

all'età di sei anni al cristianesimo luterano. Nella storia della ricezione si sono avanzate numerose congetture sull'influenza di questa origine sul suo pensiero e la sua opera. Secondo alcune, qui risiederebbe la condizione basilare del suo “antisemitismo”, il quale conseguentemente sarebbe da intendersi come una forma di “odio si sé ebraico”.¹² Al contrario, altri interpreti ritengono di poter rintracciare le radici della sua filosofia della storia nella tradizione religiosa dell'ebraismo, interpretando per esempio il concetto di proletariato come una forma secolarizzata del concetto di popolo eletto o la dottrina delle leggi ferree dello sviluppo economico come forma secolarizzata della dottrina del patto di Abramo con Dio. Fra i rappresentanti più noti di questa linea interpretativa vi è l'allievo ebreo di Heidegger Karl Löwith, secondo il quale la concezione marxiana della storia “ist ein offenkundiger Messianismus, der unbewußt in Marx' eigenem Sein, in seiner Rasse wurzelt”¹³. Nel senso di una storiografia materialista delle idee filosofiche e politiche, invece, la questione se Marx debba o meno considerarsi un pensatore ebraico non può essere risolta semplicemente scovando, nei suoi scritti o nelle sue vene, tracce di un presunto spirito ebraico e delle sue millenarie idee profetiche. Richiede piuttosto che si determini il rapporto dell'autore con la situazione storica dell'ebraismo tedesco nella prima metà del XIX secolo – con la situazione storica in cui è nato. Suo padre Heinrich fece battezzare se stesso per poter esercitare la professione forense sotto l'amministrazione prussiana, e i propri figli per tenere loro aperta una possibilità di diventare, oltre che bourgeois “emancipati”, anche veri e propri citoyens del loro tempo. Per il giovane giurista l'alternativa sarebbe stata la rinuncia alla propria carriera professionale, e con ciò all'unica fonte di reddito di un (seppur futuro)¹⁴ padre di sette figli nonché agli ideali d'emancipazione di un ebreo illuminista. Una tale conversione, che tecnicamente deve definirsi una “libera scelta” ma che evidentemente non può essere compresa senza considerare i suoi elementi di coazione, non è solo un'esperienza privata della famiglia Marx. È invece estremamente comune, si direbbe persino

¹² “In seiner [Marx'] Person verschafft sich der jüdische Antisemitismus Zutritt auf die historische Bühne”. Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, übers. von Rudolf Pfisterer, Bd. 6: Emanzipation und Rassenwahn (Worms: Heintz Verlag, 1987), 234–35.

“Niemand gehört gern einem 'minderwertigen' Volke an, und es ist daher verständlich, dass Marx sich das drückende Bewusstsein seiner jüdischen Herkunft dadurch leichter zu machen suchte, das er sich als Nichtjude gab. In diesem, dem jüdischen Selbsthaß eigenen Bemühen verfiel er oft in Angriffe auf die Juden, die um so heftiger sind, je mehr er sich und andere davon überzeugen will, wie wenig Jude er trotz seiner rabbinischen Abstammung sei”. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, 114. La teoria dell'odio ebraico di sé in Marx si trova anche in Hans Lamm, *Karl Marx und das Judentum* (München: Hueber, 1969); Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie* (Wien Frankfurt am Main Zürich: Europa Verlag, 1966). In senso contrario si esprime Richard Friedenthal: “Man könnte Marx' Meinung von dem bekannten Phänomen des jüdischen Selbsthasses ableiten; das wäre aber falsch und oberflächlich. Marx hat an Selbsthass, ob jüdischem oder sonstigem, weniger gelitten als irgend ein anderer bedeutender Mensch. Man kann ihm eher übertriebene Selbstgefälligkeit zuschreiben”. Richard Friedenthal, *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit* (München: Piper, 1981), 224–25.

¹³ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953), 48. Cfr. anche Ágnes Heller, *Marx. Un filosofo ebreo-tedesco* (Roma: Cattelvecchi, 2018).

¹⁴ Heinrich Marx si convertì con ogni probabilità poco prima della nascita di Karl, terzogenito.

esemplare per l'esperienza storica della generazione di ebrei tedeschi nati attorno al 1800.¹⁵ Le aspettative di questa generazione emancipata, affamata di libertà e riconoscimento, che progettava una nuova vita finalmente fuori dal ghetto, dovettero scontrarsi con la realtà della permanenza della loro emarginazione sociale durante l'epoca della Restaurazione, con la misteriosa e fatale ricomparsa, nella società moderna, dell'antisemitismo creduto ormai debellato dai lumi. Il battesimo rappresentava l'estremo rimedio per tentare di ottenere l'agognato accesso alla società borghese che, a dispetto dell'avvenuta emancipazione, si scopriva ancora sbarrato. Pure, in questa forma di assimilazione coatta, i principi ideali (tolleranza, libertà, eguaglianza) di quella società aperta e moderna cui i convertendi ambivano ad avere parte si rivelavano già praticamente negati. Nel retrogusto post-medievale del *libero battesimo coatto*, i nuovi “cittadini tedeschi di fede israelitica” figli dell'emancipazione fecero esperienza ancor prima degli altri dei limiti propri di quest'ultima. I tentativi di determinare la relazione personale e intellettuale di Karl Marx con le sue origini ebraiche che prescindono da questa situazione storicamente specifica sono speculativi e privi di fondamento scientifico.¹⁶ Appare più produttivo considerare invece l'esperienza ebraica di emancipazione mutilata nel XIX secolo come parte integrante del contesto storico e biografico della genesi della critica mossa da Marx alla libertà borghese e al suo carattere di coazione.

Più ancora che la sua biografia religiosa e familiare, però, è quella politica e intellettuale a offrire elementi per la considerazione della sua esperienza dell'antisemitismo. Nel corso della sua attività politica e scientifica Marx ebbe a che fare e polemizzare con numerosi teorici e attivisti antisemiti, in particolare all'interno del campo politico radicale e socialista, cioè del suo campo politico. Si pensi per esempio alle polemiche ingaggiate con autori quali Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Eugen Dühring, Alfred Wagner, per menzionare solo quelle più significative. Tutti gli ambienti politici e intellettuali in cui Marx fu attivo erano attraversati da tendenze antisemite. Non mancavano rappresentanti di queste tendenze fra i filosofi atei della sinistra hegeliana, né nei movimenti democratici e radicali del '48, né fra i cospiratori insurrezionalisti e avvinazzati della bohème parigina, né nei grandi partiti socialdemocratici della seconda metà del secolo, né nell'Associazione internazionale dei lavoratori. Non di rado fu la stessa, influente persona di Marx a esser fatta oggetto di attacchi e vituperi antisemiti da parte dei suoi rivali. Un'analisi del tessuto delle sue relazioni politiche e intellettuali

¹⁵ Per esempio, sia l'amico di Marx Heinrich Heine che il suo insegnante universitario Eduard Gans si convertirono dall'ebraismo al cristianesimo nel suo stesso anno (1824), per ragioni analoghe e in circostanze analoghe a quelle della famiglia Marx. Cfr. infra, cap. 3.

¹⁶ Questa situazione è stata invece considerata da Isaac Deutscher quando inseriva Marx nella tradizione del “non-Jewish Jew” insieme a Elisha ben Abuyah, Baruch Spinoza, Heinrich Heine, Rosa Luxemburg, Lev Trockij e Sigmund Freud. Isaac Deutscher, *The non-Jewish Jew* (Oxford: Oxford University Press, 1968); Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843-1943)*.

sembra giustificare l'ipotesi che proprio una sensibilità particolarmente spiccata per questa problematica – una sensibilità che, nonostante gli aspetti ebraici della sua biografia, non gli è stata finora riconosciuta e che nella ricezione della sua opera non rappresenta finora un tema – abbia contribuito, a livelli più o meno consci della sua vita psichica, a fare di lui una delle figure più iraconde e litigiose della storia della filosofia moderna; a fargli rompere bruscamente rapporti personali e politici con compulsiva periodicità; a fargli aggredire pubblicamente e violentemente, con sarcasmo amaro e derisorio, persone con cui fino a poco prima era legato da stima e amicizia; infine a far sì che una gran parte delle sue riflessioni siano dedicate alla critica senza compromessi di teorie e programmi contemporanei cosiddetti di sinistra, insomma della “sua” parte politica assai più che di quella avversa. Alla luce di quest’ipotesi è possibile vedere in lui un testimone di primo rango dell'antisemitismo moderno, che lo ha potuto osservare da vicino, quasi dall'interno, nella sua fase genetica. Nel corso degli anni Marx si è confrontato con le formulazioni più sottili, profonde, più moderne, radicali, più rivoluzionarie della nascente protesta antisemita contro la società borghese, si può dire con l'avanguardia dell'antisemitismo di allora.

L'autocritica del soggetto è un momento costitutivo della sua comprensione critica del mondo oggettivo. La comparsa di un'ideologia retriva quale l'antisemitismo in pensatori e movimenti votati al progresso e all'emancipazione rivela una sudditanza politica, culturale e cognitiva di questi soggetti nei confronti di forme di pensiero contrarie al progresso e all'emancipazione. Riconoscere impulsi reazionari in sé stessi o nel proprio campo politico significa smascherare le forme più sottili ed elaborate in cui si camuffano, consentendo così di approssimarsi alla conoscenza del loro reale contenuto sociale. Per raggiungere la comprensione storica dell'ascesa dell'antisemitismo veicolato da movimenti radicali di destra nel Novecento non vi è forse percorso migliore di quello che passa per l'analisi della sua capacità di influenzare la concezione del mondo di pensatori e movimenti di sinistra, progressisti, rivoluzionari, insomma intesi all'emancipazione sociale. In tal senso, l'autocritica del socialismo ottocentesco formulata da Marx pone solide fondamenta per l'indagine dell'origine e della persuasività politica dell'antisemitismo moderno.

Di fronte ai detrattori dell'emancipazione civile degli ebrei, Marx reagisce in maniera differente dai loro difensori liberali. Non mostra interesse a illustrare né le virtù degli ebrei o la possibilità di un loro “miglioramento civile”¹⁷, né i pregi della tolleranza. Non punta il dito contro la loro avversione per gli ebrei, già sufficientemente manifesta, né s'industria a condannarne e smentirne i pregiudizi, alla moda dell'illuminismo classico. La denuncia di questi ultimi avviene semmai in maniera discreta, quasi per inciso¹⁸: è affidata proprio a quei fugaci riferimenti ironici ai

¹⁷ Cfr. Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Berlin und Stettin: Friedrich Nicolai, 1781).

¹⁸ “*Nebenbei bemerkt*, hat auch die Warensprache, außer dem Hebräischen, noch viele andre mehr oder minder

luoghi comuni dell'immaginario antisemita che si trovano sparsi qua e là nei suoi testi, i quali sono rilevanti ai fini della presente ricerca in quanto forniscono un primo orientamento per la ricostruzione di questo filone tematico sommerso in un'opera tanto vasta e complessa. La polemica con gli avversari antisemiti però non si svolge tanto sul terreno delle loro opinioni in merito all'ebraismo, bensì su quello dei concetti fondamentali delle loro teorie filosofiche, politiche, economiche. L'interesse critico di Marx nei confronti dell'antisemitismo moderno è quello rintracciare e analizzare le strutture di pensiero elementari, per così dire l'impalcatura logica di questa specifica forma di protesta contro la società borghese e, di là da esse, la loro genesi nella realtà oggettiva, la costituzione sociale di tali strutture mentali. La sua teoria della società borghese contiene non solamente una critica delle sue istituzioni centrali – lo Stato e il capitale –, bensì anche una critica dei suoi ideologi marginali. Considerate nel loro insieme, le polemiche di Marx con teorici antisemiti contemporanei offrono abbondante materiale per l'analisi dell'antisemitismo quale deformazione socialmente determinata della coscienza caratteristica per l'epoca moderna. La ricerca sull'antisemitismo ha finora per lo più trascurato di recepire i risultati di questo lavoro critico.

“Critica” è il movimento caratteristico del pensiero di Marx, il motore della sua indagine, il medio della sua rappresentazione della realtà. Non sarebbe possibile ricostruire lo sviluppo del suo pensiero senza considerare la storia delle sue rivalità teoriche, poiché la critica è la modalità principale in cui questo sviluppo avviene. Il presente lavoro dedica particolare attenzione (ovvero i suoi tre capitoli più corposi, escluso l'ultimo), alle polemiche marxiane con Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Pierr-Joseph Proudhon, concentrandosi in particolare sulle rispettive nozioni di libertà, eguaglianza e umanità. Oltre a una più o meno spiccata avversione per gli ebrei, questi tre autori condividono l'esperienza di aver goduto dapprima della stima e della collaborazione di Marx, più giovane di loro di 10-15 anni, per poi essere sottoposti alle sue critiche più aspre e squalificanti. Alla luce di queste critiche, la teologia politica del primo, l'antropologia materialista del secondo e l'economia politica del terzo appaiono come altrettanti esempi paradigmatici della forma di pensiero essenziale dell'antisemitismo moderno, ossia del modo antisemita di intendere la società moderna e i problemi della sua emancipazione, di cui l'evidente (non serve la critica per apprezzarla) avversione per gli ebrei non è tanto una causa, quanto un sintomo, una manifestazione superficiale. Richiamando poi alla mente quale ruolo decisivo abbiano avuto il confronto con Bauer, Feuerbach e in generale con “l'ideologia tedesca” per l'elaborazione della concezione materialistica della storia e quello con Proudhon per l'elaborazione della critica dell'economia politica, si ottiene una misura di quanto profondamente la ricezione e l'interpretazione dell'opera di Marx abbiano finora banalizzato, travisato, mancato di vedere il problema dell'antisemitismo.

korrekte Mundarten”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:67 (corsivo mio).

Il thema probandum di questa tesi è che la questione attinente alla teoria sociale: che cosa è (stato) e perché vi è (stato) l'antisemitismo?, e quella attinente alla storia delle idee: di che cosa parla Marx?, possono essere messe in relazione con profitto conoscitivo. Ne risulterebbe rafforzata anche la tesi meno specifica per cui, come è vero che non si può spiegare l'antisemitismo moderno senza disporre di un concetto della società che lo ha prodotto e che quindi può esser detta la sua ratio essendi, lo è altrettanto che l'indagine di questo fenomeno particolare consente un accesso privilegiato alla comprensione generale della storia moderna della società europea, vale a dire che l'antisemitismo è una ratio cognoscendi della libertà borghese.

La due parti principali del presente lavoro, dedicate rispettivamente alla concezione materialistica della storia e alla critica dell'economia politica, sono suddivise a loro volta in quattro sezioni. La prima sezione contiene un'introduzione storica alla questione ebraica della società borghese e ai concetti fondamentali dell'interpretazione datane da Marx, a cominciare da quello di emancipazione. La seconda sezione ha per oggetto la terra d'origine di Marx e dell'antisemitismo moderno, ambedue figli cosmopoliti della Germania. I dibattiti sulla posizione degli ebrei nella società nata dall'emancipazione borghese e i problemi relativi alla modernizzazione e alla costituzione di un Stato nazionale in Germania appaiono intrecciati inestricabilmente l'uno all'altro nelle riflessioni del giovane Marx e costituiscono unitamente un motivo determinante del contesto in cui matura la sua concezione materialistica della storia e della libertà. Nel suo insieme, la prima parte della tesi mostra la necessità di accordare al problema dell'antisemitismo un peso specifico nell'elaborazione dei fondamenti filosofici e metodologici della teoria marxiana assai maggiore di quello finora sospettato. La seconda parte prende in considerazione la critica dell'economia politica – il progetto di ricerca più vasto e importate di Marx, cui egli attese fino alla fine della sua vita – dal punto di vista della sua attinenza a questa problematica. La terza sezione illustra l'economia politica dell'antisemitismo nei suoi concetti fondamentali e nei momenti storici più salienti della sua diffusione. Suo scopo è quello di mostrare come alla base della propaganda antisemita ottonevicesca di tutti i colori politici possa rinvenirsi una specifica forma di intelligenza economica della società borghese. La quarta e ultima sezione propone una ricostruzione storica e sistematica del pensiero economico di Marx come risultante da un lungo e serrato confronto teorico con l'economia politica dell'antisemitismo. Lo sviluppo della critica dell'economia politica viene periodizzato in tre fasi principali, nelle quali l'atteggiamento di Marx verso l'antisemitismo economico evolve dalla polemica precritica, alla confutazione scientifica delle sue tesi, alla dimostrazione critica della sua genesi storico-sociale.

Il fatto che la maggior parte delle citazioni siano rimaste in lingua originale e non siano accompagnate dalla citazione della traduzione italiana va imputato, almeno parzialmente, alle difficoltà di frequentazione delle biblioteche connesse alla situazione pandemica in cui il lavoro ha dovuto essere terminato.

Prima parte
Antisemitismo e materialismo storico

Prima sezione
LA QUESTIONE EBRAICA DELLA SOCIETÀ BORGHESE

As true as it is that one can understand Antisemitism only from our society, as true it appears to me to become that by now society itself can only be properly understood through Antisemitism.

Max Horkheimer¹⁹

L'epoca moderna e la storia della società borghese possono esser fatte cominciare in corrispondenza con il tentativo di emancipazione *degli* ebrei e concludersi con quello di emancipazione *dagli* ebrei.

Dal punto di vista della storia ebraica, l'epoca moderna comincia con la posizione della “questione ebraica” e si conclude con la sua “soluzione finale”; la nascita della società borghese coincide cioè con il progetto di emancipazione civile, politica e giuridica degli ebrei teorizzato e messo in atto dai liberali a partire dalla metà del Settecento, e il suo tramonto con il progetto del loro sterminio, della realizzazione di un mondo judenfrei, libero dagli ebrei, teorizzato e messo in atto dai fascisti e dai loro collaboratori nella prima metà del Novecento. La “questione ebraica” può dunque fornire una traccia per la delimitazione storica dell'epoca moderna, così come l'analisi della sua evoluzione nel periodo compreso fra la Rivoluzione francese e la Shoah per lo studio dello sviluppo della società borghese, delle sue istituzioni e della libertà che vi fu realizzata.

La “questione ebraica” concerne la posizione degli ebrei nell'ambito della società moderna, borghese e capitalistica. Chi si pone la “questione” è la società moderna, borghese e capitalistica; gli ebrei ne sono l'oggetto. Nella sua fase ascendente, cioè nel periodo storico in cui consolidava le conquiste della “duplice rivoluzione”²⁰ della seconda metà del XVIII e universalizzava il dominio delle proprie istituzioni politiche ed economiche, la società borghese si pose la “questione ebraica” come questione dell'equiparazione giuridica e dell'integrazione politica degli ebrei. La “questione ebraica” nasce dunque come istanza d'emancipazione. Certo: vi erano tendenze ostili e manifestazioni di rifiuto nei confronti degli ebrei, ma apparivano semplici residui della vecchia epoca, fenomeni vieppiù marginali. Nel complesso può dirsi che gli ebrei vissero il dissolvimento dei rapporti feudali e l'instaurazione di quelli liberali e capitalistici come un periodo di apertura della società circostante nei loro confronti.

La “questione ebraica” acquisì carattere apertamente antisemita a partire dalla seconda parte del XIX secolo. Nella fase di crisi dell'economia liberale e di stabilizzazione imperialistica e

¹⁹ Max Horkheimer, „Lettera a Harold Laski“, 30. März 1941, 19, in *Gesammelte Schriften*, vol. 17, p. 19.

²⁰ “It is not unreasonable to regard this dual revolution – the rather more political in France and the industrial (British) revolution – not so much as something which belongs to the history of the two countries which were its chief carriers and symbols, but as the twin crater of a rather larger regional volcano”. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1962), 2.

controrivoluzionaria dei rapporti sociali – fase storica in cui va collocata l'unificazione nazionale della Germania sotto Bismarck in seguito alla vittoria della guerra franco-prussiana e alla repressione della Comune di Parigi – la “questione ebraica” posta dalla società borghese si era trasformata nella rivendicazione di una rinnovata discriminazione degli ebrei ormai emancipati. Questo antisemitismo tardo-borghese sfociò poi, in seguito a una nuova crisi economica e sociale, in quello fascista.

Nella storia della “questione ebraica”, la Germania ha un ruolo di primo piano in tutte le fasi. La Germania non fu solo il teatro delle persecuzioni naziste e del genocidio, né soltanto il paese che diede i natali all'antisemitismo moderno, ma anche il luogo in cui il pensiero dell'emancipazione degli ebrei venne formulato e tradotto in un concetto politico per la prima volta (prima della Rivoluzione francese).

La “questione ebraica” non è soltanto materia di studio della storia ebraica, ma attiene alla storia della società borghese o a quella che la sua filosofia chiamò storia universale. L'emancipazione civile degli ebrei va collocata nel contesto del movimento generale di emancipazione politica e sociale iniziato alla fine del XVIII secolo, come uno dei momenti del processo di sviluppo della società moderna. I problemi che circondano l'emancipazione ebraica a cavallo del 1800 sono i problemi posti dall'evoluzione del rapporto fra Stato, religione e società in quest'epoca tesa fra emancipazione e restaurazione. La situazione storica e spirituale in cui collocarla è quella dell'anelito di libertà che ha caratterizzato la fase iniziale e rivoluzionaria della società borghese. Senza considerare la speranza e la genuina convinzione di realizzare la libertà e l'uguaglianza universale di tutti gli uomini che animavano il movimento liberale in Europa all'inizio dell'Ottocento, non si può comprendere il significato sociale dell'emancipazione ebraica. Altrettanto poco è possibile comprendere la successiva trasformazione della “questione ebraica” in senso antisemita senza collocarla sullo sfondo della delusione di quelle istanze di libertà, del mancato mantenimento delle promesse dell'illuminismo, del fallimento del movimento di emancipazione. L'evoluzione dell'antisemitismo moderno è un fenomeno parallelo all'involuzione della società borghese e delle sue istituzioni rivoluzionarie: il parlamento e il libero mercato.

Mentre la storia dell'emancipazione ebraica procedette parallela all'affermazione rivoluzionaria e alla fioritura della società borghese, del liberalismo politico e della grande industria, così la storia dell'antisemitismo moderno coincide con la storia della loro crisi e del loro declino. Le genesi del pensiero di Karl Marx va situata al centro di questo quadrivio.

Primo capitolo Emancipazione

1. Emancipazione borghese

La parola “emancipazione” proviene dal diritto romano, nell'ambito del quale indicava l'atto con cui un pater familias poteva affrancare un figlio dalla propria potestà (“emancipatio”).²¹ Si tratta dunque di un concetto giuridico legato al naturale susseguirsi storico delle generazioni. Questa accezione del termine, che gli è propria fin dalla sua origine nella Roma antica, consentì alle rivoluzioni borghesi di riecheggiarlo²² non solo nel senso di un istituto giuridico, ma innanzitutto nel senso di una rappresentazione fortemente politicizzata e filosofica del corso della storia.

Nella letteratura politica moderna si constata la diffusione del verbo derivato “emancipare” e della sua forma riflessiva, “emanciparsi”, vale a dire un progressivo slittamento semantico del termine “emancipazione” dal singolo e puntuale atto giuridico con cui si sancisce l'affrancamento dalla patria potestà al processo di liberazione e autoliberazione da una condizione di dipendenza, di subalternità e di immaturità – un processo che può avere una durata anche molto lunga.²³ Tale slittamento semantico attesta un mutamento nella percezione del tempo storico, rappresentato vieppiù come progressivo.

La nozione di emancipazione ha carattere insieme normativo e genetico. Istituisce cioè un nesso fra diritto e natura poiché riposa si fonda al medesimo tempo sulla legge e sulla successione dei figli ai padri. I due poli del suo campo semantico – atto puntuale e movimento storico; istituto giuridico e processo naturale – consentono al termine che li lega insieme, “emancipazione”, di esprimere il pensiero della storia del diritto e dell'evoluzione naturale come coincidenti sotto il segno della libertà, dell'affermazione della personalità autonoma, del soggetto indipendente. Nel contesto universalista della nascente società borghese, il termine “emancipazione” poté beneficiare della forza rivoluzionaria di evocare un movimento generale verso la libertà e l'indipendenza

²¹ Sulla storia del concetto di emancipazione cfr. Reinhart Koselleck und Karl Martin Grass, „Emancipation“, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975), 153–97.

²² “Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert”. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften*, 1: *Abhandlungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 701.

²³ Il verbo “emanciparsi” compare in forma riflessiva a partire dagli anni a cavallo del 1600 e con un'accezione più ampia di quella giuridica. Cfr. Michel de Montaigne, *Saggi*, hg. von Fausta Garavini, Bd. 1 (Milano: Arnoldo Mondadori, 1970), 72: “Ma poiché ci siamo emancipati dalle sue regole [della natura], per abbandonarci alla vagabonda libertà delle nostre fantasie, cerchiamo almeno di piegarle dalla parte più piacevole”. Cfr. anche Francis Bacon, *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*, Bd. 2 (London: Francis Guy Selby, 1901), 51: “For I do take the consideration in general, and at large, of human nature to be fit to be emancipated and made a knowledge by itself”.

dell'uomo, un progresso dell'epoca, dei tempi moderni stessi che si svincolano dall'oppressione del passato.

Gli enciclopedisti illuministi si attenevano ancora al significato meramente giuridico originario del termine emancipazione – l'atto col quale si pongono “certaines personnes hors de la puissance d'autrui” – ma allo stesso tempo recepirono il potenziale politico racchiuso in quest'espressione, cioè la sua capacità di indicare e sussumere sotto un unico concetto tutti i processi che conducono da una condizione di sudditanza e dipendenza a una più autonoma e libera. Non solo i minorenni si affrancano dalla patria potestà, osservano gli enciclopedisti:

Il y a encore d'autres personnes qui peuvent être affranchis de la puissance d'autrui; mais les actes qui leurs procurent cet affranchissement, ne sont pas qualifiés d'émancipation.²⁴

Nella seconda metà del XVIII secolo il termine emancipazione si diffonde ed estende il suo significato a tutte le lotte contro le diverse forme di autorità della società feudale in dissoluzione. Con esso non si intende più soltanto riferirsi a battaglie e rivendicazioni particolari, come per esempio l'emancipazione delle donne, dei cattolici irlandesi o degli ebrei, ma anche a un movimento generale di liberazione e rinnovamento sociale.²⁵

La duplice rivoluzione di quegli anni – industriale in Gran Bretagna, politica in Francia – radicalizzò ulteriormente questo concetto e lo legò a quelli di illuminismo, progresso e rivoluzione. Il concetto di “emancipazione” pareva ormai divenuto in grado di sussumere sotto di sé ogni fatto e ogni tendenza della storia dell'umanità in quanto volte a liberare l'uomo dalla fede nell'autorità, dall'arbitrio di altri uomini e dalla dipendenza dalla natura.

La rivoluzione borghese determinò realmente un processo irreversibile di emancipazione dalle forme di dominio sociale e dai tradizionali dell'ordine sociale feudale e di produzione di forme di dominio sociale e di vincoli non tradizionali, specifici del nuovo ordine borghese, costituzionale e industriale. Distrusse vecchie relazioni locali e ne costruì di nuove e globali; abolì vincoli e privilegi particolari e instaurò vincoli e diritti universali; dissolse confini e culture nazionali, universalizzò la civiltà e le relazioni commerciali; dissipò l'oscurità dei dogmi e del fanatismo religiosi con il lume della ragione e della tolleranza; abbattè i muri e le xenofobie che incontrava sulla sua strada.²⁶ La

²⁴ „Emancipation“, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres*, mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la partie mathématique, par M. D'Alambert, de l'Académie Française, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, de la Société Royal de Londres, de l'Académie Royale des Belles-Lettres de Suede, & de l'Institut de Bologne (Paris: Briasson David Le Breton Durand, MDCCLI), 546.

²⁵ Nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790) Edmund Burke parla in generale di “the emancipating year of 1789”. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (London New York: A.J. Grieve, 1967), 34.

²⁶ “[Die Bourgeoisie schießt] alle chinesischen Mauern in den Grund ... , [sie zwingt] den hartnäckigsten Fremdenhaß der Barbaren zur Kapitulation ...”. Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4 (Berlin: Dietz Verlag, 1977), 466.

borghesia rivoluzionaria dichiarò guerra ai privilegi e alle discriminazioni di gruppi e individui. Inaugurò un'epoca impegnata nella costruzione di un mondo universale, basato sulla libertà e sull'eguaglianza, sottoposto alla sola autorità della ragione e della dignità umane. Lo spirito rivoluzionario, razionalista e cosmopolita che la animava trovò espressione istituzionale nelle dichiarazioni dei diritti universali e nelle costituzioni liberali, mentre il rapido sviluppo economico e sociale conferì al processo storico in atto la sua dinamica ascendente e la sua nozione caratteristicamente ottimistica di progresso. All'alba del XIX secolo pareva giunta l'ora di realizzare la promessa formulata dall'illuminismo di liberare gli uomini dai loro confini, dall'ignoranza e dal pregiudizio che li avevano mantenuti per secoli in una condizione di barbarie. Il soggetto borghese iniziava a percepire se stesso e il proprio tempo come adulti, giunti ormai alla maturità e pronti a divenire autori della propria storia, a prendere responsabilmente in mano il proprio destino, ad autodeterminarsi.

Negli anni intorno alla rivoluzione di luglio “emancipazione” era ormai diventata la parola d'ordine del movimento liberale in Europa. Esprimeva la rappresentazione ideale di sé della nascente società moderna, un ideale capace di comprendere le molteplici lotte contro l'ordine sociale attuale, le vecchie forme del potere feudale e clericale, e di conferire loro un senso unitario ed enfatico. Si lottava per l'emancipazione dello Stato dalla Chiesa e quella della società dallo Stato, per l'emancipazione dei cattolici e per quella degli ebrei, per l'emancipazione dei protestanti e per quella delle donne, per l'emancipazione della carne, per l'emancipazione di tutti gli oppressi.²⁷ Si lottava anche per l'emancipazione della terra dalla proprietà fondiaria. Questo grido di battaglia della borghesia rivoluzionaria sembrava condensare in sé lo spirito del tempo.²⁸

Al poeta ebreo tedesco Heinrich Heine si deve questa formulazione pregnante della concezione illuminista e liberale del tempo storico: “Jede Zeit hat ihre Aufgabe, und durch die Lösung derselben rückt die Menschheit weiter”. Alla domanda: “Was ist aber diese große Aufgabe unserer Zeit?” Heine risponde:

Es ist die Emanzipation. Nicht bloß der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt, absonderlich Europas, das mündig geworden ist und sich jetzt losreißt von dem eisernen Gängelband der Bevorrechteten, der

²⁷ Cfr. per esempio l'affermazione attribuita a da Engels a Charles Fourier: “daß in einer gegebenen Gesellschaft der Grad der weiblichen Emanzipation das natürliche Maß der allgemeinen Emanzipation ist”. Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19 (Berlin: Dietz Verlag, 1987), 96.

²⁸ “Jede Zeit schafft sich für die ewigen Interessen des Geistes ihren besonderen Ausdruck, wie er aus der ganzen jedesmaligen Entwicklung mit Notwendigkeit entspringt. In unseren Tagen ist es der Gedanke der Freiheit, der die europäisch-amerikanische Welt als die durchgreifendste Kategorie durchdringt, und so muss denn mit ihm der entgegengesetzte Gedanke der Knechtschaft ebenso lebendig werden, denn die sich gestaltende Freiheit ist von ihrer negativen Seite ein Befreien. Der Akt, wodurch der Knecht zum Freien wird, ist die Emanzipation”. Karl Rosenkranz, „Emanzipation des Fleisches“, in *Brockhaus Conversations-Lexikon der Gegenwart* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1838), 1152.

Aristokratie.²⁹

La prosa politica heiniana esprime il punto di vista di un democratico rivoluzionario che vede nell'Europa del suo tempo il teatro di una “guerra di liberazione dell'umanità”, un'unica guerra contro il vecchio mondo aristocratico-feudale che ha già prodotto grandi rivolgimenti sociali sulla riva sinistra del Reno, mentre su quella destra, tedesca, rivolgimenti ancora soltanto spirituali e filosofici. Ma è tempo ormai che l'oscurità si diradi ovunque. Il gallo francese ha cantato: aux armes, citoyens! È ora che tutta l'Europa si svegli. “Der gallische Hahn hat jetzt [1830] zum zweiten Male gekräht, und auch in Deutschland wird es Tag ... ”.³⁰

2. *Emancipazione e progresso nella filosofia classica tedesca*

a) Kant

Anche in Germania albeggia (?). L'ultima opera scritta da Heine prima dell'emigrazione forzata è un saggio dedicato alle ripercussioni della Rivoluzione francese oltrereno, finora – lamenta il poeta – soltanto filosofiche.

... die Sonnenstrahlen blitzen, wir reiben uns die Augen, das holde Licht dringt uns ins Herz, das wache Leben umrauscht uns, wir sind erstaunt, wir befragen einander: – Was taten wir in der vergangenen Nacht? Nun ja, wir träumten in unserer deutschen Weise, d. h. wir philosophierten ... Seltsam ist es, daß das praktische Treiben unserer Nachbarn jenseits des Rheins dennoch eine eigne Wahlverwandtschaft hatte mit unserem philosophischen Träumen im geruhsamen Deutschland. Man vergleiche nur die Geschichte der französischen Revolution mit der Geschichte der deutschen Philosophie, und man sollte glauben: die Franzosen, denen so viel wirkliche Geschäfte oblagen, wobei sie durchaus wach bleiben mußten, hätten uns Deutsche ersucht, unterdessen für sie zu schlafen und zu träumen, und unsre deutsche Philosophie sei nichts anders als der Traum der französischen Revolution. So hatten wir den Bruch mit dem Bestehenden und der Überlieferung im Reiche des Gedankens, ebenso wie die Franzosen im Gebiete der Gesellschaft ... Kant war unser Robespierre – Nachher kam Fichte mit seinem Ich, der Napoleon der Philosophie ... Unter Schelling erhielt die Vergangenheit mit ihren traditionellen Interessen wieder Anerkennung, sogar Entschädigung, und in der neuen Restauration, in der Naturphilosophie, wirtschafteten wieder die grauen Emigranten, die gegen die Herrschaft der Vernunft und der Idee beständig intrigiert, der Mystizismus, der Pietismus, der Jesuitismus, die Legitimität, die Romantik, die Deutschtümelei, die Gemütlichkeit – bis Hegel, der Orleans der Philosophie, ein neues Regiment begründete ... worin er den alten Kantischen

²⁹ Heinrich Heine, *Die Reise von München nach Genua*, hg. von Alfred Opitz, Bd. 1, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 7: Reisebilder III/IV (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1986), 69–70.

³⁰ Heinrich Heine, *Einleitung. <Zu »Kahldorf über den Adel«>*, hg. von Helmut Koopmann, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 11: Ludwig Börne. Eine Denkschrift, Kleinere politische Schriften (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1978), 134.

Jakobinern, den Fichtischen Bonapartisten, den Schellingschen Pairs und seinen eignen Kreaturen eine feste, verfassungsmäßige Stellung anweist.³¹

La filosofia tedesca non sarebbe che “il sogno della Rivoluzione francese”. Agli occhi di Heine la pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* nel 1781 rappresenta uno sconvolgimento intellettuale parallelo a quelli “materiali” avvenuti in Francia pochi anni più tardi. Il poeta annuncia la rivoluzione moderna come un processo unitario, obbediente a un'unica razionalità giuridica, a un'unica logica di emancipazione, così in politica come in filosofia, così in Francia come in Germania. È la medesima rottura radicale con il passato quella che egli vede avvenire contemporaneamente sulle due sponde del Reno; la medesima giustizia quella applicata dal Tribunale rivoluzionario di Parigi e dal tribunale della ragione di Königsberg:

... der Tradition wird alle Ehrfurcht aufgekündigt: wie hier in Frankreich jedes Recht, so muß dort in Deutschland jeder Gedanke sich justificieren, und wie hier das Königtum, der Schlußstein der alten sozialen Ordnung, so stürzt dort der Deismus, der Schlußstein des geistigen alten Regimes.³²

Negli scritti sulla storia e sulla politica Kant non usa il termine “emancipazione”, ma la sua definizione dell'illuminismo come “uscita dell'uomo dallo stato di minorità” ne circoscrive con precisione il significato allora corrente, facendone allo stesso tempo una categoria centrale della riflessione filosofica sulla storia e sul progresso. L'illuminismo è per Kant l'uscita dell'uomo per propria iniziativa spontanea dallo stato di immaturità in cui versa per colpa propria (“selbst verschuldete Unmündigkeit”).³³ In questa prospettiva l'emancipazione non è più riducibile all'atto giuridico puntuale di scioglimento di un vincolo di patria potestà. Essa indica, piuttosto, il movimento storico del divenire maggiorenne dell'uomo, “mündig“, dotato di voce propria. L'emancipazione con la quale l'uomo moderno si dota di una propria voce è processuale, si svolge in una successione storica di lotte intese a spodestare le autorità vigenti che interdicono la soddisfazione delle sue precondizioni politiche, quali la libertà religiosa e intellettuale, la critica, la libertà di uso pubblico della ragione. La filosofia della storia elaborata da Kant all'inizio dell'epoca dell'emancipazione ne tematizza l'orizzonte di aspettative caratteristico e lo fonda come “fine” nella “idea dell'uomo”.³⁴ Si tratta di un orizzonte cosmopolitico comprensivo della totalità della vita

³¹ Ibidem. Heine svilupperà questi pensieri sulla “affinità elettiva” fra Rivoluzione francese e filosofia tedesca in maniera sistematica nel trattato del 1834 sulla storia della religione e della filosofia in Germania. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, hg. von Manfred Windfuhr, Bd. 1, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 8: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Die Romantische Schule (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1979). Il suo punto di vista è tanto più rilevante nel contesto presente in quanto Marx concordava sul giudizio della filosofia kantiana quale “deutsche Theorie der französischen Revolution”. Karl Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule*, MEW I (Berlin: Dietz Verlag, 1956), 80.

³² Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1:77.

³³ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 8: Abhandlungen nach 1781 (Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter, 1923), 35.

³⁴ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Kant's gesammelte Schriften -

sociale, cioè non riferito a sue singole sfere o ad aspetti parziali. Kant determina il contenuto degli ideali borghesi di progresso ed emancipazione in termini di “sviluppo completo di tutte le disposizioni” della natura umana.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.³⁵

L'aspettativa di uno sviluppo completo e onnilaterale delle disposizioni naturali dell'uomo viene fatta dipendere in primo luogo da condizioni politiche, cioè dall'instaurazione di una costituzione politica “internamente e anche esternamente” perfetta. A sua volta il problema politico della realizzabilità di una costituzione internamente ed esternamente perfetta rimanda a quello filosofico e teologico della finalità nel corso della storia. L'intenzione conoscitiva della filosofia critica di Kant non è diretta tanto alle proprietà essenziali degli oggetti della conoscenza quanto a quelle del suo soggetto. Anche nell'ambito della sua filosofia della storia – la cui domanda fondamentale è: “was darf ich hoffen?” – ciò di cui si tratta in ultima analisi è il soggetto della conoscenza storica: si tratta cioè di un'indagine trascendentale dell'uomo quale soggetto della storia, di una deduzione delle sue facoltà propriamente storiche o delle condizioni di possibilità della conoscenza e della prassi storica. Kant non intende affermare la tesi dogmatica che la storia del genere umano *sia* la realizzazione di un piano provvidenziale della natura. Dice solamente che “può essere considerata” come tale, ossia che la ragione umana dispone della facoltà di considerare la storia come il luogo della costituzione politica della libertà. La concezione kantiana del progresso non riposa su una concezione dogmatica della storia quale oggettivamente dotata di una struttura teleologica o provvidenziale; non sulla rappresentazione di una qualche “mano invisibile” che guida il corso delle cose umane verso il meglio. È fondata invece interamente nella riflessione critica sulle facoltà della ragione umana. L'emancipazione dell'umanità non può essere pensata che come autoemancipazione. Nei termini della filosofia critica della storia sviluppata da Kant alla fine del XVIII secolo, l'emancipazione è concepita come un “compito” del genere umano, il compito suo più difficile è quello di più lunga risoluzione.³⁶ Hegel parlerà in tal senso di “ungeheure Arbeit der Weltgeschichte”³⁷.

Ma prima e più ancora degli scritti di Kant sulla politica e sulla storia è la sua riflessione

Akademieausgabe, 8: Abhandlungen nach 1781 (Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter, 1923), 19.

³⁵ Ivi, p. 27.

³⁶ “Dieses Problem ist zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird”. Ivi., 23.

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Gesammelte Werke 9 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980), 25.

teoretica a rappresentare una testimonianza filosofica dell'emancipazione borghese e della contestuale affermazione del ruolo sovrano e protagonista sovrano dell'uomo nel mondo. La sua teoria critica della conoscenza appare come un riflesso filosofico delle rivoluzioni borghesi in quanto esprime una fiera rivendicazione dell'autonomia del soggetto, afferma la spontaneità del suo intelletto. La rivoluzione copernicana introdotta da Kant in filosofia consiste infatti nell'aver dimostrato come proprio del soggetto ciò che esso, sotto il dominio di dogmi e dei poteri tradizionali, predicava delle cose in sé. Nella filosofia trascendentale, potremmo dire, la società borghese sulla via dell'industrializzazione della propria produzione e della razionalizzazione del proprio dominio sulla natura sviluppa un nuovo concetto quest'ultima come l'essere delle cose sotto leggi prescritte dall'uomo, dall'intelletto umano. Il tema kantiano della costituzione del mondo oggettivo per mezzo dell'attività (sia pur solamente conoscitiva) del soggetto (sia pur solamente trascendentale) rappresenta un momento tipico della presa di coscienza di se stesso da parte dell'uomo borghese quale artefice del proprio mondo. Kant scopre l'attività organizzatrice dell'intelletto conoscente quale condizione di possibilità degli oggetti dell'esperienza. A questa scoperta corrisponde, nelle scienze economiche, quella coeva di Adam Smith per cui il valore delle merci è determinato dal lavoro umano in esse contenuto.³⁸ Non per caso la chiusa di uno dei primi scritti kantiani sulla critica della metafisica e della superstizione richiama quella del più famoso romanzo illuminista sul tema dell'ottimismo:

Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide ... zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und *arbeiten!*³⁹

b) Hegel

Il lavoro e il suo rapporto con l'emancipazione divengono tematici nella filosofia di Hegel, che delle rivoluzioni moderne rappresenta la riflessione teorica più matura e sistematica.⁴⁰ Al centro del suo pensiero vi è la concezione della libertà come processo. Ciò cui propriamente tende il movimento di “autocoscienza dello spirito” è la conoscenza del divenire storico sotto l'aspetto della realizzazione

³⁸ *The Wealth of Nations* fu pubblicato cinque anni prima della *Kritik der reinen Vernunft*.

³⁹ Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 2: Vorkritische Schriften II, 1757–1777 (Berlin: Reimer, 1905), 373. [corsivo mio].

⁴⁰ Andreas Arndt, „Zum philosophischen Arbeitsbegriff. Hegel, Marx & Co.“, in *Arbeit und Lebenssinn. Eine aktuelle Herausforderung in historischer und systematischer Perspektive*, hg. von Klaus-Michael Kodalle, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Beiheft 3/2001 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 99–108; Andreas Arndt, „Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985): 99–115; Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 524–64.

progressiva della libertà. La storia del mondo (“Weltgeschichte”) è storia della libertà (“Freiheitsgeschichte”), e come tale consiste in un “immane lavoro” intrapreso dallo spirito per liberarsi dalla coercizione immediata della natura e raggiungere la coscienza di se stesso. Questo processo è determinato da Hegel come progresso nella coscienza della libertà: “*Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben*”.⁴¹

L'emancipazione borghese pensa se stessa sempre anche come autoemancipazione. I caratteri di riflessività e autoreferenzialità propri della nozione hegeliana di spirito corrispondono alla forma riflessiva del verbo “emancipare” invalsa nel linguaggio politico dei primi decenni del secolo. Quella di Hegel è una filosofia dell'emancipazione non solo nel senso che la libertà costituisce il suo oggetto, ciò che essa pensa. La libertà è anche il soggetto e insieme il metodo della filosofia hegeliana. È l'attributo fondamentale dello “spirito assoluto” e il suo concetto coincide con quello di “idea”. La nozione hegeliana di “assoluto” non è che l'espressione, in forma logica, della coscienza della libertà. Come ciò che è assoluto, anche ciò che è libero è tale in virtù del suo potere di ritrovare se stesso in tutto ciò che è. Per Hegel può dirsi propriamente reale (wirklich) solamente ciò che è razionale (vernünftig), e una cosa è razionale se e solo in quanto costituisce una realizzazione della libertà. La libertà è il criterio per la valutazione storica dell'esistente. La filosofia di Hegel è in ogni senso una filosofia della libertà, né le critiche da lui mosse all'illuminismo e alla Rivoluzione francese sono sufficienti a render plausibili le interpretazioni di Hegel quale filosofo della Restaurazione prussiana.⁴² Tale almeno era l'opinione di Marx.⁴³

Le critiche di Hegel all'illuminismo settecentesco e alla Rivoluzione francese non sono quelle di un oppositore, ma quelle di un filosofo dialettico. Con Rousseau, che all'inizio de il *Contrat social* afferma: “L’homme est né libre, & partout il est dans les fers”,⁴⁴ Hegel non condivide l'idea che la libertà costituisca il presupposto della storia e che essa abiti nello stato di natura. La libertà è da pensarsi piuttosto come un risultato, un prodotto della storia. Ciò distingue il concetto di libertà proprio della filosofia hegeliana dalla determinazione negativa della libertà tipica del

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31*, hg. von Walter Jaeschke, *Gesammelte Werke* 18, *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 153.

⁴² Cfr. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx* (Berlin: Eule der Minerva, 2015); Wilm Hüffer, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*, *Hegel-Studien*, Beiheft 46 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002); Emil Anghern, *Freiheit und System bei Hegel* (Berlin New York: De Gruyter, 1977).

⁴³ Cfr. per esempio la sua reazione a un articolo apparso su *Volksstaat* il 30 aprile 1870 a firma di Wilhelm Liebknecht, in cui la filosofia di Hegel viene interpretata come sostegno ideologico e reazionario dello Stato prussiano: “Ich hatte ihm geschrieben, wenn er über Hegel nur den alten Dreck zu wiederholen wisse, so solle er doch lieber das Maul halten”. Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 10. Mai 1870, in *MEW* 32, 503.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat sociale, ou Principes du droit politique* (Amsterdam: Marc Michel Rey, MDCCLXII), 190.

contrattualismo e del liberalismo politico: libertà da. Per Hegel la libertà non è una condizione priva di vincoli, ma il prodotto di un'attività. Non nella difesa di un supposto arbitrio incondizionato e originario dell'individuo, ma nella costruzione di un rapporto sociale con la natura e di rapporti politici degli individui fra di loro razionali e consapevoli va visto il compito emancipatore dell'epoca moderna. Nel pensiero di Hegel, il diritto e lo Stato non limitano la mia libertà, bensì coincidono con essa; essi sono l'esistenza oggettiva della mia libertà. La libertà non è il presupposto naturale della civiltà che il diritto ha il compito di limitare e rendere compatibile con la socialità. Al contrario, le strutture giuridiche e statali moderne costituiscono spazi di libertà nuovi, che non le preesistevano. Hegel rammenta alla coscienza della società borghese che il suo sommo principio – la libertà individuale – l'ha creato essa stessa. La libertà dell'individuo non esiste prima del diritto, ma è costituita dapprima soltanto nello stato giuridico. Lungi dal potersi dire realizzata nello stato di natura e corrotta dalla civiltà, la libertà individuale per Hegel è il prodotto delle concezioni giuridiche e il segno caratteristico dell'epoca moderna. Il lungo processo che vi ha condotto è descritto come “*Freiheitsgeschichte*”. Le condizioni per cui l'individuo moderno può veder riconosciuta la propria dignità non risiedono solo nell'appartenenza dell'individuo alla sua specie biologica, ma soprattutto nella Rivoluzione francese, nel fatto storico che le dichiarazioni dei diritti umani hanno realizzato oggettivamente il pensiero dell'umanità in una determinazione giuridica. Che l'uomo in quanto uomo, in virtù del suo solo essere umano, sia un soggetto giuridico titolare di diritti, ciò non è un fatto naturale, come vorrebbero i suoi fautori.⁴⁵ Nell'affermazione dell'uguale dignità di tutti gli uomini Hegel vede piuttosto un grande progresso nella storia della *realizzazione* della libertà – da cui la *coscienza* della libertà, che come la nittidezza di Minerva vola solo all'imbrunire, in fondo dipende –. In quanto è qualcosa di reale e di razionale, il diritto non è un fatto puramente naturale, ma sempre anche mediato da presupposti storici, sociali e culturali. Si deve non solo alla natura, ma alla civiltà, all'educazione, alla Bildung, che un uomo possa sperare di vedere riconosciuti *universalmente* la propria umanità e i relativi diritti:

Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtseyn des einzelnen in Form der Allgemeinheit an, daß *Ich* als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher Italiener usf. ist, – dies Bewußtseyn, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit.⁴⁶

È la storia del diritto a realizzare il pensiero universale dell'umanità in una determinazione giuridica

⁴⁵ Andreas Arndt, „Zum Problem der Menschenrechte bei Hegel und Marx“, in *Menschenrechte. Rechte und Pflichten in Ost und West*, hg. von Konrad Wegmann, Strukturen der Macht. Studien zum politischen Denken Chinas 9 (Münster: Lit, 2011), 213–36.

⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Gesammelte Werke 14, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse; Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009), 175.

oggettiva. Per “umanità” si deve intendere dunque non solo un'astratta qualità biologica. In un lungo excursus delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* dedicato al problema del rapporto fra Stato e religione, Hegel discute fra l'altro la condizione giuridica e civile degli ebrei. Egli osserva che questi sono prima uomini che ebrei, e che ciò, esser uomini, “ist nicht nur eine flache, abstracte Qualität”, ma una realtà giuridica con aspetti oggettivi e soggettivi: “darin liegt, daß durch die zugestandenen Rechte vielmehr das Selbstgefühl, als rechtliche Personen zu gelten ... zu Stande kommt”.⁴⁷

La relazione fra questi due aspetti della storia universale – progresso nella coscienza della libertà e progresso nella realizzazione della libertà – costituisce uno dei problemi centrali della filosofia di Hegel.

Da una parte la storia della libertà va intesa come sua progressiva *realizzazione*, ossia come la storia delle oggettivazioni istituzionali della libertà, in particolare lo Stato e il diritto. Il diritto è “das Daseyn des freyen Willens ... – Es ist somit die Freyheit, als Idee”.⁴⁸ Con il rifiuto della concezione liberale del diritto quale limite della libertà, Hegel non vuole dare a intendere che fra la totalità sociale e le ambizioni di libertà personale non vi siano conflitti. La conciliazione perfetta del particolare con l'universale è riservata alla sfera dello spirito assoluto, quindi alla religione, all'arte e alla filosofia. Nella sfera dello spirito oggettivo invece – in famiglia, nella società borghese e nello Stato – i conflitti permangono e devono essere mediati razionalmente. Il diritto e l'eticità dello Stato costituiscono l'esistenza reale della libertà in quanto sono forme raffinate di mediazione di questi conflitti e svolgono un compito civilizzatore. Il concetto di questa mediazione pensata come realizzata nel corso della storia del mondo è ciò che Hegel chiama universalità concreta. Si tratta di progressivo divenir concreto della libertà nella forma di istituzioni e leggi via via più razionali, ossia della realizzazione della libertà nella sfera dello spirito oggettivo.

D'altra parte la storia della libertà va intesa per Hegel come progresso nella *coscienza* della libertà. La libertà può dirsi propriamente tale solo nella comprensione razionale del suo essere reale. Da questo punto di vista l'emancipazione è da intendersi innanzitutto come un prodotto della filosofia. *Ovvero del lavoro*. La filosofia infatti, qualificata metaforicamente (?) come “lavoro del concetto”⁴⁹, rappresenta per Hegel – potremmo dire – il lavoro di tutti i lavori o l'elaborazione del

⁴⁷ Ivi., 217.

⁴⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 44. Questo aspetto della filosofia di Hegel è stato elaborato e approfondito dal suo allievo Eduard Gans, fra gli animatori del Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums insieme a Heinrich Heine e insegnante di Marx negli anni dei suoi studi giuridici all'università di Berlino. Cfr. Eduard Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*, hg. von Johann Braun (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005); Walter Jaeschke, „Die vergessene Geschichte der Freiheit“, *Hegel-Jahrbuch*, Nr. 1993–1994 (1995): 64–75; Norbert Waszek, Hrsg., *Eduard Gans (1797-1839). Hegelianer - Jude - Europäer* (Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1991). Cfr. infra, cap. 3.2.

⁴⁹ “Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das geistlose, oder ist das sinnliche Bewußtsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff ist, zu erzeugen, hat

lavoro: il lavoro mediante il quale l'umanità giunge a riconoscere se stessa quale artefice di se stessa, del mondo esterno e della propria libertà.⁵⁰ A Hegel risale la prima formulazione di un concetto filosofico di lavoro.⁵¹ Più che mai nella sua qualità di elaborazione del lavoro o di riflessione dialettica sul lavoro la sua deve essere caratterizzata come una filosofia dell'emancipazione borghese. La quale ai suoi occhi ha luogo tanto nella coscienza della libertà raggiunta in Germania dalla filosofia della ragione, quanto nella realizzazione oggettiva e istituzionale della libertà per opera della rivoluzione politica in Francia.⁵²

4. Il concetto marxiano di emancipazione

Il concetto di emancipazione occupa una posizione centrale nell'opera di Marx. È una traccia del cordone ombelicale della sua teoria, indica il luogo in cui essa è connessa più direttamente con la tradizione borghese di cui è figlia bastarda.

Gli scritti giovanili di filosofia e gli articoli politici degli esordi giornalistici si servono volentieri del termine “emancipazione”, anche in modo enfatico.⁵³ A partire dal 1845, tuttavia, il termine “emancipazione” scompare dal vocabolario marxiano. Non occorre neanche in *Manifest der kommunistischen Partei*, che pure contiene il più appassionato elogio delle rivoluzioni borghesi

er durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten”. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 21. “Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen”. Ivi., 53.

⁵⁰ “Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewogenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift”. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, 40: Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil (Berlin: Dietz Verlag, 1968), 574.

⁵¹ Cfr. Andreas Arndt, „Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs“, *Hegel-Jahrbuch* 2001, Nr. 1 (2002): 27–33.

⁵² Cfr. Hegel sulla Rivoluzione francese: “Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der *nous* die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren sollte. Es war dieser somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen habe diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt gekommen”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. von Eduard Gans, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Lp. v. Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster 9 (Berlin: Duncker & Humblot, 1837), 529. Cfr. Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965).

⁵³ “Emancipazione” è il concetto chiave della critica marxiana alla “questione ebraica” di Bruno Bauer pubblicata sui *Deutsch-Französische Jahrbücher* nel 1844. Cfr. Marx, *Zur Judenfrage*, 350–51.: “... so finden wir Bauers Fehler darin, ... daß er das *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation* nicht untersucht”. La chiusa del saggio pubblicato da Marx sullo stesso fascicolo afferma enfaticamente che l'emancipazione dell'umanità deve compiersi per opera della sua testa e del suo cuore, della filosofia e del proletariato: “Der Kopf dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr Herz das *Proletariat*”. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1 (Berlin: Dietz Verlag, 1956), 391.

forse di tutta la letteratura politica dell'Ottocento. Nel Vormärz la parola “emancipazione” era diventata di moda, e poteva ben aver scontato l'ampia diffusione a tutti i livelli del dibattito pubblico con una perdita di pregnanza semantica. Tuttavia la parsimonia nell'uso di questo termine non è dovuta solo al vezzo dell'autore di distinguere il proprio linguaggio da quello d'uso più comune, ma va compresa sullo sfondo dell'esigenza, avvertita in quegli anni insistentemente, di rompere i rapporti con gli intellettuali radicali della sinistra hegeliana.

Non vi è ragione, tuttavia, di pensare che dalla seconda metà degli anni Quarante il concetto di emancipazione avesse per Marx ogni significato filosofico e metodologico, e che egli lo considerasse come nulla più che “una parola d'ordine buona per la propaganda politica”.⁵⁴ Il termine “emancipazione” ricompare in alcuni scritti più tardi, anche importanti, come *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* (1850)⁵⁵ e lo statuto della Prima Internazionale (1864)⁵⁶. Ciò che conta di più, tuttavia, è che questo concetto di matrice borghese ereditato e rielaborato criticamente dal giovane Marx in realtà è presente in tutta la sua opera, la attraversa quale un asse portante dell'intero edificio teorico.

Con la definizione che ne propone nel saggio giovanile sulla questione ebraica: “Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt ... auf den Menschen selbst”⁵⁷, Marx iscrive il suo concetto di emancipazione nella tradizione critica del pensiero filosofico moderno inaugurata da Kant. Di quest'ultimo riprende quasi letteralmente (in diversi luoghi della sua opera

⁵⁴ Come invece sostengono p. e. Koselleck und Grass, „Emanzipation“.

⁵⁵ Cfr. Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*, MEW 7 (Berlin: Dietz Verlag, 1960), 21. “... das Geheimnis der Revolution des neunzehnten Jahrhunderts ... [ist] die Emanzipation des Proletariats”.

⁵⁶ Nell'autunno del 1864 si costituì a Londra la prima Associazione internazionale dei lavoratori. Marx, che aveva partecipato alla sua fondazione, pretese e ottenne dal Consiglio generale di scrivere di proprio pugno l'indirizzo inaugurale e lo statuto dell'associazione. Le prime righe dello statuto dichiarano l'intento fondamentale: emancipazione della classe lavoratrice, da conseguirsi mediante una lotta per uguali diritti e doveri e la finale distruzione di ogni dominio di classe. “In Erwägung: daß die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß; daß der Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse kein Kampf für Klassenrechte und Monopole ist, sondern für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft ...” A questa prima considerazione preliminare che definisce l'orientamento emancipatore della Prima Internazionale segue (e consegue) un sunto di motivazioni e principi fondamentali che devono servire ai suoi membri da guida per l'azione e l'organizzazione politica, e che noi possiamo leggere come altrettante determinazioni del concetto di emancipazione inteso dal redattore dello statuto: l'emancipazione – si afferma – ha un carattere primariamente economico, perché l'oppressione economica è la base di ogni oppressione, di ogni miseria sociale, pregiudizio spirituale e dipendenza politica; l'emancipazione dev'essere un movimento di classe e internazionale, poiché il difetto di solidarietà di classe e la “Abwesenheit eines bürgerlichen Bundes unter den Arbeiterklassen der verschiedenen Länder” sono le ragioni del fallimento di tutti i precedenti tentativi di emancipazione; l'emancipazione è un fatto sociale e in quanto tale cosmopolitico, perché coinvolge l'intera società moderna e non può prescindere “vom praktischen und theoretischen Zusammenwirken der fortgeschrittensten Länder”; la crescita del movimento operaio nei paesi europei industrializzati cui si assiste suscita a buon diritto nuove speranze, ma nulla mette l'emancipazione al riparo dai suoi nemici, né dai suoi amici, i quali corrono pur sempre il rischio di ricadere nei “vecchi errori”, vale a dire che l'emancipazione è adesso ed è in pericolo, che è un processo storico reale ma non infallibile. “Aus diesen Gründen haben die unterzeichneten Mitglieder des Komitees, welches am 28. September 1864 auf der öffentlichen Versammlung in St. Martin's Hall, London, gewählt wurde, die notwendigen Schritte zur Gründung der Internationalen Arbeiter-Assoziation getan”. Karl Marx, *Provisorische Statute der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, MEW 16 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 14–16.

⁵⁷ Marx, *Zur Judenfrage*, 370.

corrispondenti a diverse fasi del suo pensiero) l'idea di un “completo sviluppo di tutte le disposizioni della natura umana” per indicare le prospettive dell'emancipazione o della rivoluzione comunista.

[1845]: Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, *seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden*; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.⁵⁸

[1875]: In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist ... nachdem mit der *allseitigen Entwicklung* der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!⁵⁹

Il concetto di emancipazione non si limita a comparire negli scritti di Marx, ma informa in maniera decisiva la sua intera ricerca, determina la prospettiva e l'interesse specifici della conoscenza storica e dell'indagine sociale. È dunque dalla tradizione borghese che proviene il concetto di libertà presupposto dall'indagine marxiana sulla negazione della libertà nella società borghese.⁶⁰ Se la filosofia di Hegel tematizza la storia della libertà, la storia della presa di coscienza e della realizzazione oggettiva della libertà, la riflessione di Marx riguarda piuttosto la negazione della libertà, i suoi ostacoli, i limiti e le forze ostili che la libertà incontra nella storia moderna, così nella realtà oggettiva come nella coscienza degli uomini. Non è possibile, tuttavia, comprendere le pretese di oggettività scientifica della sua teoria della società borghese senza consentire di assumere il punto di vista di un ipotetico “Verein freier Menschen”⁶¹, un'associazione di uomini liberi emancipata dai vincoli di quella presente.

Se la scelta lessicale di abbandonare il termine “emancipazione” bastò a marcare le desiderate distanze dalla sinistra hegeliana, essa non fu sufficiente a Marx per considerare chiusi i conti anche

⁵⁸ Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner; und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, MEW 3 (Berlin: Dietz Verlag, 1978), 74.

⁵⁹ Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19 (Berlin: Dietz Verlag, 1987), 21. [corsivo mio]. Un riferimento diretto ed esplicito alla tradizione copernicano-kantiana della teoria marxiana si trova nel testo centrale degli scritti giovanili sulla critica della religione, il saggio gemello di *Zur Judenfrage: Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 379.: “Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt”. Questo elemento copernicano e rivoluzionario del metodo critico di Marx viene conservato nel suo passaggio dagli studi religiosi e filosofici agli studi sociali della maturità, ed costituisce in fondo, come proverò a mostrare, il nocciolo gnoseologico della teoria marxiana del carattere di feticcio delle merci.

⁶⁰ È questo, mi sembra, il significato ultimo della nozione di “critica immanente” con cui vengono caratterizzati, e non a sproposito, il metodo critico dell'indagine di Marx sull'economia borghese e la sua epistemologia politica. Cfr. per esempio la definizione di critica immanente data da Adorno: “Konfrontation dessen, als was eine Gesellschaft auftritt und was sie ist”. Theodor W. Adorno, *Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«*, *Gesammelte Schriften* 8, *Soziologische Schriften I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 347.

⁶¹ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:92.

con le radici culturali che ad essa lo accomunavano, con la tradizione borghese.

Abbiamo visto come la stagione classica della filosofia tedesca, con la sua riflessione sulla libertà e sul ruolo del soggetto nella costituzione del mondo oggettivo, fornisca una rappresentazione teorica del movimento moderno di emancipazione. Marx prosegue questo pensiero individuando l'elemento attivo e soggettivo nel rapporto dell'uomo con la natura nel lavoro – e “lavoro” viene scritto sulla bandiera del movimento operaio che si forma negli anni successivi alla morte di Hegel e all'incoronazione del re borghese Luigi Filippo d'Orléans. È questo il senso in cui va intesa l'affermazione con cui Engels conclude il suo saggio su Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca: “Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie”.⁶²

La teoria marxiana non è una filosofia del lavoro, ma uno studio del modo specifico in cui effettivamente si lavora nell'ambito della società borghese. Tuttavia non è sprovvista di un concetto generale o filosofico di lavoro. Piuttosto presuppone e adotta quello caratteristico del pensiero classico dell'emancipazione e della sua razionalità filosofica. Mutua da Hegel e Benjamin Franklin, da Kant e James Steuart un concetto filosofico di lavoro per contrapporlo a quello caratteristico delle moderne scienze economiche.

Il lavoro capitalistico si presenta come un processo di valorizzazione tanto svuotato di contenuto concreto quanto estenuante per il lavoratore. Il suo fine ultimo non è soddisfare bisogni concreti e contribuire al progresso sociale, bensì produrre valore e plusvalore. Il concetto astratto di lavoro usato dagli economisti esprime il carattere realmente astratto del lavoro capitalistico e ne costituisce una formalizzazione scientifica. Il concetto filosofico e rivoluzionario di lavoro che Marx contrappone a quello dell'economia borghese presenta tutti i caratteri più tipici del concetto di emancipazione della tradizione rivoluzionaria borghese. Il lavoro è determinato come: attività finalistica esercitata da soggetti umani con materiali della natura al servizio della vita e dei suoi bisogni; mediazione del rapporto dell'uomo con la natura, del loro ricambio organico; trasformazione del mondo oggettivo da parte del soggetto secondo i suoi fini consapevoli. Nel lavoro, infine, gli uomini e le donne che agiscono sulla natura esterna per modificarla, modificano al contempo la propria natura, trasformano se stessi.⁶³

⁶² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 307.

⁶³ “Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit”. Ivi., 192.

La trasformazione del mondo oggettivo per mano del soggetto secondo i suoi fini consapevoli è la prassi storica che costituisce sia il soggetto che l'oggetto, di cui essa stessa è l'unità reale, nella loro differenza. Differenza dalla natura nell'unità con essa: il concetto marxiano di essere umano non riposa su presupposti antropologici o metafisici, né è da intendersi nel senso di una nozione meramente biologica. “Uomo” è invece un concetto pratico ricavato con gli strumenti della ricerca storica. Uomo e natura sono pensati come un'unità processuale all'interno della quale, però, si introduce una differenza. “Der Mensch und seine Arbeit auf der einen, die Natur und ihre Stoffe auf der andren Seite”.⁶⁴ Nel corso storico del processo fra uomo e natura, l'elemento umano acquisisce un certo grado di indipendenza e si costituisce come momento attivo, determinante, soggettivo. Tale movimento storico, nel quale l'uomo libera se stesso dalla coercizione immediata della natura e la sottopone ai suoi propri fini è pensato da Marx secondo il modello moderno dell'emancipazione. Il suo riferimento filosofico, esplicitato in una nota a piè di pagina del capitolo 5 del *Capitale* sul processo lavorativo, è la hegeliana “List der Vernunft”⁶⁵. Lavoro è il processo attraverso il quale si costituisce l'io, in cui la soggettività assicura la propria distinzione dalla natura circostante da cui pure trae le condizioni e i mezzi della propria vita. L'attività nella quale gli uomini realizzano leggi e fini propri nella realtà costituisce la loro libertà pratica e la loro sovranità sulla natura, la loro uscita dallo stato di immaturità.

Il pensiero di Marx si caratterizza filosoficamente come un tentativo di integrare la concezione della libertà e del soggetto costituente il mondo oggettivo – che sono proprie sia dell'emancipazione borghese, sia dalla filosofia classica tedesca – con la visione materialista e classista della storia della società elaborata da lui insieme a Friedrich Engels sulla base dei classici dell'economia politica britannica e della tradizione utopica dei primi movimenti socialisti. Il concetto che ne determina l'orientamento politico, quello di rivoluzione proletaria, non può essere inteso che nel quadro della sua dialettica storica con l'emancipazione borghese. Rivoluzione proletaria ed emancipazione borghese stanno nel pensiero di Marx in una relazione di opposizione e di continuità – una relazione che descrive la realtà processuale della libertà nella storia moderna.

⁶⁴ Ivi, 198.

⁶⁵ Ivi, 194, nota 2: “Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesem Prozeß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt' (Hegel, *Enzyklopädie*, Erster Teil, *Die Logik*, Berlin 1840, p. 382)”.

5. *Emancipazione ebraica*

La “questione ebraica” che si pone alla nascente società borghese è inizialmente una questione d'emancipazione. Riguarda cioè l'insieme dei problemi giuridici e amministrativi legati all'emancipazione degli ebrei dai ghetti in cui erano stati segregati durante il medioevo e alla loro integrazione civile. I motivi determinanti, il significato sociale e la peculiare dinamica storica dell'emancipazione ebraica possono essere compresi solamente nel quadro del più generale processo di emancipazione borghese avviato in Europa occidentale nella seconda metà del Settecento.

Con il nuovo secolo l'emancipazione borghese giunse anche in Germania – non, però, per mano della borghesia tedesca, ma di Napoleone. Con le sue guerre espansionistiche Napoleone difese ed estese la Rivoluzione francese, pose fine al Sacro Romano Impero della Nazione tedesca e sconfisse la Santa Alleanza delle potenze europee controrivoluzionarie. I suoi eserciti non lasciarono solamente devastazione dietro di sé, ma anche il Code civil e il principio di uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge. Per tale ragione Hegel vedeva nelle conquiste napoleoniche un contributo all'universalizzazione dei principi di libertà e uguaglianza. Napoleone non sa nulla di tutto ciò, lui non capisce Hegel. È Hegel che capisce Napoleone e vi vede uno strumento al servizio dello spirito del mondo per realizzare la libertà nell'oggettivazione della razionalità giuridica universale, un momento inconsapevole dell'esecuzione di un più generale processo di emancipazione storico-universale.⁶⁶

Avvenne così che anche l'emancipazione civile degli ebrei di Germania fu realizzata da Napoleone, manu militari e d'improvviso. La loro condizione giuridica a cavallo del 1800 era sostanzialmente invariata dal medioevo. Le riforme introdotte dalle conquiste napoleoniche eliminarono d'un colpo discriminazioni tramandate da secoli nella storia giuridica tedesca, dalle limitazioni delle loro attività economiche alla precarietà del loro status civile. Gli ebrei si videro riconosciuti immediatamente pieni diritti di cittadinanza in tutti i territori controllati direttamente o indirettamente dalla Francia: dapprima nei territori a sinistra del Reno (fra cui la città di Treviri, dove nacque Marx), poi nel Granducato di Berg e in Vestfalia. Il processo di emancipazione civile degli ebrei tedeschi era stato ormai avviato. I cambiamenti nella struttura e nei confini degli Stati oggetto delle conquiste napoleoniche dovettero necessariamente essere proseguiti negli anni seguenti, se non altro per esigenze pratiche di uniformità normativa e amministrativa. Nel Baden nel

⁶⁶ Il 13 ottobre 1806, dopo aver visto Napoleone che passava in rassegna le truppe entrate nella città di Jena, Hegel scrisse: “Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier, auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Lettera a Friedrich Immanuel Niethammer“, 13. Oktober 1806, Briefe von und an Hegel, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, vol. 1 (Hamburg: Meiner, 1969), 120.

1807, in Sassonia nel 1810, in Prussia nel 1812, in Baviera nel 1813 vennero promulgate leggi che eliminavano le discriminazioni giuridiche e le restrizioni speciali relative agli ebrei.

Fu chiaro da subito che le riforme democratiche introdotte negli stati tedeschi non erano state determinate dalla volontà popolare kantianamente “entusiasta” dello spirito dei diritti umani, ma da una potenza militare straniera.⁶⁷ Da questa consapevolezza muove l'ideologia sciovinista che animerà le “guerre di liberazione” contro Napoleone. La realizzazione imperialistica della libertà e del diritto che Hegel, a Jena, tanto aveva ammirato, finirà così per legare insieme l'anima e il destino dell'antisemitismo con quelli del nazionalismo tedesco, antifrancese e antiliberalista, in una alleanza salda e longeva.

Tuttavia, l'emancipazione civile degli ebrei non era un'idea francese, bensì originariamente tedesca, prussiana. Il parallelismo fra la rivoluzione politica, reale, in Francia, e quella religiosa e filosofica, ideale, in Germania, costruito da Heinrich Heine sul calco del concetto hegeliano di storia (che è insieme storia della coscienza e storia della realizzazione della libertà), e che a sua volta è uno degli elementi del contesto problematico in cui si sviluppa la concezione marxiana del rapporto fra teoria e prassi; questo parallelismo è vero anche nel caso dell'emancipazione ebraica. Essa fu realizzata praticamente dalla Rivoluzione francese, ma fu pensata e formulata come concetto politico per la prima volta in Germania. Il primo programma di emancipazione degli ebrei proviene dall'illuminismo berlinese. Fu partorito nel seno del ceto di funzionari di stato illuministi formatosi alla corte di Federico II di Prussia.

Il testo classico dell'illuminismo statalista prussiano sulla “questione ebraica” è *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, pubblicato dal diplomatico Christian Wilhelm Dohm nel 1781 (lo stesso anno in cui uscì la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*), otto anni prima della Rivoluzione francese.⁶⁸ Questo saggio di scienza politica illuminista è animato da uno spirito cosmopolita prerivoluzionario. Per quasi un secolo rimase un riferimento primario nei dibattiti intorno all'emancipazione degli ebrei – non solo in Germania.⁶⁹ In Francia, per esempio, Mirabeau scrisse la sua opera *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs* solo nel 1787 e in seguito a un soggiorno berlinese in cui incontrò Mendelssohn e Dohm. L'abbé Grégoire, il prete citoyen della Rivoluzione che fu tra i principali artefici della legge del 1791 che riconosceva pieni diritti agli ebrei, pubblicò il saggio *Sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* solo

⁶⁷ Eleonore O. Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)* (München: Chr. Kaiser, 1956), 110–15.

⁶⁸ Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Vedi anche Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781-1783)*, hg. von Wolf Christoph Seifert, *Kritische und kommentierte Studienausgabe* (Göttingen: Wallstein, 2015).

⁶⁹ Cfr. Paolo Bernardini und Diego Lucci, *The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews* (Boston: Academic Studies Press, 2012). Vedi in particolare cap. 2.3: “The Debate on Dohm's project”.

l'anno successivo.⁷⁰

Fino alla seconda metà del Settecento gli ebrei erano stati discriminati dalla legge ed emarginati dalla società, senza che ciò costituisse una “questione”. Essi avevano vissuto per secoli ai margini della società europea, al di fuori dell'ordine cetuale, né servi, né padroni. Esclusi dalle attività dei cristiani, dal possesso della terra e dalle corporazioni artigiane, essi occupavano per lo più posizioni sociali di mediazione. Erano soggetti a tasse e censimenti speciali e limitazioni di diritti come quello di residenza e di matrimonio. Dapprima attivi nel commercio, con la formazione di una borghesia mercantile cristiana nel corso dei secoli XVI e XVII fu loro interdetta sempre più anche questa attività, il che li spinse a specializzarsi nel commercio di denaro e nel credito – cioè in una posizione di potenziale conflitto con tutte le classi sociali colpite dalla modernizzazione e costrette a indebitarsi, dai nobili ai contadini. Le condizioni giuridiche degli ebrei variavano da Stato a Stato, ma la loro situazione esistenziale era ovunque precaria, dipendente dal favore dell'autorità locale e dalla loro capacità finanziaria, dalla possibilità di comprarsi privilegi e protezioni. Vivevano da stranieri tollerati solo nella misura in cui le autorità locali potevano aspettarsi dei vantaggi economici dalla loro presenza sul territorio. Il diritto di stabilirsi in un territorio era condizionato al pagamento di una tassa speciale di protezione e doveva periodicamente essere riacquistato. All'interno delle comunità ebraiche vi erano evidentemente grandi differenze. I cosiddetti ebrei di corte, che prestavano servizi di natura prettamente finanziaria ai principi e ai governi, erano molto abbienti. C'era poi un ceto medio di mercanti e banchieri, tenuti a recare con sé “Schutzbriefe”, lettere di raccomandazione di signori feudali che garantivano loro il privilegio di svolgere le proprie attività. La maggior parte versava in condizioni di indigenza e si guadagnava da vivere per lo più con lavori domestici e commercio minuto. La vita quotidiana degli ebrei era caratterizzata inoltre non solo da una posizione giuridica incerta, ma anche da piccole e grandi umiliazioni subite dall'ambiente cristiano. Erano considerati dalle corporazioni e dalle Gilde come una calamità pubblica, dai sovrani come una fonte di finanze, ma il loro posto negli interstizi della società feudale era un elemento fisso dell'ordine divino del mondo, non rappresentava materia di discussione e non era in alcun caso un “problema” che necessitasse una qualche risoluzione complessiva.

La “questione ebraica” si pose con l'avvento della modernità. Fu un prodotto delle trasformazioni storiche della seconda metà del Settecento. Le strutture economiche e giuridiche razionalizzate della società borghese, che livellavano le disuguaglianze, le distanze e le barriere

⁷⁰ Cfr. Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs et en particulier sur la Révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne* (Londres, 1787); Henri (abbé) Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs. Ouvrage couronné par la Société royale des sciences et des arts de Metz, le 23 août 1788* (Metz: Devilly, 1789). Tr. it. a cura di Mariagrazia Meriggi, *La rigenerazione degli ebrei. La questione ebraica alla vigilia della rivoluzione francese*, Editori Riuniti, Roma 2000.

proprie della società cetuale premoderna, non prevedevano più la presenza al proprio interno di “interstizi” in cui potessero vivere gruppi e individui separati dal resto del corpo sociale. Da parte loro, sempre più ebrei cominciarono ad adottare i modi di vita e di pensiero del mondo circostante, a studiare nelle università e a dedicarsi alle professioni liberali, ad assimilarsi alla borghesia cristiana.

D'altro canto non erano scomparsi da un giorno all'altro i vecchi pregiudizi sul conto degli ebrei, sia di origine religiosa, sia, in parte, anch'essi secolarizzati. Che gli ebrei fossero infidi, avari, incivili, sporchi, vagabondi, che essi fossero un pericolo per la società era concezione ancora assai diffusa, non solo presso i ceti più popolari e meno istruiti. Quale sarebbe stato il posto degli ebrei nel mondo nuovo prefigurato dall'illuminismo e dall'economia mercantilista? Come doveva evolversi la loro condizione nell'ambito dello Stato moderno, caratterizzato da una vita politica imperniata non più sull'autorità della religione ma su quella della ragione umana, da una vita giuridica fondata non più sui privilegi ma sul diritto universale? I membri più ricchi delle comunità ebraiche tedesche avevano già raggiunto posizioni di potere e di grande influenza. Agenti di corte, banchieri e fornitori militari ebrei avevano assunto nel corso della seconda metà del XVIII ruoli di primaria importanza nella finanza, nel commercio e nell'industria.⁷¹ I vertici delle burocrazie tedesche più progressiste, in particolare quella prussiana, sentivano l'esigenza di prendere atto di questa mutata realtà. Ispirati dalle teorie mercantiliste e fisiocratiche e interessati a modernizzare la struttura produttiva dei loro territori, sostenuti dall'opinione pubblica illuminista, essi cominciarono a elaborare progetti di riforma del diritto, dell'amministrazione e dell'istruzione. La “questione ebraica” sorse in questo clima politico riformista. I primi emancipatori muovevano dalla convinzione di poter creare le condizioni perché gli ebrei potessero esercitare un funzione utile e progressiva nello sviluppo del commercio e dell'industria. Uno Stato che voleva dotarsi di strutture giuridiche e amministrative all'altezza dell'economia moderna, basata sul denaro e sul sistema creditizio, doveva necessariamente porsi la questione dell'equiparazione civile e dell'integrazione sociale degli ebrei.

Lo scritto di Dohm sulla questione ebraica fu occasionato, fra l'altro, dalla pubblicazione di un violento pamphlet contro gli ebrei, *Observations d'un Alsacien sur l'affaire presente des Juifs*

⁷¹ Cfr. Avraham Barkai, *Hoffnung und Untergang. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, herausgegeben von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg, Darstellungen 36 (Hamburg: Christians, 1998). Vedi in particolare cap. 2: Die Juden in Deutschland am Beginn der Industrialisierung. Strukturwandel und Mobilität 1835-1860 e cap. 3: Juden, Judentum und die Entwicklung des Kapitalismus. Klassische Interpretationen im Lichte neuer empirischer Forschung. Cfr. inoltre Jakob Lestschinsky, *Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums. Aufstieg, Wandlung, Krise, Ausblick*, Schriften der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und Hauptstelle für jüdische Wanderfürsorge 7 (Berlin: Energiadruck, 1932); Ludwig Hümmert, *Die finanziellen Beziehungen jüdischer Bankiers und Heereslieferanten zum bayerischen Staat in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts* (München: A. Fröhlich, 1927).

d'Alsace (Strasburgo 1779), divenuto poi un riferimento classico dell'antisemitismo francese, in cui il giudice François Hell accusava gli ebrei di danneggiare l'economia locale mediante l'usura, e domandava la loro espulsione dall'Alsazia.⁷² A queste accuse, Dohm rispose con argomenti economici moderni, fisiocratici: l'usura è il prodotto di una cattiva organizzazione della società e dev'essere superata da un potere illuminato mediante leggi, e non con l'emarginazione degli ebrei.⁷³ A sollecitare l'intervento di Dohm era stato Moses Mendelssohn, di cui il giovane funzionario prussiano era un ammiratore. Facevano parte entrambi della Berliner Mittwochsgesellschaft, un consesso di intellettuali e politici protagonisti della modernizzazione dello Stato prussiano sotto il dispotismo illuminato di Federico II e della diffusione in Germania delle idee moderne, cosmopolite e liberali, soprattutto attraverso il prestigioso giornale *Berlinische Monatsschrift*. Figura centrale dell'illuminismo tedesco ed europeo, Mendelssohn fu ispiratore anche di un movimento illuminista nel seno dell'ebraismo, la Haskalah.⁷⁴ Ebbe un ruolo fondamentale nella costruzione di un rapporto intellettuale fra ebrei e non ebrei, fu pioniere del dialogo interreligioso e divenne illustre rappresentante e simbolo di un modello in emancipazione fondato sulla Bildung, sull'istruzione, la cultura e la formazione civica.⁷⁵ A questo tipo di integrazione sociale mediata dalla Bildung appartiene, come un suo momento costitutivo, l'ideale dell'amicizia. Moses Mendelssohn era generalmente raffigurato mentre camminava e parlava con amici, ebrei e cristiani. Il pittore Moritz Oppenheim lo ha dipinto nel suo studio in compagnia di Gotthold Ephraim Lessing, con gli scacchi e le tazze da tè. Nel dramma di Lessing intitolato *Die Juden* (1749), un ebreo dice a uno straniero

⁷² François Joseph Antoine de Hell, *Observations d'un Alsacien sur l'affaire presente des Juifs d'Alsace* (Francfort, MDCCCLXXIX).

⁷³ Questa linea argomentativa era stata anticipata dall'esponente tedesco più rappresentativo della teoria economica fisiocratica, August Schlettwein. In un articolo pubblicato nel 1776 sul giornale 'Ephemeriden der Menschheit', Schlettwein aveva sostenuto che "sarebbe disumano" espellere gli ebrei, i quali "sono uomini, nostri fratelli", aggiungendo che era assai più conveniente persuadere gli ebrei ad abbandonare le loro attività di intermediazione commerciale (che dal punto di vista fisiocratico sono improduttive, parassitiche) e a dedicarsi e impieghi più produttivi per il bene dell'economia nazionale, cit. in Bernardini und Lucci, *The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews*, 93–94. Lo stesso intreccio di istanze umanitarie e ragionamenti utilitaristici si ritrova nell'argomentazione di Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Secondo Eleonore O. Sterling gli ebrei dovettero il miglioramento delle loro condizioni a cavallo del 1800 "alla burocrazia illuminata e alla ragion di Stato mercantilista". Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, 39.

⁷⁴ A tal proposito scrisse Kant: "Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte, und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit in in jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspuncte vereinigen muß". Immanuel Kant, „Lettera a Moses Mendelssohn“, 16. August 1783, in Kant's Gesammelte Werke - Akademieausgabe 10 (Briefwechsel 1747-1788), 347.

⁷⁵ Secondo George Mosse "il concetto classico di Bildung determinò il larga misura l'identità ebraica del dopo-emancipazione ... Gli ebrei, a differenza delle masse, cercavano di acquisire la Bildung per integrarsi nella società tedesca". George Mosse, *German Jews beyond Judaism* (Bloomington: Indiana University Press, 1985). George Mosse, *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, übers. von Daniel Vogelmann (Firenze: Giuntina, 1988), 18–19.

incontrato in un viaggio:

Ho visto che malgrado abbiate mostrato ostilità verso la mia nazione, eravate disposto favorevolmente verso di me. E l'amicizia di un uomo, chiunque egli sia, sarà sempre inestimabile per me.⁷⁶

Hannah Arendt vede perciò in Lessing lo scrittore classico dell'amicizia. Il dramma scritto 30 anni dopo, *Nathan der Weise* (1779)⁷⁷, contribuì in modo decisivo a divulgare un'immagine positiva dell'ebreo, alternativa a quella tradizionale. Quest'opera può considerarsi un manifesto letterario dell'emancipazione ebraica e del pensiero della tolleranza, una dichiarazione d'amore per l'umanità a prescindere dalla religione.

Christian Wilhelm Dohm ha enunciato il principio cardinale dei fautori liberali dell'emancipazione ebraica: "Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude".⁷⁸ Egli muoveva dalla convinzione "daß die Juden von Natur gleiche Fähigkeiten erhalten haben, glücklichere, bessere Menschen, nützlichere Glieder der Gesellschaft zu werden".⁷⁹ Lo sviluppo carente di tali facoltà da parte degli ebrei è suscettibile, secondo Dohm, di una spiegazione razionale. Ai suoi occhi gli ebrei sono il prodotto di ciò che la società circostante aveva fatto di loro. Il trattato *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* è vero e proprio illuminismo moderno. Suo obiettivo scientifico e politico è quello di eliminare "die unpolitischen und unmenschlichen Vorurtheile der finsternen Jahrhunderte".⁸⁰ Discute la "questione ebraica" non come un problema isolato, ma nel contesto complessivo dei rapporti sociali dell'epoca. Indaga la condizione degli ebrei europei nel Settecento da un punto di vista storico, economico e filosofico. La loro separazione dal resto della popolazione, le occupazioni di carattere esclusivamente commerciale e l'inclinazione per l'usura e il mercimonio non avevano, per Dohm un'origine naturale, né immanente alla religiosità o alla nazionalità ebraica, bensì un'origine storica e politica, pertanto modificabile.

Ich kann es zugeben daß die Juden sittlich verdorbener sein mögen als andere Nationen; daß sie sich einer verhältnismäßig größern Zahl von Vergehungen schuldig machen als die Christen; daß ihr Charakter im ganzen mehr zu Wucher und Hintergehung im Handel gestimmt, ihr Religionsvorurteil trennender und ungeselliger sei; aber ich muß hinzusetzen, daß diese einmal vorausgesetzte größere Verdorbenheit der Juden eine notwendige und natürliche Folge der drückenden Verfassung ist, in der sie sich seit so vielen Jahrhunderten befinden.⁸¹

Per "migliorare" gli ebrei era necessario migliorare le loro condizioni di vita. Solo allora sarebbe stata possibile la loro assimilazione alla società borghese, vero obiettivo del progetto di

⁷⁶ Gotthold Ephraim Lessing, *Die Juden*, 1749. Cit. in Mosse, *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, 23. Cfr. Karl. S Guthke, *Lessing und das Judentum. Rezeption. Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus*, Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung 4 (Wolfenbüttel, 1977), 230-45.

⁷⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen* (Berlin, 1779).

⁷⁸ Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 28.

⁷⁹ Ivi., 130.

⁸⁰ Ivi., 3.

⁸¹ Ivi., 34.

emancipazione. La proposta di Dohm consisteva nell'abolizione di tutte le limitazioni speciali del diritto medievale, dunque in un'equiparazione giuridica completa, da coniugarsi a un lungo e impegnativo processo pedagogico di cui avrebbe dovuto farsi carico lo Stato.

Wenn ich aus der Geschichte gezeigt, wie die Juden nur deßhalb als Menschen und Bürger, verderbt gewesen, weil man ihnen die Rechte beider versagt habe; so würde ich mit desto mehrern Erfolg die Regierungen der Staaten ermuntern zu dürfen geglaubt haben, die Zahl ihrer guten Bürger dadurch zu vermehren, daß sie die Juden nicht mehr veranlaßten schlechte zu sein.⁸²

Nella società tradizionale gli ebrei erano oppressi dal pregiudizio e dal fanatismo religioso dei cristiani e non potevano essere né padroni né servi; in quella nascente non erano né borghesi, né cittadini. Essi potevano vivere solamente negli interstizi della società, negli spazi non regolamentati dal diritto. Era questo ciò che, per Dohm, faceva di loro dei cittadini imperfetti bisognosi di “miglioramento borghese”. Una volta messi nelle condizioni giuridiche e culturali adeguate e indotti sulla strada dell'onesto lavoro, gli ebrei, secondo Dohm, sarebbero divenuti cittadini migliori e “più utili alla società”.

Daß die Juden Menschen, wie alle übrigen, sind; daß sie also auch wie diese behandelt werden müssen; daß nur eine durch Barbarey und Religionsvorurtheile veranlaßte Drückung sie herabwürdiget und verderbt habe; daß allein ein entgegengesetztes, der gesunden Vernunft und Menschlichkeit gemäßes Verfahren sie zu besseren Menschen und Bürgern machen könne; daß das wohl der bürgerlichen Gesellschaft erfordere, keinen ihrer Glieder den Fleiß zu wehren und die Wege des Erwerbs zu verschließen; daß endlich verschiedene Grundsätze über die Glückseligkeit des künftigen Lebens nicht in diesem bürgerliche Vorzüge und Lasten zu Folge haben müssen: dies sind so natürliche und einfache Wahrheiten, daß sie richtig verstehen und ihnen beystimmen, beynahe eins ist.⁸³

Dalle considerazioni sull'emancipazione ebraica di questo giurista e uomo di Stato liberale, fra gli autori del codice civile prussiano (*Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten*), emerge chiaramente la sua peculiare concezione del processo storico in corso di emancipazione borghese allora in corso. La società moderna deve superare le barriere tradizionali dei ceti, delle corporazioni e delle confessioni religiose sotto la guida dell'autorità statale, il principale compito della quale consiste nel fare di tutti gli uomini – nobili e contadini, sapienti e stolti, cristiani ed ebrei – cittadini in pari misura.

Das große und edle Geschäft der Regierung ist, die ausschließenden Grundsätze aller dieser verschiedenen Gesellschaften so zu mildern, daß sie der großen Verbindung, die sie alle umfaßt, nicht nachteilig werden, daß jede dieser Trennungen nur den Wetteifer und die Tätigkeit wecken, nicht Abneigung und Entfernung hervorbringen, und daß sie sich alle in der großen Harmonie des Staats auflösen ... Sie hat ihre große Aufgabe erreicht, wenn der Edelmann, der Bauer, der Gelehrte, der Handwerker, der Christ und der Jude noch mehr als dieses,

⁸² Ivi., 3-4.

⁸³ Ivi., 9.

La prospettiva di Dohm sulla questione ebraica è emblematica per la concezione illuminista dell'individuo e della cittadinanza. Le qualità dell'uomo legate alla sua religione, nazionalità, alla classe sociale di provenienza e alle condizioni finanziarie vengono considerate secondarie e inessenziali rispetto alla determinazione politica, superiore, neutrale e universalista, di cittadino.

L'inizio del XIX secolo può considerarsi, così in generale come anche dal punto di vista particolare della storia ebraica, un'epoca di emancipazione, di apertura sociale. Dopo che anche la monarchia prussiana, con lo *Judenedikt* firmato dal cancelliere von Hardenberg nel 1812, aveva concesso agli ebrei la piena equiparazione giuridica alla maggioranza cristiana dei sudditi, buona parte dei 280 mila ebrei tedeschi viventi allora potevano considerarsi cittadini, titolari di diritti, muoversi liberamente sul territorio, scegliersi una professione e acquisire terreni.⁸⁵ Non dovevano più vivere ai margini delle città, dipendenti da una precaria tolleranza, ma avevano di fronte a sé, per la prima volta, la prospettiva di appartenere per davvero alla società.

L'epoca dell'emancipazione ebraica coincide dunque con quella del movimento liberale e dell'ascesi della borghesia, della formazione della società borghese, dell'estensione del modo capitalistico e industriale di produzione, dell'instaurazione di norme e istituzioni liberali, delle indipendenze nazionali e della cultura secolare. L'apertura dei ghetti è dunque soltanto uno dei temi di un più ampio movimento di emancipazione che attraversa l'Europa, un tema politico ampiamente discusso da tutti i partiti in quanto parte integrante del programma di superamento dell'ordine cetuale.

Il nesso più evidente della “questione ebraica” con l'emancipazione borghese è forse la sua corrispondenza con le dinamiche alterne del suo sviluppo politico. Il processo di equiparazione giuridica e integrazione sociale degli ebrei subisce una pesante battuta d'arresto con il congresso di Vienna. Negli anni della Restaurazione viene revocato nella sua gran parte, mentre in quelli del fervore prerivoluzionario che precedettero il '48, nel Vormärz, torna a essere al centro del dibattito e delle rivendicazioni politiche. La crisi economica degli anni '70 e la conseguente evoluzione del capitalismo dalla fase liberale a quella imperialistica coincideranno invece con una recrudescenza dell'antisemitismo.

Le ragioni degli ebrei e quelle del movimento liberale si incontravano anche in tante questioni della lotta politica. Per esempio, il presupposto istituzionale dell'eguaglianza civile degli ebrei coincideva con l'obiettivo principale delle battaglie liberali: l'emancipazione dello Stato dalla

⁸⁴ Ivi., 124.

⁸⁵ Cfr. Stefi Jersch-Wenzel, „Rechtsslage und Emanzipation“, in *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, hg. von Michael A. Meyer, Bd. 2 (Emanzipation und Akkulturation 1780-1871) (München: Beck, 1996), 15–56.

Chiesa, della politica dalla religione. In molti casi si schierò con gli ebrei anche la Chiesa cattolica, in antagonismo con il principio protestante dello Stato cristiano di Prussia.

Oltre al piano delle congiunture storiche e delle alleanze politiche è possibile individuare un nesso più intrinseco fra le istanze degli ebrei e quelle del movimento liberale nella prima metà del XIX secolo. Nella loro particolarità, i problemi del processo di emancipazione degli ebrei riflettevano i problemi generali dell'epoca, gli ostacoli dell'emancipazione umana universale. Vale a dire che la questione ebraica costituiva una sorta banco di prova del successo della rivoluzione borghese. Debattere l'intolleranza e abbattere le barriere religiose nel nome della ragione e dell'unità universale del genere umano: tale era la principale promessa dell'illuminismo cui il liberalismo ottocentesco era impegnato ad adempiere. Tuttavia, integrare nella vita sociale e politica questa minoranza che da secoli viveva al di fuori della società e si distingueva così nettamente dalla maggioranza per religione, lingua e costumi, era un compito che presentava difficoltà eccezionali. Occorreva erodere pregiudizi incrostati e superare rancori sedimentati da secoli. Per la nascente società borghese e per la sua classe dirigente liberale, risolvere la questione ebraica significava dar prova dell'avvenuta emancipazione dal passato, della capacità di lasciarsi il medioevo alle spalle. Significava dimostrare il carattere veramente inclusivo e umano del nuovo ordine sociale che andava costituendosi. Qualora fosse riuscita l'impresa di fare *perfino* degli ebrei dei buoni cittadini – membri liberi, felici e utili della società borghese – e di eliminare le antiche fobie e i pregiudizi nei loro confronti, non sarebbe stato più possibile dubitare del fatto che l'epoca moderna aveva reso gli uomini in generale dei buoni cittadini. Il grado di emancipazione degli ebrei costituiva, insomma, un indicatore del progresso storico realizzato. Nella “questione ebraica” ne andava della realizzazione dei principi di libertà e uguaglianza. Il concetto di società proprio del pensiero liberale non è definito come un legame naturale, di sangue o di appartenenza a un territorio, né tradizionale, ma è fondato su principi etici e politici razionali. Non è dunque compatibile con l'esclusione di interi gruppi di individui in base a criteri “naturalisti” o tradizionali, pena la falsificazione del senso più profondo ed emancipatore del principio individualista.

Gli avversari dell'emancipazione ebraica non considerano ebrei in quanto individui. Per loro l'espressione “der Jude”, “il giudeo”, è sempre una figura retorica, una sineddoche che significa “die Judenschaft”, l'insieme compatto di tutti i giudei. L'appartenenza di singoli individui a questo gruppo costituisce agli occhi dei nazionalisti e dei populistici (Volkstümmler) un fattore di incompatibilità con – a seconda del livello di secolarizzazione di volta in volta più gradito – la religione cristiana, la nazione tedesca, il popolo laborioso o la razza ariana; in ogni caso è un criterio di esclusione. Per i suoi detrattori, una vera integrazione degli ebrei non era in realtà neanche pensabile: anche nelle nuove vesti urbane, una volta resi cittadini per decreto, questi

rimanevano pur sempre degli ebrei.⁸⁶

Diametralmente opposta è la prospettiva liberale. La troviamo espressa in forma classica in Wilhelm von Humboldt, il quale nei dibattiti che avevano preceduto l'editto di emancipazione prussiano del 1812 era stato una delle voci più radicali, pronunciandosi per l'equiparazione civile completa e immediata degli ebrei, la libertà religiosa e la separazione di Stato e Chiesa. Per Humboldt, considerare un uomo in base alla sua discendenza o alla sua religione invece che su quella delle sue qualità individuali è sintomo di un modo di pensare “pieno di pregiudizi” e addirittura “disumano”. È compito dello Stato sopprimere questa mentalità e dimostrarsi all'altezza del concetto della dignità umana giudicando le persone in quanto individui e non in quanto “appartenenti a una razza”. “Dies aber kann der Staat nur, indem er laut und deutlich erklärt, daß er keinen Unterschied zwischen Juden und Christen mehr anerkennt”.⁸⁷

L'emancipazione ebraica era pensata dai suoi fautori innanzitutto come un fatto giuridico, cioè come equiparazione civile degli ebrei alla maggioranza degli altri cittadini. Tale è, per esempio, la definizione che ne dà il lessico politico di riferimento del liberalismo tedesco di questo periodo.⁸⁸ Tuttavia, l'intento politico e lo scopo dell'emancipazione era l'integrazione completa degli ebrei, da realizzarsi non solamente sul piano del diritto, ma anche su quello sociale, culturale, economico e in fondo anche religioso. Emancipazione faceva rima con assimilazione. È in tale senso che uno dei due autori del detto lessico politico, il deputato Carl Theodor Welcker, parlò nel 1831 di fronte al parlamento del Baden di “innere Emanzipation der Juden”.⁸⁹ Se occorreva sconfiggere pregiudizi tradizionali e rancori profondamente radicati, ciò era vero per entrambe le parti, sovente, anzi, più vero per la minoranza integranda che per la maggioranza. Bisognava, certo, costituire una società aperta, senza più le barriere delle corporazioni, dei ceti, dei privilegi e delle chiese; d'altra parte però si esigeva dagli ebrei che volevano farne parte una rottura altrettanto radicale con il passato, con il mondo del ghetto, con la religione e la comunità. Si discuteva e vi erano differenti posizioni

⁸⁶ È esemplificativo l'epigramma del poeta satirico austriaco Franz Grillparzer, intitolato *Emanzipation*: “Spät ward man billig eurem Geschlechte/ das Haß und Rachsucht mit Schmach beluden/ Ihr habt nun alle Bürgerrechte/ Nur freilich bleibt ihr immer Juden”. Cit. Sigurd Paul Scheichl, „Franz Grillparzer zwischen Judenfeindschaft und Josephinismus“, in *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler (Tübingen: Niemeyer, 1988), 144.

⁸⁷ Wilhelm von Humboldt, *Über den Entwurf zu einer Konstitution für die Juden*, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Werke, 4 (Schriften zur Politik und zum Bildungswesen) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), 103.

⁸⁸ “So wie das Wort Emanzipation überhaupt eine solche gesetzliche Haltung bezeichnet, durch welche Jemand aus dem bisherigen Zustande der Rechtsbeschränkung in den des vollen, überhaupt nach allgemeinen Grundsätzen zulässigen Rechtsgenusses versetzt wird, so versteht man unter Emanzipation der Juden die Gleichstellung derselben mit den übrigen Staatsbürgern in den politischen und bürgerlichen Rechten”. „Emanzipation der Juden“, in *Das Staatslexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, 5 (Altona, 1836).

⁸⁹ Cit. in Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 136.

in merito alla gradualità opportuna del processo di equiparazione giuridica, il giusto grado e le modalità di coinvolgimento dello Stato nel processo di integrazione sociale. Era tuttavia un presupposto condiviso di tutti i dibattiti il fatto che l'emancipazione degli ebrei richiedeva una loro trasformazione. Alla concessione della cittadinanza si esigeva corrispondesse, da parte degli ebrei, un'elevazione a un livello morale e civico più alto, adeguato alla libertà e alla razionalità moderne. Sotto questo aspetto il concetto di emancipazione ebraica rivelava, nei suoi fautori liberali di inizio Ottocento, un inquietante tratto autoritariamente pedagogico; un tratto che, a ben guardare, era già presente nell'idea dohmiana di “miglioramento borghese”. L'obiettivo di integrare ebrei e cristiani ed eliminare le differenze che li dividevano lasciava intendere che la soluzione della “questione ebraica” prevedesse, in ultima analisi, la dissoluzione dell'ebraismo. In tal modo un elemento di intolleranza trovò accoglienza nei dibattiti liberali sull'emancipazione ebraica.

Questo elemento di intolleranza rivela il carattere problematico e contraddittorio della rappresentazione liberale dell'emancipazione ebraica. Da una lato questa doveva consistere semplicemente nella elargizione agli ebrei di diritti civili paritari a quelli di tutti gli altri da parte dello Stato. D'altro lato dovevano far parte dell'emancipazione reale anche le presunte conseguenze morali e sociali dell'equiparazione giuridica, ossia il “miglioramento borghese” degli ebrei. Lo studio di questa contraddizione dell'idea di “emancipazione degli ebrei” rivela come essa sia inscritta nel concetto stesso “emancipazione”, e più precisamente nel concetto borghese di “emancipazione”: atto giuridico puntuale e processo storico secolare, concessione della libertà e lotta di autoliberazione.

Il vecchio ordine feudale era un ordine giuridico. I limiti e gli ostacoli che si opponevano allo sviluppo delle nuove forze sociali e dei rapporti moderni erano limiti e ostacoli di natura giuridica. Dal punto di vista del movimento dell'emancipazione borghese si trattava di sciogliere questi vincoli giuridici tradizionali, e tanto sarebbe bastato a scuotersi di dosso la polvere del mondo passato depositata sulla spalle della società. Ciò valeva tanto per la modernizzazione generale dei rapporti sociali quanto per il caso particolare degli ebrei. Nel caso degli ebrei si palesò prima e più chiaramente che l'equiparazione giuridica non garantiva ipso facto un'integrazione sociale sostanziale. Le difficoltà del processo di emancipazione ebraica mostravano che non era sufficiente abbattere i privilegi feudali per realizzare l'auspicata emancipazione universale.

La critica marxiana all'emancipazione borghese e alle sue idee di libertà ed eguaglianza – che sarà oggetto di un'esposizione più dettagliata nel corso successivo del presente lavoro – ha il suo bersaglio principale nella presupposta identità fra il piano del diritto e quello dei rapporti materiali. Capitalista e lavoratore si incontrano sul mercato del lavoro forti sì di uguali diritti, ma solo uno dei due ha, in realtà, il privilegio di comperare la forza lavoro dell'altro. Così, nell'emancipazione del

proletario moderno dai vincoli della servitù Marx giungerà a sospettare una nuova forma di costrizione e di oppressione sociale.

Excursus storico-etimologico Hep Hep! (1819)

Nell'estate del 1819 si scatenò in Germania un'ondata di pogrom antiebraici di inedita vastità e arcaica ferocia. Atti violenti e vandalici all'indirizzo di persone, sinagoghe, negozi e abitazioni private si protrassero per diversi mesi e si estesero in tutta la Germania, in Austria e in Danimarca. Fu rivolta generale contro l'emancipazione degli ebrei.

L'epicentro dei tumulti fu la città bavarese di Würzburg. A Würzburg gli ebrei erano stati assenti dal 1643, banditi allora dalla città per ordine del vescovo Johann Philipp von Schönborn. Poterono tornare a stabilirvisi nel 1803 e, dal 1816, a godere di una condizione giuridica pressoché paritaria a quella degli altri cittadini, secondo l'Editto sui rapporti dei cittadini di fede ebraica nel Regno di Baviera emanato tre anni prima a Monaco.⁹⁰ Nel 1818 la comunità ebraica locale contava circa 400 anime. Fra i suoi esponenti più notabili vi era Salomon Hirsch, un banchiere presso cui erano indebitati molti cittadini e studenti, autore di numerose petizioni alle diete territoriali bavaresi (Landstände) per la piena uguaglianza civile degli ebrei.

I concittadini cristiani assistevano con poco favore al ritorno degli ebrei a Würzburg. Tenevano a ricondurre il declino della Chiesa alle conquiste civili e all'ascesa sociale degli ebrei. Questi ultimi erano considerati come i veri profittatori della secolarizzazione dei beni ecclesiastici (la famiglia Hirsch aveva da poco acquisito il vicino monastero cistercense di Ebrach per insediarvi la propria banca) e, più in generale, come i mandanti delle conquiste napoleoniche. La crisi e la carestia del 1816-17 – l'anno senza estate – avevano acuito il malcontento popolare e, con esso, le tendenze plebeo-reazionarie.

Il 2 agosto 1819, durante una cerimonia accademica, gli studenti della locale università aggredirono il professor Sebald Brendel, un giurista accusato di essersi espresso contro le restrizioni delle attività commerciali degli ebrei dietro pagamento di “una scatola piena di ducati”.⁹¹ Il vecchio professore riuscì a mettersi in salvo, ma i tumulti non cessarono. Agli studenti si unirono bottegai, disoccupati e debitori insolventi i quali, sull'onda dell'entusiasmo, si diedero al saccheggio dei

⁹⁰ Cfr. Richard Mehler, *Die Matrikelbestimmungen des bayerischen Judenediktes von 1813. Historischer Kontext - Inhalt - Praxis* (Würzburg: Ergon Verlag, 2011).

⁹¹ Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 2. Aufl., Bd. 11 (Leipzig: Leiner, 1900), 334.

negozi di proprietà di ebrei, infransero finestre e vetrine e buttarono le merci in mezzo alla strada. Quando le vittime di questo attacco accennarono a reagire con lancio di pietre, il furore della plebe divenne incontenibile. Per tutta la notte centinaia di persone vandalizzarono il centro di Würzburg distruggendo negozi, magazzini e abitazioni, e percuotendo gli ebrei.⁹²

Eine leidenschaftliche Wut bemächtigte sich der Bevölkerung... Es entstand eine förmliche Judenschlacht wie im Mittelalter, es kamen Verwundungen vor, mehrere Personen wurden getötet.⁹³

Il re di Baviera Maximilian I Joseph dovette far intervenire l'esercito per evitare il massacro dell'intera comunità ebraica, e solo dopo tre giorni di combattimenti urbani la situazione poté dirsi sotto controllo, la rivolta sedata. La cittadinanza fece pressioni sull'amministrazione affinché essa bandisse gli ebrei. La maggior parte di loro era già in fuga, accampata per le settimane seguenti nella campagna e nei villaggi circostanti.⁹⁴ Dei fatti di Würzburg circolò rapidamente notizia.

“Hep Hep, Jud' verreck!”, avevano urlato gli studenti dell'università contro il professor Brendel. La semplice formula attecchì. “Hep Hep” venne adottato come grido di battaglia dalla folla antisemita, per farsi animo nelle sue scorribande.

Sul significato di questo schiamazzo minaccioso, e sulla sua origine, la storiografia dibatte. Un'ipotesi, formulata già da alcuni osservatori contemporanei, è che esso richiami un motto delle crociate dei secoli XI e XII.⁹⁵ Si narra che il gruppo di cavalieri cristiani guidati da Peter Gansfleisch e Conrad von Meiningen recasse con sé gonfaloni con le lettere H-E-P, le iniziali di: Hierosolyma est perdita.⁹⁶ Tale ipotesi etimologica parve, ad alcuni, confermare a sua volta il sospetto che i tumulti antiebraici avessero un'origine non genuinamente popolare. Infatti, solo degli eruditi, solo dei conoscitori della storia del cristianesimo medievale potevano aver concepito questo slogan (inoltre è noto che i teutomani dell'epoca si richiamassero alle crociate come a un mito di

⁹² Ursula Gehring-Münzel, „Die Würzburger Juden von 1803 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs“, in *Geschichte der Stadt Würzburg*, hg. von Ulrich Wagner, Bd. 3 (Vom Übergang an Bayern bis zum 21. Jahrhundert) (Stuttgart: Theiss, 2007), 499-528.

⁹³ Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 11:336. Heinrich Graetz, op. cit., p. 336. Heinrich Graetz è il pioniere della moderna storiografia ebraica, autore della prima storia del popolo ebraico dall'antichità fino al XIX secolo. In tarda età, nel 1877, durante un soggiorno risanatore presso le terme di Karlsbad, Graetz fece la conoscenza del vecchio Karl Marx. I due divennero amici e intrattennero corrispondenza. Marx lo omaggiò di una copia di *Das Kapital*.

⁹⁴ Cfr. ibidem: “Mit Trauer verließen etwa vierhundert Juden jeden Alters die Stadt und lagerten mehrere Tage in den Dörfern unter Zelten, einer trüben Zukunft entgegensehend”. Negli anni seguenti, dopo che gli ebrei erano tornati ad abitare Würzburg, circolarono lettere minatorie anonime (oppure firmate: Versammlung der Guten und Gerechten) che minacciavano ulteriori omicidi e devastazioni. Cfr. Reiner Erb und Werner Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860* (Berlin: Metropol, 1989), 226.

⁹⁵ Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 11:338. Heinrich Graetz, op. cit., p. 338: “Im studentischen Kauderwelsch sollte das damals zuerst aufgekommene Wort bedeuten: J e r u s a l e m i s t v e r l o r e n (Hierosolyma est perdita!)”.

⁹⁶ Cfr. Detlev Claussen, *Vom Judentum zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte* (Darmstadt: Luchterhand, 1987), 74. A quanto pare questa milizia non raggiunse mai la terra santa, ma si accontentò di depredare e massacrare gli ebrei in Renania.

grandi gesta fondative dell'Europa cristiana). In una sconsolata lettera in cui riportava i fatti di quei giorni a sua sorella Rahel Varnhagen, lo scrittore Ludwig Robert (nato Liepmann Levin) puntava il dito contro “la plebe erudita”:

Dann scheint mir noch etwas merkwürdig: Wie kommt das Volk zu dem Wort Hep?
Dessen Ursprung es nicht wissen konnte. In Würzburg scheint also gelehrter Pöbel
die Sache begonnen zu haben.⁹⁷

Un'altra spiegazione fa derivare il grido caratteristico dei pogrom del '19 da un contesto linguistico meno “colto”. A quanto pare era abitudine dei pastori della Germania centrale rivolgersi in tale modo alle loro bestie quando volevano esortarle ad alzarsi e a camminare. Tale uso è testimoniato fra l'altro dal dizionario tedesco dei fratelli Grimm, il quale riconduce l'interiezione “hep” al verbo heben (levare, sollevare). In particolare, secondo i fratelli Grimm, l'esortazione “hep hep!” era in uso fra i guardiani di capre della Franconia (la regione di Würzburg). In una nota alla voce HEP i due filologi aggiungono:

... von diesem *hep* geht wol der bekannte spottruf gegen die juden aus, an die
äuszere erscheinung anknüpfend, dem juden wird ein ziegenbart nachgesagt.
Substantivisch, *ein hephep*, ein jude.⁹⁸

Nel contesto di questa rivolta contro gli ebrei e, di là da loro, contro la logica moderna dei diritti umani cui essi e i loro emancipatori si appellavano, l'antico luogo comune che indica nella barba degli uomini ebrei un attributo caprino (e, pertanto, mefistofelico) si prestava ad animalizzare e demonizzare gli ebrei, faceva buon gioco alla loro deumanizzazione quale negazione dei loro pretesi diritti umani. È riportato che, in quei giorni di agosto, gli aggressori si divertissero a tirare gli uomini adulti fra le loro vittime per la barba.⁹⁹ L'associazione denigratoria di ebrei e ovini è d'altronde diffusa in molti ambiti della cultura e del folklore europei, quasi un archetipo dell'antisemitismo. Il poeta ebreo triestino Umberto Saba ha citato questa associazione denigratoria, modificandola, però, di segno. Per il tramite poetico dell'esperienza del dolore – quella dell'io lirico e quella dei “semiti” – Saba ha elevato il belato di una capra legata alla dignità di un lamento

⁹⁷ Ludwig Robert, „Lettera a Rahel Varnhagen“, 22. August 1819, cit. in Claussen, *Vom Judenhaß zum Antisemitismus*, 70.

⁹⁸ Jakob Grimm, Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, voce Hep, vol. 10, colonna 999 (<http://dwb.uni-trier.de/de/>): “HEP, interj.: 1) *zuruf an zugthiere, einen fusz aufzuheben, so in der hennebergisch-fränkischen mundart ... erstlich seind im brauch, wann man einem pferdt mit der stimm helfen will, im damit ein herz zu schöpfen, dise wörtlin, hap hap, oder hep hep. darumben wann du mit der stimm helfen wilt, das sich ein pferdt erhebe, nit allein vornen, sondren auch hinden. deszgleichen auch zum springen, es sei mit oder ohne den strich, so sprich zu rechter zeit mit einem thon, hep hep... Es ist also der interjectionell gewordene imperativ des verbums heben. 2) aber auch als lockruf für die springende ziege, vornehmlich in Mitteldeutschland; in der hennebergisch-fränkischen mundart”.*

⁹⁹ Stefan Rohrbacher sostiene l'ipotesi che l'urlo Hep Hep all'indirizzo degli ebrei risulti da una traslazione dell'interiezione tipica dei pastori della franconia. Stefan Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815-1848/49)* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1997), 94–95. Così anche Erb und Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*, 218–19.

universale, della sofferenza cosmica.¹⁰⁰

A mio parere, le due spiegazioni dell'origine del grido "Hep Hep!", quella erudita (Hierosolyma est perdita) e quella rurale (l'esortazione dei pastori frànconi), non costituiscono un'alternativa esclusiva. Piuttosto mi sembra che vi sia spazio per entrambe le interpretazioni, che esse possano esser fatte valere congiuntamente, e che questo legittimo spazio interpretativo riproduca, sul piano etimologico, un'immagine fedele della costellazione sociale e ideologica che fa da sfondo ai tumulti antisemiti del 1819: interclassista e anacronistica. Essi furono il prodotto dell'incontro esplosivo di diversi reagenti storici.

Da una parte, l'affermazione dell'economia borghese a scapito dei rapporti caratteristici della società agraria e feudale. Dopo la fine del Blocco Continentale (il divieto per tutte le navi battenti bandiera inglese di attraccare ai porti sotto controllo francese imposto da Napoleone, in vigore dal 1806 al 1814), un enorme flusso di merci a buon mercato, soprattutto tessili, proveniente dall'Inghilterra industrialmente più avanzata, si riversò sul mercato europeo.¹⁰¹ Questo avvenimento, con la concomitanza della carestia del 1816-17, provocò in Europa centrale una crisi di dimensioni inedite nell'agricoltura, nell'artigianato locale e nel commercio minuto, soffocò l'industria nascente, distrusse mestieri, gilde e corporazioni tradizionali, produsse disoccupazione ed emigrazione. La moltitudine di contadini, artigiani e piccoli commercianti della Germania meridionale, danneggiata e disorientata dalla transizione economica in atto, priva dei mezzi per comprendere la propria situazione storica e le ragioni del proprio declino sociale, tendeva ad additare gli ebrei come i principali responsabili. Questi erano infatti un fenomeno più vicino, concretamente tangibile e immediatamente identificabile rispetto alle tendenze generali della transizione economica in atto in quegli anni. Da poco emancipati e divenuti liberi di uscire dai ghetti ed esercitare le proprie attività

¹⁰⁰

Una capra

Ho parlato a una capra
Era sola sul prato, era legata.
Sazia d'erba, bagnata
alla pioggia, belava.

Quell'uguale belato era fraterno
al mio dolore. Ed io risposi, prima
per celia, poi perchè il dolore è eterno,
ha una voce e non varia.
Questa voce sentiva
gemere in una capra solitaria.

In una capra dal viso semita
sentiva querelarsi ogni altro male,
ogni altra vita

Umberto Saba, *Tutte le poesie*, hg. von Arrigo Stara, Meridiani (Milano: Mondadori, 1998).

¹⁰¹ "In 1820 Europe, once again open to free British imports, took 128 million yards of British cottons". Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*, 34.

economiche e commerciali, questi nuovi concorrenti apparivano come i veri profittatori delle conquiste napoleoniche e venivano accusati di accumulare grandi fortune in maniera sleale e a scapito della popolazione cristiana, lucrando per giunta sui suoi debiti. Da questo punto di vista, i tumulti Hep Hep appaiono come una rivolta sociale a difesa della piccola proprietà commerciale e del lavoro contadino e artigiano contro la diffusione del libero mercato, una rivolta “dislocata”, indirizzata verso un obiettivo surrogato.¹⁰²

D'altra parte, l'astio religioso e i pregiudizi teologici tipici della giudeofobia medievale. L'impressione che i pogrom del 1819 suscitavano sui contemporanei fu quella di un rigurgito dell'oscurantismo dei secoli bui, un enorme anacronismo, il colpo di coda di un mostro brutale che la coscienza illuminista voleva già morto, relegato dal progresso negli archivi della storia. Heinrich Graetz scrisse a proposito di quegli avvenimenti: “Mit dem Hep-Hep-Geschrei gegen Juden tauchte das Mittelalter in seiner grausigsten Gestalt wieder auf”.¹⁰³ E poco oltre:

Handwerker, Tagelöhner, Ladendiener, von ihren Brotherren heimlich ermutigt, machten, wie zwei Jahrhunderte vorher, zur Zeit Vincenz Fettmilchs, zerstörende Angriffe auf jüdische Häuser.¹⁰⁴

Il calendario pareva essere tornato indietro di due secoli in poche settimane. Si riproposero i classici motivi caratteristici dell'antigiudaismo cristiano dei secoli bui, di nuovo raccolti intorno all'asse accusatorio centrale: teicidio, versamento del sangue di Cristo. Una “Proclamation” stampata a Danzica che circolò in quei giorni affermava:

Diese Juden, die hier unter uns leben, die sich wie verzehrende Heuschrecken unter uns verbreiten, und die das ganze preußische Christentum dem Unsturz drohen, das sind Kinder derer die da schrieen: kreutzige, kreutzige. Nun auf zur Rache! Unser Kampfgeschrei sey Hepp! Hepp! Hepp! Aller Juden Tod und Verderben. Ihr müßt fliehen oder sterben!¹⁰⁵

Il riaffiorare di antiche superstizioni pseudoteologiche sul conto degli ebrei non fu solo il risultato

¹⁰² “They depicted the Jew as an economic monster who took hard-earned bread away from the poor German workingman”. Eleonore O. Sterling, „Anti-Jewish Riots in Germany in 1819: A Displacement of Social Protest“, *Historia Judaica* 12, Nr. 2 (Oktobre 1950): 105–42. (Qui 116).

¹⁰³ Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 11:334.

¹⁰⁴ Ivi, 338. Vincenz Fettmilch fu un fornaio e agitatore antisemita, condottiero della rivolta delle corporazioni dei mestieri contro il governo patrizio della libera città di Francoforte sul Meno scoppiata nell'estate del 1612 e culminata nel saccheggio della Judengasse, il ghetto locale, e nella cacciata dei suoi residenti dalla città. La rivolta venne repressa, il fornaio Fettmilch condannato a morte per lesa maestà, il suo cadavere sezionato in quattro parti e la sua testa infilzata ed esposta in cima alla torre della Alte Brücke, dove rimase almeno fino al tempo di Goethe. “Unter den altertümlichen Resten war mir, von Kindheit an, der auf dem Brückenturm aufgesteckte Schädel eines Staatsverbrechens merkwürdig gewesen, der von dreien oder vierten, wie die leeren eisernen Spitzen auswiesen, seit 1616 sich durch alle Unbilden der Zeit und Witterung erhalten hatte. So oft man von Sachsenhausen nach Frankfurt zurückkehrte, hatte man den Turm vor sich, und der Schädel fiel ins Auge”. Johann Wolfgang Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Goethes Werke, 9 (Autobiographische Schriften) (Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1968), 148–49.

¹⁰⁵ Il volantino è ristampato in appendice a Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*.

di un moto spontaneo dell'animo religioso delle masse popolari, ma vi contribuì il lavoro intellettuale di individui e gruppi guidati dall'intento politico di opporre allo spirito cosmopolita e progressista un'identità popolare, *völkisch*, da fondarsi sul legame tradizionale con le radici cristiane e germaniche della comunità. Da questo punto di vista, furono non tanto i contadini indebitati e i garzoni disoccupati, quanto piuttosto professori universitari, ministri di culto, pubblicisti e altri “inventori della tradizione”¹⁰⁶, insomma circoli di persone in un certo senso acculturate, i veri protagonisti dell'agitazione antisemita.¹⁰⁷ Furono costoro, cioè, ispirati dagli ideali romantici della teutomania e dell'idealizzazione del medioevo, ma anche intimoriti dall'accesso e dal successo degli ebrei nelle arti e nelle professioni liberali, a recuperare, attualizzare e manipolare strumentalmente i motivi tipici dell'antigiudaismo cristiano dei secoli passati, fornendo alla collera delle masse disorientate e diseredate precisi riferimenti ideologici.

Il ruolo malizioso degli intellettuali in quegli avvenimenti fu chiaro fin dall'inizio. Il 26 agosto 1819 il giornale di Heidelberg polemizzava:

Freilich, wenn Professoren dem Volke Ausrottung des Judentums predigen, so haben sie nicht darauf gerechnet, daß die Gassenbuben so unlogische Köpfe sind, darunter die Juden selbst zu verstehen, und wenn Flugschriften und Zeitungen täglich den Judenhaß anfachen, so hat ja vom Aristoteles bis Fries noch niemand einen solchen Fehlschluß begangen, daß er sich deshalb zur Judenplünderung für befugt gehalten.¹⁰⁸

L'improvviso sussulto dell'antica, fanatica ignoranza rivelava, in realtà, radici profonde in quegli strati di popolazione che Ludwig Robert, nella succitata lettera alla sorella, chiama “plebe erudita”. La risposta di Rahel Varnhagen costituisce un documento particolarmente prezioso perché testimonia l'esperienza traumatica e la demoralizzante delusione vissute da quella generazione di ebrei tedeschi emancipati e, insieme, l'acume profetico e la disillusa comprensione della propria situazione storica propri di questa donna di fine intelletto, figura atipica e di spicco nell'illuminismo berlinese. Un documento, dunque, che merita di essere citato estesamente.

Sonntag Mittag halb 2 Uhr Wetter warm dunstig. Den 29t August 1819. Ich bin gränzenlos traurig; und in einer Art wie ich es noch gar nicht war. Wegen der Juden. *Was* soll diese Unzahl Vertriebener thun. Behalten wollen sie sie: aber zum Peinigen u[nd] Verachten; zum Judenmauschel schimpfen; zum kleinen dürftigen Schacher; zum Fußstoß, zum Treppenrunterwerfen. Die Gesinnung ist's die verwerffliche gemeine, vergiftete, durch und durch faule die mich so tief kränkt ... Schrek. Ich kenne mein Land! *Leider*: Eine unseelige Cassandra! seit 3 Jahren sag' ich: die Juden werden gestürmt werden. Ich habe Zeugen. *Dies* ist der deutsche Empöhrungs Muth. Und wie so? Weil es das gesitteste, gutmüthigste,

¹⁰⁶ Nel senso di Eric Hobsbawm, „Introduction. Inventing Traditions“, in *The Invention of Tradition*, hg. von Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1–14.

¹⁰⁷ “The most dangerous enemies of the Jews came from the educated rather than from the uneducated classes, from urban population rather than from the superstitious peasantry”. Eleonore O. Sterling, „Anti-Jewish Riots in Germany in 1819: A Displacement of Social Protest“, *Historia Judaica*, Oktober 1950, 163.

¹⁰⁸ Cit. in Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, 163.

friedenliebende, Obrigkeitsehrendste Volk ist, was es zu fordern hätte, *weiß es nicht*: nur Unterrichtete unter diesem Volk möchten es ihm lehren: unter diesen sind aber viele Ungebildeten, mit rohen Herzen; wo auch Raum für Neid ist, gegen eine große Zahl solcher *Juden*, – die man kraft Religionsauswüchse als untergeordnete Wesen hassen, verachten und verfolgen dürfte. ... Die Neuliebe zur Kristlichen Religion (Gott verzeihe mir meine Sünde!), zum Mittelalter, mit seiner Kunst, Dichtung und Gräueln, hetzen das Volk zu dem einzigen Gräueln zu dem es sich noch an alte Erlaubnisse erinnert, aufhetzen *läßt*. Judensturm. Die Insinuation die seit Jahren alle Zeitungen durchlaufen. Die Professoren Fries und Rühs, und wie sie heißen ... und noch höhere Personen mit Vorurtheil. Es *ist* nicht Religionshaß: sie lieben ihre nicht, wie wollen sie andere haßen: kurz, wozu noch die Worte die ich ohne Ende häufen kann: es ist lauter Schlechtes ...¹⁰⁹

Dalla sua posizione di osservatrice della vita culturale tedesca a cavallo fra il XVIII e XIX secolo, la calamitosa Cassandra dei saloni letterari berlinesi aveva non solo previsto – a sua detta, con tre anni d'anticipo – la deflagrazione di violenza contro gli ebrei. Nella lettera al fratello, ella fa un'osservazione di grande rilevanza per la comprensione del ruolo e della natura della religione nel suo rapporto con la conflittualità politica e sociale dell'epoca. “Non è odio religioso: essi non amano la loro religione, come vuoi che possano sinceramente odiarne un'altra? ... È una pura e semplice bruttura”. Varnhagen riconosce il carattere fondamentalmente ipocrita del “rinnovato amore per la religione cristiana”, i cui emblemi, svuotati del loro contenuto di verità e di fede, venivano evocati strumentalmente dai Volkstümmler teutomani come elemento amalgamante e legittimante della loro ideologia xenofoba, antilluminista, sciovinista, antifrancese. La nozione impiegata da Varnhagen di “malformazioni religiose” (Religionsauswüchse) anticipa di un quarto di secolo l'analisi del significato sociale della religione nell'epoca borghese svolta dal giovane Marx nel saggio sulla questione ebraica.¹¹⁰

Pamphlet, trattati, volantini contro l'emancipazione degli ebrei e veri e propri appelli alla violenza e allo sterminio circolavano nel 1819 in gran numero. Fra gli autori più significativi in quanto a prefigurazione dell'antisemitismo eliminazionista del secolo successivo, è il caso di accennare a Hartwig von Hundt-Radowsky, nato Hartwig Hundt. Questo scrittore inquieto e girovago proveniva dalla piccola borghesia rurale del Meclemburgo. Vivendo con disagio la propria condizione di non appartenenza all'aristocrazia decise di ampliare il proprio cognome assumendo quello del nobile polacco Radowsky, nella cui casa aveva lavorato per un periodo come docente privato, e la particella “von”. Resosi conto che a questo miglioramento anagrafico, contrariamente alle sue aspettative, non corrispondeva alcun immediato miglioramento sociale, ripudiò il titolo

¹⁰⁹ Rahel Varnhagen, „Lettera a Ludwig Robert“, 29. August 1819, cit. in Claussen, Vom Judenhaß zum Antisemitismus, 70-72. Per un'interpretazione politica della biografia di Varnhagen cfr. Hanna Arendt, *Rahel Varnhagen. The life of a jewish woman* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974).

¹¹⁰ “Der sogenannte christliche Staat ist der *unvollkommene* Staat, und die christliche Religion gilt ihm als *Ergänzung* und als *Heiligung* seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher notwendig zum *Mittel*, und er ist der Staat der *Heuchelei*”. Marx, *Zur Judenfrage*, 358.

autoconferitosi, tornò a essere semplicemente e fieramente Hundt e scrisse invettive demagogiche contro la nobiltà e la grande proprietà terriera, contro l'urbanizzazione, il pauperismo e la corruzione dei costumi. Nel 1819 diede alle stampe il pamphlet *Judenspiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit*, che nel giro di tre settimane ebbe due edizioni da cinquemila copie l'una.¹¹¹ Questo pamphlet unisce motivi tradizionali dell'antigiudaismo cristiano (in particolare pietista) a momenti di razzismo di tipo già quasi biologico-antropologico (molti decenni prima dello sviluppo delle moderne teorie della razza). Hundt non lascia alcuno spazio all'integrazione degli ebrei nella società cristiana e germanica, né per la via cristiana della conversione, né per quella liberale del “miglioramento borghese”. Essi sono paragonati a insetti nocivi che devono essere eliminati. Le proposte pratiche avanzate nell'ultimo capitolo di *Judenspiegel* (intitolato “Betrachtungen über Verbesserung, Ausrottung und Vertreibung der Juden”) prevedono un piano articolato in fasi successive (stigmatizzazione, ghettizzazione, schiavizzazione, sterilizzazione, deportazione, annientamento)¹¹², il quale si distingue dalla “soluzione finale della questione ebraica” formulata dai nazisti solo per la tonalità, non meramente tecnica e burocratica, bensì ancora patetica ed emotiva. Secondo Heinrich Graetz, Hundt era in ottima compagnia: le pubblicazioni di questo genere uscite in quegli anni (1815-1820) erano “incontabili”¹¹³ e i loro autori, quasi sempre, dei “dotti”.

Nel variopinto coro di questa plebe erudita, la voce filosofica più rappresentativa apparteneva a Jakob Friedrich Fries. Allievo di Fichte, teologo di formazione, filosofo per professione e demagogo romanticheggiante per passione politica, Jakob Fries può considerarsi fra i precursori dell'idea di *Volksgemeinschaft*, la comunità di popolo valorizzata un secolo dopo dal nazionalsocialismo.

La nozione centrale della filosofia di Fries è espressa dal termine arcaico: “Ahndung”, traducibile come “sentore”, “presentimento”, “ispirazione”. Con tale nozione, presentata come

¹¹¹ Hartwig von Hundt-Radowsky, *Judenspiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit* (Würzburg: Christian Schlagehart, 1819). Cfr. Peter Fasel, *Revolt and Jewish Murder. Hartwig von Hundt-Radowsky (1780-1835). Biografie eines Demagogen* (Berlin: Metropol, 2010).

¹¹² “1) Man verkaufe Israels Kinder an die Engländer, welche sie statt der Schwarzen in ihren indischen Pflanzungen gebrauchen können; 2) Bekanntlich haben die Juden ein herrliches Spurorgan für alle Edelmetalle und Steine ... Will man sie also den Briten nicht käuflich überlassen, so mache man Bergleute aus ihnen ... und versiegelte ihnen man jedesmal den Mund, damit sie ... Edelmetalle nicht verschlucken können. 3) Damit die Juden sich ferner nicht fortpflanzen, könnte man auch alles, was von ihnen and die Wand p - - k - lt, statt es beschneiden, künftig verschneiden lassen. Ihre Weiber und Töchter wären sehr gut in gewissen weiblichen Erziehungsinstitutionen ... Durch ihren Knoblauchs- und Zwiebelgeruch würden sie manchen Ehemann von der Sünde zurückschrecken, un folglich zur Sittlichkeit beitragen. 4) Am besten wäre es jedoch, man reinigte das Land ganz von dem Ungeziefer, und hierzu giebt es gleichfalls zwei Mittel. Entweder, sie durchaus zu vertilgen, oder sie auch, wie Pharao, die Meininger, Würzburger, Frankfurter es gemacht haben, zum Lande hinausjagen”. von Hundt-Radowsky, *Judenspiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit*, 143-45.

¹¹³ Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 11:342.

un'interpretazione in senso teoretico e religioso delle categorie di bello e di sublime tratte dall'analitica del giudizio estetico di Kant, Fries propone di superare l'opposizione di sapere e fede. La verità eterna e le sfere più alte della realtà spirituale non sono attingibili per via scientifica e razionale, non per mezzo di procedimenti dimostrativi, ma solo mediante la "Ahndung", un'esperienza immediata dell'eterno nel finito fondata sul sentimento piuttosto che sull'intelletto.¹¹⁴

Dalla sua cattedra di filosofia presso l'università di Heidelberg Jakob Fries predicava contro gli ideali umanitari e individualisti del XVIII secolo, responsabili dei mali che con la modernità si abbattevano sul popolo tedesco, segnatamente della dissoluzione dello spirito cristiano e dei legami sociali feudali. Incitava i suoi allievi ad abbracciare il Volkstum teutonico ed esigeva da loro l'esclusione degli studenti di religione ebraica dalle confraternite. Nel 1817 fu fra i promotori del primo rogo di libri della Germania moderna, avvenuto durante il festival di Wartburg. In quella occasione, insieme al Code civil napoleonico e a testi rappresentativi del costituzionalismo prussiano, si bruciarono libri di autori ebrei.¹¹⁵

Il programma politico propagato da Fries consisteva in una rivoluzione nazionale tedesca in opposizione a quella borghese francese, una rivoluzione che non prevedesse l'abolizione del feudalesimo e dei vincoli specifici della società cetuale, ma una purificazione nazionale dall'influenza degli ideali francesi e dei parassiti ebrei che avrebbe portato alla costituzione di uno Stato cristiano-germanico. In prospettiva comunitaria e nazionalista, egli criticava i rapporti sociali fondati sul nesso del denaro e propugnava, al loro posto, legami immediatamente morali fondati sull'entusiasmo popolare e il sentimento di amicizia. Agli ebrei, rappresentati come una casta commerciale, Jakob Fries attribuiva tutte le caratteristiche che egli percepiva come tipiche della società moderna, urbanizzata, dedita al mercimonio e al traffico di denaro. Più che una religione, l'ebraismo è per lui uno Stato dentro lo Stato, un'organizzazione politico-economica fondata su principi arcaici, ostili alla libertà individuale e all'amicizia universale, nemica "del vero spirito comunitario del popolo". Il compendio delle sue idee antisemite, pubblicato nel 1816 nei *Heidelberger Jahrbücher* con il titolo *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der*

¹¹⁴ "Weder der Verstand ... noch die Vernunft, sondern nur die unabhängige frey reflektierende Urtheilskraft kann mit ihren reinen Gefühlen das Ewige im Endlichen fassen ... Die Erkenntnis durch reines Gefühl nenne ich Ahndung des Ewigen im Endlichen ... Durch die Vereinigung des Wissens und Glaubens in demselben Bewusstseyn entsteht die Überzeugung, dass das Endliche nur die Erscheinung des Ewigen sey, und daraus das Gefühl der Anerkennung des Ewigen im Endlichen, welches wir Ahndung nennen". Jakob Friedrich Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung* (Jena: J. C. G. Göpferdt, 1805), 175–79.

¹¹⁵ Klaus Malettke, „Zur politischen Bedeutung des Wartburgfestes im Frühliberalismus“, in *175 Jahre Wartburgfest, 18. Oktober 1817 - 18. Oktober 1992*, hg. von Klaus Malettke (Heidelberg: Winter, 1992). Heinrich Heine aveva in mente questo avvenimento quando, nella tragedia *Almansor* (1823), fece dire al servitore Hassan la frase tristemente profetica: "Dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen", cit. in Primo Levi, „Al visitatore“, 2004, a c. di Paola Dovizia (Milano: ANED, 2004) (testo scritto in occasione dell'inaugurazione del Memoriale italiani di Auschwitz nel 1980).

*Deutschen durch die Juden*¹¹⁶, fu oggetto di numerose letture pubbliche e acclamazioni nelle birrerie e nei locali di ritrovo delle confraternite studentesche. Questo testo nacque come una recensione affermativa del pamphlet antiemancipazionista dello storico teutomane Friedrich Rühs *Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht*, in cui fra l'altro si invocava la necessità che gli ebrei si rendessero riconoscibili mediante segni evidenti da applicarsi sull'abbigliamento (come nell'alto medioevo e come, in seguito, durante il nazismo), “damit ein Deutscher, selbst sei er durch Aussehen, Verhalten und Sprache irreführt, seinen hebräischen Feind erkenne”.¹¹⁷ La recensione di Fries supera il testo di Rühs in brutalità e prefigura posizioni razziste ed eliminazioniste. In prima battuta, Fries distingue fra ebraismo ed ebrei: non questi ultimi, che sono chiamati addirittura “nostri fratelli”, ma la loro religione, la loro essenza ebraica, descritta come malattia che invade il corpo e corrompe lo spirito del popolo tedesco, dev'essere debellata:

Nicht den Juden, unsern Brüdern, sondern der Judenschaft erklären wir den Krieg. Wer den Pestkranken liebt, muß der nicht wünschen, daß er von der Pest befreit werde? ... Die Judenschaft ist ein Ueberbleibsel aus einer ungebildeten Vorzeit, welches man nicht beschränken, sondern ganz ausrotten soll. Die bürgerliche Lage der Juden verbessern heißt eben das Judenthum ausrotten, die Gesellschaft prellsüchtiger Trödler und Händler zerstören. Judenschaft ist eine Völkerkrankheit, welche sich in Menge erzeugt und an Macht gewinnt.¹¹⁸

Nel prosiegua dell'invettiva, tuttavia, la sottile distinzione cade e al posto della Judenschaft, l'ebraicità, l'oggetto da “sterminare” diviene la Judenkaste, la casta degli ebrei:

So hat die Judenkaste, wo sie zugelassen wird, auf das ganze Volk, oben wie unten, auf höhere und niedere eine fürchterliche demoralisierende Kraft. Das ist also das wichtigste Moment in dieser Sache, daß diese Kaste mit Stumpf und Stiel ausgerottet werde.¹¹⁹

Ciò che è notevole e sintomatico della contemporanea trasformazione dell'antisemitismo e il progressivo slittamento dalla caratterizzazione religiosa a quella sociale del nemico ebreo.

Se e nella misura in cui Jakob Fries è assunto agli onori della storiografia filosofica, ciò è

¹¹⁶ Jakob Friedrich Fries, *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden : eine aus den Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur besonders abgedruckte Recension der Schrift des Professors Rühs in Berlin: „Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweyter verbesserter Abdruck“* (Heidelberg: Mohr und Winter, 1816).

¹¹⁷ Friedrich Rühs, *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweiter, verbesserter und erweiterter Abdruck* (Berlin: Realbuchhandlung, 1816), 22.

¹¹⁸ Fries, *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden : eine aus den Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur besonders abgedruckte Recension der Schrift des Professors Rühs in Berlin: „Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweyter verbesserter Abdruck“*, 10.

¹¹⁹ Ivi., 18. L'espressione “mit Stumpf und Stiel ausrotten” è ripresa un secolo dopo da Hitler come immagine centrale del suo programma di sterminio razionale, “l'antisemitismo della ragione”. Cfr. il discorso di Hitler del 6 aprile 1920: “Wir wollen keine Gefühlsantisemiten sein, die Pogromstimmung erzeugen wollen, sondern es beseelt uns die unerbittliche Entschlossenheit, das Übel an der Wurzel zu packen und mit Stumpf und Stiel auszurotten. Um unser Ziel zu erreichen, muss uns jedes Mittel recht sein, selbst wenn wir uns mit dem Teufel verbinden müßten”. Adolf Hitler, „München, Diskussionsbeitrag auf einer NSDAP-Versammlung“, 6. April 1920, in Adolf Hitler, *Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*, a c. di Eberhard Jäkel e Axel Kuhn (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1986), 119-121, doc. n° 91.

dovuto, piuttosto che ai suoi propri meriti teorici, alla circostanza che egli ebbe un rivale molto illustre.

Hegel¹²⁰ sosteneva senza riserve la causa dell'emancipazione borghese degli ebrei. Nell'estate del 1819 furono i suoi studenti guidati dal professore di diritto Anton Friedrich Justus Thibaut e dall'assistente Friedrich Wilhelm Carové, e non la polizia, a difendere gli ebrei di Heidelberg dal linciaggio e a sedare, armi alla mano, la sommossa Hep Hep.¹²¹ La *Augsburger Allgemeine Zeitung* del 20 settembre riportava la dichiarazione di alcuni studenti, secondo cui il loro intervento non era motivato dall'amore per gli ebrei, ma dal senso di rispetto per la legge e la giustizia.¹²² Hegel polemizzò a lungo e aspramente con Fries, sia negli anni che trascorse a Heidelberg, durante i quali i due filosofi insegnavano nella stessa facoltà, sia successivamente. A un luogo della sua opera non meno importante della prefazione alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* è affidato il suo giudizio complessivo: filosofico, politico e personale, su Fries, sulla fatuità (*Seichtigkeit*) del suo pensiero irrazionalista e sul comunitarismo *völkisch* e pseudocristiano che propugnava.

In der Tat, was wir von der Philosophie der neueren Zeit mit der größten Prätension über den Staat haben ausgehen sehen, berechtigt wohl jeden, der Lust hatte mitzusprechen ... sich den Beweis, im Besitze der Philosophie zu sein, zu geben. Ohnehin hat die sich so nennende Philosophie es ausdrücklich ausgesprochen, daß *das Wahre selbst nicht erkannt werden könne*, sondern daß dies das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich *aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen* lasse ... Ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophieren nennt, Herr *Fries*, hat sich nicht entblödet, bei einer feierlichen, berüchtigt gewordenen öffentlichen Gelegenheit [Hegel intende il rogo di libri in occasione del Wartburgfest del 1817, M. D.] in einer Rede, über den Gegenstand von Staat und Verfassung die Vorstellung zu geben: „in dem Volke, in welchem echter Geimeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten *das Leben von unten aus dem Volke* kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des

¹²⁰ “Fries was a German post-Kantian philosopher, active chiefly in Jena and Heidelberg. He was a personal as well as a philosophical enemy of Hegel”. Allen W. Wood, „Fries, Jakob Friedrich“, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London New York: Routledge, 1998).

¹²¹ “Bei der auch in Heidelberg stattgefundenen Judenverfolgung wurden drei Häuser ganz ausgeplündert. Die Studenten mit den Professoren *Daub*, *Thibaut* und andern an ihrer Spitze stellten die Ruhe wieder her und ihnen allein haben die Juden ihre Rettung zu verdanken. Die Polizei, welche, wie in vielen deutschen Staaten, behender ist, ruhigen Bürgern den Frieden zu nehmen, als ihn beunruhigten zu geben, hatte auch dort wenig getan und sich kaum sehen lassen. Man sollte alle Polizeien zwar für die guten Dienste, die sie während der herrlichen Napoleonischen Zeit geleistet, belohnen, aber sie außer Dienst setzen und in einem Invalidenhaus zu Tode füttern lassen. Sie sind ebenso gefährlich wie die geläuteten Glocken bei einem Gewitter, die den Blitz nur anziehen. Die Heidelberger Studenten haben durch ihr Verfahren gezeigt, daß sie den wahren Geist der Freiheit nicht verkennen. Ihre unabänderliche Bestimmung ist und bleibe, sich der Philisterei entgegenzusetzen ... Der deutsche Philister ist gleich abgeschmackt als despotisierender Beamte und als demokratisierender Spießbürger; er wechselt nur zwischen dürrer Nüchternheit und dämischer Bierrausche”. Ludwig Börne, *Für die Juden*, hg. von Inge Rippmann und Peter Rippmann, *Sämtliche Schriften*, 1 (Jugendschriften) (Dreieich: Joseph Melzer Verlag, 1977), 879–80.

¹²² Cit. in Sterling, „Anti-Jewish Riots in Germany in 1819: A Displacement of Social Protest“, *October* 1950, 131. Sul rapporto fra l'insegnamento universitario di Hegel e le azioni dei suoi studenti vedi Shlomo Avineri, „A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation“, *Jewish Social Studies* 25, Nr. 2 (April 1963): 145–51. Più in generale sulla concezione hegeliana dell'emancipazione ebraica Dirk Meyfeld, *Volksgeist und Judenemanzipation. Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation und zum Frühantisemitismus seiner Zeit* (Berlin: epubli, 2014); Lars Fischer, „Hegel in Support of Jewish Emancipation. A Deliberate Political Act?“, *The Owl of Minerva* 37, Nr. 2 (2006): 127–57.

volkstümlichen Dienstes, sich *lebendige* Gesellschaften weihen, *durch die heilige Kette der Freundschaft* unverbrüchlich vereinigt“, und dergleichen. - Dies ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwicklung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, ... in den Brei des „Herzens, der Freundschaft und Begeisterung“ zusammenfließen zu lassen.¹²³

La ragione per cui Hegel si è impegnato in una polemica annosa con Jakob Fries e vi ha dedicato tre pagine della prefazione del suo capolavoro politico, non è che egli attribuisse un particolare interesse teorico alla filosofia politica romantica e sentimentalista di questo “condottiero della fatuità”. Tale attenzione si deve piuttosto alla preoccupazione di Hegel relativa all'influenza esercitata da questo intellettuale pubblico, in particolare sulla gioventù. Fries era una figura di riferimento per l'ala estrema e teutomane delle confraternite studentesche, l'ideologo della Urburschenschaft. Hegel definisce gli studenti al suo seguito “dormienti”, ottenebrati come in un “sonno dei concetti”. Con la gioventù che si fa incantare dalla retorica demagogica di Jakob Fries (“vero spirito comunitario del popolo”, “poltiglia erudita di cuore, amicizia ed entusiasmo”), Hegel non è affatto indulgente:

Was ist darüber nicht alles der Jugend insbesondere, zum Munde geredet worden? Die Jugend hat es sich denn auch wohl gesagt sein lassen. *Den Seinen gibt Er's schlafend*, – ist auf die Wissenschaft angewendet worden, und damit hat jeder Schlafende sich zu den *Seinen* gezählt; was er so im Schlafe der Begriffe bekommen, war denn freilich auch Ware darnach.¹²⁴

Nel recepire l'insegnamento del “condottiero” Fries, nel conformarsi alla fatuità che fa poggiare la scienza sulla percezione immediata e sull'immaginazione arbitraria invece che sullo sviluppo del pensiero razionale e del concetto, nell'accettare la degradazione della razionalità politica e giuridica a una questione di “sentimento popolare, amicizia, entusiasmo”, la gioventù tedesca, secondo Hegel, stava vendendo l'anima al diavolo:

Mephistopheles bei Goethe, – eine gute Autorität – sagt darüber umgekehrt, was ich auch sonst angeführt:
„Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
des Menschen allerhöchste Gaben –
so hast dem Teufel dich ergeben
und mußt zugrunde gehen“.¹²⁵

Vendere l'anima al diavolo significa accettare la degradazione ipocrita e strumentale della religione a legittimazione retorica di atti barbarici, sprezzanti della ragione e del diritto, e votarsi in questo modo a un destino sciagurato. La caratterizzazione polemica che fa Hegel della “devozione”, “Frömmigkeit”, propria del movimento al seguito di Jakob Fries è in tutto analoga alle osservazioni

¹²³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 9–10.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, 11.

di Rahel Varnhagen sulle componenti cristiane dell'immaginario caratteristico delle rivolte Hep-Hep e a quelle più tarde di Marx sulla “misera religiosa” del Vormärz¹²⁶:

Die besondere Form des üblen Gewissens, welche sich in der Art der Beredsamkeit, zu der sich jene Seichtigkeit aufspreizt, kund tut, kann hierbei bemerklich gemacht werden; und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am *geistlosesten* ist, am meisten vom *Geiste* spricht, wo sie am totesten und ledernst redet, das Wort *Leben* und *ins Leben einführen*, wo sie die größte Selbstsucht des leeren Hochmuts kundtut, am meisten das Wort *Volk* im Munde führt.¹²⁷

Hegel fu bensì un fautore dell'emancipazione ebraica, ma nelle pagine dedicate a Jakob Fries nella prefazione a *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* non trattò direttamente tale tema. Questo non deve impedirci di vedere in quelle pagine un'efficace analisi critica della personalità intellettuale e del profilo filosofico più rilevante del nascente antisemitismo moderno in Germania. Un'analisi critica, cioè, che contribuisce tanto alla comprensione razionale e non tautologica, storica e non mitologica, del fenomeno dell'antisemitismo, che ne determina tanto concretamente i contenuti (o la loro mancanza, la vuotezza o fatuità), quanto poco si limita a denunciare l'evidente astio di Jakob Fries nei confronti degli ebrei. Che gli antisemiti provino avversione per gli ebrei, non è una grande scoperta. Secondo Hegel, il “vero segno distintivo” della “fatuità” irrazionalista e *völkisch* rappresentata da Fries e della sua “coscienza ipocrita” sta nell'odio contro la legge.¹²⁸ Con “odio contro la legge” Hegel intende il rifiuto reazionario del processo storico in cui la vita giuridica e politica si danno una forma razionale, più esattamente: la forma della razionalità, dell'universalità concreta. La legge, che per Hegel è risultato oggettivo ed espressione istituzionale del progresso nella coscienza della libertà, viene percepita e denunciata dal nascente anti-illuminismo politico come lettera morta. “Die Form des Rechts als einer *Pflicht* und als eines *Gesetzes* wird von ihm [Fries' Gefühl, M.D.] als ein *toter, kalter Buchstabe* und als eine *Fessel* empfunden”.¹²⁹ La “sedicente filosofia” di Fries riconosce nella legge non a torto un suo nemico, poiché questa esprime una razionalità universale che non consente al sentimento di crogiolarsi nella propria particolarità. Secondo Hegel, qui c'è il criterio – “das Schibboleth” – per distinguere “i falsi amici e fratelli del cosiddetto popolo”.¹³⁰

Ho richiamato la polemica fra Hegel e Fries al fine di caratterizzare l'atmosfera culturale e in particolare filosofica che fece da sfondo all'ondata di pogrom di fine estate 1819. Quale che sia la

¹²⁶ “Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist”. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 378.

¹²⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 11.

¹²⁸ “Das eigentümliche Wahrzeichen aber, das sie [Fries' Seichtigkeit, M.D.] an der Stirne trägt, ist der Haß gegen das Gesetz”. Ibidem.

¹²⁹ Ibidem. La concezione del diritto moderno e delle costituzioni liberali come lettera morta e ordinamenti di carattere talmudico è caratteristica per l'intero antisemitismo moderno.

¹³⁰ Ivi., p. 12.

corretta etimologia del grido “Hep Hep” che nella storiografia dà il nome a quei tumulti – il motto latino dei crociati o il verso dei caprai bavaresi – esso riecheggiò per le settimane e i mesi successivi in tutta la Germania e anche oltre i suoi confini. Da Würzburg raggiunse in poche ore Bamberg, e nei giorni seguenti un ebreo non poteva più farsi vedere in qualsiasi città della Franconia senza subire molestie e sentirsi intimare “Hep Hep”.¹³¹ Lo “spirito Hep-Hep”, come lo chiama Eleonore O. Sterling, si diffuse a macchia d'olio: dapprima in tutta la Baviera, dove vennero distrutti negozi, merci e abitazioni e sinagoghe, furono bruciati libri di preghiera e rotoli della Torah; in breve tempo a tutta la Germania meridionale. Nel Baden si verificarono violenze e vessazioni collettive sia nei villaggi che nelle città. A Heidelberg, città particolarmente colpita dalla crisi del commercio locale, intervennero gli studenti dell'università armati a evitare un massacro.¹³² Darmstadt fu messa sotto controllo poliziesco eccezionale per tre settimane fra agosto e settembre in seguito a ripetuti attacchi contro proprietà e persone ritenute ebraiche. Il 16 agosto a Karlsruhe comparvero dei manifesti che incitavano allo sterminio degli ebrei: vennero affissi alle sinagoghe e alla banca Van Haber. Nei giorni seguenti si fecero manifestazioni pubbliche i cui partecipanti, muniti di piedi di porco, pietre e coltelli assaltarono case e negozi ebraici, distrussero cambiali, merci, vetri, porte, tessuti, vestiti, letti, rubarono denaro, sparsero per le strade come bottini di un corteo trionfale lenzuola lacerate, mobili rotti, carte strappate, piatti e stoviglie. Si profanarono tombe e cimiteri ebraici. L'ondata di violenze antisemite raggiunse la Sassonia e l'Assia. Vettrine rotte e Lipsia e Dresda, Fulda e Cassel. Il maggior tasso di aggressività e violenza fu raggiunto probabilmente a Francoforte, per due ragioni: perché gli ebrei di Francoforte nel 1819 vivevano ancora concentrati nel ghetto, il che permise anche ai loro aggressori di concentrarsi; e perché Francoforte era la residenza dei Rothschild. Mentre le banche di Francoforte, i cui debitori avevano perso le guerre napoleoniche, versavano in grandi difficoltà, Mayer Amschel Rothschild e i suoi figli creavano un impero finanziario internazionale, controllavano casate reali e banche straniere. La casa dei Rothschild fu un bersaglio preferenziale, ma negli otto giorni durante i quali folle di commercianti e garzoni di negozio, artigiani, disoccupati e perditempo occuparono la Judengasse armati di pietre, coltelli e altri oggetti contundenti furono picchiati, vessati e umiliati ebrei di tutte le condizioni sociali, i

¹³¹ Questa e le informazioni seguenti sul corso dei moti Hep Hep del 1819 sono tratte da Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*; Sterling, „Anti-Jewish Riots in Germany in 1819: A Displacement of Social Protest“, Oktober 1950.

¹³² Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, 11:348. “Ein Bürger hatte ein jüdisches Mädchen mißhandelt und war von der Polizei verhaftet worden. Alsbald erhob sich fast die ganze Bevölkerung, um den Helden zu befreien und die jüdischen Häuser zu zerstören. Die Hep-Hep-Rufe erschollen in den Straßen; Axt, Brecheisen, Werkzeuge aller Art wurden wie zu einer Erstürmung zusammengebracht. Die Bürgergarde, welche die Anstürmenden auseinandertreiben sollte, versagte ihren Dienst. Der Stadtdirektor Pfizer, statt den Verfolgten beizustehen, unterstützte die Verfolger. Es wäre Blut vergossen worden, wenn nicht die Heidelberger Studentenschaft, vielleicht durch Berührung mit Frankreich menschlicher gestimmt ... die Wehrlosen mit eigener Gefahr geschützt hätte”.

poveri di più in quanto più esposti. La sommossa raggiunse Bayreuth e Meiningen. Il 25 agosto a Düsseldorf le case degli ebrei vennero dipinte di nero e vi furono affissi messaggi minacciosi. Ad Amburgo, libera città anseatica colpita da una crisi commerciale improvvisa, incompresa e inquietante, ai tumulti contro gli ebrei parteciparono membri di tutte le classi sociali, ma soprattutto negozianti e piccoli venditori. I tumulti si trasformarono in un'insurrezione generale che l'amministrazione cittadina riuscì a stemperare solo decretando interdizioni speciali per venditori ambulanti ebrei e stranieri. Alcuni mercanti ebrei amburghesi ripararono a Copenaghen, poiché il Regno di Danimarca aveva concesso i diritti civili ai cittadini ebrei. Questa migrazione di ebrei tedeschi in Danimarca a sua volta provocò una rivolta antiebraica a Copenaghen, dove fu dichiarato lo stato d'assedio per quattro giorni. Molti, fra gli ebrei che potevano permetterselo, si sottrassero alle violenze emigrando in Francia e in Olanda. Heinrich Graetz osservò che in generale, in occasione questa ondata di pogrom, le forze militari e di polizia chiamate a ripristinare l'ordine mostrarono un atteggiamento spesso morbido, in certi casi addirittura complice, nei confronti degli aggressori; che i governi che protessero gli ebrei lo fecero più che altro per paura delle forze demagogiche ed eversive che animavano la folla antisemita; che negli anni successivi i moti del '19 vennero adottati come argomento per fondare politicamente la reintroduzione di discriminazioni giuridiche e civili contro gli ebrei sulla "volontà del popolo".

Mentre tutto ciò accadeva, Marx a Treviri aveva un anno ed era, pur non potendo ancora saperlo, ebreo. Chi voglia farsi un concetto del contesto storico della sua vita e dei problemi trattati nella sua opera, deve domandarsi se i fatti di quell'estate siano da interpretare come l'ultimo rigurgito del medioevo, oppure come la prima manifestazione di una barbarie nuova, moderna. Si trattò del canto del cigno del pregiudizio tradizionale? Fu il colpo di coda di un mostro ormai moribondo, già sconfitto dalla storia, in via di estinzione? Fu l'ultima deflagrazione di una violenza nutrita di ignoranza, provincialismo e fanatismo religioso, dunque proveniente da un passato lontano e oltrepassato dal progresso storico del XVIII secolo? Oppure si trattò del primo sintomo di un male nuovo, di un segno premonitore di forze distruttive specifiche dell'epoca incipiente che andavano sviluppandosi nel seno della società nata dalle rivoluzioni borghesi? Avvenne proprio in quell'anno che Heinrich Marx, il padre di Karl, decise di abiurare la fede ebraica e convertirsi al cristianesimo per garantire a sé e alla sua famiglia un futuro migliore.

Excursus storico-mitologico Vampiri (1840)

Il 5 febbraio del 1840 – Marx aveva allora 21 anni – il missionario cappuccino Tommaso di Calangianus scomparve insieme al suo giovane servitore Ebrahim Amarah dalla sua casa di Damasco. Numerosi testimoni dichiararono alle autorità giudiziarie di aver visto il padre Tommaso nel quartiere ebraico poco prima della sua scomparsa. La polizia arrestò il barbiere ebreo Suliman. Interrogato sotto tortura, il barbiere denunciò l'omicidio del cappuccino e del suo giovane aiutante ad opera di suoi correligionari. Alcuni di loro, torturati a loro volta, confessarono che il padre Tommaso era stato attirato in casa del facoltoso commerciante ebreo Daud Arari, quindi legato e scannato in modo che tutto il suo sangue colasse dentro un bacino. Alla domanda del console di Francia, “che se ne fanno del sangue?”, un servitore di Daud Arari rispose: “se ne servono per la Festa degli Azimi”. “Noi l'abbiamo ucciso per avere il suo sangue ... essendo il sangue necessario pel compimento dei nostri doveri religiosi”, ammise un altro inquisito.¹³³ Anche grazie all'intervento diplomatico di importanti personalità del mondo ebraico dell'Europa occidentale, i fatti di Damasco crearono un caso internazionale che ebbe grande risonanza mediatica e politica in Europa, soprattutto in Germania.¹³⁴

Omicidio rituale, antropofagia e vampirismo costituiscono una delle calunnie antisemite più antiche e persistenti. Se ne trova traccia dall'epoca precristiana fino al ventesimo secolo¹³⁵.

Giuseppe Flavio riporta che il grammatico antisemita dell'età ellenistica Apione Plistonice sosteneva che gli ebrei fossero soliti ingrassare il più possibile i loro prigionieri greci per poi sacrificarli e nutrirsi delle loro viscere.¹³⁶ Nel medioevo e nella prima modernità non si contano i

¹³³ *Aceldama/ ossia/ processo celebre/ istruito contro gli ebrei di Damasco/ nell'anno 1840/ in seguito al doppio assassinio rituale da loro consumato/ nella persona del/ Padre Tommaso dalla Sardegna/ missionario cappuccino/ ed in quella del suo garzoncello cristiano/ Ebrahim Amarah/ all'unico scopo di avere il loro sangue./ Con documenti relativi ed appendice storica* (Cagliari-Sassari: Premiato Stab. Tipografico G. Dessì, 1896), 40–41. Cit. in Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007), 12–14.

¹³⁴ Nel processo furono coinvolti sedici ebrei di Damasco. Due di loro morirono durante il processo, quattro vennero graziati grazie alle testimonianze che fornirono, dieci condannati a morte. Le vicende avevano destato preoccupazione presso gli ebrei europei e l'intercessione del ministro francese Adolphe Crémieux e del filantropo inglese Sir Moses Montefiore presso il viceré d'Egitto Mehmet Ali riuscì a far sospendere l'esecuzione della condanna. A proposito dell'impeto politico e mediatico di questi fatti in Europa cfr. Johnatan Frankel, *The Damascus Affair. „Ritual Murder“, Politics, and the Jews in 1840* (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1997), in particolare il cap.: The press, the politicians, and the Jews, 109-148.

¹³⁵ Per il XX secolo è rappresentativo l'episodio di Kielce, in Polonia. Il 4 luglio 1946, in seguito alla diffusione di dicerie a proposito del rapimento di un giovane cristiano, i duecento ebrei del luogo che erano scampati alle deportazioni dei nazisti (prima della guerra la comunità ebraica di Kielce contava 25 mila membri) furono linciati dalla folla. Durante il pogrom di Kielce del luglio 1946 morirono 40 persone, 80 furono ferite. Cfr. Adam Michnik, *Il pogrom*, hg. von Francesco Cataluccio (Torino: Bollati Boringhieri, 2007). Nel corso del XX secolo la medesima calunnia è stata rivolta anche ai comunisti. Nel medioevo e nella prima modernità, alle donne sospettate di stregoneria. Ai giorni nostri è al centro delle teorie cospirazioniste di QAnon.

¹³⁶ “Apione dunque disse che Antioco trovò nel Tempio di Gerusalemme un letto ed un uomo giacentevi sopra con apprestatogli innanzi un deschetto imbastito di terrestri vivande e marittime ... Il pover uomo ... gli spose con

casi.¹³⁷ Mi limito a ricordare quello più noto avvenuto in Italia, il caso del bambino Simonino di Trento – San Simonino ai sensi del Martirologio Romano preconciliare, il quale ne ricordava la passione il 24 marzo: “fanciullo trucidato crudelmente dai Giudei, autore di molti miracoli” –. Il giovedì santo del 1475 scomparve nella città di Trento un bambino di due anni e mezzo. Il giorno di Pasqua fu reperito il suo cadavere nei pressi della casa in cui abitavano gli unici ebrei di Trento. Il padre Bernardino da Feltre – un predicatore francescano impegnato nella lotta all'usura – convinse le autorità che Simonino era stato vittima di omicidio rituale. Spiegò che la legge ebraica prescrive ai suoi seguaci di raccogliere il sangue di un infante cristiano per impastarvi i pani della cena pasquale. Tutti i quindici ebrei trentini furono interrogati sotto tortura, condannati e infine giustiziati.¹³⁸ Per il XX secolo è particolarmente rappresentativo l'episodio di Kielce, in Polonia. Il 4 luglio 1946, in seguito alla diffusione di dicerie a proposito del rapimento di un giovane cristiano, i duecento ebrei del luogo che erano scampati alle deportazioni dei nazisti (prima della guerra la comunità ebraica di Kielce contava 25 mila membri) furono linciati dalla folla. Durante il pogrom morirono 40 persone, 80 furono ferite.¹³⁹

D'altronde gli ebrei non sono gli unici destinatari della bizzarra accusa di infanticidio con movente antropofago. Mentre nel medioevo e nella prima modernità la si trova rivolta anche alle donne processate per stregoneria, all'epoca della guerra fredda circolavano sospetti analoghi a carico dei sovietici e dei comunisti in generale. Al tempo presente si tratta uno dei motivi centrali delle teorie cospirazioniste di QAnon.

La versione per così dire classica di questa diceria vuole che gli ebrei utilizzino il sangue di un cristiano, specialmente di un bambino cristiano, come ingrediente per l'impasto del pane azzimo e la preparazione delle bevande rituali, prescritti per la festività di Pesach. Nel contesto di questa mitologia antisemita occupa una posizione centrale l'idea che il vampirismo ebraico sia una perversione del rituale eucaristico: gli ebrei intenderebbero assicurarsi eterna salvezza consumando,

lamentevole narrazione la sua miseria; se esser greco, e mentre aggiravasi per la provincia ... avergli persone straniere messo improvviso le mani addosso, e qui averlo rinchiuso, dove persona non lo vedeva; ma era con un apprestamento molteplice di vivande ingrassato ... [Apione aveva] risaputo la legge esecrabile de' Giudei per cui era nodrito: e ciò essi fare ogn'anno a certo tempo determinato. Arrestano dunque il greco pellegrino, lo ingrassano per lo spazio d'un anno, e accompagnatolo a certa selva ivi uccidono il poverino, e del suo corpo secondo i riti fan sacrificio, e ne assaggian le viscere, e nell'immolare che fanno il greco, giurano nimicizia co' Greci”. Giuseppe Flavio, *Contro Apione*, übers. von Francesco Angiolini (Milano: Sonzogno, 1882), 88–89.

¹³⁷ Cfr. Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali* (Bologna: Il Mulino, 2007); Massimo Introvigne, *Cattolici, antisemitismo e sangue. Il mito dell'omicidio rituale* (Milano: Sugarco, 2004); Marina Caffiero, „Alle origini dell'antisemitismo politico. L'accusa di omicidio rituale nel Sei-Settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali“, in *Les Racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, fin 19.-20. siècle*, hg. von Catherine Brice und Giovanni Miccoli (Rome: École française de Rome, 2003); Marina Caffiero, „Le insidie de' perfidi giudei“. Antiebraismo e riconquista cattolica alla fine del Settecento“, *Rivista storica italiana* 105, Nr. 2 (1993): 555–81.

¹³⁸ Cfr. David Bidussa, „Retorica e grammatica dell'antisemitismo“, in *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, von Furio Jesi (Torino: Bollati Boringhieri, 2007), VII–XL.

¹³⁹ Cfr. Michnik, *Il pogrom*.

invece del “sangue di Cristo”, “sangue cristiano” inteso come sangue di *un* cristiano, specialmente di un bambino cristiano. In tal modo il popolo deicida continuerebbe a far scorrere sangue cristiano dopo essersi macchiato di quello di Cristo, come in un tentativo degenerato di riscattarsi dalla colpa del sacrificio di Cristo per mezzo della sua annuale reiterazione rituale.¹⁴⁰

A partire dal tardo medioevo e dalla prima modernità, al vampirismo religioso dei rabbini e degli impastatori di azzime l'antisemitismo sovrappone – non: sostituisce – il vampirismo economico degli usurai ebrei, parassiti improduttivi che succhiano il sangue dei lavoratori onesti e cristiani. Quando l'immagine dell'ebreo succhiatore di sangue si ripresenta nella cultura popolare e letteraria dell'Ottocento ha ormai assunto significati trasformati e ulteriori rispetto a quelli che le attribuivano Apione Plistonice e Bernardino da Feltre. Eppure, a dispetto di tutte le trasformazioni storiche intervenute, gli ebrei rimangono succhiatori di sangue. Vampiri per antonomasia.

Il vampiro è un essere umano morto, perennemente assetato di sangue, bisognoso di appropriarsi dell'elemento vitale estraendolo dalle vene dei vivi per alimentare la sua eterna esistenza cadaverica. In molte rappresentazioni artistiche e folkloristiche, il vampiro non può reggere la vista del crocifisso.

La storia della Rivoluzione francese di Thomas Carlyle ricorda che negli anni precedenti l'89 correva la voce secondo cui Luigi XVI soleva bagnarsi nel sangue di bambini.¹⁴¹ Già Voltaire inseriva nel suo *Dizionario filosofico* la voce Vampiri, ritenendo la credenza al vampirismo un fenomeno specifico del suo secolo: “Quoi! c'est dans notre xviii siècle qu'il y a eu des vampires! c'est après le règne des Locke, des Shaftesbury ... des d'Alembert, des Diderot ... qu'on a cru aux vampires”. Voltaire descrive i vampiri come “des morts qui sortaient la nuit de leurs cimetières pour venir sucer le sang des vivants, soit à la gorge ou au ventre, après quoi ils allaient se remettre dans leurs fosses”. Lui però non ci crede.

J'avoue que ... il y eut des agioteurs, des traitants, des gens d'affaires, qui sucèrent en plein jour le sang du peuple; mais ils n'étaient point morts, quoique corrompus.

¹⁴⁰ In un manoscritto ritrovato da Furio Jesi nella Biblioteca Civica di Torino si legge: “Siccome vedono che milioni d'uomini e nazioni intiere ... riconoscono e credono in Gesù Cristo il Messia stato promesso alle genti da Dio ... e questa credenza provata dagli avvenimenti e fatti morali e materiali più irrefragabili, e non volendosi essi per ... ostinazione recedere dalla religione dei loro padri, non possono però spogliarsi affatto dall'idea che Gesù Cristo ... sia il vero Messia cui essi costantemente attendono l'arrivo ancora vaticinato dalle loro profezie; e sul dubbio d'eterna dannazione per non volerlo riconoscere ed abbracciarne la religione, credono che col cibarsi nelle feste pasquali di azimi preparati con sangue di cristiano abbiano diritto alla pace dei giusti, alla salute eterna e alla benedizione di Dio nell'altra vita egualmente che se fossero stati buoni cristiani ... e così con questo empio rito conciliare le loro coscienze con Mosè e con Gesù Cristo e lucrare i beni spirituali derivanti da due religioni diametralmente opposte”. „Relazione storica del Padre Giambattista da Mondovì contenente il compendio della vita del Padre Tommaso ... il processo verbale ... le note spiegative ... ecc.“, 1850, 5–6, Biblioteca Civica di Torino (Ms. B II). Cit. in Jesi, *L'accusa del sangue*, 18. Cfr. anche Stefano Levi Della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1994), in particolare cap. 7: Il delitto eucaristico.

¹⁴¹ “An absurd and horrid fable rises among the People; it ist said that the Doctors have ordered a Great Person to take baths of young human blood for the restoration of his own, all spoiled by debucherries”. Thomas Carlyle, *The French Revolution: A History*, Bd. 1: The Bastille (London: Chapman & Hall, 1837), 12.

Ces suceurs véritables ne demeureraient pas dans des cimetières, mais dans des palais fort agréables.¹⁴²

La figura del vampiro conosce una vera e propria fioritura nella letteratura tedesca del XVIII e XIX secolo.¹⁴³ Furio Jesi l'ha analizzata nella seconda parte del suo saggio sul mito antisemita del sangue (intitolata: *Metamorfosi del vampiro in Germania*) in rapporto alle drastiche trasformazioni sociali dell'epoca. Il germanista torinese interpreta questo fenomeno letterario come una “grande allegoria sociale dei destini del feudalesimo”:

Il feudatario – scrive Jesi – è un “vampiro” tra virgolette per i suoi servi; il suo vampirismo si oggettiva, senza più virgolette, nella schiera spettrale dei suoi avi vampiri, che sono tali in armonia con lo sfruttamento che esercitarono da vivi, ma che ora, morti, hanno assunto la funzione di vampiri *tout court*.¹⁴⁴

Il vampiro, che, morto, succhia il sangue dei vivi, rappresenta in questa interpretazione il potere del feudatario che anche dopo l'abolizione rivoluzionaria dei suoi privilegi nobiliari continua a “succhiare il sangue” dei suoi servi d'un tempo, dei loro discendenti. Non occorre di rado che il vampiro sia rappresentato in abito aristocratico.

L'erede tardivo che ha tratto dalla sua elezione di nascita, dal privilegio aristocratico del suo sangue, la forza di sfruttare, si trova poi a fare i conti con le epifanie da lui incontrollabili di tale forza: di *forza* qui si tratta ... e non di *diritto*. Il feudatario tardivo, uomo di un'età in cui la *forza* (magica, sacrale) di sfruttare è costretta dalle circostanze storiche a tradursi in *diritto* di sfruttare, trova un ostacolo inquietante a codesta metamorfosi delle sue fonti di potere. La *forza* non si lascia tranquillamente sterilizzare in *diritto*. Essa reagisce alla sua laicizzazione con una cosiddetta reversione di mito: alle spalle del feudatario, che fu sfruttatore 'magico' e 'sacro', e che ora vuol essere solo più sfruttate de jure, incalza la danza macabra, vampirica, dei suoi antenati, come nella ballata goethiana *Der Totentanz* il morto insegue il vivo su per le guglie della cattedrale.¹⁴⁵

La rinascenza della figura del vampiro nella cultura europea (e in particolare tedesca) a cavallo fra il Sette e l'Ottocento, dall'arte romantica al romanzo gotico al folklore, può dunque essere interpretata come espressione di un situazione storica caratterizzata dalla dissoluzione del feudalesimo e, insieme, dalla sopravvivenza anacronistica di alcuni suoi elementi creduti storicamente sorpassati, invece soltanto rimossi dalla coscienza della società moderna, invisibili in superficie, relegati nel buio del sottobosco psichico e sociale in cui continuano a vivere a dispetto della loro precoce sepoltura.¹⁴⁶ Tale contesto storico costituisce d'altronde il sostrato comune e insieme il principale

¹⁴² Voltaire, „Vampires“, in *Dictionnaire philosophique ou La Raison par alphabet*, 1764, <http://www.voltaire-integral.com/html/20/vampires.htm/>.

¹⁴³ Vedi l'ottima antologia critica di Dieter Sturm und Klaus Völker, Hrsg., *Von denen Vampiren oder Menschensaugern*, Phantastische Bibliothek 306 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994).

¹⁴⁴ Jesi, *L'accusa del sangue*, 53. Vedi anche Margherita Cottone, „Furio Jesi: vampirismo e didattica. Le lezioni su “Il Vampiro e l'Automa nella cultura tedesca dal XVIII al XX secolo”“, hg. von Giorgio Agamben und Andrea Cavalletti, *Cultura tedesca* 12, Nr. numero monografico: Furio Jesi (1999): 43–66.

¹⁴⁵ Jesi, *L'accusa del sangue*, 53.

¹⁴⁶ Fra le possibili origini del mito del vampiro si ipotizza l'esperienza di erronee tumulazioni di corpi umani ancora

legame fra il tema vampirico nella cultura post-illuminista e l'antisemitismo successivo all'apertura dei ghetti.¹⁴⁷ Grazie a questo legame fu possibile, in epoca moderna, rievocare e sfruttare le dicerie tradizionali e superstiziose riguardo all'antropofagia rituale degli ebrei, come nel caso di Damasco.

Vedremo in seguito le ragioni per cui Marx descrive il capitale nell'omonimo libro come lavoro morto che si mantiene in vita succhiando “vampiricamente” il sangue del lavoro vivo.¹⁴⁸ Egli era un attento osservatore tanto dell'evoluzione della società moderna, quanto del mondo letterario. È noto che apprezzasse particolarmente il romanzo gotico.¹⁴⁹ Certamente era a conoscenza del processo di Damasco, un caso internazionale che ebbe ampia risonanza nella stampa e nei dibattiti politici europei. Né gli era ignota la generale recrudescenza dell'astio contro gli ebrei di cui erano testimoni il suo tempo e il suo paese. Le ragioni per cui scelse un luogo comune dell'antisemitismo moderno per descrivere l'oggetto della sua ricerca scientifica, il capitale, sono quindi specifiche e consapevoli.

Il processo di Damasco del 1840 fu bensì la reiterazione mitologica di un processo che si era già celebrato innumerevoli volte, ma avvenne in un contesto storico completamente modificato. E non fu un caso isolato. Per la sola Germania Eleonore Sterling documenta i seguenti casi: Bamberga 1785; Bamberga 1797; Düsseldorf 1819; Würzburg 1821; Dettelbach 1822; Schweinfurt 1825; Reichenhall 1831; Reichenhall 1834; Kreis Grevenbroich 1834; Jülich 1840; Thalmessingen 1845.¹⁵⁰

Nella storia ebraica, il periodo 1789-1848 segna un'epoca di emancipazione, la fine di una secolare segregazione. La contraddizione forse più caratteristica dell'atteggiamento della classe dirigente dell'epoca (almeno degli emancipatori liberali nel suo novero) sta nel fatto che essa voleva, da una parte, eliminare i pregiudizi religiosi e l'emarginazione sociale degli ebrei per accoglierli come cittadini uguali agli altri. D'altra parte, esigeva che gli ebrei si adeguassero alle norme e ai costumi propri della società civile moderna e laica che andava prendendo forma.

vivi. Secondo alcune credenze, il vampiro è diventato tale in seguito a prematura sepoltura. Paul Barber, *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality* (New Haven and London: Yale University Press, 1988), in particolare cap. 11: Some Theories of the Vampire.

¹⁴⁷ Sull'assimilazione degli ebrei alla figura del vampiro cfr. David I. Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, übers. von M. B. Piccioli und S. Mancini (Milano: Rizzoli, 2002), in particolare il cap. Vampiri ebrei, 163-77.

¹⁴⁸ Cfr. infra., 141-144 e cap. 16.

¹⁴⁹ Cfr. Ludovico Silva, *Lo stile letterario di Marx* (Milano: Bompiani, 1973).

¹⁵⁰ Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, 72-73.

Emblematico quest'ultimo caso, riportato dalla Deutsche Allgemeine Zeitung il 3 giugno 1845: una straccivendola (mestiere molto praticato dagli ebrei) della località bavarese di Thalmessingen (oggi Thalmässing) che aveva smarrito la figliuola dichiarò: “die Juden hätten die Kleine beiseite geschafft und in einen Schweinestall gesperrt, damit es von den Schweinen gefressen werde und sie (die Juden) dann dessen Blut bekämen. Auf die Frage, woher sie das wisse, gab sie die Antwort, der Heilige Geist habe es ihr gesagt. Die Aufregung in dem Örtchen war groß; glücklicherweise aber fand sich das Kind, noch ehe die drohenden Exzesse zum Ausbruch kamen, in dem Hause der Mutter selbst unversehrt und wohl erhalten wieder. Als man der Lumpenhändlerin die Nachricht brachte, erklärte sie: sie wisse es schon, auch dies habe ihr der Heilige Geist gesagt”.

L'universalismo e l'ideale di eguaglianza in nome del quale si volevano concedere agli ebrei i diritti umani e civili imponevano che gli ebrei, da parte loro, rinunciassero al loro particolarismo, alla loro diversità. Gli ebrei avevano bensì diritto all'emancipazione civile e politica, ma non potevano divenire veri cittadini fintanto che in fondo al loro cuore, nell'intimità delle loro case e sinagoghe, fossero rimasti attaccati alla loro diversità. Le promesse di emancipazione si intrecciavano con forme di coazione all'assimilazione.

Politici e intellettuali liberali impegnati nella causa dell'emancipazione ebraica erano figli dell'illuminismo. Ai loro occhi, i pregiudizi di cui si sostanzava l'accusa del sangue erano elementi di un fanatismo religioso appartenente ormai al passato. Il contesto culturale superstizioso e oscurantista in cui erano stati possibili i processi per stregoneria e vampirismo non pareva avere nulla a che fare con l'illuminismo e con la società moderna fondata su di esso; ne veniva piuttosto dissolto definitivamente, relegato negli archivi più bui della storia dell'umanità.

D'altra parte per quegli stessi politici e intellettuali liberali, e soprattutto per i più radicali fra loro, l'estensione dei diritti civili rappresentava un'integrazione solo formale degli ebrei nella comunità politica. L'equiparazione giuridica degli ebrei era sì un progresso desiderabile, ma costituiva solo un presupposto della vera emancipazione, alla cui realizzazione era necessario il concorso degli ebrei, il loro "miglioramento borghese". Tale esigenza rivela una caratteristica peculiare dell'antisemitismo moderno che lo distingue tanto da altre forme di razzismo e xenofobia, quanto dall'antigiudaismo precedente l'emancipazione: il sospetto che la loro integrazione politica sia di facciata, che la loro fedeltà alla società borghese e alla comunità nazionale sia menzognera.

Usciti dopo secoli dai loro ghetti, gli ebrei erano percepiti come gente che aveva sì imparato a darsi una parvenza di civiltà, ma che in realtà, a dispetto di ogni apparente integrazione, rimaneva diversa, fundamentalmente estranea alla civiltà quindi non davvero civile, intimamente selvaggia. Negli ebrei si subodorava una singolare e pernicioso commistione di civiltà e barbarie. A differenza dei "veri barbari", che di civile non avevano nulla, gli ebrei avevano imparato nel corso dei secoli a mascherarsi mimeticamente sotto parvenze di civiltà – il che li rendeva assai più infidi e temibili dei "selvaggi" immediatamente identificabili come tali tramite, per esempio, il colore della pelle. Gli ebrei emancipati del XIX secolo divenivano sempre più abili nel camuffarsi in abiti borghesi e mescolarsi fra i "civili": protetti da quest'apparenza, essi potevano tanto più liberamente dare sfogo ai loro istinti sanguinari e cannibaleschi all'interno della società borghese.

Lo studio dei problemi che circondano l'emancipazione ebraica nel corso della prima metà del XIX secolo rivela la diffusione di una percezione degli ebrei che corrispondeva, da una parte, ai termini in cui il liberalismo poneva la "questione ebraica", mentre dall'altra parte concedeva ampi spazi al riaffiorare di luoghi comuni e materiali mitologici provenienti da epoche precedenti. Ciò

costituisce un possibile ponte di collegamento fra due sfere che si vorrebbero assolutamente incompatibili. Non per caso l'Ottocento è anche il secolo classico della letteratura vampirica, di cui Bram Stoker è il massimo compendiatore piuttosto che il capostipite.¹⁵¹

Un contemporaneo tedesco di Bram Stoker ha dedicato ricerche approfondite all'accusa di omicidio rituale tradizionalmente e recentemente rivolta agli ebrei: il teologo protestante, orientalista ed ebraista dell'Università di Berlino Hermann Leberecht Strack.¹⁵² Questo studioso non si è limitato ad asserire, suffragato da dettagliati studi storici e talmudici, l'infondatezza dell'imputazione, ma si è spinto a indagarne l'origine. Dopo aver documentato la proibizione dell'omicidio e dell'utilizzo rituale del sangue nella religione ebraica fin dai tempi di Mosè, Strack illustra come queste pratiche avessero invece un significato importante per i popoli pagani, e come questi ultimi, in molti casi, conservassero elementi residuali dei loro rituali anche dopo la conversione al cristianesimo.¹⁵³

Strack intuì che l'accusa del sangue non era un semplice pregiudizio privo di fondamento, ma che risultava dalla rimozione degli elementi e delle pratiche pagane dalla coscienza cristiana e dalla loro conseguente proiezione sugli ebrei. Documentò la mescolanza, nella Germania moderna, di escatologia cristiana e superstizioni pagane, in particolare la credenza nelle proprietà curative e salvifiche, magico-mediche, del sangue; la riduzione del significato della passione di Cristo alla credenza che sia il sangue – fuor di metafora – a redimere il mondo defluendo dalle sue ferite.

Über den Ursprung der Beschuldigung läßt sich nichts Gewisses sagen ... Haß und Neid dürften ... überall wenigstens mitgewirkt haben. Einen Anknüpfungspunkt für die ... Phantasie bot vor allem 1. der aus grauem Altertum stammende, bei den Christen des Mittelalters allgemein verbreitete, sogar gegenwärtig leider noch nicht ausgerottete Glaube, daß dem Menschenblute eine besondere, zauberische und Heilung bewirkende Kraft eigne. Aberglauben, in dem man selbst befangen ist, nimmt man auch bei den Mitmenschen als vorhanden an; man ist dazu namentlich bei denen geneigt, mit welchen man in demselben Lande wohnt, deren Sprache, Religion und Gebräuche man aber nicht kennt.¹⁵⁴

Le ricerche storico-religiose e folkloriche di Strack sulle origini dell'antisemitismo trovano un'importante conferma nella nozione di “mal battezzati” che sta al centro delle riflessioni freudiane

¹⁵¹ La prima edizione di *Dracula* fu pubblicata nel 1897, l'anno del primo congresso sionista di Basilea. Bram Stoker, *Dracula* (London: Archibald Constable and Company, 1897). Cfr. Massimo Introvigne, *La stirpe di Dracula. Indagine sul vampirismo* (Milano: Mondadori, 1997). A proposito dei nessi fra la letteratura gotica e l'antisemitismo moderno cfr. Carol Margaret Davison, *Anti-Semitism and British Gothic Literature* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004).

¹⁵² Hermann Leberecht Strack, *Der Blutbergglaube bei Christen und Juden* (München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1891).

¹⁵³ Le sue ricerche confermano le ipotesi di Georg Friedrich Daumer sul culto del sangue e sulle pratiche antropofaghe del cristianesimo che Marx verso la fine degli anni Quaranta si era premurato di divulgare presso il proletariato londinese. Cfr. infra, 141-144.

¹⁵⁴ Strack Hermann Leberecht, *Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus. Zugleich eine Antwort auf die Herausforderung des „Osservatore Cattolico“* (München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1892), 152.

su questo tema. L'ultimo saggio dell'ultimo libro scritto dal padre della psicoanalisi, ottuagenario e in fuga dalle persecuzioni naziste, contiene la sua più ampia trattazione dell'antisemitismo che ci sia tramandata. “Mal battezzati” sono per Freud i popoli pagani convertiti al cristianesimo solo in epoche relativamente recenti e più “spesso per coercizione cruenta” che non come risultato di un progresso spirituale verso l'accoglimento del messaggio evangelico. Secondo la sua ipotesi, che collima con i risultati di Strack, questi popoli che “oggi (1939) si mettono in mostra per il loro anti-giudaismo” sono rimasti in realtà, sotto un ipocrita velo cristiano, adepti del politeismo barbarico dei loro antenati. Da questo punto di vista, il vero fondamento dell'odio degli ebrei sarebbe un odio più recondito e inconfessabile nei confronti del cristianesimo imposto e mai davvero accettato. Ciò spiegherebbe, secondo il padre della psicanalisi, la possibilità di un antisemitismo apertamente irreligioso come quello nazionalsocialista.¹⁵⁵

Hermann Leberecht Strack, che s'impegnò lungo tutta la sua vita (1848-1922) a contrastare i pregiudizi antisemiti nella Chiesa e nell'accademia tedesche, comprese che, per debellarli, non era sufficiente affermarne o dimostrarne scientificamente l'infondatezza, ma era necessario modificare la religiosità stessa dei tedeschi, emendarla dai suoi propri elementi superstiziosi e pagani, vera fonte, per lui, dell'accusa antisemita del sangue.

Jedes Jahr, besonders in der Osterzeit wird die Beschuldigung erneuert, daß die Juden ... zu rituellen Zwecken Christenblut gebrauchen. Diese Anklage wird noch oft wiederholt werden, wenn die Entgegnungen nicht aufhören sich zu beschränken erstens auf Widerspruch und Widerlegung der vorgebrachten Gründe, zweitens auf einige nicht erschöpfende Erörterungen über das Entstehen der Anklage. Dass etwas nicht geschehen sei oder nicht geschehe, läßt auf solche Art sich nur in einem Teile der Fälle so beweisen, dass der das Ja Behauptende sich als widerlegt bekennen muß; es läßt sich gar nicht beweisen,

¹⁵⁵ “Man sollte nicht vergessen, dass alle diese Völker, die sich heute im Judenhass hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle schlecht getauft, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam. Die Tatsache, dass die Evangelien eine Geschichte erzählen, die unter Juden und eigentlich nur von Juden handelt, hat ihnen eine solche Verschiebung erleichtert. Ihr Judenhaß ist im Grunde Christenhaß, und man braucht sich nicht zu wundern, dass in der deutschen nazionalsocialistischen Religion diese innige Beziehung der zwei monotheistischen Religionen in der feindseligen Behandlung beider so deutlichen Ausdruck findet”. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Studienausgabe, 9: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000), 539. Negli appunti preparatori alla *Dialektik der Aufklärung* Horkheimer corregge queste riflessioni di Freud in senso idealista. Questi non sbaglierebbe nell'indicare il risentimento dei popoli europei nei confronti del cristianesimo fra le cause dell'antisemitismo. Mancherebbe però di cogliere appieno il ruolo del cristianesimo medesimo. “Der religiöse Grund des Antisemitismus ist nicht so sehr bei den bekehrten Massen zu suchen, wie im Christentum selbst, das die zivilisatorischen Tugenden vergöttlicht, was bloß die andere Seite der Verfremdung und Verteufelung ist. So wahr die Lehren des Evangeliums an sich auch sein mögen, sie verkehren sich durch ihre ganze Umwandlung in Religion. Der Teufel mag viele psychologische Quellen haben, die Lüge aber, aus der er seine ewige Lebenskraft bezieht, ist die Vergütung des Menschensohnes ... Der Antisemitismus ist zuletzt nicht so sehr die Verkleidung des Hasses gegen das Christentum als die Folge des Umstands, daß schon das Christentum diese Verkleidung darstellt ... Das Kreuz, das angebetet anstatt verabscheut wird, ist bereits das infame Gelöbnis der Foltermaschinen, die die europäische Geschichte treu eingelöst hat”. Max Horkheimer, „Religionspsychologie“, in *Aufzeichnungen und Entwürfe zur Dialektik der Aufklärung 1939-1942*, hg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, *Gesammelte Schriften*, 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949, 1985, 295.

wenn das Ja ganz oder teilweise nicht durch Gründe, sondern durch Neigung oder Abneigung veranlaßt ist. Ich betrachte daher die Beschuldigung im Zusammenhange mit der Bedeutung des Blutes für den Glauben und insonderheit den Aberglauben der ganzen Menschheit ... An unsere christliche Geistlichkeit, an unser ganzes christliches Volk wendet sich mein Mahnwort: Auf zum Kampfe, nicht nur wider den Unglauben, sondern auch wider den Aberglauben! Wenn die deutsche Christenheit, frei von Aberglauben, fest steht im rechten Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Heiland, dann wird für Deutschland die Frage, ob Christenblut von Juden rituell gebraucht werde, aus mehr als einem Grunde gegenstandslos geworden sein.¹⁵⁶

La leggenda per cui la religione ebraica impone ai suoi adepti di far scorrere perennemente il sangue cristiano per scopi rituali ed escatologici era, secondo Strack, correlata alla credenza superstiziosa, diffusa nelle sacche di paganesimo presenti nella cristianità, che attribuiva proprietà salvifiche magiche al sangue di Cristo nella sua materialità ematica. Non sarebbe morta, dunque, che insieme a questa superstizione. Soltanto un cristianesimo depurato dai propri elementi pagani e feticisti avrebbe potuto cessare, a suo parere, di essere antisemita. Vedremo che riguardo all'accusa del sangue Marx, pur senza aver mai svolto in prima persona ricerche tanto approfondite, era esattamente dello stesso avviso di Strack.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Strack, *Der Blutaberglaube bei Christen und Juden*, I.

¹⁵⁷ Cfr. *infra*, 141-144.

Secondo capitolo Antisemitismo

Der Glaube an den Fortschritt ... und die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr sind komplementär. Es sind die unauflösbaren Antinomien, angesichts deren der dialektische Begriff der historischen Zeit zu entwickeln ist. Ihm gegenüber erscheint die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr als eben der „platte Rationalismus“ als der der Fortschrittsglaube verrufen ist und dieser letztere der mythischen Denkweise ebenso angehörend wie die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr.

Walter Benjamin¹⁵⁸

1. Antisemitismo moderno

Il concetto di “antisemitismo moderno”, che accostato al nome di Marx dà il titolo al presente lavoro, costituisce un ossimoro e allo stesso tempo un pleonasma, e quindi una contraddizione. *Ossimoro* – poiché pregiudizi e persecuzioni contro gli ebrei, ghetti e pogrom, fanatismo religioso e calunnie superstiziose sono un fenomeno caratteristico delle società *pre*-moderne non rischiarate dall'illuminismo, un segno della loro ignoranza e inciviltà, un emblema dei cosiddetti secoli bui. *Pleonasma* – poiché il termine “antisemitismo” è un neologismo coniato in Germania verso la fine del XIX secolo, e come tale non può essere riferito a epoche precedenti se non in senso problematico e anacronistico: a rigore non v'è altro antisemitismo all'infuori di quello “moderno”. *Contraddizione* – poiché il carattere insieme ossimorico e pleonastico del concetto di “antisemitismo moderno” diviene accessibile alla comprensione razionale solo se il suo contenuto reale, il fenomeno storico che esso indica, viene fatto oggetto di una considerazione dialettica.

Agli occhi dei contemporanei, i fatti di fine estate 1819 dovettero fare l'impressione di un improvviso salto indietro di secoli. L'ondata di pogrom riversatasi sull'Europa centrale pareva opera di demoni medievali segretamente sopravvissuti all'illuminismo e al Code civil, riemersi tutt'a un tratto dall'esilio cui erano stati relegati nel sottobosco sociale e psichico delle nazioni moderne. Tale impressione non può dirsi falsa: effettivamente al grido “Hep Hep!” – latinorum neo-crociato o gergo rusticano francone?¹⁵⁹ – si manifestava l'insospettata persistenza del medioevo nella modernità, la ricomparsa, nel cuore della civiltà, di una barbarie creduta estinta.

A posteriori è necessario ammettere, tuttavia, che quegli avvenimenti rappresentavano, oltre che un riflusso del passato, anche un presagio del futuro. Infatti l'emancipazione ebraica a cavallo

¹⁵⁸ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, hg. von Rolf Tiedemann, Gesammelte Schriften 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), 178.

¹⁵⁹ Cfr. *supra*, 47-48.

del 1800 non provocò la definitiva scomparsa dei pregiudizi e delle persecuzioni contro gli ebrei. Determinò semmai una loro trasformazione, la quale non comportò alcuna diminuzione del suo tasso di violenza e di barbarie: la trasformazione dell'antigiudaismo medievale in antisemitismo moderno.

Il progetto di emancipare gli ebrei (e con loro l'intera collettività) dall'odio religioso e dall'intolleranza ha caratterizzato gli esordi rivoluzionari della società borghese. Nel corso dell'evoluzione storica di quest'ultima, tale progetto lasciò progressivamente il posto a quello contrario e controrivoluzionario di emancipare gli ebrei (e con loro l'intera collettività) dall'ebraismo. In seguito alla Rivoluzione francese e alle conquiste napoleoniche, la maggior parte degli ebrei europei aveva ottenuto i diritti civili ed era entrata a far parte a pieno titolo della comunità politica moderna. Finalmente conseguita l'equiparazione giuridica, tuttavia, la “questione ebraica” non cessò di venir posta. Venne posta invece con sempre maggior insistenza e pregnanza – non più, però, nell'originario senso illuminista di un programma politico, sociale e culturale di emancipazione *degli* ebrei, ma nel senso progressivamente trasfigurato di un programma di emancipazione degli ebrei dal loro ebraismo, di emancipazione dell'intera società dall'ebraismo e infine di emancipazione dell'umanità *dagli* ebrei.

Invece che por fine alla storia secolare, perfino millenaria dell'antisemitismo, l'emancipazione ebraica coincise con il punto d'inizio del suo sviluppo moderno. Da quel momento infatti – dal momento, cioè, in cui l'emancipazione borghese degli ebrei europei poté dirsi finalmente compiuta – la “questione ebraica” si emancipò dalle sue origini liberali e s'avviò per quella china che la condusse verso la radicale negazione del liberalismo e dell'emancipazione (ebraica e borghese in generale). All'estremo opposto dell'origine liberale, al culmine dell'itinerario storico della “questione ebraica” vi è Wannsee, il sobborgo lacustre di Berlino in cui i gerarchi del regime nazista si riunirono in conferenza nel gennaio del 1942 per deliberare la sua “soluzione finale”. L'evoluzione della “questione ebraica” fra l'inizio del XIX e la metà del XX secolo, da progetto di emancipazione degli ebrei a progetto di emancipazione dagli ebrei, costituisce il contenuto del concetto di “antisemitismo moderno” adoperato nel presente contesto. Si tratta di un concetto in se stesso contraddittorio perché indica un fenomeno storico che è nuovo e allo stesso tempo antico, prodotto e allo stesso tempo revoca dell'emancipazione borghese.

Le classi dirigenti liberali e gli intellettuali illuministi che si erano fatti promotori dell'emancipazione ebraica all'inizio del XIX secolo non disponevano del concetto di “antisemitismo”. Di fronte all'improvvisa ondata di violenza antisemita che si riversa sulla Germania nel 1819, Rahel Varnhagen non trova altre parole per descriverli che “pura e semplice

bruttura” (“es ist lauter Schlechtes”)¹⁶⁰. Con tale commento semplice Varnhagen si dimostra una fra le menti più acute e sensibili dell'intelligenza illuminista dell'epoca, la quale invece tendeva a spiegarsi quegli accadimenti in maniera semplicistica come un'estemporanea e occasionale ricaduta nel passato. Dal suo punto di vista, i pregiudizi e le persecuzioni contro gli ebrei non erano che un residuo del vecchio mondo ormai in via di liquidazione, prossimo a scomparire del tutto. L'affermazione della rivoluzione borghese e delle idee liberali aveva concluso il secolo dei Lumi nel segno di un progresso storico irreversibile. Il mondo moderno che stava nascendo era convinto di essersi lasciato alle spalle tanto l'intolleranza e il fanatismo religioso, quanto la barbarie dei pogrom che avevano scandita la vita delle comunità ebraiche europee durante il medioevo.

Nella concezione dell'antigiudaismo tradizionale di matrice cristiana, l'ebreo e la sua pervicace incredulità rappresentavano per antonomasia le negazione della divinità del Cristo e della sua opera redentrice. Il perno teologico del conflitto giudaico-cristiano stava nella questione dell'essere o meno il mondo redento. La presenza degli ebrei all'interno del mondo cristiano era stata per secoli un monito. La loro ostinata *perfidia* rammentava la persistenza dell'ingiustizia nel mondo, la lontananza del Regno. Le condizioni miserevoli della vita nei ghetti simboleggiavano per i cristiani la miseria – non solo ebraica, ma generale – del mondo feudale, la menzogna dell'amore cristiano. Simboleggiavano dunque una verità non compatibile con la coscienza teologica del cristianesimo. Ciò faceva di loro un elemento perturbante per la società circostante. Più precisamente si può dire: le mura dei ghetti viste dall'esterno fungevano da superficie sulla quale la società circostante proiettava ciò che percepiva come perturbante.¹⁶¹

¹⁶⁰ “Es ist nicht Religionshaß: sie lieben ihre nicht, wie wollen sie andere haßen: kurtz, wozu noch die Worte die ich ohne Ende häufen kann: es ist lauter Schlechtes ...”. Varnhagen, „Lettera a Ludwig Robert“, 29. August 1819.

¹⁶¹ Ricollegandosi a Schelling, Freud osserva che il moto di paura che accompagna l'esperienza del perturbante non proviene tanto dall'ignoto, ma dal riemergere di qualcosa di noto e familiare precedentemente rimosso dalla coscienza – nel caso dell'antigiudaismo dunque non tanto dall'estraneità del giudeo, ma da elementi della vita psichica (e aggiungeremmo: sociale) dei cristiani rimossi dalla loro coscienza collettiva –: “Denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist. Die Beziehung auf die Verdrängung erhellt uns jetzt auch die Schellingsche Definition, das Unheimliche sei etwas, was im Verborgenen hätte bleiben sollen und hervorgetreten ist”. Cfr. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, Studienausgabe, 4: Psychologische Schriften (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000), 264.

È significativo, a questo proposito, un dialogo avvenuto nel 1811 fra due villeggianti nella cittadina termale Karlsbad: Goethe e il banchiere ebreo praghese Leopold Lämel. Interrogato in tutt'altro senso, il poeta decide di raccontare la propria esperienza personale degli ebrei: “Der Eindruck, den ich in früher Jugend in meiner Vaterstadt empfing, war mir ein mehr erschreckender. Die *Gestalten* der engen und finsternen Judenstadt waren mir gar sehr befremdliche und unverständliche Erscheinungen, die meine Phantasie beschäftigten, und ich konnte gar nicht begreifen, wie dieses Volk das merkwürdigste Buch der Welt aus sich heraus geschrieben hat. Was sich allerdings in meiner früheren Jugend als Abscheu gegen die Juden sich regte, war mehr Scheu vor dem Rätselhaften, vor dem Unschönen. Meine Verachtung, die sich wohl zu regen pflegte, war mehr der Reflex der mich umgebenden christlichen Männer und Frauen. Erst später, als ich viele geistbegabte, feinfühligere Männer dieses Stammes kennen lernte, gesellte sich Achtung zu der Bewunderung, die ich für das bibelschöpferische Volk hege, und für den Dichter, der das hohe Libeslied gesungen hat. Beide Bücher haben mich mannigfach beschäftigt”. Flodoard Woldemar Frhr. von Biedermann, Hrsg., *Goethes Gespräche*, Bd. 2: Vom Erfurter Kongress bis zum letzten böhmischen Aufenthalt (Leipzig: Biedermann, 1909), 132. (corsivo mio). Il non più giovane Goethe distingue gli ebrei reali, per come egli

La secolarizzazione, il ridimensionamento del ruolo sociale della religione e il potenziamento di quello delle scienze naturali non risolsero che superficialmente questo antico conflitto religioso. Al contrario, avveniva che quanto più il cristiano perdeva la sua fede, tanto più irreconciliabile si faceva l'inimicizia con l'ebreo. L'antisemitismo diveniva tanto più brutale quanto più liso si faceva il tessuto religioso della sua veste teologica. I suoi fautori erano consapevoli dello svuotamento dei valori cui si appellavano, avvocati di una causa persa, difensori di una fede disillusa, alfieri di un cristianesimo despiritualizzato. È significativo a tal proposito il fatto che l'antisemitismo, nel corso del XIX secolo, non ebbe alcuna difficoltà ad attraversare con disinvoltura i fronti delle polemiche religiose, e che si trovò perfettamente a suo agio tanto fra i fautori fanatici del ritorno al cristianesimo medievale e alle radici teutoniche, quanto fra gli intellettuali e politici atei e radicali.

L'antico conflitto religioso, esteso ormai al di fuori dei suoi tradizionali confini teologici, diventa la “questione ebraica” della società borghese. La secolarizzazione dell'antisemitismo trasmuta l'immagine tradizionale dell'ebreo mantenendone invero alcuni tratti caratteristici, adattandoli però alle esigenze di un'ideologia che, per quanto anti-moderna volesse crederci, era figlia della società moderna. Di una società, cioè, in cui il legame della comunità non era più fondato ideologicamente sulla religione, ma sulle idee antropologiche e politiche del pensiero borghese: nazione, civiltà e, in ultimo, umanità. Nel mondo moderno, in cui l'espansione delle relazioni commerciali creava un cosmopolitismo reale, pratico, e in cui i rapporti politici si articolavano in forme statuali e giuridiche razionali, la comunità ideologica, non più fondata in Cristo, aveva bisogno di una nuova immagine di nemico sul cui calco poter forgiare quella della propria instabile identità. Da crocifissori di Gesù gli ebrei si trasformarono in crocifissori dei popoli, da succhiatori di sangue cristiano in succhiatori del denaro delle nazioni moderne. L'avidissimo strozzino prende il sopravvento sul perfido giudeo, i motivi antropologici ed economici sopravanzano quelli teologici nell'immaginario antisemita. I negatori della verità cristiana diventano negatori della verità storica della civiltà, i miscredenti che vogliono vedere il loro Messia sorgere dalle rovine della cristianità divengono cospiratori contro l'unità e la felicità della nazione. L'antisemitismo moderno identifica negli ebrei i nemici della nazione, i nemici internazionali di tutte le nazioni, nemici dell'umanità e boicottatori del suo progresso storico. All'immagine dell'ebreo della propaganda reazionaria, che ne faceva il motore segreto della dissoluzione dell'ordine sociale e religioso tradizionale, si giustappone quella simmetricamente opposta degli ebrei quali ostinati nemici del progresso e fieri oppositori delle leggi umane veicolata, popolo senza storia.

La rappresentazione dell'ebreo che si costituisce nella cultura tedesca dell'Ottocento

ha avuto modo di conoscerli nella sua vita adulta, dalle figure (“Gestalten”) del ghetto di Francoforte per cui ricorda di aver provato ripugnanza quand'era ragazzo, e interpreta retrospettivamente questo suo sentimento come un riflesso (“Reflex”) dell'ambiente cristiano.

costituisce la base della propaganda antisemita novecentesca. Tratti di sporcizia, inciviltà, carnalità selvaggia cominciano a emergere come espressioni colorite dell'idea dell'opposizione ebraica al movimento di integrazione della nazione moderna. Si comincia a fare uso delle immagini di animali repellenti. Appaiono i primi accostamenti degli ebrei a scarafaggi, ragni, sanguisughe e polipi. Gli ebrei vengono caratterizzati inoltre come preda di un impulso spasmodico e irrefrenabile al piacere dei sensi. La loro caricatura si fa passionale e abietta, sordidamente infoiata. L'antica invidia dei cristiani per una religione che non mortifica la carne e non predica l'ascesi si sedimenta in pregiudizi pseudosessuologici. All'inizio degli anni '40 appare in Prussia un scritto intitolato *Die Judensucht christlicher Frauen und Jungfrauen verhindert christliche Heiraten*, in cui si teorizza che il rituale vampiresco della circoncisione, oltre che una mutilazione spirituale, induca anche un incremento della potenza sessuale, e al problema sociale della brama di ebrei delle donne e delle vergini cristiane si propone un rimedio: "Beschneidung und Kastration zusammen durchzuführen".¹⁶²

La secolarizzazione dell'antisemitismo nel XIX secolo, la traslazione delle sue rappresentazioni e dei suoi motivi fondamentali dalla sfera della teologia a quella delle teorie positive antropologiche, sociali, politiche ed economiche, determina la sua emancipazione dai limiti del fanatismo religioso. L'antisemitismo diviene un'ideologia compatibile con il pensiero secolare e moderno, si conquista una sua rispettabilità anche nell'ambito borghese. Questa trasformazione rende possibile che la questione ebraica venga riaperta dopo l'emancipazione ebraica; che l'emancipazione venga impugnata anche da parte di settori progressisti della società, anche in prospettiva laica o perfino espressamente "atea".

Così come l'emancipazione generale della società borghese dai vincoli dell'ancien régime, anche l'emancipazione degli ebrei nel corso dell'Ottocento non ebbe un andamento lineare.

Fu lo stesso Napoleone – braccio armato della libertà borghese, esportatore universale di civiltà e diritti, "anima del mondo in sella a un cavallo" (Hegel)¹⁶³, "ultimo eroe" (Heine)¹⁶⁴ – a

¹⁶² Theodor Brand, *Die Judensucht christlicher Frauen und Jungfrauen verhindert christliche Heiraten* (Breslau?, 1840). Cit. in Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, 78; Salo W. Baron, „The Impact of the Revolution of 1848 on Jewish Emancipation“, *Jewish Social Studies* 11, Nr. 3 (1949): 209. Freud, nel luogo sopra citato, annovera il complesso della castrazione fra i fondamenti inconsci dell'antisemitismo: il costume ebraico della circoncisione, in quanto ricordo della castrazione, rievoca ai gentili un passato primordiale che essi preferiscono dimenticare. In un altro luogo in cui avanza la medesima ipotesi aggiunge: "Die Beschneidung wird von den Menschen unbewußterweise der Kastration gleichgesetzt. Wenn wir uns getrauen, unsere Vermutungen in die Urzeit des Menschengeschlechts zu tragen, kann uns ahnen, daß die Beschneidung ursprünglich ein Milderungersatz, eine Ablösung, der Kastration sein sollte". Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Studienausgabe, 10: Bildende Kunst und Literatur (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000), 121.

¹⁶³ Hegel, „Lettera a Friedrich Immanuel Niethammer“, 13. Oktober 1806.

¹⁶⁴ Heinrich Heine, *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*, hg. von Volkmar Hansen, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 13/1: Lutezia I (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1988), 110.

compiere il primo passo indietro. In seguito a una crisi del settore agricolo che aveva colpito l'Alsazia nel 1806, presso i contadini locali era tornata in auge l'accusa agli ebrei di compromettere la prosperità del popolo per mezzo dell'usura (già formulata alla fine del secolo precedente dal giudice François Hell)¹⁶⁵. Il 17 marzo 1808 Napoleone emise un decreto che sospendeva alcuni effetti dell'equiparazione giuridica e reintroduceva superate restrizioni alle attività commerciali e finanziarie degli ebrei. La denominazione con cui è passato agli atti della storia giuridica – “*décret infâme*” – dà una misura della delusione politica che esso provocò presso gli ebrei e i circoli liberali solidali con la loro istanza di emancipazione. Fra i principali oppositori del decreto vi fu l'avvocato di Treviri Heinrich Marx.¹⁶⁶

Tale misura regressiva rispondeva a una strategia di gestione politica della crisi economica, la quale prevedeva di assecondare il risentimento dei contadini indebitati verso i loro creditori ebrei. Più in generale si può dire che la legge del 1808 rappresenta il tentativo dell'imperatore di governare una delle fondamentali contraddizioni della rivoluzione borghese: il fatto, che mentre essa, per affermarsi, ha necessariamente bisogno del sostegno politico delle masse contadine, altrettanto necessariamente le masse contadine devono essere le prime a subire i contraccolpi sociali della transizione dall'economia feudale a quella capitalista. La gran parte della piccola borghesia rurale infatti non è in grado di tenere il passo con l'industrializzazione dell'agricoltura e la capitalizzazione della proprietà terriera. Di conseguenza viene rapidamente sospinta nella miseria e nel debito. Senza poter comprendere il processo complessivo che ingenerava la loro nuova e miserevole situazione, i contadini alsaziani di inizio secolo tendevano a imputarne l'intera responsabilità al piccolo creditore del paese di campagna presso il quale avevano dovuto indebitarsi.

Il *décret infâme* acquista rilievo particolare per lo studio della genesi dell'antisemitismo moderno proprio se considerato nel quadro più ampio della politica ebraica di Napoleone, che fu nel complesso una politica di emancipazione. Questa ritrattazione dei diritti civili degli ebrei ad opera del loro principale promotore divenne un importante precedente storico per l'agitazione antisemita in Germania.¹⁶⁷

L'emancipazione ebraica subì la sua prima vera battuta d'arresto in concomitanza con il Congresso di Vienna, in seguito al quale quasi tutti gli Stati della Confederazione germanica revocarono le concessioni fatte negli anni precedenti. Molti fra gli ebrei delle classi più ricche e più

¹⁶⁵ Hell, *Observations d'un Alsacien sur l'affaire présente des Juifs d'Alsace*.

¹⁶⁶ Cfr. *infra*, cap. 3.4.

¹⁶⁷ “L'usura consiste soprattutto nel fatto che in un ambiente agrario – un ambiente in cui il plusvalore prodotto è estremamente ridotto – essi [i creditori] rappresentano l'economia del denaro in quanto tale. Il *Décret infâme* costituì il migliore materiale di propaganda per i nemici dell'emancipazione nella Germania meridionale, che si opponevano alla concessione incondizionata di uguali diritti come nel 1791”. Detlev Claussen, „Antisemitismo e teoria della società“, in *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, hg. von Istituto Gramsci Toscano (Firenze: Giuntina, 1989), 93.

integrate nella vita economica, politica e culturale decisero in questo periodo di convertirsi per sottrarsi alle discriminazioni e alla condizione di emarginazione che, nonostante tutto, persistevano. Nei tumulti hep hep, la reazione popolare alle conquiste napoleoniche e a quella del mercato europeo da parte dell'industria britannica prese la forma di una rivolta generale contro l'emancipazione degli ebrei e si legò, nell'ideologia e nella prassi, alle forme dell'antigiudaismo tradizionale. Nasceva così, nella fila dello sciovinismo tedesco, e dava la sua prima pubblica prova di forza un movimento antisemita destinato a farsi strada nella storia successiva della società borghese.

Le rivendicazioni liberali guadagnarono nuova forza nel Vormärz, e in seguito alle rivoluzioni del 1848/49 gli Stati dell'Europa centrale diedero inizio a un nuovo ciclo di riforme intese a provocare un'apertura nei confronti della minoranza ebraica. Non mancano neanche in questo periodo di slancio rivoluzionario le voci di protesta contro gli ebrei, ed è caratteristico il fatto (su cui mi soffermerò più dettagliatamente) che tali voci non provengano più solamente dalle correnti apertamente reazionarie, scioviniste e anti-illuministe, ma anche da parte di pensatori e movimenti radicali, fautori del progresso sociale e spirituale dell'umanità.

A partire dalla metà del secolo la Germania conobbe un rapido sviluppo industriale e l'affermazione del liberalismo economico. L'emancipazione borghese raggiunse con ciò il suo apice e insieme la sua conclusione. Così anche quella ebraica. Insieme alle riforme sociali ed economiche di questi anni venne realizzata anche la piena equiparazione giuridica dei “cittadini tedeschi di fede mosaica”. Ciò avvenne nel Baden nel 1862, a Francoforte nel 1864, nell'Impero austro-ungarico nel 1867, in Prussia e nella Confederazione germanica del Nord nel 1869. In quest'ultima occasione Bismarck firmò una legge che aboliva tutte le restrizioni dei diritti civili e politici relative alle confessioni religiose e che, dopo l'unificazione nazionale (1871), fu legge dello Stato in vigore in tutto l'Impero tedesco.¹⁶⁸

Il progresso dell'emancipazione ebraica nel corso del secolo è parallelo a quello dell'antisemitismo, che all'epoca dell'unificazione nazionale della Germania era ormai un movimento politico organizzato. Faceva ampio e scaltro uso degli innovativi mezzi di comunicazione politica offerti dall'epoca. Aveva sviluppato un discorso, se non coerente, in certo qual modo sistematico e organico, un corpus di trattati e pamphlet che integrava dicerie tramandate sul conto degli ebrei con categorie mutuata dalle scienze naturali e sociali dell'Ottocento, positiviste e borghesi. Godeva di un consenso ampio e trasversale alle classi sociali e ai partiti politici. In

¹⁶⁸ “Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Aemter vom religiösen Bekenntniß unabhängig sein”. „Gesetz, betreffend die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung“, Bundesgesetzblatt des Norddeutschen Bundes 28 § (1869).

seguito alla crisi economica dei primi anni Settanta e alla contestuale crisi politica del sistema liberale, il movimento antisemita acquisì un peso politico tale per cui non poteva più venire ignorato o sminuito come mero residuo di qualche obsoleta superstizione popolare.

Ci vollero ancora solo pochi decenni e una crisi economica mondiale perché fascismo e nazismo s'impadronissero del potere politico e conducessero l'antisemitismo moderno alle sue conseguenze estreme, la “questione ebraica” alla sua “soluzione finale”. Tale progetto politico poté far proprio in senso perverso non solamente il principio rivoluzionario centrale della società borghese – cioè l'idea di “emancipazione” divenuta (?) “emancipazione da” –, ma anche tutto il suo progresso tecnico e amministrativo. Si avvalese di entrambi ed entrambi vanno considerati come sue condizioni di possibilità.

Lo studio dello sviluppo della questione ebraica fra il XIX e il XX secolo mette in questione le nozioni di “emancipazione” e “progresso” fa vacillare la rappresentazione che la società borghese ha di se stessa e della propria storia. Poiché l'espressione “antisemitismo moderno” indica un fenomeno reale, il suo carattere di ossimoro suggerisce, a chi lo coglie, la necessità di rivedere la nozione di modernità su cui si fonda la sua impressione

2. *Antisemitismo eterno*

Nelle speranze della generazione di ebrei che aveva vissuto l'apertura dei ghetti, l'antisemitismo era da considerarsi come una piaga antica, sostanzialmente debellata dall'emancipazione. Tale fiducia va compresa nel quadro più ampio del comune sentire progressista del movimento liberale e della borghesia rivoluzionaria del primo Ottocento, convinto di essersi lasciato alle spalle i “secoli bui”: che la violenza nei rapporti fra gli uomini fosse stata abolita dal diritto, l'intolleranza e i pregiudizi dall'illuminismo, la barbarie dalla civiltà. Il corso degli eventi successivi, invece, corrispose tanto poco a queste aspettative che verso la fine del secolo dovette essere introdotto nel linguaggio politico il termine “antisemitismo”.¹⁶⁹

La prima occorrenza accertata del termine “antisemitismo” si trova infatti nel numero del 2 settembre 1879 della *Allgemeine Zeitung des deutschen Judentums*, in cui si attribuisce al giornalista Wilhelm Marr l'annuncio del prossimo lancio di un “settimanale antisemita”. In quei giorni di fine estate la città di Berlino assisteva a una significativa intensificazione delle attività e della presenza sulla scena pubblica del movimento anti-illuminista e cosiddetto “cristiano-sociale” e

¹⁶⁹ Per la storia del concetto di antisemitismo cfr. la voce Thomas Nipperdey und Reinhard Rürup, „Antisemitismus“, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975).

del suo leader Adolf Stoecker, i quali si opponevano a socialismo, liberalismo, capitalismo, materialismo e ateismo come altrettante espressioni del potere del giudaismo internazionale. Il nuovo settimanale “antisemita”, tuttavia, non era espressione di questi circoli reazionari. Il promotore di questa iniziativa editoriale era infatti un attivista radicale, ateo e anarchico. In queste sue veci di rivoluzionario Wilhelm Marr fondò una Lega degli antisemiti (Antisemitenliga) e pubblicò il pamphlet *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet*. L'opuscolo, che nel solo 1879 ebbe dodici ristampe, profilava un conflitto culturale e razziale insanabile fra giudaismo e germanesimo e prevedeva in toni cupamente catastrofici il prossimo trionfo del primo su scala mondiale – tutto ciò “da un punto di vista non confessionale” –.¹⁷⁰ Nel medesimo anno Wilhelm Marr pubblicò un altro opuscolo, meno pessimista, intitolato *Wählet keine Juden!* e inteso a indicare alla Antisemitenliga la “via per la vittoria del germanesimo sul giudaismo”.¹⁷¹ In questo testo Marr rivendica un antisemitismo politico e secolare. Si discosta esplicitamente dall'antigiudaismo cristiano mediante una teoria sedicente razionale e scientifica, recante con sé l'ambizione di essere all'altezza dei tempi moderni. Per la prima volta, gli ebrei non vengono considerati e osteggiati in quanto “ebrei”, ma in quanto “semiti”. Gli argomenti di Marr sono economici¹⁷², politici¹⁷³ e razziali.¹⁷⁴ Nello stesso anno 1879, e nella stessa città, si accese un dibattito pubblico intorno a un saggio dello storico Heinrich von Treitschke apparso nei *Preußische Jahrbücher*: il cosiddetto *Berliner Antisemitismusstreit*. Il saggio di questo storico conservatore e liberalnazionalista, intitolato *Unsere Aussichten*, tratta della necessità di esigere dagli ebrei l'assimilazione, cioè la rinuncia al loro ebraismo, in cambio del loro riconoscimento quali cittadini del secondo Reich tedesco. Insomma tratta di nuovo della “questione ebraica”.¹⁷⁵ La parola “antisemitismo” si diffuse e divenne di uso comune a partire da questo dibattito, dapprima in Germania e molto presto negli altri paesi europei.

¹⁷⁰ Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet* (Bern: Rudolf Costenoble, 1897).

¹⁷¹ Wilhelm Marr, *Wählet keine Juden! Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum. Ein Mahnwort an die Wähler nichtjüdischen Stammes aller Confessionen, mit einem Schlußwort „an die Juden in Preussen“* (Berlin: Otto Hentze's Verlag, 1879).

¹⁷² “Gerathen die Besitzer erst so weit, daß sie größere Kredite beim Juden nehmen müssen, so geht es in der Regel reißend schnell mit ihnen bergab”. Ivi, 19.

¹⁷³ “Eins aber rufen wir der 'rothen' Internationale zu: Ihr glaubt zu schieben und Ihr werdet geschoben. Ihr laßt Eure Blicke soweit ablenken, daß Ihr für die 'Verbrüderung' aller Völker zu arbeiten glaubt und seht daher nicht, daß ihr nur für die goldene Internationale des anserwählten Volks arbeitet”. Ivi, 36.

¹⁷⁴ “Die Juden bilden in der ganzen Welt eine Volksstammepartei noch heute ... Sie bilden ... eine socialpolitische Partei, die als besonderes Volk, als Ausnahmvolk, uns gleichgestellt sein, uns beherrschen will, das von jeher alle Völker, unter welchen es lebte, zu beherrschen, zu verderben suchte”. Ivi, 5.

¹⁷⁵ “Die Juden sind unser Unglück”. Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten“, *Preußische Jahrbücher* 44 (1879): 575. Questa citazione è stata riportata in calce alla prima pagina di tutti i numeri del settimanale antisemita *Der Stürmer* dal 1927 al 1945. I documenti del dibattito berlinese suscitato dal saggio di Treitschke sono stati raccolti da Walter Boehlich, *Der Berliner Antisemitismusstreit* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1965). Cfr anche Moshe Zimmermann und Nicolas Berg, „Berliner Antisemitismusstreit“, in *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011).

Occorre ammettere, dunque, che ci si trova di fronte al curioso caso di un neologismo coniato per indicare una cosa che esiste ed è nota a tutti già da tempo immemorabile?

Sì e no. Sì, perché la storia della vessazione degli ebrei è davvero molto più antica di quella del termine “antisemitismo”. No, perché il fatto che le circostanze del XIX secolo abbiano reso necessaria l'introduzione di un termine nuovo prova il fatto che qualcosa era cambiato – se non altro, le circostanze medesime. Ma sono proprio le circostanze a fare la differenza.

Uno dei problemi peculiari dello studio dell'antisemitismo è posto dal fatto che la sua storia è molto stranamente millenaria. Questo fatto così singolare suscita inevitabilmente nel ricercatore la percezione che l'odio per gli ebrei abbia in sé qualcosa di misterioso e oscuro, antichissimo, quasi primordiale. L'antisemitismo appare quale una sorta di mitologica Idra, un mostro immortale capace di manifestarsi con infinite facce diverse e pure sempre identico a se stesso, un fenomeno incommensurabile che sfugge alle nostre capacità d'indagine storica. Il ricercatore è tentato di arrestarsi di fronte all'opacità impenetrabile del mistero, oppure di rifugiarsi in spiegazioni di tipo mitologico, storico e irrazionale. Questa tentazione è tanto più forte in quanto è fondata nell'oggettività: gli ebrei hanno dovuto confrontarsi con l'odio, i pregiudizi e le persecuzioni della maggioranza circostante in pressoché tutte le epoche e tutti i luoghi attraversati dalla loro storia. Da questo punto di vista, che potrebbe dirsi quasi empirico, oltre che mitologico, l'antisemitismo si presenta come un fenomeno permanentemente identico a se stesso, di là dall'avvicinarsi dei secoli. Poiché ha avuto luogo sempre e ovunque, appare ragionevole aspettarsi che ricorrerà anche in futuro sempre e ovunque. L'antisemitismo viene concepito come una sorta di destino universale e ineluttabile, una costante antropologica, un male inestirpabile, l'unica modalità possibile di rapporto fra ebrei e gentili.

Il giovane studioso marxista e partigiano della Resistenza belga Abraham Léon, scomparso ad Auschwitz del 1944, vedeva nel mito dell'antisemitismo eterno un cardine ideologico del sionismo e lo criticava quale espressione di una “concezione idealistica della storia”.¹⁷⁶ È vero che il mito dell'antisemitismo eterno ricorre con frequenza nella propaganda del nazionalismo ebraico, sia precedente che successiva alla fondazione dello Stato d'Israele, nella forma della tesi: “Finché gli ebrei vivranno in diaspora subiranno l'odio e le persecuzioni dei popoli autoctoni”. Va ricordato, però, che Theodor Herzl (prima di Léon) metteva in guardia dal confondere e assimilare l'antisemitismo del proprio tempo all'odio religioso di epoche precedenti. Il teorico e fondatore del movimento sionista sottolinea il cambiamento dell'antisemitismo, e identifica lo spartiacque che

¹⁷⁶ “Ce point de vue essentiel au sionisme, son ossature, peut-on dire, est naturellement nuancé par ses divers courants. Le sionisme transpose l'antisémitisme moderne à toute l'histoire, il s'épargne la peine d'étudier les diverses formes de l'antisémitisme, son évolution”. Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive (1942)*, Édition revue et préfacée par Maxime Rodinson, Préface originale d'Ernest Mandel, Postface d'Enzo Traverso (Genève: entremonde, 2018), 233.

separa l'antigiudaismo religioso tradizionale dall'antisemitismo moderno nel fatto storico dell'emancipazione ebraica. Si spinge a dire che l'antisemitismo moderno “è una conseguenza [sic] dell'emancipazione ebraica”.¹⁷⁷

Fra i rappresentanti più autorevoli dell'approccio teorico dell'antisemitismo eterno vi è senz'altro Léon Poliakov. L'importanza della sua monumentale *Histoire de l'antisémitisme* dall'antichità al XX secolo in quattro volumi sta, oltre che nel suo carattere pionieristico, nell'ampiezza del materiale documentario raccolto.¹⁷⁸ L'esposizione e l'analisi del materiale, però, non sono organizzate da un concetto di antisemitismo. Poliakov opera sulla base di una nozione dogmatica e astorica di antisemitismo, la quale è presupposta alla ricerca e all'analisi del materiale, piuttosto che risultarne. È mutuata acriticamente dall'accezione del termine invalsa presso “tutte le lingue occidentali”. In conformità all'uso comune – spiega Poliakov nella prefazione – il “concetto di antisemitismo” impiegato nel suo lavoro deve essere inteso nel senso di “un'espressione che indica tutti i tipi di antigiudaismo di tutte le epoche”.¹⁷⁹ Si tratta di una variante della definizione astratta di antisemitismo come “avversione per gli ebrei” discussa nell'introduzione del presente lavoro a proposito dei presupposti delle dicerie sul presunto antisemitismo marxiano.¹⁸⁰ Non solo Marx e il socialismo, ma anche l'illuminismo e il liberalismo politico, insomma l'intero movimento di emancipazione dell'epoca moderna si riduce, in Poliakov, a un mero, ennesimo episodio della “storia” dell'antisemitismo.¹⁸¹ La storia del genere umano è rappresentata come essenzialmente “storia dell'antisemitismo” e viene concepita sul modello mitologico dell'eterno ritorno dell'uguale.

Al pessimismo storico sviluppato da questo studioso testimone e sopravvissuto della Shoah vanno tributati primariamente rispetto e riflessione. Pure, rispetto e riflessione non escludono la possibilità di considerare i limiti della sua concezione. Non escludono cioè la critica; ne sono, anzi, presupposti necessari.

La tendenza dell'autore a riconoscere l'esperienza dell'antisemitismo contemporaneo, sempre

¹⁷⁷ “Unser heutiger Antisemitismus darf nicht mit dem religiösen Judenhass früherer Zeiten verwechselt werden, wenn der Judenhaß auch in einzelnen Ländern noch jetzt eine konfessionelle Färbung hat. Der große Zug der judenfeindlichen Bewegung ist heute ein anderer. In den Hauptländern des Antisemitismus ist dieser eine Folge der Judenemanzipation”. Theodor Herzl, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (Leipzig und Wien: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896), 24–25.

¹⁷⁸ Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, 4 Bde. (Paris: Calmann-Lévy, 1955). Per un punto di vista critico cfr. Maxime Rodinson, „Quelque thèses critiques sur la démarche poliakovienne“, in *Le racisme: mythes et sciences. Pour Léon Poliakov*, hg. von Maurice Olender (Bruxelles: Editions Complexe, 1981), 317–22.

¹⁷⁹ “Da nun aber der Begriff 'Antisemitismus' sich in allen westlichen Sprachen eingebürgert hat, bleibt auch mir nichts anderes übrig, als mich seiner im Sinne eines alle Arten von Antijudaismus aller Zeiten bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen”. Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, übers. von Rudolf Pfisterer, Bd. 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen (Worms: Heintz Verlag, 1977), X–XI.

¹⁸⁰ Cfr. supra, 6. “Vorausgesetzt, daß man mit Antisemitismus Feindseligkeit gegen die Juden meint und ... Marx' Aussprüche über die Juden ... in ihrer Gesamtheit nimmt, kann man nicht nur, sondern muß man Marx geradezu als ausgesprochenen Antisemiten bezeichnen”. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, 140.

¹⁸¹ Cfr. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, 1987; Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, übers. von Rudolf Pfisterer, Bd. 5: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz, 8 Bde. (Worms, 1983).

drasticamente presente alla sua coscienza, in tutte le epoche passate che fa oggetto d'indagine, produce risultati che si rivelano insostenibili al vaglio della storiografia scientifica. L'intera storia moderna viene interpretata come un momento della “storia dell'antisemitismo”, e la Shoah appare quale suo esito inevitabile, un destino già inscritto fin dall'inizio nell'illuminismo e nell'emancipazione, come se la “questione ebraica” posta dalla Rivoluzione francese dovesse necessariamente trovare la sua soluzione finale un secolo e mezzo più tardi a Wannsee.

Il difetto di questo approccio consiste nel fatto che esso non mira a una comprensione storica del suo oggetto. Non tenta di spiegare il fenomeno dell'antisemitismo sulla base dello sviluppo storico della società e della cultura che l'hanno prodotto. Tenta piuttosto di spiegare questo sviluppo storico come manifestazione e inveroamento di un unico principio sempre identico: “l'antisemitismo”. Lo storico dell'antisemitismo, però, non può limitarsi a cogliere i tratti comuni e i nessi storici fra Voltaire e Hitler. Deve indicarne anche le differenze.

Che l'antisemitismo moderno debba essere spiegato a partire dalle strutture sociali e dalle tendenze ideologiche proprie del suo tempo, e dunque distinto dalla tradizionale ostilità antiggiudaica dell'Europa cristiana, è una tesi ormai largamente condivisa in letteratura.¹⁸² Si discute su quando si sia verificato tale cambiamento e su quali elementi debbano essere indicati come qualitativamente nuovi, ma vi è vasto consenso intorno al rifiuto della concezione di un antisemitismo eternamente identico a se stesso.¹⁸³ Escludendo ogni possibile distinzione formale e qualitativa, l'approccio dogmatico delle teorie dell'antisemitismo eterno rende impossibile il discernimento storico. L'antisemitismo diventa un mistero impenetrabile, una sorgente ultrastorica di sciagure storiche. Questa sua rappresentazione mitologica costituisce una capitolazione politica e intellettuale della ragione cosciente di fronte alle forze irrazionali di cui esso stesso si alimenta.

Infatti il mito dell'antisemitismo eterno corrisponde specularmente al mito antisemita dell'ebreo eterno, condannato a vagabondare senza tregua fra le nazioni della terra come spina nel

¹⁸² “Die These, dass der moderne Antisemitismus ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts ist und aus den Strukturen und Tendenzen dieser Gesellschaft begriffen werden muss, dürfte in der wissenschaftlichen Diskussion heute kaum noch ernsthaft bestritten werden. Man ist sich einig darüber, dass es trotz einer scheinbaren räumlichen und zeitlichen Universalität der Judenfeindschaft seit hellenistischer Zeit keine Kontinuität eines ewigen Antisemitismus gibt, dass vielmehr die religiös und wirtschaftlich motivierte, durch einen einzigartigen Minderheitsstatus der Juden bedingte Judenfeindschaft der vorbürgerlich, abendländisch-christlichen Welt deutlich vom Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts geschieden werden muß”. Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, 74.

¹⁸³ Molti collocano la genesi dell'antisemitismo moderno nella seconda parte del XIX secolo. Cfr. p.e. Peter G.J. Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004); Paul Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, übers. von Felix Weil, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie* 8 (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1959). Altri invece scorgono le prime manifestazioni dell'antisemitismo moderno già nella prima metà del secolo. Cfr. p. e. Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*. Alcuni fanno risalire le sue radici all'illuminismo francese del Settecento. Cfr. p. e. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism* (New York: Columbia University Press, 1990).

loro fianco per la colpa indelebile di non aver riconosciuto la divinità di Cristo.¹⁸⁴ Mentre in un caso si rappresenta l'intero genere umano come nemico del popolo ebraico, nell'altro si rappresenta il popolo ebraico come nemico perenne del genere umano. Nonostante le direzioni e gli interessi contrapposti di queste due rappresentazioni mitologiche, entrambe esprimono la medesima concezione giudeocentrica della storia dell'antisemitismo: assumono cioè che il fondamento esplicativo del fenomeno antisemita vada cercato non tanto nella coscienza e nella vita pratica dei suoi soggetti, gli antisemiti, quanto piuttosto nel suo legame *elettivo* e trans-storico con il popolo ebraico.

Inoltre è comune alla teoria dell'antisemitismo eterno e al suo oggetto, l'antisemitismo, anche il fondamentale rifiuto dell'emancipazione. Queste ideologie contrapposte concordano cioè nel non concedere alcuno spazio al pensiero della possibilità di una società libera dall'antisemitismo. La teoria dell'antisemitismo eterno giudica l'illuminismo e l'emancipazione borghese *solamente* nella loro immanenza alla storia millenaria dell'antisemitismo, e non *anche* come tentativi di uscirne.

Ma è proprio questa condanna unilaterale della storia moderna ciò che impedisce di cogliere la novità specifica, la modernità dell'antisemitismo.

Fare dell'antisemitismo un oggetto di conoscenza storica significa coglierlo come un fenomeno soggetto, pur nella sua eccezionale longevità, alla trasformazione. È stato rilevato che esistono perfino forme di antisemitismo in assenza di ebrei.¹⁸⁵ Quel che certamente non è possibile immaginarsi, invece, è un antisemitismo in assenza di antisemiti. Questi ultimi sono esseri in carne e ossa, niente affatto mitologici. A differenza dell'Idra hanno soltanto una testa, dei piedi ben piantati nel suolo storico e quando muoiono, di solito, lo fanno definitivamente. Questo fatto è decisivo per la ricerca storica sull'antisemitismo, poiché questa ha costitutivamente, epistemologicamente bisogno dell'ipotesi dell'emancipabilità della società dall'antisemitismo. Ha

¹⁸⁴ Cfr. Riccardo Calimani, *Storia dell'ebreo errante. Dalla distruzione del tempio di Gerusalemme al Novecento* (Milano: Arnoldo Mondadori, 2002); Avram Andrei Baleanu, „Fünftes Bild: Der ewige Jude“, in *Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, hg. von Julius Schoeps und Joachim Schlör (Augsburg: Bechtermünz, 1999), 96–102. Il mito dell'ebreo eterno, o ebreo errante, è stato ripreso ampiamente in epoca moderna, fra l'altro dal cinema di propaganda nazista. Vedi Fritz Hippler, *Der ewige Jude*, documentario (Deutsche Filmherstellungs- und Verwertungs GmbH für die Reichspropagandaleitung der NSDAP, 1940).

¹⁸⁵ Con ciò si intende la diffusione di immagini e dicerie antisemite in luoghi privi di presenza ebraica tradizionale. Per esempio: nel 1995, in occasione del cinquantenario della liberazione dei prigionieri superstiti dei campi di sterminio nazisti, il medico giapponese Masanori Nishioka negava sulle colonne del giornale マルコポーロ (*Marukopōro*, Marco Polo) l'esistenza storica delle camere a gas e del progetto nazista di sterminare gli ebrei europei. Masanori Nishioka, „The greatest taboo of post-war history: there were no Nazi gas chambers“, マルコポーロ (*Marukopōro*, Marco Polo), Februar 1995. Il 31 gennaio di quell'anno *The New York Times* riportava: “This is the latest episode involving Japanese publications that have been accused of anti-Semitism. Books about a Jewish conspiracy are popular here. Last year, an official of Japan's largest political party wrote a book urging politicians to adopt the campaign tactics of Hitler”. Andrew Pollack, „Tokyo Magazine to Close After Article Denying Holocaust“, *The New York Times*, 31. Januar 1995, <https://www.nytimes.com/1995/01/31/world/tokyo-magazine-to-close-after-article-denying-holocaust.html>. Sul tema dell'antisemitismo senza ebrei cfr. anche Michel Wieviorka, *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui* (Paris: Robert Laffont, 2005).

bisogno, cioè, di un concetto di emancipazione. Fra i compiti della ricerca storica vi è quello di risolvere l'apparente eternità dell'antisemitismo nei diversi periodi, nelle epoche, nei contesti sociali in cui questo compare; di dissolvere il mistero dell'antisemitismo con l'analisi delle forme storicamente determinate del suo periodico manifestarsi.

Sono numerosi gli aspetti fenomenici che consentono di distinguere l'antisemitismo moderno dalle sue forme “più” barbare e antiche. I più evidenti sono di carattere ideologico – ragione per cui la storiografia tende a identificare la principale peculiarità distintiva dell'antisemitismo moderno nella sua presunta natura secolare di contro alla presunta natura teologica di quello medievale. Nel XIX secolo l'antisemitismo si presenta come un'ideologia nazionale o razziale, piuttosto che religiosa. Eredita bensì il proprio bersaglio e il relativo patrimonio di accuse, dicerie e pregiudizi proprio della tradizione cristiana, ma non fonda più la propria legittimazione su tesi e calunnie di carattere teologico (o pseudo-teologico), ma si dota di una teoria sistematica sulla base di argomenti filosofici, politici, economici, etnologici e biologici (o pseudo-tali) cui acclude modernissime ambizioni di scientificità.

Un ulteriore criterio di distinzione è rappresentato dai diversi nemici cui si rivolgono i diversi antisemitismi: dai rispettivi “ebrei” e dal loro significato sociale. Per un artigiano di un piccolo comune del Sacro Romano Impero nel XVI secolo gli ebrei rappresentavano figure ignote e misteriose, stranieri seguaci di un culto oscuro e antico, privi di fede e di carità, privi di proprietà immobili, privi di cognomi. Gli ebrei vivevano ai margini della società feudale e avevano con essa rapporti minimi, di natura esclusivamente parassitaria. Le comunità locali a loro volta riservavano loro atteggiamenti più o meno ostili a seconda delle congiunture e delle opportunità. Nella società borghese, invece, gli ebrei sono cittadini titolari di pari diritti. Il nemico di un antisemita moderno è un membro della sua stessa comunità politica, un borghese come lui, un vicino di casa, un collega, un concorrente; inoltre stampa giornali, costruisce ferrovie, detiene cattedre all'università e seggi in parlamento. Gli “ebrei” non rappresentano più semplicemente una minoranza romita e malvista da incolpare convenientemente in occasioni contingenti, come per esempio la diffusione di un'epidemia, il danneggiamento di un raccolto o la sparizione di un bambino; non più semplicemente un capro espiatorio o una valvola per lasciar sfogare gli eccessi della rabbia popolare senza mettere in pericolo l'autorità e i poteri costituiti. Nella propaganda antisemita otto- e novecentesca la figura de “l'ebreo” (o più esattamente: del “*semita*”) assurge al ruolo di una minaccia universale che incombe sulla collettività intera (chiamata “*popolo*”). Rispetto ai secoli trascorsi, il pensiero antisemita si è fatto universale, sistematico, “scientifico”. Appare, invece che abolito dall'illuminismo, elevato da semplice credenza superstiziosa a visione complessiva del mondo. Da impeto improvviso, brutale e cruento di violenza che era, l'antisemitismo appare

razionalizzato a progetto politico metodico di contrasto, espulsione e infine distruzione totale degli ebrei, piuttosto che neutralizzato dallo Stato di diritto.

Più delle caratteristiche immediatamente evidenti dell'agitazione contro gli ebrei è decisivo, per il discernimento delle forme e trasformazioni storiche dell'antisemitismo, distinguere i contesti sociali in cui questo di volta in volta si manifesta. L'antisemitismo è un momento di un processo sociale generale e può esserne separato solo per mezzo di un'astrazione indebita e mistificatoria (in quanto infittisce il mistero, invece di diradarne le nubi). Poiché una comprensione razionale del fenomeno antisemita può essere conseguita solamente all'interno del suo contesto storico, impadronirsi di un concetto critico di società borghese rientra fra i suoi presupposti necessari.

Quella moderna si caratterizza in primo luogo per essere una forma post-emancipatoria e contro-emancipatoria di antisemitismo. In tutti i suoi aspetti pratici e ideologici, l'antisemitismo moderno è determinato dal suo venire dopo l'emancipazione ebraica, dal suo agire in un mondo in cui gli ebrei sono “liberi” e “uguali” a tutti gli altri. La sua modernità è data dal contesto *moderno*, cioè *non più antisemita*, in cui si manifesta; dal presente storico in cui appare a rivelare la sopravvivenza di un passato creduto tale. La sua novità sta nella sua rinnovata antichità e inattuale attualità. Parafrasando una tesi marxiana si può dire che l'antisemitismo si è conservato non (solo) “a dispetto della storia”, ma (anche) “attraverso la storia”.¹⁸⁶ La sua apparente “eternità” è un prodotto della storia, cioè una novità.

L'antisemitismo (moderno) nasce e si sviluppa nel XIX secolo nel seno della società nata dall'emancipazione borghese, dopo l'emancipazione degli ebrei e come reazione contraria. Nasce, cioè, e si sviluppa, sul terreno della “questione ebraica” – ossia sul terreno dell'emancipazione. Non può darsi conoscenza storica dell'antisemitismo se non sullo sfondo dell'emancipazione, se non nel suo intreccio con il suo principio opposto. Se il dato cronologico della sua posteriorità rispetto all'emancipazione degli ebrei europei contraddistingue l'antisemitismo moderno da un punto di vista formale, il suo contenuto più specifico e caratterizzante è il suo programma: emancipazione dell'Europa dagli ebrei.

Occorre dunque pensare che l'antisemitismo sia figlio dell'emancipazione borghese, proprio come la società che lo ha prodotto? Dire così non è esatto.

La condanna dell'illuminismo e dell'emancipazione moderna quale processo generatore di antisemitismo si accompagna alla rappresentazione di quest'ultimo come eternamente identico a se stesso perché impedisce di cogliere la differenza specifica della sua forma moderna. Questa nasce sul terreno dell'emancipazione ed è essa stessa un programma di emancipazione. È necessario

¹⁸⁶ “Das *Judentum* hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten” (corsivo mio). Marx, *Zur Judenfrage*, 374.

comprendere il movimento di emancipazione della storia moderna come un tentativo reale e razionale di realizzare la libertà, l'uguaglianza e la fraternità fra gli esseri umani, per poter spiegare la genesi e lo sviluppo dell'antisemitismo moderno. La condanna unilaterale (o: negazione astratta) dell'emancipazione borghese pregiudica la possibilità di formularne una critica puntuale e concreta. Vale a dire che il rifiuto di vedervi *anche* una reale emancipazione dall'oppressione del passato, oltre che una sua reiterazione, comporta l'incapacità di determinarne il limite specifico (ciò in cui consiste il concetto di "critica"). E comporta, perciò, anche l'incapacità di comprendere l'antisemitismo moderno, che di quel limite è una manifestazione. L'antisemitismo non è tanto una "conseguenza dell'emancipazione ebraica", come vuole Herzl, quanto una manifestazione del suo fallimento, del limite dell'emancipazione borghese.

Soltanto la distinzione e l'analisi delle differenti forme storiche dell'antisemitismo può dissolvere la rappresentazione mitologica della sua eternità, rendendolo in tal modo un oggetto di conoscenza storica e comprensione razionale. Per tale ragione, quello di "antisemitismo moderno" è un concetto necessario allo studio critico dell'antisemitismo. Inoltre non è un'espressione ridondante. Infatti: se l'antisemitismo in senso stretto, quello giunto a pensarsi e a definirsi come tale, è esclusivamente moderno, ciò non toglie che si tratta di un fenomeno dalla storia realmente millenaria.

3. Emancipazione e antisemitismo

Tradizione e rinnovamento dell'oppressione nel materialismo storico di Marx

Fin da tempi immemorabili si tramandano fenomeni di antisemitismo, ma considerato nei suoi tratti specificamente moderni, l'antisemitismo è un elemento caratteristico della società borghese. Lo è non solo a dispetto del fatto che rappresenta una radicale negazione dei principi ideali di detta società – libertà, eguaglianza e fraternità di tutti gli uomini –, ma anche e proprio in virtù di questo fatto. Il concetto di "antisemitismo moderno" indica un fenomeno storico reale non pur essendo un ossimoro, ma proprio in quanto tale. Vale a dire che il suo carattere di ossimoro è fondato nel carattere di ossimoro della cosa stessa: nel fatto che la società borghese contiene in sé la negazione radicale dei propri principi. Il termine "borghese" intrattiene con "società" un rapporto analogo a quello del termine "moderno" con "antisemitismo". In entrambi i casi l'aggettivo esprime una negazione del sostantivo e allo stesso tempo la sua modalità di esistenza più propria, la sua unica modalità di esistenza come tale. "Borghese" è l'uomo considerato nella sua esistenza privata, cioè *non sociale*: l'individuo in quanto separato dalla sfera pubblica, tutelato dal recinto posto dal diritto

intorno alla sua proprietà e libertà individuale per evitarne le violazioni. Quella borghese è allo stesso tempo l'unica vera e propria *società* che l'evoluzione storica abbia prodotto, nonché la prima a riconoscersi come tale e chiamarsi con questo nome. Così è “moderno” il tempo del diritto, della proprietà e della libertà individuali, della dignità inviolabile dell'uomo: il tempo della fine dell'antisemitismo. Pure, quello moderno è allo stesso tempo l'unico vero e proprio antisemitismo che l'evoluzione storica abbia prodotto, nonché il primo a riconoscersi come tale e chiamarsi con questo nome.

La categoria di “antisemitismo moderno” sottintende che non si tratta di un epifenomeno fondato nelle sacche di arretratezza della società, ma di una tendenza strutturale del suo progresso moderno. Nel corso della sua evoluzione storica, quella moderna si è rivelata non meno antisemita delle società che l'hanno preceduta. Ciò che la distingue da queste ultime è che crede di non esserlo. Dal punto di vista della sua coscienza, nella sua rappresentazione di sé come società fondata sul diritto universale e sulla tolleranza, sulla ragione illuminista e sull'emancipazione, l'antisemitismo appare come un problema del passato. Un tempo vi è stato antisemitismo – pensa la società borghese – ora però non vi è più. Tale coscienza ordinaria conferisce massimo risalto alla ragion d'essere di una teoria critica della società.¹⁸⁷

Nelle società pre-moderne l'antisemitismo esprimeva un'opinione consapevole: magari falsa, fondata sull'ignoranza e la superstizione, ma saldamente ancorata nella coscienza popolare. Il conflitto fra gli ebrei e la maggioranza cristiana era vissuto alla luce del sole come parte integrante della vita sociale, quasi un elemento fisso dell'ordine divino del mondo, e come tale non era oggetto di discussione. Il medioevo non si è mai posto una “questione ebraica”. Al contrario, l'antisemitismo moderno non esprime tanto un'opinione consapevole sul conto degli ebrei, quanto un'inquietudine, una sofferenza, una contraddizione inconsapevole della società circostante, una *sua* “questione” irrisolta. Non è figlio dell'ignoranza o della superstizione degli antisemiti (che sono anche “colti” e “disincantati”), ma del loro inconscio. Non rivela tanto una carenza d'illuminismo, quanto i suoi limiti interni. Non è solo una ricaduta dietro l'emancipazione borghese, ma anche un sintomo della sua dialettica storica.

Il fenomeno dell'antisemitismo moderno e il suo concetto ossimorico impongono, a chi voglia indagarne l'origine, di mettere in discussione le certezze della coscienza comune, di riesaminare la rappresentazione che la società moderna ha di se stessa. La comprensione storica del fenomeno richiede che vengano determinati i limiti propri dell'illuminismo e delle rivoluzioni moderne che in esso si manifestano: i limiti storici dell'emancipazione borghese. La comprensione logica del suo concetto richiede che siano presi in esame i presupposti inconsapevoli (taciuti, occultati, rimossi,

¹⁸⁷ Cfr. Claussen, „Antisemitismo e teoria della società“.

inconsci) su cui si fondano la teoria e la prassi dell'universalismo moderno, della libertà politica e dell'uguaglianza civile.

Insomma: l'antisemitismo moderno pone il compito di elaborare una teoria dialettica della società borghese. Che tale problematica sia tra i motivi che hanno concorso a determinare la genesi del pensiero di Karl Marx è l'ipotesi generale da cui muove il presente lavoro, e che si tratta di verificare.

Prima di procedere a una verifica storica e filologica, non è forse inopportuno scoprire le carte ed esporre brevemente l'idea che sta alla radice di questa ipotesi. Quel che mi ha indotto a intravedere nell'opera di Marx un tentativo di far fronte ai compiti teorici posti dall'antisemitismo moderno è stata innanzitutto la sua concezione della storia, e più precisamente la sua concezione della conoscenza storica e del metodo d'indagine della storia. Da una parte, l'oggetto principale del suo interesse scientifico è la trasformazione storica della vita e della coscienza degli uomini, il "movimento reale" e inarrestabile dell'evoluzione sociale. D'altra parte, e poggiando proprio su tali fondamenti scientifici, la sua critica sociale intende portare alla coscienza i presupposti storici inespressi, il passato rimosso che sopravvive nel sottofondo inconscio della società moderna. L'orientamento filosofico e metodologico delle sue ricerche si contrappone tanto alla rappresentazione della storia come progresso lineare propria della tradizione illuminista e borghese, quanto alla sua rappresentazione mitologica e irrazionalista come eterno ritorno dell'uguale. Di più: nella prospettiva dialettica della sua riflessione, questi modi apparentemente contrapposti di concepire la storia si rivelano quali due facce di un'unica medaglia, due declinazioni del medesimo dogma: la rappresentazione del tempo storico come continuo e omogeneo. Progresso rettilineo e ripetizione circolare implicano entrambi l'esclusione ad infinitum di ogni rottura del continuum o sovvertimento dell'ordine, di ogni trasformazione qualitativa, di ogni rivoluzione. Per Marx, al contrario, la conoscenza storica consiste proprio nell'acquisizione della coscienza della possibilità e della necessità della rivoluzione.

Uno dei problemi centrali della filosofia della storia riguarda il nesso che lega le diverse epoche storiche le une alle altre e il limite che le separa le une dalle altre. La teoria critica della società borghese determina il suo oggetto domandandosi innanzitutto cosa la distingue specificamente dalle formazioni sociali precedenti, e cosa invece l'accomuni a esse; in cosa consista il rinnovamento delle rivoluzioni moderne e quali siano i suoi limiti.

In un luogo capitale dei suoi scritti politici, Marx afferma che "la storia di ogni società esistita finora è storia di lotte di classe". Questa tesi iscrive l'intera evoluzione passata e presente della civiltà umana sotto il segno della continuità del dominio di classe. Il conflitto fra oppressori e oppressi appare la cifra di tutte le epoche.

Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf ...¹⁸⁸

In tal senso si potrebbe dire: nihil sub sole novum.

Eppure qualcosa di nuovo c'è. Questa lotta fra oppressi e oppressori è detta bensì essere “ininterrotta” (“ununterbrochen”). Ciò non significa che sia sempre identica a se stessa, sempre la stessa lotta. La citazione precedente prosegue infatti così:

... einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.¹⁸⁹

Vale a dire che questa concezione della storia non contempla soltanto la continuità del dominio di classe, ma anche il cambiamento e la rottura rivoluzionaria.

In che rapporto stanno l'uno con l'altro questi aspetti della teoria marxiana? In che modo la breve storia del capitalismo è legata ai millenni di oppressione, sfruttamento e vessazione dell'uomo da parte dell'uomo, di una classe sociale da parte dell'altra? E in che modo se ne distingue?

Questo problema ha conseguenze rilevanti per la concezione di ciò che il giovane Marx chiama in alcuni luoghi “emancipazione” (per esempio in *Zur Judenfrage*: “emancipazione umana”), e che altrove denota come “rivoluzione”: (“rivoluzione sociale”, “rivoluzione proletaria”, “rivoluzione del XIX secolo”, eccetera). La rivoluzione del XIX secolo deve confrontarsi in primo luogo con le forme più moderne attuali del dominio di classe, cioè con lo sfruttamento industriale del lavoro da parte del capitale. Dev'essere quindi in primo luogo un'emancipazione del proletariato dal dominio della classe capitalista. Ma il concetto di emancipazione umana significa d'altra parte lo spezzamento di una lunghissima catena storica finora ininterrotta di forme di sfruttamento e dominio di classe, non solo di quella capitalistica. Intende l'emancipazione da un'oppressione che è ben più antica del telaio a vapore e del mercato mondiale.

In questo senso, lo sfruttamento capitalistico del lavoro salariato appartiene insieme alla schiavitù antica e alla servitù della gleba a un'unica macro-fase dello sviluppo dell'umanità che Marx chiama “preistoria”¹⁹⁰ (o anche, più prosaicamente, “tutto il vecchio sudiciume”¹⁹¹). La

¹⁸⁸ Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 462.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ “Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses ... Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab”. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13 (Berlin: Dietz Verlag, 1961), 9.

¹⁹¹ “Die Revolution [ist] nicht nur nöthig ... weil die herrschende Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen”. Karl Marx und Friedrich Engels, *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung*, hg. von Gerald Hubmann und Ulrich Pagel (Berlin Boston: De Gruyter, 2018), 26.

rivoluzione che teorizza per il proprio secolo è sia “rivoluzione proletaria” che “emancipazione umana”. Come tutte le rivoluzioni precedenti, anche quella proletaria consisterà, per Marx, in un sovvertimento del potere sociale degli oppressori da parte degli oppressi. La differenza specifica rispetto alle rivoluzioni del passato sta nel fatto che queste si sono sempre limitate a sostituire una classe dominante con un'altra, quella invece procede ad abolire definitivamente il dominio di classe.¹⁹² Il pensiero storico di Marx non è tanto un pensiero della lotta di classe, quanto della sua fine.¹⁹³

Nelle sue ricerche economiche e sociali, Marx adotta una metodologia per la quale la conoscenza scientifica consiste in primo luogo nella storicizzazione dei suoi oggetti. La sua teoria della società borghese consiste in larga parte in uno sforzo di determinare la sua differenza specifica rispetto ad altre società passate o possibili, di dissolvere la sua parvenza di eternità, naturalità e neutralità delle sue istituzioni rivelandone il carattere storico e transeunte. Da questo punto di vista sono le differenze, e non la continuità, a fondare la possibilità della conoscenza storica.

Come critico e rivoluzionario, d'altra parte, egli assume il punto di vista specifico della classe oppressa, la quale, alla luce della propria esperienza moderna, deve nutrire un certo scetticismo nei

¹⁹² “Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt, und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf”. Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 482. Il medesimo pensiero è espresso altrove in modo significativamente diverso, cioè dal punto di vista della trasformazione rivoluzionaria del lavoro: “In allen bisherigen Revolutionen [blieb] die Art der Thätigkeit stets unangetastet ... & es sich nur um eine andere Distribution dieser Thätigkeit, um eine neue Vertheilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Thätigkeit richtet, die Arbeit beseitigt, & die Herrschaft aller Klassen mit den Klassen selbst aufhebt”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 25.

¹⁹³ Cfr. Karl Marx, lettera a Joseph Weydemeyer, 5 marzo 1852, in MEW 28, p. 507s.: “Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtschreiber hatten längst vor mir die historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen und bürgerliche Ökonomen die ökonomische Anatomie derselben dargestellt. Was ich neu tat, war 1. nachzuweisen, daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist; 2. daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt; 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet”. Karl Marx, „Lettera a Joseph Weydemeyer“, 5. März 1852, in MEW 28, p. 507-509. Il pensiero contenuto in questa lettera di Marx è ripreso da Lenin nello sviluppo della sua concezione dello Stato. Riferendosi a questa lettera di Marx a Weydemeyer scrive: “In diesen Worten ist es Marx gelungen, mit erstaunlicher Prägnanz erstens den Haupt- und Grundunterschied seiner Lehre von der Lehre der führenden und tiefsten Denker der Bourgeoisie und zweitens das Wesen seiner Lehre vom Staat zum Ausdruck zu bringen. Das Wesentliche der Lehre von Marx sei der Klassenkampf. Das wird sehr oft gesagt und geschrieben. Doch das ist unrichtig, und aus dieser Unrichtigkeit ergibt sich auf Schritt und Tritt eine opportunistische Entstellung des Marxismus, seine Verfälschung in einem Geiste, der ihn für die Bourgeoisie annehmbar macht. Denn die Lehre vom Klassenkampf ist nicht von Marx, sondern vor ihm von der Bourgeoisie geschaffen worden und ist, allgemein gesprochen, für die Bourgeoisie annehmbar. Wer nur den Klassenkampf anerkennt, ist noch kein Marxist, er kann noch in den Grenzen bürgerlichen Denkens und bürgerlicher Politik geblieben sein. Den Marxismus auf die Lehre vom Klassenkampf beschränken heißt den Marxismus stützen, ihn entstellen, ihn auf das reduzieren, was für die Bourgeoisie annehmbar ist. Ein Marxist ist nur, wer die Anerkennung des Klassenkampfes auf die Anerkennung der Diktatur des Proletariats erstreckt. Hierin besteht der tiefste Unterschied des Marxisten vom durchschnittlichen Klein- (und auch Groß-) Bourgeois. Das muß der Prüfstein für das wirkliche Verstehen und Anerkennen des Marxismus sein”. Lenin, *Staat und Revolution*, 4. Aufl., Bd. (Juni September 1917), Werke 25 (Berlin: Dietz Verlag, 1974).

confronti degli ideali della società borghese e della sua fede nel progresso storico. Il fatto che al progresso tecnico e scientifico non se ne accompagni necessariamente uno sociale e umano è esperito dai proletari ogni giorno nel loro rapporto con la macchina.¹⁹⁴ La critica della società borghese muove dal sospetto che la libertà e l'uguaglianza realizzate dalle rivoluzioni moderne siano semplici parvenze o nuove forme sotto le quali in realtà si nascondono antiche relazioni di dominio e di violenza. Comincia con la considerazione che, dietro il velo mistificatore del libero mercato, l'economia borghese non fa che riprodurre e universalizzare lo sfruttamento del lavoro e la millenaria divisione della società in classi.¹⁹⁵

Marx si sforza di tenere insieme entrambi questi momenti nella sua riflessione. Considera i rapporti di oppressione e sfruttamento nella società sia dal punto di vista della loro continuità storica, sia da quello delle differenze qualitative fra le epoche. Il suo metodo d'analisi integra insieme sistematicamente la conoscenza della perpetuazione della violenza e del dominio sociale attraverso il progresso delle generazioni e la conoscenza delle specificità che contraddistinguono le forme particolari, le determinate condizioni e configurazioni nelle quali violenza e dominio sociale si riproducono. Progresso storico e continuità del dominio sociale sono aspetti reali contraddittori e inscindibilmente consustanziali del processo storico di socializzazione degli uomini. Solo pensati insieme, considerati nel loro nesso di reciproca esclusione e implicazione e illustrati l'uno alla luce dell'altro, progresso storico e permanenza dell'oppressione consentono di fare della società l'oggetto di una conoscenza storica.

Il soggetto della conoscenza storica è rappresentato, per Marx, dalla classe degli oppressi, poiché loro è il punto di vista dell'emancipazione. Gli oppressi si costituiscono come classe rivoluzionaria e come soggetto conoscente solo se percepiscono lo spessore storico della propria vessazione, se riconoscono se stessi come eredi delle generazioni precedenti di classi oppresse e dominate. Walter Benjamin – un lettore di Marx più sensibile di altri agli aspetti ebraici del suo pensiero – vede in ciò che egli chiama “tradizione degli oppressi” la principale categoria gnoseologica del materialismo storico.¹⁹⁶ Il proletariato assume coscienza di sé e del proprio ruolo soltanto se, nella sua lotta contro il dominio sociale che lo opprime, si riconosce come chiamato a raccogliere l'eredità di lunga tradizione di lotte contro il dominio di classe. Può costituirsi come soggetto conoscente e adempiere al compito emancipatore affibbiatogli dalla teoria marxiana solo

¹⁹⁴ Cfr. il capitolo 13 (Maschinerie und große Industrie) di Marx, *Das Kapital*, 1962.

¹⁹⁵ “Die aus dem Untergang der feudalen Gesellschaft hervorgegangene moderne bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt”. Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 463.

¹⁹⁶ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1974, 697. Cfr. Manuel Disegni, *Die Aktualität des Ursprungs. Historische Erkenntnis bei Marx und Walter Benjamin* (Potsdam: WeltTrends, 2017). (in particolare cap. 2.1, Walter Benjamin und das Recht).

se assume coscienza della propria situazione storica. O meglio: se assume coscienza del carattere storico della propria situazione, il quale è determinato dal nesso che lega la sua lotta di emancipazione a quelle delle innumerevoli generazioni trascorse di oppressi e sconfitti senza nome né numero. Il proletariato non può dirsi soggetto storico né classe rivoluzionaria se non in quanto erede consapevole e riscattatore degli antichi schiavi, dei plebei, dei servi della gleba, delle classi oppresse di tutte le epoche. La tradizione degli oppressi fornisce la prospettiva della conoscenza storica. Tale prospettiva è antitetica a quella degli oppressori, frontalmente contrapposta al punto di vista della classe borghese dominante, la quale nega il carattere storico della propria situazione e afferma (nella rappresentazione critica e polemica di Marx): “Un tempo vi è stata storia, ora però non vi è più”.¹⁹⁷

Tuttavia, limitarsi a denunciare ciò che permane immutato attraverso i secoli non è sufficiente – né a far progredire la conoscenza scientifica della storia, né a promuovere la rivoluzione sociale e l'emancipazione dal passato. La teoria critica della società borghese rivela bensì le sue istituzioni giuridiche ed economiche come forme nuove, moderne, in cui violenza e dominio sociale si riproducono – ma è proprio su tale novità e modernità che cade l'accento. L'analisi delle forme e delle condizioni del dominio di classe nelle diverse epoche riconduce il mistero dell'inscalfibile destino di oppressione e violenza di cui l'umanità pare esser preda al rango di un fenomeno storico, ovverosia storicamente conoscibile e trasformabile. Solo da tale analisi può risultare una conoscenza concreta e determinata dei rapporti sociali, vale a dire che solo il discernimento delle differenze qualitative può squarciare il velo mitologico di identità, dissolvere la parvenza di trans-storicità, dissipare l'aurea di eternità, naturalezza e indiscutibilità che emana dal dominio sociale e dalla storia della violenza.

Analogamente, io credo che per comprendere il fenomeno dell'antisemitismo moderno occorra considerarlo sia dal punto di vista della storia millenaria delle vessazioni subite dal popolo ebraico, sia nei suoi tratti storicamente specifici, nei suoi elementi di novità e di modernità. E che proprio per formarsi un concetto generale di antisemitismo che colga l'essenza comune a tutte le sue diverse forme manifestazioni si debba partire dall'analisi di quella più moderna ed evoluta. Il pensiero storico spiega l'anatomia della scimmia a partire da quella dell'uomo – non viceversa.¹⁹⁸

¹⁹⁷ “Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Sie gleichen darin den Theologen, die auch zwei Arten von Religionen unterscheiden. Jede Religion, die nicht die ihre ist, ist eine Erfindung der Menschen, während ihre eigene Religion eine Offenbarung Gottes ist ... Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:96. Detlev Claussen ha osservato brillantemente che “l'affermazione una volta c'era l'antisemitismo, ma ora non c'è più ... è una variante dell'affermazione c'era una volta la storia, ma ora non c'è più”. Claussen, „Antisemitismo e teoria della società“, 89.

¹⁹⁸ “In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die

4. Antisemitismo e lavoro.
La deduzione sociale delle categorie nel pensiero materialista di Marx

Quello di “antisemitismo” non è l'unico caso di un concetto coniato in epoca moderna per designare una cosa che esiste ed è nota a tutti già da tempo immemorabile. Un discorso analogo può essere fatto, per esempio, per il concetto di “lavoro”, e Marx lo fa. Il lavoro è il tema centrale della teoria sociale di Marx. Il rapporto fra antisemitismo e lavoro moderno è profondo, complesso e suscettibile di essere discusso sotto molteplici aspetti, alcuni dei quali verranno affrontati nel prosieguo del presente lavoro. La coscienza comune tende a considerare il lavoro come una condizione eterna della vita umana, una necessità naturale con cui ogni società in ogni epoca deve confrontarsi. Marx fa osservare che la categoria di lavoro, però, ha un'origine recente.

Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – ist uralt. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist 'Arbeit' eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen.¹⁹⁹

La necessità del lavoro sembra affliggere l'uomo fin dal “principio”. La Genesi parla di lavoro: “Mangerai pane col sudore del tuo volto finché tornerai alla terra dalla quale sei stato tratto”.²⁰⁰ Tutti, bene o male anche i bambini, sanno da sempre cos'è il lavoro. Ciononostante Marx afferma che il concetto di lavoro è un prodotto delle scienze economiche moderne, che anzi rappresenta il loro principale progresso conoscitivo. L'economia politica pensa il lavoro come fonte della ricchezza. È stato l'economista scozzese Adam Smith il primo teorico a comprendere che il valore delle merci è determinato dal lavoro umano in esse contenuto. Dal suo punto di vista, il lavoro è la fonte di *ogni* ricchezza e *ogni* lavoro è fonte di ricchezza. Inteso in tal senso, quello di lavoro è un concetto prettamente moderno. Ma vi è forse un altro senso in cui si può parlare propriamente di “lavoro”, un altro possibile concetto di lavoro? La questione non è chiara, si tratta anzi di uno degli interrogativi di fondo di tutta la riflessione sociale e filosofica di Marx.

È vero che anche la Genesi parla della fatica del lavoro come condizione per il godimento della ricchezza materiale. Proprio per tale ragione Marx si premura di dimostrare, fra l'altro, che le concezioni economiche di Adam Smith, fermi restando i suoi meriti scientifici, non coincidono con quelle dell'autore della Bibbia. L'emancipazione borghese è un progresso storico, ma non l'incarnazione del Verbo. Alla fine del primo libro di *Das Kapital* si trova l'osservazione che, mentre la leggenda del peccato originale spiega come l'uomo sia stato condannato a mangiare il proprio

bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.”. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858)*, 2. Aufl. (Berlin: Dietz Verlag, 1974), 25.

¹⁹⁹ Ivi., 24

²⁰⁰ Genesi 3, 19. In Dario Disegni, Hrsg., *Bibbia ebraica*, Bd. Pentateuco e Haftoroth, con traduzione italiana e note (Firenze: La Giuntina, 1995), 10.

pane bagnato dal sudore della fronte, l'economia politica moderna spiega perché vi sono anche persone per cui ciò non è affatto necessario (le classi *non* lavoratrici della società moderna: capitalisti e proprietari terrieri).²⁰¹ “Lavoro” come fonte di ricchezza generica è un concetto moderno in quanto la sua introduzione nella teoria economica esprime la presa di coscienza di quella forma storicamente determinata di dominio di classe e sfruttamento del lavoro che è specificamente caratteristica per la società borghese.

Cosa intende l'economia politica con “lavoro”? Quali sono le determinazioni essenziali di questo concetto? Considerato come fonte di ogni ricchezza, come sostrato del valore di tutte le merci, il lavoro umano non conosce differenze formali e qualitative, ma solo di quantità. Si tratta di lavoro in generale, lavoro senz'altro, lavoro determinato puramente come fonte di ricchezza generica, attività umana indifferenziata, cioè considerata esclusivamente nella sua qualità formale di essere produzione di ricchezza. Nell'idea dell'uguaglianza e della pari dignità di ogni lavoro umano teorizzata dall'economia politica classica si esprime lo spirito dell'emancipazione borghese. Il concetto universale e astratto di lavoro appare valido per tutte le epoche, “eterno”, mentre in realtà è un prodotto specifico della storia moderna. I progressi teorici che hanno condotto gli economisti moderni ha guadagnare questo concetto riflettono, sul piano della coscienza scientifica, le trasformazioni moderne del lavoro, dei rapporti sociali e delle forme tecniche in cui si svolge.

Es war ein ungeheurer Fortschritt von Adam Smith jede Bestimmtheit der reichertumzeugenden Tätigkeit fortzuwerfen – Arbeit schelchthin, weder Manufaktur-, noch kommerzielle, noch Agrikulturarbeit, aber sowohl die eine wie

²⁰¹ Il primo libro di *Das Kapital* reca il sottotitolo *Der Produktionsprozess des Kapitals*, dove il gentivo è da intendersi in senso sia soggettivo che oggettivo. Il capitale produce capitale e il capitale è un prodotto del capitale. Non è possibile produrre capitale se non investendo capitale, e non è possibile investire capitale se non si possiede capitale accumulato, dunque prodotto precedentemente. Come comincia questo ciclo? Di fronte a questa difficoltà teorica, per spiegare il punto di partenza della produzione capitalistica Adam Smith introduce il concetto di *previous accumulation of stock*. *Previous accumulation of stock* è il concetto paradossale di un'accumulazione di capitale precedente l'inizio della produzione di capitale. Il penultimo capitolo del primo libro di *Das Kapital* è dedicato a questo problema: “la cosiddetta accumulazione originaria”. Vi si legge: “Diese *ursprüngliche Akkumulation* spielt in der politischen Ökonomie ungefähr dieselbe Rolle wie der *Sündenfall* in der Theologie. Adam biß in dem Apfel und damit kam über das Menschengeschlecht die Sünde. Ihr Ursprung wird erklärt, indem er als Anekdote der Vergangenheit erzählt wird. In einer längst verflossnen Zeit gab es auf der einen Seite eine fleißige, intelligente und vor allem sparsame Elite und auf der andren faulenzende, ihr alles, und mehr, verjubilende Lumpen. Die Legende vom theologischen Sündenfall erzählt uns allerdings, wie der Mensch dazu verdammt worden sei, sein Brot im Schweiß des Angesichts zu essen; die Historie vom ökonomischen Sündenfalls aber enthüllt uns, wieso es Leute gibt, die das keineswegs nötig haben.” Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:741. Cfr. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Bd. 1,2 (On the Nature, Accumulation, and Employment of Stock) (London: Printed for W. Strahan and T. Cadell, in the Strand, MDCCLXXVI), 328: “A weaver cannot apply himself entirely to his peculiar business, unless there is beforehand stored up somewhere, either in his own possession or in that of some other person, a stock sufficient to maintain him, and to supply him with the materials and tools of his work, till he has not only completed, but sold his web. This accumulation must, evidently, be previous to his applying his industry for so long a time to such a peculiar business”. Cfr. Disegni, *Die Aktualität des Ursprungs. Historische Erkenntnis bei Marx und Walter Benjamin* (in particolare cap. 1, Die politische Ökonomie, ihre Kritik und die sogenannte ursprüngliche Akkumulation). Michael Perelman, *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret of Previous Accumulation* (London: Duke University Press, 2000).

die andre.²⁰²

Il progresso teorico attribuito da Marx alla concezione del lavoro di Adam Smith non consiste nell'aver Smith per primo capito il significato di Genesi 3,19 e scoperto finalmente la verità eterna e universale della produzione della ricchezza e della vita umana. Smith, è vero, giunge a formulare un concetto universale e astratto di lavoro che proprio in virtù della sua astratta universalità appare valido per tutte le epoche. Ma non si tratta di un'astrazione priva di presupposti – tutt'al più di un'astrazione dimentica, inconsapevole dei propri presupposti storici.

Nun konnte es scheinen, als ob damit nur der abstrakte Ausdruck für die einfachste und urälteste Beziehung gefunden, worin die Menschen – sei es in welcher Gesellschaftsform immer – als produzierend auftreten. Das ist nach einer Seite hin richtig. Nach der andren nicht. Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist. So entstehn die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung ...²⁰³

La concezione astratta del lavoro tipica dell'economia politica borghese è frutto di una riflessione scientifica che muove dall'esperienza delle forme tecniche e sociali moderne del lavoro: lavoro industriale e salariato. Nella grande industria, il singolo operaio è incaricato di mansioni sempre più limitate e ripetitive, che non gli consentono alcuna sovranità né consapevolezza sul corso complessivo del processo produttivo cui partecipa e sui suoi fini concreti. Nel rapporto di lavoro salariato, inoltre, il fine primario non consiste nel produrre beni concreti: né dal punto di vista del lavoratore, il cui scopo è il salario, né dal punto di vista del capitalista che lo paga, il cui scopo è il profitto. Che si producano orologi o formaggi è indifferente a entrambi. Il concetto astratto (cioè indifferente al contenuto) di lavoro – lavoro come fonte di ricchezza generica –, non è dunque calato dall'iperuranio, ma risulta dall'elaborazione teorica dell'esperienza moderna del lavoro.²⁰⁴

Con l'inconsapevolezza o il nascondimento dell'origine moderna e sociale di questo concetto, i classici dell'economia moderna lo elevano a paradigma per pensare le strutture immutabili del rapporto fra l'uomo e la natura, a legge eterna per le generazioni. Al carattere storico dell'economia politica borghese, la critica di Marx contrappone quella che si potrebbe chiamare una genealogia materialista o una deduzione sociale delle sue categorie. Ne smentisce le pretese di validità incondizionata determinando i presupposti e i limiti storici della loro validità oggettiva. La

²⁰² Marx, *Grundrisse*, 24.

²⁰³ Ivi., p. 24-25.

²⁰⁴ “Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein ... Die einfache Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft”. Marx, *Grundrisse*, 25.

formulazione del concetto astratto di lavoro come attività produttrice di ricchezza e non ulteriormente determinata – una nozione quasi tautologica: “il lavoro è lavoro” – esprime una forma di pensiero specificamente borghese, che trova un correlato oggettivo esclusivamente nel contesto storico borghese. Tale merito non poteva esser maturato dalle generazioni precedenti di pensatori economici poiché presuppone il dominio universale (o in via di universalizzazione) della grande industria e del rapporto di lavoro salariato; presuppone cioè il capitalismo come modo di produzione dominante.

Analogamente, solo i presupposti storici dell'antisemitismo sono in grado di rendere ragione dell'origine moderna del suo concetto. La categoria di “antisemitismo”, intesa in maniera astratta e universale come odio eterno e incondizionato degli ebrei da parte dei popoli gentili, ha il suo fondamento genetico ed esplicativo nel contesto storico in cui si è generata, il contesto storico della società borghese. Soltanto quest'ultima si è posta una “questione ebraica”, cioè la questione dell'emancipazione (degli ebrei e dagli ebrei). E solo verso la fine del XIX secolo la “questione ebraica” assunse la dimensione universale, l'abito scientifico e il significato politico e sociale decisivo che la connotano nel senso in cui la intende Wilhelm Marr e dopo di lui l'antisemitismo novecentesco.

Le vite e le opere di Adam Smith e Wilhelm Marr sono separate da circa cento anni. Il primo pubblicò la sua ricerca sulla ricchezza delle nazioni agli albori della società borghese, nella sua fase liberale e ascendente, appena prima della Rivoluzione francese. L'agitazione antisemita del secondo avviene in una fase di sviluppo avanzata e declinante della società borghese, nel pieno della grande depressione e del passaggio dal modo liberale a quello imperialista di espansione della produzione capitalistica. Nondimeno, entrambe le loro teorie appartengono alla stessa epoca, seppur collocate a due estremi opposti. Ad accomunarle è l'adozione del medesimo punto di vista, la prospettiva di una razionalità universale e astratta, che si avvale di categorie indifferenti al contenuto particolare dell'individuo concreto. In tale punto di vista Marx ritiene di riconoscere una forma di pensiero storicamente determinata, moderna. Non si dirà soltanto che si tratta di una forma di coscienza caratteristica della società borghese, ma che il concetto marxiano di “società borghese” è primariamente quello di una società caratterizzata da tale forma di coscienza.

Con le dichiarazioni universali dei diritti umani la rivoluzione borghese afferma che tutti gli uomini sono uguali, senza obsolete distinzioni di sesso, razza, religione eccetera; che un essere umano è pur sempre un essere umano.

Con la teoria del lavoro come fonte, sostanza e misura universale della ricchezza, Adam Smith afferma che tutti i lavori sono uguali, senza obsolete distinzioni di settore, corporazione o prestigio sociale; che il lavoro è pur sempre lavoro.

Con i concetti di “semiti” e “antisemiti”, Wilhelm Marr afferma che gli ebrei costituiscono una minaccia universale a danno degli uomini e del loro lavoro, indipendentemente dalle loro convinzioni e dai loro comportamenti religiosi, senza obsolete distinzioni teologiche fra ortodossi, riformati, convertiti o imborghesiti; che gli ebrei (i “semiti”) sono tutti in egual misura nemici del popolo (gli “antisemiti”), indipendente dalle loro caratteristiche individuali, ma semplicemente in quanto tali; che un ebreo è pur sempre un ebreo. Da queste affermazioni implicate nel concetto marriano di “antisemitismo” segue direttamente la tesi centrale dell'antisemitismo moderno, ovvero dell'antisemitismo in generale: che l'unica soluzione possibile della “questione ebraica” è l'emancipazione dagli ebrei.

Terzo capitolo Libero battesimo coatto

1. Cittadini tedeschi di fede israelitica

Gli ebrei tedeschi nati intorno al 1800 crebbero nella speranza di uscire da una secolare condizione di emarginazione ed entrare finalmente a far parte davvero della società. Le aspettative di questa generazione fiduciosa e affamata di riconoscimento dovettero invece scontrarsi con la persistenza della discriminazione religiosa nella società moderna, con la fatidica ricomparsa dell'antisemitismo all'epoca della Restaurazione. I nuovi “cittadini tedeschi di fede israelitica” furono tra i primi a esperire sulla propria pelle lo scarto fra le promesse di libertà ed eguaglianza delle rivoluzioni borghesi e i loro esiti sociali effettivi. Avendovi riposto le proprie speranze di riscatto sociale, una parte consistente della minoranza ebraica aveva salutato la nascita della società borghese con interesse ed entusiasmo. Tanto più cocente fu la delusione di fronte al riergersi di antiche e insieme nuove barriere di segregazione, all'instaurazione di antiche/nuove dinamiche di esclusione che caratterizzarono gli sviluppi iniziali della neonata società moderna.

L'esperienza ebraica del cambio di secolo è particolarmente significativa perché fornisce un paradigma illustrativo del generale processo di costituzione del soggetto borghese, il quale si ritrova bensì emancipato dalle autorità tradizionali, ma scisso al suo interno in citoyen e bourgeois, uomo politico e individuo privato, cittadino dello Stato e membro della società.

“During the 150 years when Jews truly lived amidst, and not just in the neighborhood of, Western European peoples”, scrive Hannah Arendt riferendosi all'epoca fra la Rivoluzione francese e il fascismo,

they always had to pay with political misery for social glory and with social insult for political success. Assimilation, in the sense of acceptance by non-Jewish society, was granted them only as long as they were clearly distinguished exceptions from the Jewish masses.²⁰⁵

Ottenuta l'equiparazione giuridica, agli ebrei spettava ora guadagnarsi la reale accettazione sociale. Ma solo loro? L'espressione coniata dal poeta di Vilna Judah Leib Gordon היה אדם בצאתך ויהודי באתך²⁰⁶, “sii uomo per la strada, ebreo in casa tua” (letteralmente: “sii uomo nel tuo uscire, ebreo nella tua tenda”), non è soltanto, come vuole Arendt, “an excellent formula, which may serve as a

²⁰⁵ Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New edition with added prefaces (San Diego New York London: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), 56.

²⁰⁶ Judah Leib Gordon, הקיצה עמי (*Hakitzà ami, Sveglia, o mio popolo*) (Vilna, 1866). Cit. in Simon Dubnov, *History of the Jews in Russia and Poland. From the Earliest Times Until the Present Day*, übers. von Israel Friedlaender, Bd. 2 (From the Death of Alexander I until the Death of Alexander III) (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1918), 228–29.

motto for Western European assimilation”²⁰⁷. Di là dall'assimilazione degli ebrei alla maggioranza gentile e borghese dell'Europa occidentale, questa formula coglie la scissione dell'uomo moderno fra la sfera pubblica e quella privata della sua esistenza. “Sii uomo per la strada, ebreo nella tua tenda” esprime, da un punto di vista soggettivo e individuale, l'esperienza della frattura moderna fra Stato politico e società civile. Esprime cioè una situazione che non è soltanto ebraica, ma generale. Nel suo saggio sulla “questione ebraica”²⁰⁸ del 1844 Marx argomenterà che l'intera società borghese è divenuta “ebraica”. Quel che intende dire è che, proprio come gli ebrei o sull'esempio degli ebrei, *tutti* i membri della società borghese hanno preso a rappresentarsi di essere individui liberi in casa propria, e fuori sudditi obbedienti della volontà generale. Vedremo più dettagliatamente come faccia parte del meccanismo psicologico di proiezione proprio dell'antisemitismo il fatto che la scissione interiore della soggettività borghese venga rappresentata come una prerogativa ebraica, l'ambiguità dei diritti “dell'uomo e del cittadino” come doppia fedeltà o lingua biforcuta dell'ebreo.²⁰⁹

Hannah Arendt caratterizza la condizione degli ebrei, la cui emarginazione sociale perdurava nonostante l'equiparazione giuridica e a dispetto dei loro sforzi di assimilazione, con i concetti o tipi sociologici del “paria” e del “parvenu”.²¹⁰ Ciò che Arendt non sottolinea, e che è invece decisivo per la comprensione marxiana della questione ebraica, è che tale è anche la condizione storica in cui si trova la maggior parte dei tedeschi cristiani. Anche fra costoro, infatti, non è realizzata vera eguaglianza. Tutti uguali lo sono in cielo, forse, davanti a Dio, dopo la morte. Non però sulla terra, non sul suolo tedesco. La sinistra analogia fra l'oppressione particolare degli ebrei e quella generale di tutti i tedeschi era stata colta già da alcuni contemporanei. Riflettendo sulle difficoltà di sottrarsi allo stigma d'esser nato ebreo, Ludwig Börne (alias Juda Löb Baruch, nato il 6 maggio 1786 nel ghetto di Francoforte) esclama fra il serio e il faceto: “Poveri tedeschi!”.

Es ist wie ein Wunder! Tausend Male habe ich es erfahren, und doch bleibt es mir ewig neu. Die einen werfen mir vor, daß ich ein Jude sei; die andern verzeihen mir es; der dritte lobt mich gar dafür; aber alle denken daran. Sie sind wie gebannt in diesem magischen Judenkreise, es kann keiner hinaus. Auch weiß ich recht gut, woher der böse Zauber kömmt. Die armen Deutschen! Im untersten Geschosse wohnend, gedrückt von den sieben Stockwerken der höhern Stände, erleichtert es ihr ängstliches Gefühl, von Menschen zu sprechen, die noch tiefer als sie selbst, die im Keller wohnen. Keine Juden zu sein, tröstet sie dafür, daß sie nicht einmal Hofräte sind.²¹¹

²⁰⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 65. Arendt traduce il termine ebraico “לחל” con “home”, “casa”: “be a man in the street and a Jew at home”, mentre la traduzione più comune, nonché più corretta, di לחל sarebbe “tenda”. Manca cioè di notare che la scelta di un vocabolo così connotato dalla sua appartenenza al campo semantico del nomadismo potrebbe significare una riluttanza (più o meno conscia) di Gordon a conformarsi all'ideale di casa borghese in muratura.

²⁰⁸ Il saggio marxiano sulla questione ebraica è trattato più diffusamente infra, cap. 5.

²⁰⁹ Cfr. infra, capp. 5.4 e 5.5.

²¹⁰ Cfr. il capitolo “Between Pariah and Parvenu” in Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.

²¹¹ Ludwig Börne, *Briefe aus Paris*, hg. von Inge Rippmann und Peter Rippmann, Bd. 3, Sämtliche Schriften, 3 (Briefe aus Paris, Menzel der Franzosenfresser (Dreieich: Joseph Melzer Verlag, 1977), 510.

Börne descrive l'ossessione dei tedeschi per l'ebraismo come un “cerchio magico” da cui “nessuno riesce a uscire”. Manifesta però idee chiare sulla provenienza di tale “incantesimo maligno”: pur essendo tutti e con pari titolo cittadini tedeschi, essi sono in realtà ancora oppressi dalla struttura cetuale e gerarchica della loro società. Il privilegio di “non essere ebrei” li consola, secondo Börne, delle loro condizioni miserevoli – di essere paria e parvenu.

Nondimeno, la situazione degli ebrei presentava alcune particolarità rispetto alla situazione generale. Ormai emancipati, divenuti finalmente uomini liberi e cittadini uguali a tutti gli altri, essi si scoprirono essere pur sempre e nonostante tutto degli “ebrei”. La piena accettazione sociale non era incondizionata, ma veniva fatta dipendere dalla loro volontà (o capacità) di lasciarsi alle spalle il proprio ebraismo, di distinguersi dai loro correligionari e lasciarsi assorbire dalla società esterna. Erano chiamati a dar prova della genuinità delle proprie intenzioni di “miglioramento borghese”, della propria fedeltà assoluta agli interessi universali dell'umanità, come gli altri e più degli altri. Per essere accettati in società occorreva dimostrarsi “exceptional Jews”²¹².

L'epoca dell'emancipazione aveva trasformato profondamente anche il mondo ebraico, oltre che la società circostante. La generale apertura nei loro confronti aveva incoraggiato molti ebrei a cercare la loro realizzazione individuale e il riconoscimento sociale al di fuori della loro comunità: nelle arti e nelle professioni liberali, nel business, nella cultura borghese; a riformare la loro tradizione religiosa o addirittura a staccarsene in una prospettiva assimilazionista. Nella seconda metà del XVIII secolo era nata in Germania la Haskalah, una corrente di pensiero illuminista interna all'ebraismo il cui esponente più significativo fu Moses Mendelssohn. I ceti sociali più alti della comunità ebraica, composti da mercanti abbienti, banchieri e fabbricanti, iniziarono a nutrirsi dei valori, del patrimonio culturale e delle abitudini della borghesia gentile che negli stessi anni andava costituendosi come classe dominante. Un esempio di questa circostanza è offerto dai salotti letterari berlinesi, allestiti, negli anni a cavallo del 1800, da donne appartenenti a ricche famiglie ebraiche. Ebreo emancipate, sì, ma pur sempre donne e in quanto tali escluse dall'industria e dalle professioni, imboccavano la via della cultura per conquistarsi riconoscimento sociale e radunavano, nei loro salotti, rinomate personalità del mondo intellettuale per discutere di scienze, letteratura e filosofia in un'atmosfera sofisticata e liberale. I più noti fra questi salotti sono quelli di Henriette Herz e Rahel Varnhagen. Nel tentativo di queste donne ebreo di ottenere prestigio sociale con gli strumenti della cultura e dello spirito, che a sua volta costituisce un momento fondativo della tradizione del Bildungsbürgertum, dell'élite culturale della borghesia tedesca, si riconosce l'impronta della concezione statalista della questione ebraica tipica dell'illuminismo prussiano. In vista del loro

²¹² Cfr. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 59.

“miglioramento borghese” questi ebrei non solo si istruivano, come prescrivevano Dohm e Humboldt, ma addirittura eccellevano negli studi fino a diventare, come nel caso di Mendelssohn, punti di riferimento della vita culturale tedesca.²¹³ Su tale sfondo va compresa anche “l’invasione” delle professioni liberali da parte degli ebrei.

Ma come era stato messo in moto dalle conquiste di Napoleone, così il processo di emancipazione degli ebrei tedeschi s’interruppe in seguito alla sua caduta. Lo spirito sciovinista e antifrancesese che aveva animato le cosiddette guerre di liberazione – le Befreiungskriege, vero episodio fondativo dell’idea nazionale tedesca, fino ad allora mai intervenuta sul palcoscenico della storia moderna – non vedeva di buon occhio né gli ebrei, né le riforme a loro favore. Nel 1815 il Ministro dell’Interno prussiano Friedrich von Schuckmann ritrattò lo Emanzipationsedikt di tre anni prima affermando:

... es gibt gewiß rechtliche und achtbare einzelne Juden und ich kenne dergleichen selbst; aber der Charakter dieses Volkes im ganzen ist doch noch fortwährend aus niederträchtiger Eitelkeit, schmutziger Habsucht und listiger Gaunerei zusammengesetzt und es ist unmöglich, daß ein Volk, welches mit Nationalgeist sich selber achtet, sie für seinesgleichen achten kann.²¹⁴

Da un momento all’altro gli ebrei, che cominciavano a sentirsi anche loro “tedeschi” ed erano avviati sul cammino della carriera e dell’integrazione borghese, si videro interdetti ogni forma di servizio pubblico. Inoltre, parallelamente a questi regressi sul piano istituzionale e legislativo tornava a prendere piede l’antisemitismo popolare. Alla fine dell’estate del 1819 la Germania fu teatro di un’ondata di pogrom dall’apparenza in tutto e per tutto medievale, salvo che per la scala nazionale. Quando cospicue masse povere e non istruite di ebrei orientali (Ostjuden) minacciarono di fare il loro ingresso in società in seguito al recupero prussiano delle province polacche, anche la buona società prussiana riscoprì i propri vecchi pregiudizi e abbandonò i salotti ebraici. Il progetto di cittadinanza culturale di Rahel Varnhagen naufragò.

La borghesia e l’intelligenza ebraica si resero conto che non solo il nuovo status “cittadini tedeschi di fede israelitica” non garantiva la libertà e il riconoscimento auspicati, ma che neanche le doti intellettuali e la preparazione culturale erano sufficienti. Non bastava più neanche essere “exceptional Jews”. Per levarsi lo stigma si rendeva ora necessario smettere di essere ebrei del tutto. L’unica via pareva essere la conversione al cristianesimo.

Per molti ebrei di questa generazione il battesimo rappresentò l’estremo tentativo di realizzare

²¹³ “Il concetto classico di Bildung determinò il larga misura l’identità ebraica del dopo-emancipazione ... Gli ebrei, a differenza delle masse, cercavano di acquisire la Bildung per integrarsi nella società tedesca”. Mosse, *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, 18–20.

²¹⁴ Cit. in Heinz Monz, *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk* (Trier: NCO-Verlag, 1973), 32. Del medesimo autore vedi anche Heinz Monz, *Karl Marx und Trier. Verhältnisse – Beziehungen – Einflüsse*, Verlag Neu, Trier 1964. (Trier: Verlag Neu, 1964).

l'antica speranza di divenire, un giorno, uomini liberi e rispettati. Questo obiettivo, che era parso ormai a portata di mano, minacciava già di sfuggire fra le dita; la storia moderna di interrompere, di invertire il suo corso. L'abbandono dell'ebraismo fu vissuto come un sacrificio necessario per salvare i progressi realizzati fino ad allora, l'unico modo per poter continuare a credere, dopo il 1815, negli ideali e nel progetto dell'emancipazione. Il destino di frustrazione cui dovette andare incontro questo estremo tentativo era però già iscritto nel tentativo stesso. Nel fatto che il battesimo fosse posto a condizione dell'integrazione nella società borghese si palesava il carattere dispotico di questa integrazione, il carattere dispotico della società borghese.

Adottata inizialmente dagli ebrei socialmente più ambiziosi come strategia per distinguersi dalla massa dei loro correligionari, la conversione divenne per molti una vera e propria necessità esistenziale. In molti casi rappresentava l'unica possibilità di continuare a esercitare le professioni, gli incarichi pubblici, di salvaguardare il proprio patrimonio e il prestigio personale, di ritagliarsi un posto nella vita economica e civile della società.

Non si trattò di una conversione estorta con gli strumenti di tortura di Torquemada. Fu invece una libera scelta privata di soggetti giuridici moderni, individui autonomi, dotati di una voce propria “mündig”²¹⁵, emancipati. “Libera”, sì, però in un doppio senso: libera anche da qualsiasi reale alternativa. Curiosamente, la conversione appariva agli ebrei assai più necessaria ora, cioè dopo la loro emancipazione borghese, di quanto non lo fosse prima.²¹⁶ Non pare un azzardo ipotizzare che, altrettanto curiosamente, l'accettazione forzata della buona novella dovesse risultare particolarmente odiosa proprio agli ebrei meno legati alla religione, quelli più laici, riformatori, più nutriti d'illuminismo – proprio ai più moderni fra loro.

L'umiliazione del battesimo forzato non fu davvero ripagata. Fu invece il preludio a nuove e più cocenti delusioni. Questa generazione dovette credere che per essere accettata nel consesso della civiltà non bastava la nazionalità terrena, la cittadinanza, ma occorreva acquisire anche la nazionalità spirituale, la fede in Cristo. Quelle successive ebbero a constatare che invece neanche l'acqua santa aveva avuto la forza di lavare via l'antico stigma, né di fare di loro membri della collettività degni al pari degli altri, né, in ultimo, di salvarli dalle deportazioni.

Nel *libero battesimo coatto* degli ebrei tedeschi nati intorno al 1800 si cominciava a percepire

²¹⁵ Nel senso di “mündig” inteso da Kant, *Was ist Aufklärung?*

²¹⁶ “When the emancipation finally came to pass, most assimilated Jews escaped into conversion to Christianity, characteristically finding it bearable and not dangerous to be Jews before emancipation, but not after”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 56. Nella “questione ebraica” si rivela un parallelismo insospettato fra l'istituto religioso del battesimo e quello politico della cittadinanza. Per gli ebrei rappresentano due condizioni parimenti necessarie del sempre mancato riconoscimento sociale, condizioni destinate a rivelarsi entrambe non sufficienti. Il carattere ancora – ora però inconsapevolmente – religioso della politica moderna costituirà, alcuni anni più tardi, il tema centrale della critica marxiana al “cielo della politica”: “Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde”. Marx, *Zur Judenfrage*, 355.

il retrogusto medievale dell'incipiente epoca moderna. In questa forma di assimilazione forzata erano già praticamente negati i principi di tolleranza, uguaglianza e libertà individuale su cui la società cui i convertendi ambivano ad appartenere riteneva di essere imperniata. Mentre accettavano di convertirsi per salvare la speranza di divenire uomini liberi e rispettati, essi stavano in realtà seppellendo la speranza di conseguire libertà e rispetto quali gli uomini che essi realmente erano, di emanciparsi in quanto ebrei. Furono fra i primi a testimoniare e a subire i limiti dell'emancipazione borghese.

Le pagine seguenti ricostruiscono la situazione dell'ebraismo tedesco di inizio Ottocento attraverso il punto di vista soggettivo di tre sue significative personalità, le cui vicende biografiche sono tutte legate in un modo o nell'altro a quella di Karl Marx: un suo insegnante di filosofia del diritto all'università di Berlino, un amico degli anni dell'esilio parigino e suo padre. L'intento è caratterizzare il contesto storico e biografico della genesi del pensiero marxiano.

2. *Eduard Gans*

Eduard Gans nacque nel 1797 da una famiglia dell'alta borghesia ebraica berlinese. Giurista e filosofo, si addottorò a Heidelberg nel 1819 con Anton Friedrich Justus Thibaut – il professore che alla fine dell'estate di quell'anno guidò la sollevazione armata degli studenti in difesa degli ebrei dal linciaggio della folla che gridava Hep Hep.²¹⁷ Proprio in reazione a quegli avvenimenti si costituì il Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, di cui Gans fu uno dei fondatori e principali animatori. La Wissenschaft des Judentums rappresenta il principale movimento intellettuale progressivo dell'ebraismo ottocentesco ed è alle origini della teoria della “simbiosi” culturale ebraico-tedesca.²¹⁸ Attraverso il loro approccio moderno, secolare, storico e scientifico allo studio dell'ebraismo, gli intellettuali e accademici del Verein intendevano rivendicarne il ruolo di componente dello sviluppo culturale e spirituale dell'Europa. L'intento politico delle loro ricerche e pubblicazioni era duplice: da una parte si trattava di fornire un solido fondamento storico-culturale all'istanza di un'emancipazione piena e incondizionata degli ebrei; d'altra si tentava porre un freno all'emorragia delle comunità ebraiche, i cui membri più colti e progressisti si andavano convertendo in numero crescente, dimostrando l'essenziale compatibilità dell'ebraismo con la razionalità scientifica e la libertà individuale propagate dall'illuminismo.

Una volta conseguito il dottorato Gans fece ritorno a Berlino per proseguire, parallelamente

²¹⁷ Cfr. supra, 56.

²¹⁸ Cfr. Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus* (Gießen: Alfred Töpelmann, 1915).

all'impegno nel Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, la propria carriera accademica. Divenne allievo e amico di Hegel, e con la sua approvazione cominciò a tenere dei corsi sulla sua filosofia del diritto.²¹⁹ In breve tempo le sue lezioni, che erano tenute con stile oratorio brillante e indulgevano spesso e volentieri in polemiche politiche e costituzionali di attualità, attiravano un folto pubblico e divennero un evento accademico. Gans prese a tenere anche lezioni pubbliche sulla storia della rivoluzione francese e sulla storia contemporanea, si impegnò politicamente contro la repressione del movimento di emancipazione sfidando i limiti della censura, raccolse un ampio seguito di studenti democratici e radicali intorno a sé e divenne osservato speciale della polizia prussiana.

Nel 1822 Gans cercò di ottenere, con l'influente appoggio di Hegel, l'abilitazione all'insegnamento universitario. Allora era in vigore in Prussia l'editto di "emancipazione" di dieci anni prima, il quale escludeva bensì gli ebrei dalla pubblica amministrazione, ma consentiva una deroga, e cioè la possibilità che essi assumessero incarichi di docenza "quando fossero dotati delle dovute qualificazioni". A detta del prof. Hegel, Gans era dotato.

Era invece d'avviso contrario un altro professore, non meno influente, di quella stessa università: Friedrich Carl von Savigny. Fondatore della Scuola storica del diritto (Historische Rechtsschule), la più importante corrente romantica degli studi giuridici in Germania, Savigny resse per cinquant'anni la cattedra di Diritto romano presso l'Università di Berlino, sin dalla sua fondazione, fu membro del Consiglio di Stato prussiano e Ministro della Giustizia sotto Federico Guglielmo IV. Savigny era *il* giurista della Restaurazione, il principale rappresentante dell'anti-illuminismo nelle scienze del diritto.²²⁰

Nella persona di Eduard Gans erano riuniti i due nemici principali della Scuola storica del diritto: l'ebraismo e la filosofia hegeliana, la religione della Legge e la ragione politica moderna. Savigny si adoperò personalmente affinché la facoltà di legge respingesse la sua domanda di abilitazione, argomentando l'inopportunità di assumere professori ebrei. L'affaire Gans giunse nelle mani del governo prussiano il quale, con una legge ad personam passata alla storia della giurisprudenza tedesca con il nome di lex Gans, abolì la clausola dell'editto del '12 che apriva agli ebrei – beninteso solo a quelli meritevoli – la carriera universitaria.²²¹

²¹⁹ Fu lui, dopo la morte di Hegel nel 1831, a curare l'edizione ampliata delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. von Eduard Gans, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke : vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten / Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Lp. v. Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster 8 (Berlin: Duncker & Humblot, 1833); Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

²²⁰ Come vedremo in seguito, Savigny aveva già da molti anni una rivalità aperta con l'insegnante di Gans a Heiderlberg, Anton Friedrich Justus Thibaut. Cfr. infra, 233-34.

²²¹ Cfr. Johann Braun, „Die ‚Lex Gans‘. Ein Kapitel aus der Geschichte der Judenemanzipation in Polen“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 102, Nr. 1 (1985): 60–98.

Gans vide la propria promettente carriera troncata da questo colpo di mano. Di fronte alla prospettiva di essere escluso vita natural durante dalla vita accademica e politica del suo paese, scelse di farsi battezzare nel 1825. Nello stesso anno si sciolse il Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden. Gans commentò la propria decisione con le seguenti parole, sconsolate ma non prive di orgoglio:

Wenn der Staat so borniert ist, daß er mir nicht gestattet ihm in der Art zu nützen, wie es meinen Fähigkeiten angemessen ist, es sei denn, daß ich ein Bekenntnis ausspreche, an das ich nicht glaube und von dem auch der Minister sehr gut weiß, daß ich es nicht glaube, so soll er seinen Willen haben.²²²

Fu nominato professore ordinario di Diritto nel 1828. In tale occasione, per protesta, Savigny si dimise dai suoi ruoli accademici e limitò per un periodo la propria attività universitaria all'insegnamento.

Eduard Gans ha ruolo importante nella biografia intellettuale di Marx, almeno tanto importante quanto poco studiato: fu il tramite per cui si accostò alla filosofia di Hegel.²²³ Quando Marx, neanche ventenne, si trasferì a Berlino per studiare, secondo il desiderio di suo padre, giurisprudenza, le due personalità di maggior spicco che si trovò di fronte all'università erano Gans e Savigny. Il rapporto fra i due, che condizionava in maniera determinante la vita intellettuale della facoltà, era segnato da un conflitto teorico, politico, personale (e secondo alcuni contemporanei anche razziale) inconciliabile.²²⁴

Gans era una figura di riferimento per l'ambiente radicale in cui Marx cominciò a percepire l'impulso a confrontarsi con la filosofia (“Drang, mit der Philosophie zu ringen”) e maturò la decisione di cambiare corso di laurea.²²⁵ La scena filosofica berlinese era allora profondamente influenzata da un sistema di pensiero che congiungeva insieme le discipline giuridiche e filosofiche – e inoltre la morale, l'eticità, l'arte e la religione – come altrettante manifestazioni della coscienza della libertà. In quegli anni, le lezioni di diritto naturale di Gans erano un vero evento accademico al centro dell'attenzione pubblica. Esercitarono una forte impressione anche sul giovane Marx e una

²²² Cit. in Hanns Günther Reissner, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 36.

²²³ Allude fra l'altro a questa circostanza Max Horkheimer quando caratterizza il linguaggio di Marx come: “jüdisch-hegelianische[r] Jargon”. Max Horkheimer, „Die Juden und Europa“, *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939): 115.

²²⁴ Sulla rivalità fra Savigny e Gans cfr. Johann Braun, „Schwan und Gans“. Zur Geschichte des Zerwürfnisses zwischen Friedrich Carl von Savigny und Eduard Gans“, *JuristenZeitung* 34, Nr. 23/24 (1979): 769–75. L'autore cita una testimonianza del giurista ebreo berlinese Felix Eberty, allora studente di quella facoltà: “Das waren nicht sowohl zwei gelehrte Juristen mit verschiedenen Meinungen und Ansichten, als vielmehr zwei verschiedene Völkerrassen, die, vertreten durch ihre charakteristischen Repräsentanten, einander gegenüberstanden. Der christliche Germane dem jüdischen Orientalen”. Felix Eberty, *Jugenderinnerungen eines alten Berliners. Mit 12 Kupfertiefdrucken nach zeitgenössischen Originalen und zahlreichen Faksimiles nach Handschriften und Handzeichnungen des Verfassers* (Berlin: Verlag für Kulturpolitik, 1925). Cit. in Braun, „Schwan und Gans“. Zur Geschichte des Zerwürfnisses zwischen Friedrich Carl von Savigny und Eduard Gans“, 769.

²²⁵ Karl Marx, „Lettera a Heinrich Marx“, 10. November 1837, 4, in MEW 40 (Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) (Berlin: Dietz Verlag 1968), 3-12.

durevole influenza sul successivo del suo pensiero.²²⁶

Al centro dell'insegnamento giuridico di Gans vi è la nozione hegeliana di ragione e del suo realizzarsi nel mondo:

Alles, was ist, hat eine ideale und eine reelle Seite, eine Seite der Erscheinung und eine Seite des Gedankens. Die ideale Seite ist die philosophische, die reelle ist die Geschichte ... Die Rechtsphilosophie soll hier nicht als ein abstraktes Leeres erscheinen, sondern als ein Gedanke, der sich verwirklicht hat. Dagegen soll die Rechtsgeschichte ebenfalls nicht bloß äußerlich erscheinen, sondern als gedankenartig, als ihren Geist in sich tragend.²²⁷

La filosofia hegeliana veniva presentata da Gans non tanto come un sistema concluso, quanto innanzitutto come un *metodo*.²²⁸ Egli ne sottolineava il potenziale critico e rivoluzionario e la capacità di fornire orientamento in un momento storico di crisi e incertezze quale il Vormärz tedesco. Il problema della “realizzazione della filosofia”, il problema, cioè, di dare all'idea filosofica della libertà conseguenze politiche e istituzionali concrete, divenne caratteristico per la scuola degli epigoni “di sinistra” di Hegel alla quale fu vicino anche Marx. Hegel dice: “Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit”.²²⁹ Il suo annuncio della presa di coscienza della libertà dell'uomo in sé e per sé contiene un'istanza critica nei confronti della realtà politica e sociale, un'istanza che incalza alla realizzazione della libertà, addirittura alla “rivoluzione”, secondo quel che andava insegnando Eduard Gans negli anni Trenta dell'Ottocento all'università di Berlino.

Ist die Verfassung des Volkes demselben unangemessen ist sie durchaus etwas anderes als dasselbe, so wirft es sie ab und metamorphiert sich von selbst, und dies sind die gründlichen Krisen der Geschichte, die Revolutionen.²³⁰

Da questo insegnamento Marx mutuò la concezione che la filosofia, dopo Hegel, non può che essere critica sociale. Il concetto hegeliano di libertà e l'impulso a “realizzarla” che ne deriva divengono in Gans strumenti critici per comprendere e trasformare la realtà. La filosofia del diritto

²²⁶ Cfr. Michael Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*, Bd. 1 (1818-1841) (Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2018), 188–91; Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Band I, 1818-1844* (Berlin: Aufbau Verlag, 1954), 80–82. Lo studioso dell'opera di Gans Johann Braun fa notare come nell'incipit del manifesto comunista di Marx ed Engels riecheggia la lezione gansiana. Johann Braun, „Einleitung“, in *Briefe und Dokumente*, von Eduard Gans, hg. von Johann Braun (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), I–LXI. Vedi Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände* (Berlin: Viet, 1836), 99–100: “Sie haben richtig gemerkt, daß die Sklaverei noch nicht vorüber sey, daß sie sich zwar formell aufhebe, aber materiell in vollkommenster Gestalt vorhanden wäre. Wie sonst der Herr und der Sklave, später der Patricier und Plebejer, dann der Lehnsherr und Vasall sich geübertand haben, so jetzt der Müßige und der Arbeiter. Man besuche die Fabriken Englands, und man wird Hunderte von Männern und Frauen finden, die abgemagert und elend, dem Dienste eines Einzigen, ihre Gesundheit, ihren Lebensgenuß, bloß der ärmlichen Erhaltung wegen, zum Opfer bringen. Heißt das nicht Sklaverei, wenn man den Menschen wie ein Tier exploitirt, auch selbst, wenn er frei wäre sonst vor Hunger zu sterben?”.

²²⁷ Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*, 3.

²²⁸ A proposito dell'alternativa filosofia hegeliana come sistema/ filosofia hegeliana come metodo, vedi Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 259–307.

²²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31“, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, hg. von Walter Jaeschke, *Gesammelte Werke 18* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), 153.

²³⁰ Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*, 216.

diviene critica della storia contemporanea. Questa concezione, nella quale Marx sarà legato per alcuni anni agli intellettuali radicali della sinistra hegeliana, permarrà alla base delle sue ricerche successive. L'esigenza che le muove è quella di indagare le forze e i meccanismi che effettivamente si oppongono al progresso storico e alla realizzazione della libertà. Di fronte all'esperienza storica della Restaurazione, del mancato compimento delle speranze di progresso che avevano animato le rivoluzioni borghesi e la filosofia idealista, Marx riterrà necessario portare la critica a un livello scientifico in grado di spiegare le complesse modalità di fallimento della realizzazione della libertà. La libertà non può più essere intesa come un'idea che ha già mostrato la sua razionalità = realtà nella storia, e che attende soltanto di essere elevata al concetto. Appare invece come un processo storico tanto reale quanto incerto, un processo rivoluzionario “che abolisce lo stato di cose esistente” al corso del quale, tuttavia, si frappongono ostacoli e tendenze regressive. Lo sforzo conoscitivo che segnerà la vita e l'opera di Marx sarà dedicato essenzialmente a questi ostacoli e tendenze, ai vincoli materiali e alle deformazioni della coscienza che impediscono la realizzazione di una associazione di uomini e donne liberi, consapevoli di se stessi e dei loro rapporti. In tale misura Marx può dirsi allievo di Eduard Gans.

Gans morì improvvisamente nel giorno del ventunesimo compleanno di Marx, il 5 maggio 1839, a soli 44 anni.

3. Heinrich Heine

Harry Heine nacque a Düsseldorf nel 1797. Nel 1811 Napoleone conquistò la città e realizzò l'equiparazione giuridica degli ebrei. Questo avvenimento fece di lui, all'età del bar mitzvah, un “cittadino tedesco di fede israelitica”. Ambizioso e dotato, il giovane Heine poté dunque lanciarsi alla conquista di un posto nelle alte sfere della cultura tedesca.

Negli anni universitari berlinesi entrò anch'egli a far parte, come Eduard Gans, sia del Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, sia del circolo di studenti più vicini a Hegel. E come Eduard Gans, e in conseguenza della “lex Gans”, anch'egli decise di convertirsi al cristianesimo luterano nell'anno dello scioglimento del Verein per non vanificare il percorso di studi brillantemente sostenuto. Appena superato l'esame di laurea in giurisprudenza Harry Heine si fece battezzare e assunse il nome Christian Johann Heinrich.

In tal senso, il giudizio controverso che esprimerà anni dopo sull'amico di un tempo ormai morto deve probabilmente essere interpretato come rivolto, almeno in parte, anche verso se stesso. Dopo aver elogiato Gans per il suo spirito emancipatore e per l'ingegno con cui aveva saputo tener

testa alle forze reazionarie della Restaurazione “perfino nella loro più elegante livrea” (cioè Savigny), lo accusa di “imperdonabile fellonia” in riferimento al fatto della conversione e dell'abbandono del Verein. È costume – osserva Heine causticamente – “che il capitano sia l'ultimo a lasciare la nave che fa naufragio”:

Die Verdienste des verstorbenen Gans um deutsche Wissenschaft sind allgemein bekannt. Er war einer der rühmlichsten Apostel der Hegelschen Philosophie, und in der Rechtsgelahrtheit kämpfte er zermalmend gegen jene Lakayen des altrömischen Rechts, welche ohne Ahnung von dem Geiste, der in der alten Gesetzgebung einst lebte, nur damit beschäftigt sind, die hinterlassene Garderobe derselben auszustäuben, von Motten zu säubern, oder gar zu modernem Gebrauche zurechtzuflicken. Gans fuchtelte solchen Servilismus selbst in seiner elegantesten Livree. Wie wimmerte unter seinen Fußritten die arme Seele des Herrn von Savigny! ... Mit Bekümmerniß muß ich hier erwähnen, daß Gans, in Bezug auf den erwähnten Verein für Cultur und Wissenschaft des Judenthums, nichts weniger als tugendhaft handelte, und sich die unverzeihlichste Felonie zu Schulden kommen ließ. Sein Abfall war um so widerwärtiger, da er die Rolle eines Agitators gespielt und bestimmte Präsidialpflichten übernommen hatte. Es ist hergebrachte Pflicht, daß der Kapitän immer der letzte sey, der das Schiff verläßt, wenn dasselbe scheitert – Gans aber rettete sich selbst zuerst.²³¹

Nei confronti della propria conversione Heine usò invece parole più indulgenti – parole che nel frattempo sono divenute molto famose e vengono citate sovente come rappresentative dello spaccato di storia culturale tedesca che stiamo considerando: “Der Taufzettel ist das Entree Billet zur europäischen Kultur”.²³²

Nel 1830, invisato alla polizia e alla censura per la sua attività pubblicistica politica, Heine decise di trasferirsi a Parigi in concomitanza con i moti rivoluzionari di luglio. In seguito non ritornò in Germania. Vi si recò solo una volta, per un breve soggiorno, con lo scopo di visitare l'anziana madre. A questa occasione risale il poema satirico e amaro *Deutschland. Ein Wintermärchen*. Trascorse la maggior parte della sua vita in Francia, come esiliato politico.

Sensibile ai meccanismi allusivi e sinistri della circolazione dei miti, Heine fu colpito dai fatti di Damasco del 1840 – il processo per omicidio rituale contro alcuni ebrei locali, che in Europa ebbe ampia risonanza mediatica²³³ – e dalla rinnovata diffusione della vecchia accusa antisemita del sangue. In quell'anno pubblicò il romanzo breve *Der Rabbi von Bacherach*, storia macabra e sconsolata ambientata in un borgo medievale sulle sponde del Reno. Un giorno di primavera, mentre sono intenti alle preparazioni della festività pasquale, il rabbino della città “tetra e antichissima” di Bacherach e sua moglie scoprono un cadavere di bambino occultato in casa loro

²³¹ Heinrich Heine, *Ludwig Marcus*, hg. von Volkmar Hansen, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 14: Lutezia II (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1990), 269.

²³² Heinrich Heine, *Prosanotizen*, hg. von Jan-Christoph Hauschild, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 10: Shakespeares Mädchen und Frauen, Kleinere literaturkritische Schriften (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1993), 313. Cfr. Bernd Witte, „Entreebillet“, in *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2012).

²³³ Cfr. supra, nota 134.

sotto il tavolo da pranzo. Comprendendo di essere stati incastrati, i due malcapitati si danno alla fuga per salvarsi dal pogrom in procinto di scatenarsi. Sulla valle del Reno cala quindi la notte – è la notte della liberazione degli ebrei dall'Egitto – e sorprende i due profughi in preda all'angoscia, all'addiaccio e senza meta.²³⁴

Ma l'esperienza storica di questa generazione di ebrei tedeschi ha lasciato tracce profonde nell'opera lirica di Heine più ancora che nei suoi scritti politici e in quelli di argomento ebraico. A molti commentatori critici non è sfuggito come il linguaggio poetico di Heine riveli, nel suo utilizzo forbito e disinvolto, nella sua estrema, quasi manieristica ricercatezza, il tentativo di impadronirsi di qualcosa che rimaneva pur sempre sfuggente: il tedesco, la propria identità tedesca, il riconoscimento come cittadino e letterato tedesco. Nietzsche scriverà di lui che è stato “di gran lunga il primo artista della lingua tedesca”.²³⁵ Secondo il giudizio severo di Karl Kraus, tuttavia, Heine fu “un Mosè che batté con la verga sulla roccia della lingua tedesca ... ma dalla roccia non uscì l'acqua”.²³⁶ Il tentativo di guadagnarsi un nome come letterato tedesco era destinato a fallire a dispetto delle sue indubbie doti letterarie. L'esperienza dell'amore non corrisposto per la propria patria costituisce un motivo centrale della poetica heiniana.²³⁷ La sua opera lirica è stata letta come espressione della “coscienza infelice” della Germania moderna (Mayer), come “il Libro di Giobbe dell'emancipazione” (Claussen).²³⁸

In occasione del centenario della sua morte, Adorno parlò di Heine come di una ferita.²³⁹ Il nome di Heine rappresenta una ferita aperta nella storia della cultura tedesca, la quale lo ha emarginato in vita e diffamato da morto per la sua origine ebraica. La sua lirica, invece, è l'espressione letteraria di una ferita storico-universale. Non a torto, dice Adorno, la critica rimprovera a Heine di aver degradato il linguaggio poetico a un registro basso, quotidiano,

²³⁴ *Heinrich Heine, Der Rabbi von Bacherach. (Ein Fragment)*, hg. von Manfred Windfuhr, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 5: Almansor, William Ratcliff, Der Rabbi von Bacherach, Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski, Florentinische Nächte* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994), 107-146. Cfr. anche l'interpretazione psicanalitica di questo breve racconto heiniano proposta dal germanista israeliano Jakob Hessing, *Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns* (Göttingen: Wallstein, 2005), 221-63.

²³⁵ “Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir H e i n r i c h H e i n e gegeben. Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süßen und leidenschaftlichen Musik ... Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind”. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, zugegriffen 10. Januar 2021, <http://www.nietzschesource.org/?#eKGWb/EH>.

²³⁶ “Heine war ein Moses, der der mit dem Stab auf den Felsen der deutschen Sprache schlug. Aber ... das Wasser floß nicht aus dem Felsen”. Karl Kraus, *Heine und die Folgen. Schriften zur Literatur* (München: Albert Langen, 1910), 43.

²³⁷ Cfr. p. e. l'incipit di una delle più note liriche heiniane: “Denk ich an Deutschland in der Nacht // Dann bin ich um den Schlaf gebracht // Ich kann nicht mehr die Augen schließen // Und meine heißen Tränen fließen”. Heinrich Heine, *Nachtgedanken*, hg. von Elisabeth Genton, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 2: Neue Gedichte* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1983), 129.

²³⁸ “Er formuliert das unglückliche Bewusstsein der Befreiung, seine Schriften lassen sich als das Buch Hiob der Emanzipation lesen”. Claussen, *Grenzen der Aufklärung*, 111-12. Cfr. anche Hans Mayer, *Das unglückliche Bewusstsein. Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

²³⁹ Theodor W. Adorno, *Die Wunde Heine*, *Gesammelte Schriften*, 11 (Noten zur Literatur): 95-100 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974).

commerciale, feuilletonistico. “Ware und Tausch bemächtigten sich in Heine des Lauts”.²⁴⁰ Heine incarna insieme a Baudelaire (ma prima di Baudelaire, e dunque più ingenuamente) il tipo moderno di letterato borghese che lavora e guadagna in autonomia, dipendente esclusivamente dalla propria creatività e dal mercato. Gli artisti appartenenti a questa generazione iniziano a dover riconoscere (più o meno consapevolmente) la legge del mercato al fianco della legge formale della propria autonomia estetica. Più che opporre resistenza contro questa tendenza, Heine se ne lascia trascinare. Il raffinato prosatore illuminista e polemista irriverente rivela, nei suoi Lieder – divenuti in gran parte canzoni romantiche e popolari tedesche, recepite ben al di là del mondo letterario –, le tendenze fatalmente conformiste del parvenu.

Williger [als Baudelaire] hat er sich dem Strom überlassen, hat gleichsam eine dichterische Technik der Reproduktion, die dem industriellen Zeitalter entsprach, auf die überkommenen romantischen Archetypen angewandt, nicht aber Archetypen der Moderne getroffen.²⁴¹

Nella poesia di Heine Adorno percepisce le tracce della condizione doppiamente paradossale di cui la sua esistenza fu prigioniera: quella di ebreo tedesco e quella di poeta borghese. Tali tracce sono ferite perché testimoniano il lato più servile e per l'appunto (per usare la tipologia sociologica arendtiana) parvenu di questo grande spirito amante della libertà e delle belle lettere – uno fra gli aspetti non meno amari dell'emancipazione ebraica.

Si racconta che un giorno il vecchio Goethe chiese al giovane Heine a che cosa stesse lavorando. Questi rispose: “A un Faust”, al che venne congedato bruscamente. In seguito Heine spiegò quella risposta come dettata dalla propria timidezza. La goffa brama di accettazione aveva prodotto l'estrema conseguenza di un'adulazione tanto ridicolmente riverente da sembrare strafottente. Questa conformazione psicologica costituisce quello che può dirsi un tipo ebraico, ed è indagata fra gli altri da Woody Allen nella commedia del 1983 *Zelig*, un documentario sul paziente psichiatrico fittizio Leonard Zelig (in yiddisch “benedetto”, dal tedesco “selig”, “beato”), affetto da un curioso caso di conformismo patologico o “camaleontismo” che lo rende incapace di sviluppare un'identità personale.

Secondo Adorno è il medesimo conformismo del linguaggio lirico-borghese a determinare anche il rapporto di Heine con la tradizione letteraria e con la lingua tedesca. La perizia ineguagliata conseguita dal poeta nell'utilizzo del tedesco aulico e colloquiale tradisce si rivela, agli occhi del critico, “zelo emulativo dell'estromesso”. Heine parla la lingua dell'assimilazione, una lingua cioè che non oppone resistenza alla parola corrente. Quello di Adorno è un giudizio severo, ma non privo di misericordia. Egli percepisce la ferita di Heine come anche propria, come universale. Heine si

²⁴⁰ Ivi, p. 97.

²⁴¹ Ibidem. Per la teoria letteraria che soggiace alle valutazioni di Adorno cfr. Walter Benjamin, *Der Autor als Produzent*, Gesammelte Schriften, 2: Aufsätze, Essays, Vorträge (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 683–703.

fece battezzare nel 1825 per poter diventare tedesco. Rimase fino alla fine dei suoi giorni senza patria. La sua condizione di esilio però non è solo privata. Secondo Adorno è universale:

ist die Heimatlosigkeit aller geworden; alle sind im Wesen und Sprache so beschädigt, wie der Ausgestoßene es war. Sein Wort steht stellvertretend für ihr Wort: es gibt keine Heimat mehr als eine Welt, in der keiner mehr ausgestoßen wäre, die der real befreiten Menschheit. Die Wunde Heine wird sich schließen erst in einer Gesellschaft, welche die Versöhnung vollbrachte.²⁴²

Neanche il più completo dominio della lingua tedesca riuscì a farne, per Heine, una casa. Al contrario, proprio la sua virtuosità e l'utilizzo caricaturalmente puntuale della lingua, quasi “suonata alla tastiera”, sono per Adorno sintomi di un rapporto con esteriore, strumentale, reificato con il linguaggio. Il tedesco non gli fu mai madrelingua. “Heines Mutter, die er liebte, war des Deutschen nicht ganz mächtig”.²⁴³

4. Heinrich Marx e famiglia, ovvero: Se Marx era ebreo ...²⁴⁴

Anche Karl Marx appartiene al novero degli ebrei tedeschi emancipati e divenuti cristiani. Fu battezzato con rito luterano il 26 agosto 1824, pochi mesi prima del suo amico (e cugino di terzo grado) Heine e del suo professore di diritto Gans. Per questi due giovani intellettuali promettenti e impegnati, l'abiura dell'ebraismo fu un atto dettato bensì da necessità politiche e di carriera, ma pur sempre deliberato, “mündig”: fu la decisione di due giuristi laureati. Lo stesso non può dirsi per il caso di Marx, il quale era più giovane di entrambi di circa vent'anni e quando abbracciò il cristianesimo ne aveva appena compiuti sei. Mi sembra ipotizzabile che nel corso successivo della sua vita egli non si ritenne soddisfatto delle decisioni prese da terzi per conto della sua coscienza religiosa durante la sua infanzia. Una vera e propria fede in Cristo certamente non sviluppò. Al contrario, l'ostilità nei confronti della religione e della cultura cristiana che manifestano, talora con sarcasmo, talora con risentimento, i suoi scritti, pare suggerire piuttosto che quella conversione eteronoma non fu mai del tutto digerita.

Nella storia della ricezione di Marx studiosi e interpreti si sono espressi variamente in merito

²⁴² Adorno, *Die Wunde Heine*, 255.

²⁴³ Ivi., 253.

²⁴⁴ Questo titolo riecheggia quello del secondo dei tre saggi di Freud su Mosè e la religione monoteistica, *Wenn Moses ein Ägypter war ...*, alla fine del quale il senso di tale ipotesi viene determinato come segue: “Worin die eigentliche Natur einer Tradition besteht und worauf ihre besondere Macht beruht, wie unmöglich es ist, den persönlichen Einfluß einzelner großer Männer auf die Weltgeschichte zu leugnen, welchen Frevel an der großartigen Mannigfaltigkeit des Menschenlebens man begeht, wenn man nur Motive aus materiellen Bedürfnissen anerkennen will, aus welchen Quellen manchen, besonders die religiösen Ideen die Kraft schöpfen, mit der sie Menschen wie Völker unterjochen – all dies am Spezialfall der jüdischen Geschichte zu studieren wäre eine verlockende Aufgabe”. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, 501–2.

all'influenza delle origini ebraiche sulla sua personalità, il suo pensiero e la sua opera. Secondo alcuni tali origini starebbero alla base del suo presunto “antisemitismo”, il quale pertanto dovrebbe essere inteso come una forma di “odio di sé ebraico”.²⁴⁵ Altri all'opposto ritengono di poter indicare nella tradizione religiosa dell'ebraismo le radici del pensiero filosofico di Marx e in particolare della sua filosofia della storia, interpretando il concetto di proletariato come una forma secolarizzata della nozione di popolo eletto, la dottrina delle ferre leggi dello sviluppo economico come una versione moderna e scientifica del patto di Abramo con Dio. Scrive Karl Löwith a proposito della concezione marxiana della storia: “Die wirklich treibende Kraft dieser Konzeption ist ein

²⁴⁵ L'espressione “odio di sé ebraico” fu coniata nel 1930 da Theodor Lessing, filosofo proveniente dalla borghesia ebraico-tedesca assimilata, ucciso in un attentato nazista nel 1933. Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthaß* (Berlin: Zionistischer Bücherbund, 1930). Lo storico dell'antisemitismo Léon Poliakov vede in Marx il primo esempio concreto di questa categoria psico-sociologico-religiosa. “In seiner [Marx'] Person verschafft sich der jüdische Antisemitismus Zutritt auf die historische Bühne”. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, 1987, 6: Emanzipation und Rassenwahn:234–35. Un'opinione simile è espressa da Silberner: “Niemand gehört gern einem 'minderwertigen' Volke an, und es ist daher verständlich, dass Marx sich das druckende Bewusstsein seiner jüdischen Herkunft dadurch leichter zu machen suchte, das er sich als Nichtjude gab. In diesem, dem jüdischen Selbsthaß eigenen Bemühen verfiel er oft in Angriffe auf die Juden, die um so heftiger sind, je mehr er sich und andere davon überzeugen will, wie wenig Jude er trotz seiner rabbinischen Abstammung sei”. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, 114. La tesi dell'odio di sé ebraico di Marx si trova inoltre in Lamm, *Karl Marx und das Judentum*; Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie*. In senso contrario si esprime invece Friedenthal: “Marx hat an Selbsthass, ob jüdischem oder sonstigem, weniger gelitten als irgend ein anderer bedeutender Mensch. Man kann ihm eher übertriebene Selbstgefälligkeit zuschreiben ...”. Friedenthal, *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*, 225. Cfr. anche Camillo Berneri, *Le juif antisémite* (Paris: Vita, 1935), 60–63. Una variante meno psicologista del tema dell'odio di sé marxiano è proposta da Guido Fubini, che nell'ottimo saggio *L'antisemitismo dei poveri* suggerisce l'ipotesi che Marx volesse “esibire un biglietto da visita antisemita che gli consentisse, malgrado il suo cognome ebraico, di essere ricevuto negli ambienti socialisti parigini”. Guido Fubini, *L'antisemitismo dei poveri* (Torino: Zamorani, 2017). Questo è esattamente il senso in cui Heinrich Heine intese il proprio battesimo: come biglietto d'ingresso alla cultura europea. Cfr. supra, 107. Anche Otto Rühle ipotizza disagio o imbarazzo di Marx nei confronti delle proprie origini ebraiche: “Seine Rassenzugehörigkeit konnte nicht durch Taufwasser abgewaschen werden”. Otto Rühle, *Karl Marx. Leben und Werk* (Hellerau bei Dresden: Avalun, 1928), 338. Heinz Monz invece parla di un “Trauma” conseguente l'imposizione del “battesimo di Stato”. Heinz Monz, *Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation* (Baden Baden: Nomos, 1995), 137. Marx certamente non era un uomo di fede, e, posto che si sia posto problemi di carattere “identitario”, non ha lasciato niente di scritto in proposito. Appare tuttavia difficilmente sostenibile la tesi che egli si sia vergognato delle proprie origini ebraiche, o che addirittura abbia maturato in conseguenza di ciò sentimenti di odio antisemita di se stesso e di tutti gli ebrei. Gli ebrei che amava di meno erano senz'altro quelli borghesei, assimilati e parvenu, di cui in particolare disprezzava francamente il verecondo riserbo nei confronti del fatto d'essere ebrei. Si vedano a questo proposito le sue considerazioni sul giornalista, editore e proprietario del quotidiano londinese *Daily Telegraph* Joseph Moses Levy e sul suo naso: “Die 'Weekly Mail' behauptete, Levy mache dem Publikum zwar kein X für ein U, wohl aber ein Y für ein I, und wirklich findet sich unter den 22.000 Levis, die Moses bei dem Zug durch die Wüste aufgezählt hat, kein einziger Levi, der sich mit einem Y schreibt. ... [Levy will] durchaus zur angelsächsischen Race zählen. Wenigstens einmal jeden Monat greift er daher die unenglische Politik des Herrn Disraeli an, denn Disraeli, 'das asiatische Rätsel' (the Asiatic mystery) stamme nicht, wie der 'Telegraph', von der angelsächsischen Race. Aber was nützt es dem Levy, den Herrn D'Israeli anzugreifen und ein Y für ein I zu machen, da Mutter Natur seinen Stammbaum in tollster Frakturschrift ihm mitten ins Gesicht geschrieben hat. Die Nase des geheimnisvollen Fremden des Slawkenbergius (s[iehe] Tristram Shandy), der sich die finest nose geholt hatte vom promontory of noses, bildete doch nur das Wochengespräch von Straßburg, während Levys Nase das Jahresgespräch der City von London bildet... 'And 'tis a miracle we may suppose, // No nastiness offends his skilful nose.'. Die große Kunst von Levys Nase besteht in der Tat darin, mit Faulgeruch zu kosen, ihn auf hundert Meilen herauszuschnüffeln und heranzuziehn. So dient Levys Nase dem 'Daily Telegraph' als Elefantennüssel, Füllhorn, Leuchtturm und Telegraph. Man kann daher ohne Übertreibung sagen, daß Levy seine Zeitung mit seiner Nase schreibt”. Karl Marx, *Herr Vogt*, MEW 14 (Berlin: Dietz Verlag, 1987), 601–2.

offenkundiger Messianismus, der unbewußt in Marx' eigenem Sein, in seiner Rasse wurzelt”²⁴⁶

Marx pensatore ebraico?²⁴⁷ Se posta nel senso di una storiografia materialista delle idee filosofiche e politiche, tale questione non può esaurirsi con il riferimento a tracce della presunta presenza in Marx di un altrettanto presunto spirito ebraico eternamente identico a se stesso, che sia nelle sue opere o nelle sue vene. Richiede invece che si determini specificamente il rapporto di Marx con la situazione storica dell'ebraismo tedesco nell'epoca della Restaurazione, cioè con la situazione storica in cui è nato.

Karl Heinrich Marx nacque martedì 5 maggio 1818 a Treviri, terzo di sette fratelli messi al mondo da Heinrich Marx e Henriette Presburg, provenienti entrambi da famiglie ebraiche ortodosse e tradizionali. Non v'è ragione di dubitare che fu circonciso nel suo ottavo giorno di vita, secondo quanto previsto dal rito ebraico. Il fratello primogenito Mauritz David morì l'anno seguente per tubercolosi all'età di tre anni. I sei fratelli più piccoli furono battezzati collettivamente nel 1824. Si trattò di una decisione presa dal padre, il quale si era già convertito al cristianesimo luterano alcuni anni prima, probabilmente nel 1819. Henriette invece rimase ebrea. Il registro parrocchiale di Treviri riporta che, il giorno del battesimo dei bambini Marx, la madre dichiarò di voler procrastinare il proprio, per rispetto dei propri genitori, a un momento successivo la loro scomparsa, di desiderare però che i suoi figli venissero battezzati in quell'occasione.²⁴⁸

Marx non nacque semplicemente da due genitori ebrei, ma all'incrocio di due lignaggi rabbinici. Sia il ramo paterno (renano) che quello materno (olandese) del suo albero genealogico presentano plurime generazioni di rabbini, studiosi della legge e personalità impegnate nell'amministrazione del culto e della vita delle rispettive comunità ebraiche.²⁴⁹ Non si può che supporre l'esistenza di un legame intellettuale e affettivo con tale ascendenza, e che l'ebraismo fosse per lo meno un tema di discussione ricorrente fra le mura di casa Marx nella Brückenstraße a Treviri.

Heinrich Marx nacque a Saarlouis il 15 aprile 1777 e fu chiamato Heschel Levi ben

²⁴⁶ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 48. Cfr. inoltre Heller, *Marx*; Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985); Isaiah Berlin, „Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity“, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, von Isaiah Berlin (Princeton: Princeton University Press, 2001), 252–86; Isaiah Berlin, *Karl Marx. His Life and Environment* (London: Thornoton Butterworth, 1939). Cfr. infine Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, hg. von Gérard Raulet, *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe 19* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 42: “Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so”.

²⁴⁷ Heller, *Marx*. Per la filosofa ebrea ungherese il carattere specificamente ebraico del pensiero di Marx sta nella sua “idea di liberazione dell'umanità”, la quale farebbe di lui un “erede degli antichi profeti”. A ma pare invece di poter mostrare come dall'opera di Marx trapeli l'esperienza storica degli ebrei tedeschi dell'Ottocento ancora più chiaramente delle loro millenarie idee profetiche.

²⁴⁸ Cfr. Monz, *Karl Marx*, 242.

²⁴⁹ Cfr. gli alberi genealogici riportati in Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*, 1 (1818-1841):61., 65.

Mordechai. Era il secondo figlio del rabbino capo di Treviri Mordechai Marx Levi (1746-1804) e sua moglie Chaje Lwów (1757-1823), figlia del precedente rabbino capo di Treviri Moses Lwów (?-1788). Le ricerche genealogiche su Chaje, la nonna paterna di Karl Marx, documentano rabbini e studiosi talmudisti nelle tre generazioni precedenti della famiglia Lwów.²⁵⁰ Heschel/Heinrich ebbe sette fratelli, dunque Karl sette zii da parte paterna: Samuel, Esther, Moyses, Babette, Zerf, Golem Levi e Jakob Marx. Il primogenito, Samuel, successe al padre Mordechai sulla cattedra rabbinica di Treviri.²⁵¹ In tale veste partecipò, nel 1807, al Gran Sanhedrin convocato a Parigi da Napoleone nel 1807. Fu lui a decidere che la famiglia avrebbe assunto il cognome Marx – infatti fino all'inizio del XIX secolo gli ebrei tedeschi non avevano avuto un cognome fisso, ma ora questo si rendeva necessario ai fini del loro riconoscimento come soggetti giuridici.

Dopo la morte del rabbino Mordechai, avvenuta nel 1804, la vedova Chaje sposò in seconde nozze il rabbino capo della comunità ebraica tedesca di Amsterdam, rav Moses Saul Löwenstamm. Visse da quel momento in poi nella capitale olandese, ma mantenne stretto il legame con i figli. Morì infatti a Treviri nel 1823, pochi giorni dopo il quinto compleanno del nipote Karl, un anno prima del suo battesimo.

Heinrich Marx era cresciuto con la sua famiglia nell'edificio della sinagoga di Treviri in condizioni di povertà. In una lettera al figlio del 1835 scrisse: “Ich wünsche in Dir das zu sehn was vielleicht aus mir geworden wäre, wenn ich unter eben so günstigen Auspizien die Welt erblickt hätte”.²⁵² Gli auspici poco favorevoli riguardano la povertà e la discriminazione antisemita che avevano segnato la sua vita. Egli sperava che suo figlio non avesse a patire le medesime pene, gli augurava la libertà e il successo che a lui erano stati negati in quanto ebreo. Questa lettera al figlio adolescente contiene per così dire una spiegazione del battesimo impostogli dieci anni prima.

Sulla gioventù di Heinrich Marx vi sono poche notizie. È assodato che nel 1809-1810 era segretario del concistoro ebraico di Treviri.²⁵³ In seguito studiò presso una scuola di studi giuridici di Coblenza. L'accesso alla professione forense fu pieno di ostacoli. Le difficoltà nella ricerca di un'occupazione sono citate a titolo di esempio in una lettera di protesta inviata dal concistoro ebraico di Treviri all'amministrazione francese in merito alla discriminazione degli ebrei.²⁵⁴ La sua

²⁵⁰ Cfr. H. Horowitz, „Die Familie Lwów“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 72 (1928): 487–99; Bernhard Wachstein, „Die Abstammung von Karl Marx“, in *Festschrift i anledning af Professor David Simonsens 70-aarige fødseldag*, hg. von Fischer Josef (København: Hertz, 1923), 277–89.

²⁵¹ Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*, 1 (1818-1841):58.

²⁵² Heinrich Marx, „Lettera a Karl Marx“, 18. November 1835, 617, in MEW 40 (Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) (Berlin: Dietz Verlag 1968), 616-619.

²⁵³ Cfr. Heinz Monz, „Advokatanwalt Heinrich Marx – Die Berufsausbildung eines Juristen im französischen Rheinland“, *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Tel Aviv* 8 (1979): 126.

²⁵⁴ Cfr. Cilli Kasper-Holtkotte, *Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996), 383.

attività come avoué presso il tribunale di Treviri è nondimeno attestata a partire dal 1814. Eleanor Marx-Aveling riferisce che suo padre Karl teneva sempre con sé una fotografia del proprio padre:

Mir erschien das Gesicht sehr schön, Augen und Stirne glichen denen des Sohnes, aber die Partie um den Mund und das Kinn waren zarter; das ganze trug einen ausgesprochen jüdischen, aber schön jüdischen Typus.²⁵⁵

Henriette Presburg nacque a Nimega il 20 settembre 1788 da Isaak Presburg (1747-1832) e Nanette Cohen (1764-1833). Ebbe tre fratelli minori: David, Markus e Teitje. Teitje Presburg cambiò il proprio nome in Sophie e sposò Lion Philips. Da questo matrimonio nacque Frederik, cugino primo di Karl Marx e fondatore della Philips, tuttora fra le maggiori aziende multinazionali nel settore dell'elettronica.

La fonte principale delle informazioni su Henriette Presburg è la nipote Eleanor, la più giovane delle figlie di Marx nonché quella più attaccata alle origini ebraiche della famiglia.²⁵⁶ La famiglia Presburg si sarebbe trasferita dalla città di Pressburg (l'odierna Bratislava) in Olanda all'inizio del XVI secolo. Per secoli i suoi figli maschi avrebbero svolto ministero rabbinico.²⁵⁷ Il padre di Henriette Isaak Presburg fu cantore della sinagoga di Nimega (e inoltre mercante tessile, cambiavalute e venditore di biglietti della lotteria).²⁵⁸ Henriette sarebbe andata a vivere in Germania per seguire il marito Heinrich, e non avrebbe mai imparato bene la lingua tedesca. Scrive Eleanor: "Mohrs Mutter sprach holländisch, bis zu ihrem Tode sprach sie deutsch mangelhaft und mit Schwierigkeit"²⁵⁹ – come quella di Heine.

Dagli epistolari di famiglia emerge un ritratto di Henriette non lontano dall'immagine tipica di una yiddische mame, caratterizzata da una "ganz auf den Haushalt ausgerichtete Form weiblicher jüdischer Frömmigkeit"²⁶⁰, sempre preoccupata per la salute dei figli, dedita al focolare familiare, disposta al sacrificio. Scrive per esempio in una lettera al figlio diciottenne in occasione di un'influenza da lui contratta nell'inverno del 1836:

lieber theurer Carl! Dein unwohlseyn hat uns sehr betrübt, doch hoffe und wünsche ich das du wieder hergestellt seyn wirst – und obschon ich seher ängstlich in hinsicht der gesundheit meiner lieben Kinder bin, so bin ich doch überzeugt das

²⁵⁵ Eleanor Marx-Aveling, „Vorbermerkung: Ein Brief des jungen Marx“, *Die Neue Zeit*, 1898 1897, 5.

²⁵⁶ Il giornalista e storico Max Beer riporta nelle sue memorie la seguente affermazione di Eleanor Marx-Aveling: "I am the only one of my family who felt drawn to Jewish people, and particularly to those who are socialistically inclined. My happiest moments are when I am in the East End amidst Jewish workpeople". Max Beer, *Fifty Years of International Socialism* (London: G. Allen & Unwin, 1935), 72.

²⁵⁷ Cfr. Eleanor Marx-Aveling, „Lettera a Wilhelm Liebknecht“, 1895 1894, originale inglese riprodotto in Wilhelm Liebknecht, Karl Marx. *Biographical Memoirs*, tr. di E. Untermann (Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1901), 89.

²⁵⁸ Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*, 1 (1818-1841):65.

²⁵⁹ Cit. in Wilhelm Liebknecht, *Karl Marx zum Gedächtnis. Ein Lebensabriß und Erinnerungen* (Nürnberg: Wörlein, 1896), 144.

²⁶⁰ Johnatan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, übers. von Thomas Atzert (München: Beck, 2013), 36.

wen du lieber Carl vernünftig ha[n]delst du ein hohes alter erreichen kanst – aber dazu must du alles vermeiden was das übel steigern kan, du darfst dir nicht zu sehr erhitzen nicht viel Wein noch Cafée trinken und nichts scharfes viel pfeffer oder sonst gewürts genießen, darfs kein taback rauchen nicht zu lang aufbleiben abends und früh aufstehen. Hütte dir auch für erkältung und tanze nicht lieber Carl bis du wieder ganz hergestellt bist ...²⁶¹

Tre anni prima della nascita di Marx la Renania passò sotto il dominio prussiano per effetto delle “guerre di liberazione” antinapoleoniche. Gli ebrei renani avevano fiducia nella Prussia, patria di sovrani illuminati, e si attendevano dalla nuova amministrazione un miglioramento delle proprie condizioni. Il 2 giugno 1815, all'entrata del Sabato, l'annessione fu annunciata nella sinagoga di Treviri dal rabbino Samuel Marx e venne celebrata con salmi. Tale fiducia non tardò a rivelarsi mal riposta. Infatti l'amministrazione prussiana reintrodusse negli anni seguenti politiche discriminatorie con l'esplicito intento di esercitare pressione per risolvere la “questione ebraica” inducendo gli ebrei alla conversione.

Heinrich Marx era un figlio dell'illuminismo, “un vero francese del XVIII secolo” nelle parole della nipote Eleanor.

Mohrs Vater – Mohr hatte eine große Bewunderung für seinen Vater – war ein richtiger Franzose des 18. Jahrhunderts. Er kannte seinen Voltaire und Rousseau auswendig.²⁶²

Apparteneva a quella fascia intellettuale e radicale della gioventù ebraica tedesca che, nutrita delle idee universaliste e liberali dell'illuminismo, si era lanciata con entusiasmo nel progetto dell'emancipazione cercando di assicurarsi un ruolo attivo nella costruzione della società moderna.

²⁶¹ Henriette Presburg Marx, „Nachschrift der Mutter, in Heinrich Marx, Lettera a Karl Marx“, inizio 1836, in MEW 40 (Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) (Berlin: Dietz Verlag 1968), 622.

La percezione che il giovane aveva di sua madre si può evincere da quanto gli scrive suo padre Heinrich: “Du selbst hast so schön das Leben Deiner vortrefflichen Mutter geschildert, so tief empfunden, wie ihr ganzes Leben ein fortgesetztes Opfer der Liebe und der Treue ist, und Du hast wahrlich nicht übertrieben”. Heinrich Marx, „Lettera a Karl Marx“, 12. August 1837, 312, in MEGA III/1, 312-313. Egli stesso in una lettera giovanile la definisce “Engelsmutter” e “große, herrliche Frau”. Marx, „Lettera a Heinrich Marx“, 10. November 1837, 11. Col passare degli anni il rapporto con la madre si farà più conflittuale. “Ich bin, wie ich Ihnen schon einmal geschrieben, mit meiner Familie zerfallen und habe, solange meine Mutter lebt, kein Recht auf mein Vermögen”. Karl Marx, „Lettera ad Arnold Ruge“, 25. Januar 1843, in MEW 27, 415. In un'occasione in cui era rincorso da alcuni creditori e non sapeva più a chi rivolgersi, Marx racconta a Engels di aver chiesto soccorso finanziario a sua madre, minacciandola in caso di rifiuto di farsi arrestare: “Dann schrieb ich an meine Mutter, drohte ihr, Wechsel auf sie zu ziehn und im Nichtzahlungsfall nach Preußen zu gehn und mich einsperren zu lassen ... Ich hatte meiner Alten den 20. März als Termin bekanntgemacht. Am 10. März schrieb sie mir, sie wolle den Verwandten schreiben; am 18. März schreibt sie, die Verwandten hätten nicht geschrieben, was heißen sollte: die Sache sei abgemacht ... Ich machte der Alten sofort Anzeige. Heute erhalte ich gleichzeitig mit Deinem Brief einen von meiner Alten, worin sie mir höchst impertinent und dabei voller moralischer Entrüstung gegenübertritt und positivem erklärt, daß sie jeden von mir auf sie gezogenen Wechsel protestiert”. Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 31. März 1851, in MEW 27, 226-227. Alcuni anni dopo, ancora: “Von meiner Alten erhielt ich gestern Antwort. Nichts als 'zärtliche' Redensarten, but no cash”. Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 6. November 1861, in MEW 30, 198. Passati altri anni: “In ein paar Tagen werde ich 50 ... Ein halbes Jahrhundert auf dem Rücken und immer noch Pauper! Wie recht meine Mutter! 'Wenn die Kareil Kapital gemacht hätte, statt etc.!' Salut. Dein K.Marx”. Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 30. April 1868, 75, in MEW 32, 70-75, 75.

²⁶² Marx-Aveling, „Vorbermerkung: Ein Brief des jungen Marx“. Eleanor Marx-Aveling, *Vorbemerkung (Berlin, 10. November [1897]) a Ein Brief des jungen Marx*, in *Die Neue Zeit* 16, 1 (1897/1898), p. 5.

L'emancipazione borghese degli ebrei fu il tema principale della sua vita. Da uomo moderno, figlio della Rivoluzione francese, Heinrich Marx si ribellò ai limiti entro cui la sua nascita (avvenuta in una famiglia ebraica e povera) lo confinava e intraprese una battaglia individuale contro il destino di marginalità che gli era assegnato. Si impadronì della cultura e del diritto borghesi e sviluppò le doti e le competenze che riteneva potessero garantirgli un congruo riconoscimento sociale per il tramite di quello professionale. Gli ostacoli che incontrò nell'accesso alla professione danno una misura dell'arduità della lotta del giovane Heschel Levi per diventare Heinrich Marx, avvocato presso la corte d'appello di Treviri. Egli tuttavia non aspirava solamente alla condizione di *bourgeois*, ma cercò di essere anche *citoyen* del suo tempo; non imparò solo il mestiere di avvocato, ma studiò “a memoria” i suoi Rousseau e Voltaire. Con altrettanta determinazione s'impegnò per la causa della propria carriera e per quella pubblica del diritto moderno e dell'emancipazione ebraica. Nella sua vita queste due battaglie giunsero a coincidere oggettivamente.

Con l'emanazione del decreto napoleonico cosiddetto infâme nel 1808, gli ebrei dell'Alsazia e della Renania si erano visti di fatto rinnegata l'equiparazione giuridica avvenuta nel 1791. Quando, in seguito al congresso di Vienna, la Renania divenne prussiana, il decreto napoleonico venne a essere in contraddizione con l'editto del 1812 che aveva sancito l'emancipazione civile degli ebrei prussiani.

Nel giugno 1815, mentre il rabbino Samuel Marx celebrava l'annessione della Renania al Regno di Prussia salmodiando in sinagoga all'entrata del Sabato, suo fratello Heinrich si attivava presso le istituzioni con il fine di rendere effettivo il miglioramento delle condizioni degli ebrei e sancirlo sul piano giuridico. L'attività di questi due fratelli restituisce un'immagine concreta e articolata dell'engagement di questa generazione di ebrei tedeschi nella causa dell'emancipazione: e sul fronte interno del mondo ebraico, e su quello dei rapporti con il mondo esterno e con le sue istituzioni. Lavoravano entrambi alla costituzione del moderno cittadino ebreo tedesco.

Il 13 giugno 1815 Heinrich Marx inviò al nuovo governatore prussiano della provincia renana, Johann August von Sack, un memorandum a proposito del decreto napoleonico del 1808 e a sostegno della sua soppressione. L'interesse di questo scritto risiede non solamente nel fatto che lascia trasparire l'acume giuridico e lo spirito illuminista che animavano l'attività professionale e l'impegno civile del suo autore. Decisivo è il fatto che questa petizione non ottenne neanche una risposta, e che il décret infâme rimase in vigore. Questo mancato riscontro caratterizza il contesto entro cui deve essere considerata la conversione di Heinrich Marx al cristianesimo, avvenuta poco dopo, e quella della sua famiglia.

Trier, den 13. Juni 1815

An

Seine Exzellenz, den hochzuverehrenden Herrn General-Gouverneur, Geh. Staatsrat von Sack, Hochgeboren. Gnädiger Herr!

Der edelste Eifer für Menschenwohl bezeichnet alle Unternehmungen Eurer Exzellenz ... Auf diesem gegründeten Rufe hin wage ich es ... Euer Exzellenz auf ein napoleonisches Dekret aufmerksam zu machen, wie noch nie ein Tyrann (vielleicht durch die kleinsten Persönlichkeiten zum Hasse verleitet) abfaste. Es ist unmöglich der Wille eines Friedrich Wilhelm's, daß in seinem Namen ein Urteil auf ein solches Dekret gestützt, erlassen werde ...²⁶³

L'argomentazione contro il decreto napoleonico è il prodotto di un abile e raffinato giurista illuminista. Non intende in alcun modo apparire come un'apologia particolare degli ebrei, ma si appella esclusivamente ai principi universali della razionalità giuridica moderna. Heinrich Marx non contesta l'oggettività dei pregiudizi sul conto degli ebrei, né enumera in loro difesa le loro presunte virtù morali o civili. "Ich bin weit entfernt zu behaupten, es seinen gar keine Maasregeln nötig, um meine Glaubensgenossen ganz des Glücks werth zu machen, Bürger zu sein".²⁶⁴ Al contrario, egli si dice consapevole delle necessità di diffondere fra gli ebrei, reduci da secoli di segregazione, le idee e le conoscenze necessarie a una loro felice integrazione nella società borghese, anzi offre la propria disponibilità a impegnarsi personalmente in tal senso, "etwas dazu beitragen ... meine Glaubensgenossen zu nützlichre Bürger und der Gnade ihres erhabenen Monarchen würdiger zu machen". E aggiunge:

Ich habe selbst bloß durch eigene Kraft mich zum Menschen gebildet und durch theure Erfahrung habe ich auf meiner nicht allzu sanften Bahn den Sitz manches eingewurzelten Schadens kennengelernt.²⁶⁵

Nel suo memorandum sul décret infâme Heinrich Marx non ritiene opportuno né necessario difendere i suoi correligionari dalle accuse secolari che vengono loro mosse. Difendere da chi? Non pare esserci infatti nessun accusatore. "Toleranz ist ja an der Tagesordnung. Wem wird es im 19. Jahrhundert beyfallen zu sagen, ma solle gegen Juden unduldsam sein?".²⁶⁶ Che senso avrebbe, infatti, predicare la tolleranza e la lotta contro gli antichi pregiudizi? Queste belle idee sono, nel 1815, sulla bocca di tutti. Eppure fra parole e fatti, nota l'avvocato, vi è differenza.

Menschlichkeit ist die allgemeine Losung. Doch ist etwas Heiliges, das nicht missbraucht, das nicht erheuchelt wurde? Menschenwohl, Bürgersinn schweben

²⁶³ Heinrich Marx, „Einige Bemerkungen über das napoleonische Dekret vom 17. März 1808 bei Gelegenheit der glücklichen Vereinigung unseres Landes mit der königlich-preußischen Monarchie“, 1815, riprodotto in Detlev Claussen, *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte* (Darmstadt: Luchtarhand, 1987), 78-87., qui 78. Il memorandum di Heinrich Marx si trova riprodotto anche in Manfred Schöncke, *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister. Lebenszeugnisse – Briefe – Dokumente* (Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger, 1993), 119–25. e in Adolf Kober, „Karl Marx' Vater und das napoleonische Ausnahmegesetz gegen die Juden (mit einer Beilage)“, *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 14 (o. J.): 119–25.

²⁶⁴ Marx, „Einige Bemerkungen über das napoleonische Dekret vom 17. März 1808 bei Gelegenheit der glücklichen Vereinigung unseres Landes mit der königlich-preußischen Monarchie“, 78.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Ivi., 79.

auf der Zunge eines jeden Wichts, und hätte sich auch dieser Wicht Schätze auf Kosten hülfloser Witwen und Waisen gesammelt und brave arbeitsame Familien dem Elende preisgegeben. Diese Wölfe in Schaafspelze sind es größtentheils, die gegen ihre Confrère's in Israel unbarmherzig losziehen ...²⁶⁷

Sono proprio coloro che si riempiono la bocca della parola d'ordine “umanità” quelli che si scagliano più impietosi contro gli ebrei. Heinrich Marx esibisce un precoce sentore della tendenza che condurrà, nel corso successivo del secolo, a pensare e impiegare il concetto universale di “umanità” sempre più nel senso di un'antitesi alla particolarità propria dell'ebraismo.

L'argomento della petizione prescinde completamente dalla discussione dei meriti e demeriti civili degli ebrei, e si concentra sull'incompatibilità del decreto napoleonico del 1808 con i principi illuministi e universalisti dell'ordinamento giuridico moderno. Più che una difesa degli ebrei, il memorandum di Heinrich Marx è una difesa del diritto.

[Ich] beschwöre meine Glaubensgenossen, sich des Glückes werth zu machen, Preußen zu seyn und beschränke mich darauf, unsere neue glorreiche Regierung auf jenes Ueberbleibsel napoleonischer Willkür aufmerksam zu machen, das ebenso ungerecht als zwecklos, ebenso unweise als sittenverderbend ist, ich meine jenes Dekret vom 17ten März 1808. Soll ein Gesetz gerecht und weise seyn, so muss es in der genauesten Harmonie mit der allgemeinen Gesetzgebung stehn ...²⁶⁸

A questa linea argomentativa si riallaccerà, ventotto anni dopo, il figlio Karl. Nel noto saggio *Zur Judenfrage* del 1844 infatti rifiuterà di discutere nel merito della questione sollevata da Bruno Bauer – se gli ebrei siano o meno degni di diventare cittadini, capaci di diventare liberi – per concentrarsi piuttosto sul vizio di forma della questione stessa. La libertà e la cittadinanza di cui si tratta sono infatti, nel loro proprio statuto categoriale, astratte e universali, indifferenti alle determinazioni concrete degli individui che ne sono titolari. La logica giuridica moderna non conosce differenze di razza, religione o classe sociale, ma solo individui privati e autonomi fra i quali non fa discriminazioni. L'argomento di Marx contro Bauer non sarà empirico, non sosterrà che gli ebrei in realtà sono migliori di come Bauer li rappresenta. Mostrerà invece che dal punto di vista del diritto moderno e dell'emancipazione politica, cioè dal *suo* proprio punto di vista, Bauer non è legittimato a esaminare gli ebrei in quanto tali. Essere cittadini ed essere liberi significa, nel senso borghese in cui Bauer intende questi concetti, proprio poter essere liberi cittadini ebrei.

Il decreto napoleonico del 1808 aveva reintrodotta un principio antiggiuridico nella legislazione renana: leggi speciali per gli ebrei, cioè non uguali per tutti. Presupponeva (e quindi validava) la tesi popolare di una specifica tendenza ebraica all'impostura. Imputava a priori tutti i prestatori di denaro ebrei del reato di usura e affibbiava a loro l'onere della prova, ribaltando il principio della presunzione d'innocenza nel suo contrario: nel caso di un ebreo era l'innocenza a

²⁶⁷ Ivi, 80.

²⁶⁸ Ivi., 81.

dover essere provata. Il decreto annullava inoltre – e con effetto retroattivo – tutti i debiti contratti da donne, minorenni e soldati nei confronti di commercianti ebrei, nonché tutti quelli con tasso d'interesse superiore al 10%. L'entità massima della pena era fissata così al 1000% del valore del reato.

Nella sua petizione del 1815 Heinrich Marx rinuncia a contestare empiricamente il pregiudizio sul conto degli ebrei, e si limita a sviluppare un ragionamento squisitamente giuridico volto a dimostrare il carattere arbitrario, iniquo, inutile, “infâme” di questi provvedimenti particolari, nonché la loro incompatibilità con i principi proprio del moderno Stato di diritto quale la Prussia ambiva a essere.

Ich mag hir nicht untersuchen, in wie fern der Vorwurf des Wuchers gegen viele meiner Glaubensgenossen geeründet ist, auch nicht die allenfalsigen Ursachen in der Natur ihrer ehemaligen politischen Lage aufsuchen; man könnte mich allzuleicht der Partheylichkeit beschuldigen.²⁶⁹

Il decreto napoleonico non è una misura contro l'usura, ma contro gli ebrei; non dunque il prodotto di una legislazione razionale, ma dell'arbitrio e del pregiudizio. Si tratta di un decreto antiggiuridico nella sua forma e antisemita nelle sue motivazioni di fondo, indipendentemente dalla realtà empirica degli ebrei e delle loro relazioni commerciali. Se anche per ipotesi si ammettesse, ragiona Heinrich Marx, che tutti gli ebrei siano usurai, allora andrebbero perseguiti tutti quanti – individualmente però, uno per uno, tramite leggi contro l'usura uguali per tutti. Restrizioni che sarebbero necessarie, “detto per inciso, anche per qualche incirconciso”.

Aber freylich müssen dann zuvörderst strenge Gesetze gegen den Wucher vorhanden seyn, – die, im vorbeygehn gesagt, auch für manche Unbeschnittne ein sehr heilsamer Zügel wären. Die aber existirten zur Zeit der Abfassung des erwähnten Gesetzes nicht.²⁷⁰

La collettività trarrebbe gran vantaggio da una legge universale intesa genuinamente a contrastare il fenomeno dell'usura, vale a dire una legge che perseguisse ogni singolo individuo che si macchia di questo reato.

Aber eine Strafe, die eine ganze Sekte trifft, kann nur die allerverabscheuungswürdigste Intolleranz zum Beweggrunde haben. Eine ganze Sekte kann nicht sündigen, es sey denn von Seiten der Religion.²⁷¹

Il decreto di Napoleone non è un'espressione della razionalità giuridica del suo codice civile, quanto piuttosto di una superstizione religiosa. Nel diritto penale secondo Heinrich Marx sono imputabili delle loro azioni soltanto gli individui, non intere comunità, gruppi sociali o “sette” religiose. Se una legge colpisce una collettività di persone, questa legge non può meritare il nome di diritto. Si

²⁶⁹ Ivi., 85.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Ibidem.

tratterà sempre di un sopruso, per quanto nobili e corrispondenti all'interesse universale dell'umanità siano i fini dichiarati dal legislatore. L'effetto pratico di simile sopruso – ragiona l'avvocato – è quello di allontanare dall'idea del diritto tanto gli ebrei, convinti di non poter mai divenire parte della comunità politica che si riconosce intorno alla legge comune, quanto i non ebrei, incentivati a essere insolventi nei confronti degli ebrei approfittandosi della loro disparità giuridica. La validità del decreto napoleonico del 1808 non danneggia solamente e indebitamente gli ebrei, ma reca danno all'intera società borghese perché promuove in essa lo spirito dell'intolleranza religiosa e dell'arbitrio contro quello razionale del diritto.

Questo è il succo del ragionamento del padre di Marx. È il 15 giugno 1815, dunque appena l'inizio della dominazione prussiana, ed egli nutre ancora grande fiducia nel nuovo governo monarchico e nel progresso della storia.

Ich schließe damit, daß ich dem Allgütigen meinen innigsten herzlichsten Dank zolle, der unser Schicksal in die Hände eines ebenso gerechten als weisen Monarchen gelegt. In seinem väterlichen Herzen schließt er alle seine Kinder ein. An seiner Seite thronet Gerechtigkeit. Gut will er seine Unterthanen und glücklich. Leicht wird seine Strafruthe den Frevler erreichen, um die Verletzung weiser Gesetze zu rächen. Doch unbesorgt und ruhig mag der gute Bürger seinen Weg wandeln, denn über ihn wacht ein Vater.²⁷²

L'anno successivo un importante editore giuridico della bassa Renania contattò Heinrich Marx con l'intenzione di pubblicare il suo memorandum. Nella richiesta dell'avvocato di pubblicare il testo in forma anonima si riflette la sua consapevolezza della sconfitta, la quale non è priva di un'orgogliosa rivendicazione del proprio impegno:

Aber leider sind meine Verhältnisse von der Art, daß ich als Familien Vater etwas behutsam seyn muß. Die Sekte, an welcher die Natur mich gekettet, ist, wie bekannt, in keinem besonderen Ansehn, und die hiesige Provinz gerade nicht die Toleranteste. Und wen ich viel und manches Bittere erdulden, und mein kleines Vermögen beynahe gänzlich zusetzen mußte, bis man sich nur entschließen konnte zu glauben, ein Jude könne auch etwas Talent haben, und rechtlich seyn; so kann es mir wohl nicht verübelt werden, wenn ich einigermassen scheu geworden bin.²⁷³

Non si biasimi la mia pavidità – scrive l'avvocato – ho già pagato un prezzo abbastanza alto per la mia nascita.

Quasi trent'anni più tardi, quando Marx (figlio), su richiesta della comunità ebraica di Colonia, scrisse una petizione a favore dell'ingresso degli ebrei renani nel parlamento provinciale, la loro condizione civile era pressoché ancora invariata.²⁷⁴ La lettera di Marx (padre) al governatore

²⁷² Ivi., 87.

²⁷³ Heinrich Marx, „Lettera alla redazione di Niederrheinisches Archiv für Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtspflege“, 17. Januar 1817, riprodotta in Michael Heinrich, Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft, 71; Manfred Schönke, Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister, 151.

²⁷⁴ Cfr. Karl Marx, lettera ad Arnold Ruge, 13 marzo 1843, in MEW 27, p. 118.: “Soeben kömmt der Vorsteher der hiesigen Israeliten zu mir und ersucht mich um eine Petition für die Juden an den Landtag, und ich will's tun”. Karl Marx, „Lettera ad Arnold Ruge“, 13. März 1843, 418, in MEW 27, 416-418., 418.

von Sack del 1815 non ottenne mai risposta. Il décret infâme rimase in vigore, l'editto del '12 venne interpretato sempre più restrittivamente e si intensificarono le politiche discriminatorie e antisemite. Lo stesso Heinrich Marx si trovò nelle condizioni di non poter più svolgere il proprio lavoro. Dalla fine del 1815 gli ebrei del Regno di Prussia non furono più ammessi all'esercizio di servizi pubblici, fra i quali era annoverata anche la professione forense. Il procuratore generale per il distretto renano Christoph von Sethe intercedette presso il ministero della giustizia prussiano per consentire un'autorizzazione eccezionale a favore di Heinrich Marx, del quale attestava le doti: “viele Kenntnisse; sehr fleissig; guter Vortrag; und durchaus rechtlich”.²⁷⁵ Il ministro della giustizia Friedrich Leopold von Kircheisen respinse questa richiesta. L'esistenza di Heinrich Marx giunse allora ad un bivio. Di fronte all'aut-aut: o entrare a far parte della Chiesa evangelica prussiana, oppure risolversi ad abbandonare la professione, la carriera, e con esse ogni speranza di ingresso in società. Com'è noto scelse la prima opzione – l'emancipazione borghese – e si fece battezzare nel 1819.

La ricerca biografica si è interrogata a proposito della conversione della famiglia Marx al cristianesimo.²⁷⁶ Non vi sono dubbi che le circostanze esterne legate alla condizione professionale di Heinrich Marx abbiano giocato un ruolo centrale nel determinare la decisione, la quale fu presa poco dopo l'adozione da parte dell'amministrazione prussiana dei provvedimenti che interdicevano agli ebrei renani la pratica della professione forense. Un rifiuto del battesimo da parte di Heinrich Marx avrebbe vanificato una vita di sforzi per diventare avvocato, precluso ogni possibilità di integrazione sociale e, non da ultimo, avrebbe messo questo padre di sei figli in condizioni di non poter sostenere la propria famiglia. La questione riguarda piuttosto le motivazioni ultime e lo stato d'animo con cui egli abiurò l'ebraismo e abbracciò il cristianesimo, nonché il significato che a questa conversione diede suo figlio nel corso della sua vita adulta.

Franz Mehring, fra i più influenti storici marxisti della sua epoca (1846-1919) e autore della prima e classica biografia di Karl Marx, sostiene che la conversione non venne imposta, ma che fu il frutto delle intime convinzioni di Heinrich Marx. Secondo lui è possibile solamente congetturare che “circostanze esteriori” – cioè la discriminazione antisemita subita da Heinrich Marx – abbiano determinato il momento della conversione, non però la conversione stessa.²⁷⁷

Se non si vuole arrivare ad affermare che questa è l'opinione di un antisemita, occorre per lo meno sottolineare che Franz Mehring rappresenta autorevolmente una tradizione di ambigua

²⁷⁵ Cit. in Kober, „Karl Marx' Vater und das napoleonische Ausnahmegesetz gegen die Juden (mit einer Beilage)“, 115–16.

²⁷⁶ Cfr. Lewis S. Feuer, „The Conversion of Karl Marx's Father“, *The Jewish Journal of Sociology* XIV, Nr. 2 (1972): 149–66; Hans Stein, „Der Uebertritt der Familie Heinrich Marx zum evangelischen Christentum“, *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 14 (1932): 126–29.

²⁷⁷ Franz Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Gesammelte Schriften 3 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960), 9.

insensibilità nei confronti della problematica dell'antisemitismo che attraversa la storia della sinistra tedesca ed europea, sia socialdemocratica che comunista.²⁷⁸ La sua biografia marxiana dipinge Heinrich Marx come un “preußischer Patriot”²⁷⁹, saturo di cultura borghese illuminista per il quale “non c'era più nulla da cercare nella sinagoga”, “nichts mehr in der Synagoge zu suchen”²⁸⁰ (p. 9). Egli ricorda che molti “spiriti liberi” fra gli ebrei si convertirono in quegli anni al cristianesimo e cita i nomi di Eduard Gans e Heinrich Heine. Ne deduce che, chi si convertì, si guadagnò perciò un “historischen Anteil an der deutschen Geistesarbeit des Jahrhunderts”, mentre i nomi di coloro che rimasero attaccati al giudaismo sono dimenticati e mai più reperibili. Il motivo per cui Mehring afferma che la famiglia Marx si fece battezzare a cuor leggero e per intima convinzione è che egli stesso ritiene la conversione dall'ebraismo al cristianesimo un “progresso civilizzatore”.

So ist manches lange Jahrzehnt hindurch der Übertritt zum Christentum für die freien Köpfe des Judentums ein *zivilisatorischer Fortschritt* gewesen. Und nicht anders ist der Religionswechsel zu verstehen, den Heinrich Marx im Jahre 1824 mit seiner Familie vollzog. Möglich, daß auch äußere Umstände nicht die Tat selbst, aber den Zeitpunkt der Tat bestimmt haben.²⁸¹

Secondo Mehring Heinrich Marx, a giudicare dalle lettere scritte al figlio, non mostrò neanche in seguito alcuna traccia di “costumi o malcostumi ebraici”, rivelandosi invece “un vero uomo tedesco”:

Mag dem so oder anders sein, so besteht daran kein Zweifel, daß Heinrich Marx sich die freimenschliche Bildung erarbeitet hatte, die ihn von aller jüdischen Befangenheit befreite, und diese Freiheit hat er seinem Karl als wertvolles Erbe hinterlassen. Nichts in den immerhin zahlreichen Briefen, die er an den jungen Studenten gerichtet hat, verrät eine Spur von jüdischer Art oder Unart, sie sind in einem altväterischen, sentimental-weitläufigen Tone gehalten, im Briefstil noch des achtzehnten Jahrhunderts, wo der echte deutsche Mann schwärmte, wenn er liebte, und polterte, wenn er zürnte ...²⁸²

Lewis S. Feuer ha trovato agli inizi degli anni Settanta del secolo scorso, negli archivi dell'università del Vermont, un documento che sembra suffragare le opinioni di Franz Mehring. Si tratta di una lettera inviata da Laura Marx (la seconda figlia di Karl) a John Spargo, autore della prima biografia marxiana in lingua inglese.²⁸³ Nella lettera si legge infatti:

²⁷⁸ Cfr. Matthias Vetter, „Mehring, Franz“, in *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Wolfgang Benz und Brigitte Mihok, 2: Personen (Berlin: De Gruyter Saur, 2009); Lars Fischer, *The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)., in particolare cap. 3.2 (Mehring's Rol in the Popularisation of 'Zur Judenfrage') e 3.7 (Mehring's Specific Spin on 'Zur Judenfrage'); Robert S. Wistrich, „Anti-Capitalism or Antisemitism? The case of Franz Mehring“, *Leo Baeck Institute Year Book* 22 (1977): 35–51; Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, 198–203; Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*.

²⁷⁹ Mehring, *Karl Marx*, 8.

²⁸⁰ Mehring, 9.

²⁸¹ Mehring, 9. [corsivo mio].

²⁸² Mehring, 10.

²⁸³ John Spargo, *Karl Marx. His Life and Work* (New York: B. W. Huebsch, 1912).

Dear Comrade, I received your letter on the 23rd inst. and I seize earliest opportunity of replying to your queries. My father was of Jewish descent both on father's & the mother's side. My paternal grandfather renounced the Jewish religion for Protestantism in 1824 [in realtà Karl Marx nel '24, suo padre già nel '19]: he did so freely and not in obedience to any official edict. He believed in God, he told his son, as Newton, Locke & Leibniz had done before him. He also believed in Voltaire ...²⁸⁴

Un'opinione diametralmente opposta della conversione al cristianesimo della famiglia Marx è espressa però dalla sorella minore di Laura: Eleanor. Se è vero che l'entusiasmo per le idee dell'illuminismo lo aveva già allontanato dall'ortodossia ebraica e dall'osservanza religiosa, Eleanor Marx insiste che la motivazione della conversione fu esclusivamente legata all'impossibilità di procedere come ebreo nella carriera forense, e sottolinea come proprio gli ideali illuministi dovettero rendere ancora più indigesto il battesimo, ancor più umiliante dover accogliere per costrizione eteronoma la religione cristiana. In una lettera indirizzata a Wilhelm Liebknecht, la figlia ultimogenita di Marx scrive:

You ask if my grandfather was baptized before Mohr's birth? I believe so – but I cannot affirm it. The reason why the 18th century disciple of Voltaire submitted to such a ceremony was that otherwise he would not have been permitted to practice as a lawyer.²⁸⁵

Heinrich Marx, a differenza di suo padre e suo fratello maggiore, non era un uomo di fede. Se è certo che non si fece battezzare a causa della fede in Cristo, si può supporre che la conversione al cristianesimo non suscitò nel suo animo un conflitto di carattere prettamente religioso. Le sue idee religiose tendevano a una sorta di deismo illuminista indifferente rispetto alle religioni positive, come traspare da una lettera al figlio in cui gli raccomanda “den reinen Glauben an Gott” nutrito già da “Newton, Locke e Leibnitz”.²⁸⁶ Con ogni probabilità le parole pronunciate da Eduard Gans a proposito del proprio battesimo esprimano sentimenti affini a quelli di Heinrich Marx: “Se lo Stato è così ottuso da concedermi di servirlo solo a condizione che io faccia professione di una fede in cui non credo, bene, che abbia ciò che vuole”.²⁸⁷ Se è plausibile che la conversione non abbia suscitato un vero e proprio conflitto interiore nella coscienza religiosa di Heinrich Marx, lo è per lo meno altrettanto che questo ebreo illuminista abbia vissuto con amarezza e senso d'umiliazione il battesimo forzato, come una violenza contraria alle tradizioni e ai rapporti familiari, alla sua dignità di individuo autonomo e alle sue idee di tolleranza, libertà ed eguaglianza. Se c'è qualcuno che ama il crocifisso ancor meno di un ebreo, costui può essere o un vampiro, oppure un discepolo di Voltaire. Certo è che per il giovane giurista l'alternativa sarebbe stata quella di rinunciare alla

²⁸⁴ Laura Marx, „Lettera a John Spargo“, 27. Dezember 1906, riportata in Lewis S. Feuer, «The Conversion of Karl Marx's Father», 151-152.

²⁸⁵ Marx-Aveling, „Lettera a Wilhelm Liebknecht“, 1895 1894.

²⁸⁶ Marx, „Lettera a Karl Marx“, 18. November 1835, 617.

²⁸⁷ Cit. in Reissner, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, 36.

propria carriera professionale, vale a dire all'unica fonte di reddito di un padre di famiglia e ad un tempo alle idee di emancipazione di un ebreo illuminista.

La conversione della famiglia Marx non fu, come vorrebbe Franz Mehring, un segno dell'emancipazione, bensì del suo fallimento.

Heinrich Marx scomparve nel 1838 lasciando in eredità spirituale al figlio maggiore appena ventenne il rammarico di una speranza che aveva dominato la sua esistenza senza infine trovare vera soddisfazione. Anche se godette, negli ultimi anni della sua vita, di un certo successo professionale (divenne presidente degli avvocati del foro di Treviri), non considerò mai i propri sacrifici appagati dal corso successivo della sua vita. In una lettera inviata al figlio Karl poco prima di morire si legge: “In meiner Lage habe ich auch etwas geleistet, genug um Dich zu haben, lange nicht genug um mich zu befriedigen”.²⁸⁸ La battaglia personale e politica che avevano impegnato questo ebreo illuminista vita natural durante potevano dirsi infine sostanzialmente perdute. Questa sconfitta e una fiducia infranta nel progresso e nell'emancipazione e bisognosa di essere ricomposta dai propri cocci costituiscono il punto di partenza storico-spirituale della riflessione di Karl Marx.

I tentativi di determinare il rapporto del suo pensiero con l'ebraismo che prescindono da questa specifica situazione familiare e storica mettono capo a semplici congetture, sono privi di fondamento scientifico.²⁸⁹ Al contrario, non si comprende appieno il rapporto dialettico della sua concezione materialistica della storia con la rappresentazione illuminista del progresso finché non lo si colloca sullo sfondo dell'esperienza di emancipazione menomata vissuta dalle generazioni di ebrei tedeschi nati attorno al 1800. La costrizione civile e statale a convertirsi volontariamente al cristianesimo ha un carattere se possibile ancora più umiliante e violento di quella inquisitoria e apertamente autoritaria praticata dalla Chiesa nei secoli precedenti. Heinrich Marx fu libero di far battezzare se stesso (1819) e la propria prole (1824) esattamente tanto quanto il proletario di *Das Kapital* (1861) è libero di vendere la sua forza lavoro ai capitalisti: libero anche da ogni possibilità alternativa di sopravvivere decentemente e di realizzare i propri talenti.²⁹⁰ Il libero battesimo coatto dei “cittadini tedeschi di fede israelitica” neoemancipati appare perciò un elemento costitutivo del contesto storico e biografico della genesi della critica marxiana alla libertà borghese e al suo carattere di coazione.²⁹¹

²⁸⁸ Marx, „Lettera a Karl Marx“, 12. August 1837.

²⁸⁹ Ne tiene conto, invece, Isaac Deutscher quando colloca Marx nella tradizione dei “non-Jewish Jews” insieme a Elisha ben Abuyah, Spinoza, Heine, Luxemburg, Trockij e Freud. Deutscher, *The non-Jewish Jew*, 40–63. Cfr. anche Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843-1943)*, 48–54.

²⁹⁰ “Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:183.

²⁹¹ Questa considerazione sul rapporto fra l'esperienza storica del libero battesimo coatto e il pensiero di Marx è da intendersi esattamente nel senso indicato nel capitolo 23: Il laboratorio politico della modernità, di Donatella Di

Quarto capitolo Shylock, ovvero: Il concetto marxiano di “ebreo”

Marx parla poco di ebrei, ma talvolta lo fa. In queste occasioni, che intende? Chi è per lui un ebreo? E che significa “ebreo”? Di che razza di persone si sta trattando quando si tratta di “ebrei”? Rispondere a questi interrogativi è evidentemente un presupposto necessario per comprendere la sua concezione della Judenfrage (letteralmente: la “questione degli ebrei” più che “questione ebraica”). Un tentativo non meno proficuo di altri di determinare il concetto marxiano di “ebreo” può cominciare con l'analisi del suo rapporto con l'ebreo per antonomasia: Shylock. Infatti nell'opera di Marx si trova gran copia di citazioni shakespeariane – il bardo di Stratford-upon-Avon era il suo poeta preferito insieme a Dante e Goethe –, e fra i personaggi che più hanno colpito la sua immaginazione e con i quali ha intessuto un dialogo più assiduo e duraturo vi è certamente l'antagonista ebreo del mercante di Venezia.²⁹²

Se ci si addentra nell'opera marxiana in un percorso sulle tracce di Shylock ci si può ritrovare in situazioni inaspettate. Per esempio, si scopre che questo ebreo italiano immaginato da un poeta inglese ha molto più a che fare con le foreste teutoniche di quanto ci si potrebbe aspettare. Lo si trova prestare le proprie parole ai giuristi prussiani conservatori, a un proprietario di boschi renani, ma anche alla borghesia francese, a diversi istituti di credito, a un fabbricante inglese, a “Monsieur le Capital”²⁹³ in persona, infine anche a un proletario. Lo si ritrova insomma in situazioni che trascendono i confini del ghetto di Venezia e della questione ebraica. Lo Shylock di Marx è un personaggio cosmopolitico, storico-universale.

Vi sono più Shylock. Lo Shylock di Shakespeare non è identico al luogo comune “Shylock” della cultura europea, spesso antisemita, dei secoli successivi.

Facilmente – scrive Giacomo Debenedetti – 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.²⁹⁴

Il primo è una figura tragica e complessa, figlia di una delle menti poetiche maggiori di sempre. Ha un unico scopo nella vita che gli rimane da vivere: la vendetta. È un uomo degno e rigoroso che, umiliato dai concittadini, tradito nell'amore paterno, si risolve caparbio, solo contro tutto e tutti,

Cesare, *Marrani. L'altro dell'altro* (Torino: Einaudi, 2018). Su Marx cfr. *ivi*, 92.

²⁹² Cfr. Siegbert Salomon Prawer, *Karl Marx and World Literatur* (London: Verso Books, 2011), in particolare cap. 3: Shylock, Timon, Mephistopheles.

²⁹³ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, hg. von Friedrich Engels, Bd. 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion, MEW 25 (Berlin: Dietz Verlag, 1964), 838.

²⁹⁴ Giacomo Debenedetti, „Otto ebrei“, in *Saggi, I Meridiani* (Milano: Mondadori, 1999), 74. Vedi anche Hans Mayer, *Außenseiter*, 8. Auflage (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), in particolare il capitolo su „Shylock“, 311-458.

perfino contro la pietà, eppure a testa alta: contro la menzogna della pietà cristiana, a vendicare il proprio onore calpestato e con esso la secolare vessazione del proprio popolo; si risolve a fare tutto ciò nel nome della Legge della Repubblica di Venezia. È un eroe dell'emancipazione ebraica e insieme un eroe dell'emancipazione borghese dal potere dell'aristocrazia declinante (impersonata infatti plasticamente dall'improvvisato mercante Antonio).

Il secondo, “Shylock”, è una figura più banale, un usuraio, un uomo meschino, sordido, privo di passioni e sentimenti umani, gretto, stolido. Agisce spinto da puro interesse economico ed è pronto a uccidere per di riscuotere quanto ritiene spettargli di proprietà – fino all'ultimo centesimo ovvero fino all'ultima goccia di sangue.²⁹⁵

Marx conosce bene entrambi questi personaggi e, evidentemente, anche la loro differenza. Interloquisce con entrambi o meglio fa interloquire entrambi con i personaggi della propria rappresentazione della società borghese.

Il vecchio usuraio del ghetto di Venezia viene citato due volte negli articoli sui *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* usciti sui numeri 298, 300, 303, 305 e 307 della 'Rheinische Zeitung' fra il 25 ottobre e il 3 novembre 1842 per la serie di reportage sulle *Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags*.²⁹⁶ In questo caso Shylock è chiamato in causa per illustrare una legge sul furto di legna. L'articolo di Marx consiste in una lunga analisi della legge discussa e approvata in quell'anno dal parlamento provinciale renano. Tale legge criminalizzava la raccolta della legna caduta nel bosco, un'attività con la quale per secoli i contadini e i poveri si erano approvvigionati di materiale combustibile.

Marx era un giovane giornalista di ideali democratici, da poco laureato in filosofia e ferrato anche in diritto. La sua analisi della legge sui furti di legna muove da una prospettiva sostanzialmente liberale. La normativa in oggetto viene sottoposta all'esame della razionalità giuridica dello Stato moderno. Corrisponde questa legge al concetto di libertà e di diritto? Può essa considerarsi un'espressione della razionalità giuridica? Favorisce forse l'interesse universale dell'umanità?

A parere di Marx, no. Affermando il principio universale della proprietà privata questa legge riconosce in realtà soltanto, e unilateralmente, l'interesse particolare dei proprietari dei boschi. È dunque una legge contraria al concetto di diritto e non rispecchia il punto di vista generale proprio di uno Stato moderno. Nell'interesse della proprietà privata che determina la legislazione renana sul furto di legna il giornalista neolaureato, fresco delle lezioni di Gans e delle letture hegeliane,

²⁹⁵ Cfr. Dietrich Schwanitz, *Das Shylock-Syndrom oder Die Dramaturgie der Barbarei* (Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1997).

²⁹⁶ Karl Marx, *Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, MEW 1 (Berlin: Dietz Verlag, 1956).

intravede una negazione particolare della forma universale che contraddistingue il concetto moderno di legge. Una legge che sia degna di questo nome, una legge, cioè, che realizzi il concetto del diritto, non deve essere dettata da interessi particolari, bensì dalla razionalità giuridica universale volta a promuovere la libertà e l'uguaglianza degli uomini. Al contrario, l'interesse particolare della proprietà privata ha per oggetto cose, e non uomini, e se considera gli uomini li considera solo in quanto deprivati della loro umanità, ridotti a cose. Una legge dettata da interessi particolari non è una *legge* in quanto contraddice formalmente l'universalità dell'umanità. È dunque una legge essenzialmente disumana, un provvedimento legislativo non degno del concetto di legge. “Wie sollte der eigennützigste Gesetzgeber menschlich sein, da das Unmenschliche, ein fremdes materielles Wesen, sein höchstes Wesen ist?”²⁹⁷ Disumano il legislatore che antepone cose non umane, come sono tutti gli oggetti di proprietà, agli uomini. Della legge sui furti del legna del 1842 Marx critica sostanzialmente il suo spirito materialista(!).

La questione di teoria giuridica al centro di questo articolo è il rapporto fra il diritto moderno e i diritti consuetudinari tramandati dai secoli passati. Il giovane Marx fa valere il metodo hegeliano della scienza filosofica del diritto: reale è solo ciò che è razionale. La ragione è per il giovane giornalista e democratico radicale il criterio alla luce del quale giudicare il contenuto di realtà di un diritto, sia esso esercitato in forma tradizionale oppure borghese, abitudinaria e casuale o consapevolmente e sistematicamente giuridica. Vi sono evidentemente pratiche invalse che non sono razionali. In tali casi è il contenuto stesso che si ribella e si oppone alla forma della legge universale. Tali abitudini non possono divenire leggi perché non sono che “Formationen der Gesetzlosigkeit”.²⁹⁸ La legge moderna e il progresso storico devono abolirli. Vi sono invece diritti consuetudinari che per il loro proprio contenuto non si oppongono alla ragione e alla forma universale della legge. Di fronte a queste consuetudini la legislazione moderna ha il compito di sanzionarle, codificarle giuridicamente, ed elevarle dalla casualità dell'abitudine alla razionalità universale della legge. I diritti consuetudinari il cui contenuto è razionale e universale anticipano nella prassi il loro riconoscimento giuridico.

Das Gewohnheitsrecht als eine aparte Domäne neben dem gesetzlichen Recht ist daher nur vernünftig, wo das Recht *neben* und *außer* dem *Gesetz* existiert, wo die Gewohnheit die Antizipation eines gesetzlichen Rechts ist.²⁹⁹

A questo punto dello sviluppo del pensiero giuridico di Marx compare il primo embrione del principio distintivo classista e dell'orientamento internazionalista del suo pensiero. Per la prima volta egli prende le difese degli interessi materiali dei “poveri”:

²⁹⁷ Ivi., 121.

²⁹⁸ Ivi., 116.

²⁹⁹ Ibidem.

Wir vindizieren der Armut das Gewohnheitsrecht, und zwar ein Gewohnheitsrecht, welches nicht lokal, ein Gewohnheitsrecht, welches das Gewohnheitsrecht der Armut in allen Ländern ist.³⁰⁰

Le abitudini dei ricchi invece sono legate ai loro privilegi locali e perpetrano una condizione di oppressione arbitraria che dura da secoli: “von Gewohnheitsrechten der privilegierten Stände kann daher gar nicht gesprochen werden”.³⁰¹ I diritti consuetudinari dei ceti altolocati non sono diritti (Rechte), ma privilegi (*Vorrechte*). Quelli dei poveri invece sono rivolti contro gli abusi tradizionali. Anche se non sono ancora stati elevati alla forma universale della legge e il loro esercizio si fonda ancora sulla casualità e sulla abitudine, tali diritti consuetudinari, rispetto al loro contenuto, corrispondono al concetto del diritto, anticipano e promuovono la sua realizzazione e sono dunque elementi di progresso o hanno in sé elementi di razionalità giuridica.³⁰²

La legna caduta nei boschi è “un'elemosina della natura”.³⁰³ Nell'appropriarsene i poveri non soddisfano solo il bisogno materiale di riscaldarsi, ma anche il bisogno giuridico, umano, di affermare la proprietà comune dei prodotti della terra. I poveri che raccolgono la legna per scaldarsi agiscono per Marx secondo un principio razionale, un “istinto giuridico”.³⁰⁴ Il rapporto fra il bisogno materiale contingente delle classi povere e la forma giuridica dei comportamenti dettati da tali bisogni viene descritto in questo modo:

Man wird finden, daß die Gewohnheiten, welche die Gewohnheiten der ganzen armen Klasse sind, mit sicherem Instinkt das Eigentum an seiner unentschiedenen Seite zu fassen wissen, man wird nicht nur finden, daß diese Klasse den Trieb fühlt, ein natürliches Bedürfnis, sondern ebensowohl, daß sie das Bedürfnis fühlt, einen rechtlichen Trieb zu befriedigen. Das Raffholz dient uns als Beispiel.³⁰⁵

Il disegno di legge discusso nel parlamento provinciale renano prevede di punire come furto anche la raccolta di frutti di bosco, che da tempi immemorabili era stata concessa ai bambini delle famiglie povere. Un deputato fa notare nel dibattito che “in seiner Gegend seien diese Früchte schon Handelsartikel und würden faßweise nach Holland geschickt”³⁰⁶. Dunque non è solo il tradizionale

³⁰⁰ Ivi., 115. Durante la preparazione di questo lungo articolo Marx avvertì per la prima volta l'esigenza di approfondire le proprie conoscenze economiche. Scriverà anni dopo: “Mein Fachstudium war das der Jurisprudenz, die ich jedoch nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieb. Im Jahr 1842-43, als Redakteur der “Rheinischen Zeitung”, kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen. Die Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holzdiebstahl und Parzellierung des Grundeigentums, die amtliche Polemik ... über die Zustände der Moselbauern, Debatten endlich über Freihandel und Schutzzoll, gaben die ersten Anlässe zu meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen”. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 7.

³⁰¹ Ivi., 116.

³⁰² “Wenn aber diese vornehmen Gewohnheitsrechte Gewohnheiten wider den Begriff des vernünftigen Rechts, so sind die Gewohnheitsrechte der Armut Rechte wider die Gewohnheit des positiven Rechts. Ihr Inhalt sträubt sich nicht gegen die gesetzliche Form, er sträubt sich vielmehr gegen seine eigene Formlosigkeit”. Ivi., 117.

³⁰³ “So wenig den Reichen Almosen, die auf die Straße geworfen werden, gebühren, so wenig diese *Almosen der Natur*”. Ivi., 119.

³⁰⁴ “Es lebt also in diesen Gewohnheiten der armen Klasse ein instinktmäßiger Rechtssin”. Ibidem.

³⁰⁵ Ivi., 118-119.

³⁰⁶ Ivi., 120.

diritto dei proprietari terrieri a imporre il divieto di raccolta, ma anche l'economia moderna e la crescita dell'esportazione dei frutti di bosco.

In questo progetto legislativo Marx vede l'espropriazione di un bene comune, un'espressione della logica coattiva della monopolizzazione: “Der erschöpfende Beweis ist geliefert, daß man ein Gemeingut monopolisieren kann; es folgt daher von selbst, daß man es monopolisieren muß”.³⁰⁷ Questa forma di proprietà tendenzialmente monopolistica è un'invenzione della società borghese che alla coscienza ideologica si presenta come una legge naturale, come fosse inscritta nella natura dell'oggetto, nella biologia delle more e dei lamponi. More e lamponi, s'intende, “urteutonici”.

Die Natur des Gegenstandes verlangt das Monopol, weil das Interesse des Privateigentums es erfunden hat. Der moderne Einfall einiger geldfuchsenden Handelskrämer wird unwiderleglich, sobald er Abfälle dem urteutonischen Interesse von Grund und Boden liefert.³⁰⁸

In questo provvedimento legislativo – così come nella maggioranza del parlamento provinciale renano nell'autunno 1842 – convergono gli interessi dello sviluppo economico moderno con quelli dell'aristocrazia reazionaria. Gli antichi spiriti delle foreste teutoniche imparano a conoscere la logica dell'economia borghese.

L'argomento sviluppato dal giovane Marx contro questa legge è che se il legislatore (il parlamento provinciale renano) assume il punto di vista particolare dell'interesse privato (l'interesse dei proprietari dei boschi), necessariamente considererà molti cittadini (il poveri che hanno freddo) esclusivamente come potenziali raccoglitori di legna nel bosco, come potenziali rei. La sfera della proprietà privata è la sfera in cui un uomo ha in ogni altro uomo un potenziale nemico. Considerati astrattamente e unicamente sotto l'aspetto del loro rappresentare una potenziale minaccia per la proprietà privata dei possidenti terrieri, i cittadini poveri perdono, ai sensi della legislazione renana, le rimanenti loro prerogative umane e sociali, e con esse la dignità e i diritti borghesi. Si vedono ridotti dallo Stato a meri ladri di legna. La “legge” prodotta da un simile legislatore non è una *legge*, scrive Marx, ma una “caccia al topo”. Il suo obiettivo non è, in ultima istanza, quello di realizzare rapporti razionali e liberi fra gli uomini, ma quello meramente poliziesco di neutralizzare i ladri di legna considerati alla stregua di animali nocivi, parassiti delle piante, “insetti da sterminare”. Quello renano non è dunque un buon legislatore poiché la sua azione non è determinata dal principio universalista del diritto moderno, ma da quello egoista dell'interesse privato; non dalla razionalità politica “dell'uomo e del cittadino”, ma dalla paura del proprietario terriero di subire perdite economiche. Lo spirito delle sue leggi è vile e crudele. Vile e *perciò* crudele, “ché la viltà ha bisogno d'essere crudele per avere energia”.³⁰⁹

³⁰⁷ Ivi., 120.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ “Das Privatinteresse macht die eine Sphäre, worin ein Mensch feindlich mit ihm zusammentrifft, zur Lebenssphäre

Parlando crudeltà e mancanza di scrupoli umani e della tirannia dell'interesse privato, a un amante di Shakespeare quale Marx non può non venire in mente Shylock, l'usuraio l'ebreo che per vedere ripagato il proprio credito è pronto a uccidere il mercante veneziano Antonio.

Das Interesse ist aber praktisch, und nichts praktischer auf der Welt, als dass ich meinen Feind niederstoße! „Wer haßt ein Ding und brächt' es nicht gern um“ lehrt schon Shylock.³¹⁰

“Shylock insegna” che l'interesse della proprietà privata è crudele, disumano, che il suo principio e l'estrema conseguenza del suo perseguimento consistono nella distruzione del prossimo. L'elemento shylockiano e anti-civilizzatore della legge sui furti di legna viene sottolineato da Marx per fare luce su una contraddizione oggettiva del diritto tedesco. La legge del parlamento renano sui furti di legna non è soltanto una legge contro i poveri. È anche e soprattutto una legge contro lo Stato (se per Stato si deve intendere un'istituzione giuridica, cioè qualcosa di diverso da una mera, fattuale concentrazione di potere). Nell'esecuzione di disposizioni legislative determinate dall'interesse particolare dei proprietari di boschi, i proprietari di boschi e i loro collaboratori appaiono di fronte ai loro nemici, gli aspiranti raccoglitori di legna caduta dagli alberi, quali rappresentanti dello Stato. Il proprietario di boschi può esclamare “trionfalmente” di aver trasformato “il diritto pubblico in una sua proprietà privata”.³¹¹ La legge lo mette nelle condizioni di riscuotere risarcimenti, comminare multe e perfino, ove il presunto ladro di legna non potesse pagare il debito, di sfruttare il suo lavoro fino ad avvenuto pagamento del danno e della penale – un rapporto che Marx definisce: “temporelle Leibeigenschaft”.³¹² Il principio della legge sui furti di legna è l'interesse del proprietario terriero opposto a quello “del proprietario della vita, del proprietario della libertà, del proprietario dell'umanità, del proprietario dello Stato, del proprietario di nulla fuorché se stesso”.³¹³ Marx riconosce in questa legge un provvedimento antiproletario, un'espressione della volontà particolare della classe dominante. La linea argomentativa fondamentale della sua critica tuttavia non è ancora propriamente classista, ma ancora saldamente umanitaria e universalista: una legge che obbliga l'uomo, quando non possa pagare altrimenti, a vendere se stesso per ripagare il “furto” di legna, è una legge contro la libertà e degrada la dignità umana al valore della legna. Nella forma di una legge civile e moderna si nasconde un abuso medievale, un impulso cannibalesco. Il

dieses Menschen. Es macht das Gesetz zum *Rattenfänger*, der das Ungeziefer vertilgen will, denn er ist kein Naturforscher und sieht deshalb in den Ratten nur Ungeziefer; aber der Staat muß in einem Holzfrevler mehr sehen als den Frevler am Holz, mehr als den *Holzfeind* ... Die Grausamkeit ist der Charakter der Gesetze, welche die Feigheit diktiert, denn die Feigheit vermag nur energisch zu sein, indem sie grausam ist. Das Privatinteresse ist aber immer feig, denn sein Herz, seine Seele ist ein äußerlicher Gegenstand, der immer entrissen und beschädigt werden kann, und wer zitterte nicht vor der Gefahr, Herz und Seele zu verlieren?”. Ivi., 121.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ivi., 140.

³¹² Ibidem.

³¹³ Ivi., 141.

proprietario di boschi chiede soddisfazione per il furto della sua legna appropriandosi della persona del ladro, del corpo del debitore. E dice:

Shylock. Höchst weiser Richter! - Spruch war's - macht euch fertig.
Porcia. Wart noch ein wenig; eins ist noch zu merken.
Der Schein hier gibt dir nicht ein Tröpfchen Blut,
Die Worte sind ausdrücklich, ein Pfund Fleisch,
Nimm denn den Schein und nimm du dein Pfund Fleisch;
Allein vergießest du, indem du's schneidest,
Nur einen Tropfen Christenblut, so fällt
Dein Hab und Gut, nach dem Gesetz Venedigs
Dem Staat Venedigs heim.
Graciano. O weiser Richter! - merk Jud! ein weiser Richter.
Shylock. Ist das Gesetz?
Porcia. Du sollst die Akte sehen.

Und ihr sollt die Akte sehen!³¹⁴

Al culmine drammatico dell'opera shakespeariana, nel momento del rivolgimento delle sorti, Porzia invita uno Shylock sbigottito a prendere atto della vanità del suo credito, del fallimento del suo progetto cruento: “Devi vedere gli atti”. “Anche voi dovete vedere gli atti!”, chiosa Marx rivolgendosi al Parlamento renano e ai lettori della Gazzetta renana.

Ora: per sostenere che questa evocazione marxiana di Shylock abbia un senso antisemita bisognerebbe fornire l'improbabile prova che la maggioranza conservatrice del parlamento provinciale renano nel 1842 era composta, almeno in buona parte, da deputati ebrei, oppure che Marx pensasse questa assurdità. Egli si serve bensì della tradizionale immagine antisemita dell'usuraio ebreo, pervicacemente ed esclusivamente interessato a farsi pagare il proprio credito parassitario, insensibile alle ragioni della carità, della pietà e dell'umanità, pronto alle peggiori abiezioni per riscuotere il proprio interesse. Se ne serve, tuttavia, per denunciare gli autori della legge antiggiuridica e neofeudale sui furti di legna, cioè la maggioranza conservatrice del parlamento e i proprietari terrieri della Renania: tutta gente tedesca, cristiana, spesso e volentieri antisemita.

Le citazioni da *The Merchant of Venice* sono abbondanti e disseminate nell'opera di Marx. Shylock ricompare, per esempio, trent'anni dopo, in due luoghi diversi dello scritto del 1871 sulla Comune di Parigi, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*³¹⁵: una volta in vesti prussiane, l'altra in vesti francesi.³¹⁶ Di fronte alla nazione francese (che è Antonio) piegata dalle conseguenze finanziarie

³¹⁴ Ivi., 141.

³¹⁵ Karl Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationale Arbeiterassoziation*, MEW 17 (Berlin: Dietz Verlag, 1966).

³¹⁶ Luciano Parinetto vede in questo fatto “quasi una dimostrazione ... della verità dell'attributo che Marx aveva dato all'ebreo ne *La questione ebraica: di nazionalità chimerica*. Come l'ebreo, come Shylock, il capitale è 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”. Luciano Parinetto, „Marx e Shylock“, in *Marx e Shylock. Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico: con una nuova traduzione di Marx, La questione ebraica*, von Luciano Parinetto und Livio Sichirrollo, Testi e studi (Milano: Unicopli, 1982), 46.

della guerra franco-prussiana, Shylock è Bismarck, è la Prussia, che pretende il pagamento dell'indennità di guerra e gli interessi del 5% sulle rate non versate.

Der Krieg hatte die Ansprüche an die Nation furchtbar erhöht und ihre Hilfsquellen rücksichtslos verwüestet. Zur Vollendung des Ruins stand da der preußische Shylock mit seinem Schein für den Unterhalt einer halben Million seiner Soldaten auf französischem Boden, für seine Entschädigung von fünf Milliarden und Zinsen zu 5 Prozent auf deren unbezahlte Raten.³¹⁷

Invece di fronte alla classe media parigina (di nuovo Antonio) sconfitta nella repressione della rivoluzione del 1848, Shylock è il capitalista francese:

Der Sieg über die Juni-Insurrektion erwies sich auch zugleich als Sieg des Gläubigers, des reichen Kapitalisten über den Schuldner, die Mittelklasse. Der Gläubiger bestand unbarmherzig auf seinem Pfund Fleisch.³¹⁸

Shylock accompagna Marx in tutte le fasi della sua riflessione economica: dalla teoria dell'alienazione e le indagini sul "potere del denaro" degli studi "economico-filosofici" degli anni parigini alla teoria del valore contenuta negli studi maturi di critica dell'economia politica.

Negli scritti giovanili l'immagine dell'ebreo usuraio incarna l'alienazione del denaro. Marx non si limita a riprodurre il luogo comune antisemita dell'ebreo usuraio, ma citandolo nelle sue analisi lo riconduce alla sua genesi sociale e ne mostra il contenuto reale, espresso in concetti economico-filosofici. L'alienazione del denaro consiste nel fatto che il denaro è un rappresentante cosale dei rapporti sociali. Nel denaro, cioè in una cosa, è alienata la sostanza dei rapporti fra gli uomini e resa indipendente da loro. Le relazioni umane, fra persone, non appaiono direttamente come tali, ma appaiono come relazioni interne di un oggetto terzo dal quale sono mediate: il denaro. Le relazioni sociali si manifestano e si sviluppano nella forma di rapporti fra somme di denaro. Nei manoscritti economico-filosofici del 1844³¹⁹ Marx costruisce una teoria di questa alienazione sulla base della nozione hegeliana di "riconoscimento". Per lo Hegel di *Phänomenologie des Geistes* l'uomo diventa uomo mediante il proprio riconoscimento da parte di un'altra autocoscienza. Se nel loro rapporto manca questo riconoscimento reciproco, per esempio, il servo e il padrone non divengono uomini. Nella società borghese, secondo la critica hegeliana che le muove Marx nel 1844, gli uomini rappresentano l'uno per l'altro solamente denaro, somme di denaro, valori economici. I rapporti borghesi appaiono consistere essenzialmente in rapporti di denaro. Nel debitore il creditore non vede che il proprio credito, e la sua esistenza è ridotta agli occhi del debitore a quella del suo debito. In tale contesto non può avvenire il riconoscimento umano fra due autocoscienze, cosicché i membri della società borghese non possono, in quanto suoi membri, divenire uomini. Dal punto di vista dei loro rapporti borghesi, astratti e mediati dal denaro, gli

³¹⁷ Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, 327.

³¹⁸ Karl Marx, *Erster Entwurf zum 'Bürgerkrieg in Frankreich'*, MEW 17 (Berlin: Dietz Verlag, 1966), 553.

³¹⁹ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.

uomini non tengono in conto l'uno l'essenza umana dell'altro. Questo sistematico astrarre dell'uno dall'umanità dell'altro arresta il processo di costituzione della soggettività umana di entrambi. L'alienazione del denaro revoca l'emancipazione borghese.

In questa di situazione di rapporti umani abortiti, non sviluppati, ripiegati e schiacciati sulla dimensione astratta della loro mediazione cosale, di là dalle cose appare il volto barbuto di Shylock. L'ebreo occupa tipicamente una posizione sociale di mediazione. Nel medioevo non era né padrone, né servo; né latifondista, né lavoratore della terra. Viveva al margine della società, nei suoi interstizi, mantenendosi con il traffico di denaro e il piccolo commercio, escluso dal processo produttivo. Gli ebrei erano un popolo-cuscinetto che, interposto per secoli fra i ceti e fra i popoli gentili separati l'un l'altro dalle barriere della società agraria, aveva mediato e reso possibile il traffico e la comunicazione fra di loro attutendone il conflitto sul proprio corpo. Per secoli gli ebrei erano stati erranti senza terra né fissa dimora, vicini di casa stranieri, avulsi dai rapporti sociali e dalla vita lavorativa tradizionali; avevano vissuto e si erano riprodotti nel traffico, nella circolazione e nella comunicazione fra paesi e mondi lontani. Una volta emancipati, equiparati giuridicamente agli altri cittadini, assunsero loro malgrado al ruolo di rappresentanti del modo di riconoscimento astratto caratteristico della società moderna. Rappresentanti, cioè, di quella forma alienata di riconoscimento sociale che Marx individua nel denaro. Che cos'è infatti il prestito di denaro, il credito, se non la più alta forma di riconoscimento sociale che possa darsi nella società borghese? Un uomo valutato degno di credito è un uomo da cui ci si può aspettare che restituirà quanto dovuto; è reputato un uomo fidato, riconosciuto come una persona “per bene”.³²⁰ E chi, si chiede Marx, viene riconosciuto di fatto come degno di credito, fidato, per bene? “Per 'uomo per bene' il creditore intende qui, come Shylock, un uomo solvente”.³²¹

Shylock non compare solo nei primi, poco più che dilettanteschi saggi filosofici di Marx sull'economia, in cui la carenza di conoscenze disciplinari e la mancanza di un apparato concettuale adeguato gli consentono di fare tentativi solo approssimativi e indiretti, metaforici, di afferrare l'oggetto della critica sociale. L'inflessibile usuraio del ghetto di Venezia ritorna, nella mente e negli scritti di Marx, anche all'altezza della critica dell'economia politica, dove la nozione metà metaforica e metà superstiziosa di “potere del denaro” è dissolta nell'analisi scientifica della circolazione del capitale.

³²⁰ La fiducia implicata nel credito è determinata da Marx come una forma di Anerkennung. Consiste cioè nel fatto che “ein Mensch den andern dadurch anerkennt, daß er ihm Werte vorschießt und - im besten Fall, wenn er sich nämlich den Kredit nicht zahlen läßt, d.h. kein Wucherer ist - seinem Mitmenschen des Vertrauen schenkt, daß er kein Spitzbube, sondern ein 'guter' Mann ist”. Karl Marx, *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique”*. Trad. par J.T.Parisot, Paris 1823, MEW, 40: Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil (Berlin: Dietz Verlag, 1968), 448.

³²¹ “Unter einem 'guten' Mann versteht der Vertrauende hier, wie Shylock, einen 'zahlbaren' Mann”. Ivi., 449.

In un passaggio del primo testo pubblicato sulla critica dell'economia politica nel 1859³²² Marx mette in relazione lo sviluppo del sistema creditizio con la secolarizzazione della società moderna, nella quale il fondamento dell'autorità è giuridico e non più religioso. Si tratta di un passaggio chiave dello sviluppo della teoria marxiana del denaro. Oggetto di discussione è l'evoluzione finanziaria del denaro. Il denaro per Marx è quella merce che funziona ed è riconosciuta socialmente come unità di misura del valore delle (altre) merci e come mezzo di scambio delle merci, mezzo di circolazione. Con lo sviluppo e l'allargamento della circolazione delle merci si sviluppano anche, scrive Marx, “la necessità e la passione” di mettere da parte del denaro, di fare un tesoro. Il denaro in questo modo, da semplice unità di misura e mezzo di circolazione della ricchezza che era diventa il rappresentante della ricchezza in sé; da semplice elemento di mediazione dello scambio di merci diventa il fine ultimo di questo scambio. Il denaro diviene “forma assolutamente sociale della ricchezza”. Agli inizi dello sviluppo borghese appare dunque accrescersi il “potere del denaro”.

Mit der Ausdehnung der Warenzirkulation wächst die Macht des Geldes ... „Gold ist ein wunderbares Ding! Wer dasselbe besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen“.³²³

Il denaro rappresenta nell'economia le istanze della rivoluzione borghese. Marx lo definisce “radikaler Neveler aller Unterschiede”.³²⁴ E' un potere sociale universale, che può essere fatto proprio da qualsiasi persona privata, senza differenza di religione, sesso eccetera. È una forma di autorità che non conosce razzismo. Pecunia, essendo un oggetto astratto ovvero un'astrazione oggettivata, non olet. L'introduzione marxiana alla critica dell'economia politica mostra che l'estensione mondiale del mercato ha conferito al denaro una nuova funzione, diversa dalle due precedenti (unità di misura del valore, mezzo di circolazione). Con lo sviluppo moderno della sfera della circolazione si formano rapporti commerciali il cui l'alienazione della merce e la realizzazione del suo valore non coincidono temporalmente: transazioni prima saltuarie e casuali, poi sistematiche, nelle quali il pagamento in denaro deve essere dilazionato o anticipato. In transazioni di questo genere, per esempio l'acquisto di una merce con pagamento posticipato, il denaro continua a funzionare, ma non è più presente fisicamente come mezzo di scambio. Per distinguere questa funzione del denaro dalle altre sue funzioni in quanto unità di misura del valore e mezzo di circolazione, Marx la chiama “mezzo di pagamento” (“Zahlungsmittel”).³²⁵ A questo cambiamento

³²² Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

³²³ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:137. La citazione nel testo marxiano è tratta da una lettera inviata nel 1503 dalla Jamaica da Cristoforo Colombo.

³²⁴ Ibidem.

³²⁵ Va notato che la nozione di Zahlungsmittel verrà introdotta in *Das Kapital* con una nota a piè di pagina in cui è citato una predica di Lutero contro l'usura e gli ebrei: “Luther unterschied zwischen Geld als Kaufmittel und Zahlungsmittel. Mächest mir einen Zwilling aus dem Schadewacht, das ich hie nicht bezalen und dort nicht kauffen

formale del ruolo del denaro Marx fa corrispondere un cambiamento storico nei rapporti fra le persone. Le persone che prima si andavano incontro l'un l'altra nelle qualità di compratore e venditore, ora assumono l'una per l'altra i caratteri di creditore e debitore. Il rapporto fra creditore e debitore è più cristallizzato, prevede ruoli assai più fissi di quello fra compratore e venditore. Si tratta di ruoli sociali che si legano più tenacemente ai singoli individui. Nell'acquisizione di una merce con pagamento dilazionato, il rappresentante del denaro (futuro) è la persona stessa del compratore/debitore. Il denaro misura in questo caso non più il valore della merce, ma l'obbligazione del debitore. Infine, alla trasformazione della funzione del denaro e dei rapporti fra le persone Marx fa corrispondere una trasformazione generale della mentalità economica, dello spirito oggettivo. Per accumulare denaro in queste condizioni rinnovate, in cui il denaro stesso può essere venduto perché deve essere comprato, non si tratta più di sottrarre denaro alla circolazione, vendendo asceticamente più di quel che si compra, bensì di iniettare denaro nella circolazione per vederne rifluire di più. Il creditore moderno non patisce più le sofferenze dell'abnegazione come il vecchio, saggio risparmiatore, ma le fa patire ai suoi debitori, lo scopo primario delle attività economiche dei quali diventa quello di ottenere il denaro per ripagare il debito che hanno con lui (Zahlungsmittel). Il credito diventa il credo ecumenico della società borghese. Marx discute questi mutamenti in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* e affida la caratterizzazione del loro spirito alle parole di Shylock.

Verkäufer und Käufer werden Gläubiger und Schuldner. Wenn der Warenbesitzer als Hüter des Schatzes eher eine komische Figur spielte, wird er nun schrecklich, indem er nicht sich selbst, sondern seinen Nächsten als Dasein einer bestimmten Geldsumme auffaßt und nicht sich, sondern ihn zum Märtyrer des Tauscherts macht. Aus einem Gläubigen wird er zum Gläubiger, aus der Religion fällt er in die Jurisprudenz.

„I stay here on my bond!“³²⁶

Shylock insiste ostinato sulla sua obbligazione. Questo personaggio della letteratura moderna non rappresenta soltanto il mutamento ideologico dell'antisemitismo, il quale argomenta ormai economicamente invece che teologicamente e dipinge l'ebreo assetato di sangue del popolo anziché di quello divino. Shakespeare ambienta il suo dramma bensì a Venezia, ma di fronte a sé ha la situazione inglese della fine del XVI secolo. Il poeta – non è raro per lui – pensa anche al mondo che lo circonda, mentre immagina tempi e paesi lontani. *The Merchant of Venice* tematizza anche la trasformazioni istituzionali che avvenivano nella Londra di Shakespeare: il mutamento formale del

kann“). Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:141. La citazione è tratta da Martin Luther, *An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen* (Wittenberg: Klug, MDXXXX). Cfr. anche Marx, *Das Kapital*, 1964, 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion:407: “Es ist dies Eingewachsensein des Zins in das Geldkapital als in ein Ding (wie hier die Produktion des Mehrwerts durch das Kapital erscheint) was Luther in seiner naiven Polterei gegen den Wucher so sehr beschäftigt”.

³²⁶ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 117.

potere politico legittimato da fondamenti sempre meno religiosi, sempre più giuridici. Il critico teatrale brechtiano e studioso shakespeariano André Müller propone una lettura convincente di questo dramma per la quale esso tratterebbe in realtà non tanto della Serenissima, quanto piuttosto dell'Inghilterra elisabettiana.³²⁷ L'intreccio viene interpretato come una rappresentazione delle lotte di classe fra nobiltà e borghesia – di una faccenda dunque né particolarmente veneziana, né particolarmente ebraica. Antonio, Bassanio e i loro amici, l'opportunisto Lorenzo e lo stolto Graziano, appaiono quali degni esponenti dell'aristocrazia inglese della fine del XVI secolo, impoverita e indebitata, che vede sgretolarsi il suo potere sociale di fronte all'ascesa della borghesia mercantile. Antonio, convinto di godere ancora di un certo credito a Venezia, scopre con disappunto che le cose non stanno più così. Per far ottenere all'amico Bassanio il prestito che gli occorre è costretto a rivolgersi ai servizi finanziari di Shylock. Müller giunge a ipotizzare che con Shylock Shakespeare non abbia inteso rappresentare un ebreo, ma che, come Venezia starebbe per la Londra elisabettiana, così l'usuraio ebreo che si vendica del disprezzo cristiano starebbe per un membro della borghesia puritana, la quale effettivamente, pochi decenni dopo, nella guerra civile inglese, ebbe a versare ben più che qualche goccia del sangue dell'aristocrazia anglicana.³²⁸

La fede e la speranza di riscatto di Shylock riposano sul suo credito, sulla sua obbligazione. Ma il credito nel mondo di Shakespeare è una religione ecumenica, non particolarmente ebraica. La sua è una legge universale.

The pound of flesh, which I demand of him,
Is dearly bought; 'tis mine and I will have it.
If you deny me, fie upon your law!
There is no force in the decrees of Venice.
I stand for judgment: answer; shall I have it?³²⁹

Al mutamento moderno del potere politico, trasferito dall'aristocrazia alla borghesia e secolarizzato, corrisponde un mutamento dell'ideologia antisemita. Anch'essa si emancipa dalle proprie origini e dai propri limiti religiosi, e l'accusa di omicidio rituale lascia il posto all'accusa di usura. Se il

³²⁷ “Obwohl der Titel *Der Kaufmann von Venedig* darauf verweist, daß die Handlung dieser Komödie in der Adria-Metropole spielt, stehen Venedig und die gesellschaftlichen Konflikte, die dort ausgetragen werden, für die englischen Verhältnisse der Elisabethanischen Zeit, genauer: für die in London ... Wie in vielen anderen Stücken hat Shakespeare auch in diesem die Technik angewandt, Handlungen und Handlungsorte in ein fremdes, aber ähnliches Milieu zu verlegen ... Die Handlung des *Kaufmann von Venedig* beschäftigt sich mit dem Klassenkonflikt von Adel und Bürgertum und mit seiner Lösung in der Glanzzeit der absoluten Monarchie; nicht aber mit Konflikten, die aus den besonderen Verhältnissen Venedigs heraus erwachsen”. André Müller, *Shakespeare ohne Geheimnis* (Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1980), 126. Di questo saggio vedi in particolare il cap. 6, *Der Kaufmann von Venedig* oder: Meint Shylock einen Juden?

³²⁸ “Shylock steht gar nicht für einen Juden, Shylock steht für die Puritaner, für die puritanische Partei”. Ivi., 149.

³²⁹ William Shakespeare, *The Most excellent Historie of the Merchant of Venice, With the extreame crueltie of Shylocke the Iewe towards the saide Merchant, in cutting a iust pound of his flesh: and the obtayning of Portia, by the choyse of three chests* (London: Thomas Heye, 1600), [https://luna.folger.edu/luna/servlet/view/search?q=MFHD_Repository_Number%3D%22STC+22296+Copy+1%22&pgs=250&res=2&cic=FOLGERCM1%7E6%7E6&sort=MPSORTORDER1%2CAuthor%2CCD_Title%2CImprint](https://luna.folger.edu/luna/servlet/view/search?q=MFHD_Repository_Number%3D%22STC+22296+Copy+1%22&pgs=250&res=2&cic=FOLGERCM1%7E6%7E6&sort=MPSORTORDER1%2CAuthor%2CCCD_Title%2CImprint) (quarto atto, prima scena).

drammaturgo (Shakespeare) lega l'una all'altra queste trasformazioni sociali e le rappresenta intrecciate nel destino di Shylock, l'economista e scienziato sociale (Marx) lo segue, lo cita, e risolve questi movimenti storici in un'analisi dello sviluppo del credito e del suo ruolo nella produzione capitalista.

È bene sottolineare come il credito sia solo una figura del capitale, una delle sue forme fenomeniche, e non *il* capitale. Tratterò questo problema più diffusamente nella seconda parte del lavoro. La teoria economica di Marx dimostra – e in ciò risiede forse il suo maggior contributo alla critica del pensiero economico dell'antisemitismo moderno – che il credito non è, come crede per esempio Proudhon, un'anomalia, una patologia della società borghese che debba o possa essere curata o eliminata mediante riforme economiche. Ma come il capitale non è solo creditizio e usurario (ma soprattutto industriale), così lo Shylock di Marx non è solo uno strozzino, non solo un sordido figuro ghettaiolo.

In *Das Kapital* lo ritroviamo nei panni alla moda vittoriana di un grosso fabbricante londinese di metà Ottocento. L'ottavo capitolo del primo libro sul processo di produzione del capitale contiene un'ampia esposizione delle lotte di classe sulla giornata lavorativa svoltesi in Europa dalla metà del Trecento fino al 1864 (con particolare attenzione, per il XIX secolo, all'Inghilterra). In questo contesto interviene anche Shylock – insieme a vampiri³³⁰ e lupi mannari³³¹ – a caratterizzare la “fame boia”³³² di pluslavoro del capitale industriale. La questione della determinazione della durata della giornata lavorativa ha un'importanza sistematica primaria nella struttura argomentativa dell'opera. Fra i principali problemi teorici posti da questo capitolo storico vi è la questione dei limiti del diritto, ossia il rapporto fra la legge dello Stato e quel territorio extragiuridico che è la lotta di classe. “Der Arbeitstag ist also keine konstante, sondern eine *variable Größe* ... Der Arbeitstag ist daher bestimmbar, aber an und für sich unbestimmt”.³³³ Il capitalista paga al lavoratore il valore di una giornata: ammesso che la forza lavoro venga effettivamente pagata il corrispettivo del proprio valore, il salario di una giornata lavorativa corrisponde al valore dei beni necessari a riprodurre la quantità di forza lavoro impiegata in una giornata lavorativa. Per produrre la forza lavoro di una giornata lavorativa un lavoratore normalmente deve dormire alcune ore, assumere alcuni alimenti e coprirsi dalle intemperie. Il resto del tempo può dedicarlo all'impiego

³³⁰ “Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:247.

³³¹ “Den Trieb nach Verlängerung des Arbeitstags, den Werwolfsheißhunger für Mehrarbeit, beobachteten wir bisher auf einem Gebiet, wo maßlose Ausschreitungen, nicht übergipfelt, so sagt ein bürgerlicher englischer Ökonom, von den Grausamkeiten der Spanier gegen die Rothäute Amerikas, das Kapital endlich an die Kette gesetzlicher Regulation gelegt haben. Werfen wir jetzt den Blick auf einige Produktionszweige, wo die Aussaugung der Arbeitskraft entweder noch heute fesselfrei ist oder es gestern noch war”. Ivi, 258.

³³² Traduco con “fame boia” l'espressione che dà il titolo al secondo paragrafo del capitolo: Der Heißhunger nach Mehrarbeit. Fabrikant und Bojar. Ivi., 243-252.

³³³ Ivi., 246.

della forza lavoro che in questo modo ha prodotto. Cede il diritto di consumare la sua propria forza lavoro al capitalista in cambio del salario. Ma quanto deve durare la riproduzione, e quanto deve durare il consumo della forza lavoro? Quanto deve durare la giornata lavorativa? Quanto deve lavorare un uomo e quanto riposare? A tale domanda non c'è una risposta economica. Né il diritto dello Stato, né la legge dello scambio di valori equivalenti forniscono strumenti e concetti per decidere tale questione. Si tratta per Marx di un'antinomia giuridica, cioè di una faccenda in cui l'ultima parola spetta alla violenza.

Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.³³⁴

L'esposizione della storia giuridica e sociale della questione della giornata lavorativa serve a Marx per mostrare il rapporto direttamente conflittuale fra la classe capitalista e quella lavoratrice che è contenuto e allo stesso tempo celato nella mediazione impersonale e nella forma individualista e universale delle leggi economiche e del contratto di lavoro salariato. Il capitalista afferma il proprio diritto a consumare fino in fondo la giornata lavorativa pagata; il lavoratore di contro si appella al proprio, eguale diritto di venditore, e non vuole alienare una quantità di merce maggiore di quella che gli è pagata, non vuole insomma lavorare due giorni in uno. Entrambi si appellano con argomenti parimenti validi allo stesso contratto, alla stessa legge: la legge dello scambio di equivalenti. La disputa sulla durata normale della giornata lavorativa si rivela giuridicamente indecidibile. Poiché, comunque sia, una durata la giornata lavorativa la deve pur avere, la questione deve essere decisa, e in effetti fu decisa e viene permanentemente decisa con mezzi non giuridici. Fra uguali diritti, a decidere è la violenza. La discussione del problema economico della determinazione della durata della giornata lavorativa serve a Marx non solo per formulare la critica del diritto moderno e il suo complesso e irrisolto rapporto con la violenza. Il capitolo 8 è anche un saggio di storiografia materialista sulle lotte per la normazione giornata lavorativa che introduce il lettore alla prospettiva di quegli attori storici sovraindividuali che agiscono al di fuori della sfera degli uguali diritti delle persone private e che la teoria marxiana chiama "classi".

Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstags als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar – ein Kampf zwischen dem Gesamtkapitalisten, d.h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse.³³⁵

Nella drammaturgia marxiana le classi e i loro rappresentanti – il lavoratore e il capitalista, queste maschere storiche – devono essere chiamati propriamente attori perché non sono dei veri e propri soggetti storici. Marx li definisce "Charaktermasken", "maschere teatrali", e intende dire che

³³⁴ Ivi., p. 249.

³³⁵ Ibidem.

agiscono quali rappresentanti di categorie economiche e che in fondo *sono* rappresentanti di categorie economiche, e che comunque il suo libro li considera sotto questo aspetto. Per Marx, dunque, i capitalisti vestiti alla moda vittoriana sono, proprio come Shylock, figure teatrali. Interpretano un ruolo. Non agiscono quali individui particolari e determinati personalmente, ma in veste di rappresentanti delle esigenze del capitale industriale in via di sviluppo.

Dalla produzione industriale e dal suo carattere capitalistico deriva un bisogno sconfinato, costitutivamente illimitato di pluslavoro. In tempi premoderni, in cui la ricchezza era determinata materialmente e legata al valore d'uso, e non aveva ancora assunto la forma assolutamente sociale di capitale, il pluslavoro estorto dai padroni ai loro sottoposti aveva un limite naturale in una sfera ristretta di bisogni. Invece nella società borghese, nella quale la ricchezza è identificata totalmente con la sua forma sociale astratta di capitale, ed è quindi determinabile solo quantitativamente, l'accumulazione di plusvalore diviene un processo potenzialmente illimitato, come illimitato diviene il bisogno di lavoro umano posto dalla grande industria.³³⁶ Il cambiamento formale cui è soggetta la ricchezza nell'ambito della società borghese pone l'esigenza illimitata di accumulare plusvalore e la conseguente voracità insaziabile di pluslavoro dei fabbricanti inglesi. Sono i tempi propri della macchina a dettare i turni del lavoro, e una macchina ferma rappresenta una perdita di valore. Lo sfruttamento estremo nelle fabbriche inglesi dell'Ottocento; il tentativo brutale e sistematico di forzare la resistenza umana oltre il suo limite prolungando il tempo di lavoro; l'avidità meschina che abolisce le pause, che insiste sul proprio diritto a far uso fino all'ultimo minuto, fino all'ultimo secondo, della forza lavoro acquistata come merce; l'irreggimentazione di uomini, donne e bambini in una disciplina di lavoro meccanica, inflessibile ed estenuante; la confisca del loro tempo, l'asservimento della loro forza, la spremitura del loro succo vitale fino all'ultima goccia possibile; la cinica mancanza di scrupoli e “l'energia terroristica” con cui venne condotta, con leggi e contro le leggi, la lotta per la determinazione della giornata lavorativa normale; la violenza che caratterizza le lotte di classe dei secoli moderni; tutti questi fenomeni storici trovano nel capitolo VIII del primo volume di *Das Kapital* la loro collocazione sistematica nella teoria del plusvalore assoluto. Trovano cioè una spiegazione scientifica, economica.

Il 1 maggio 1848 era entrato in vigore il Factory Act approvato l'anno prima dal Parlamento inglese, anche noto come Ten Hours Act. Poneva un limite massimo di dieci ore alla giornata lavorativa dei lavoratori femmine o minori dell'industria tessile. Dopo la repressione nel sangue dell'insurrezione parigina di giugno, scrive Marx, sia in Europa che in Inghilterra ci fu un contrattacco del capitale. La classe dominante si ribellò contro i diritti sociali conquistati negli anni

³³⁶ “Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt”. Ivi, 247.

precedenti dalle organizzazioni dei lavoratori. In tale occasione, scrive Marx, si unirono insieme in una guerra santa reazionaria ...

... alle Fraktionen der herrschenden Klassen, Grundeigentümer und Kapitalisten, Börsenwölfe und Krämer, Protektionisten und Freihändler, Regierung und Opposition, Pfaffen und Freigeister, junge Huren und alte Nonnen, unter dem gemeinschaftlichen Ruf zur Rettung des Eigentums, der Religion, der Familie, der Gesellschaft!³³⁷

L'ottavo capitolo di *Das Kapital* descrive la reazione violenta della borghesia alle conquiste ottenute durante la primavera dei popoli dal movimento di emancipazione dei lavoratori. “Es war eine *Proslavery Rebellion* in Miniatur”.³³⁸ I fabbricanti inglesi ripristinarono dapprima i turni notturni, poi cercarono di eliminare la pausa pranzo a metà della giornata lavorativa. “Nach diesen gemütlichen Demonstrationen leitete das Kapital seine *Revolte* ein durch einen Schritt, der dem Buchstaben des Gesetzes von 1844 entsprach, also legal war”.³³⁹ Nel 1850 i fabbricanti si appellarono cavillosamente a una legge del 1844 ancora in vigore (non abolita da quella del '48), che consentiva loro di impiegare nelle ore pomeridiane e serali la forza lavoro di persone di età fra gli 8 e i 13 anni in fabbrica insieme agli adulti, e, sempre stando alla legge, ininterrottamente per sette ore, senza pausa per la cena. 3742 bambini di otto anni in 275 fabbriche vennero sottoposti nel 1850 a tali turni di lavoro. Marx riporta che lavoratori e ispettori di fabbrica protestarono “aus hygienischen und moralischen Gründen”³⁴⁰. Il capitale allora rispose con le parole di Shylock: mi prendo la responsabilità dei miei atti, invoco la legge.

Aber das Kapital antwortete:

„Meine Taten auf mein Haupt! Mein Recht verlang' ich!
Die Buße und Verpfändung meines Scheins!“³⁴¹

Queste sono le parole di Shylock, ma non è lui a pronunciarle. Né sono gli ebrei, né è il capitale creditizio, usurario o finanziario a pronunciarle. È invece la grande industria moderna a invocare la legge inglese per infilzare il coltello nel petto della classe lavoratrice. I fabbricanti pretesero ed estorsero il “piacere”, il “godimento”, scrive Marx non senza una certa enfasi drammatica,

den Genuß ... achtjährige Kinder unausgesetzt von 2 bis halb 9 Uhr abends nicht nur schmerzen, sondern auch hungern zu lassen.

„Ja, die Brust,
so sagt der Schein“.³⁴²

I fabbricanti inglesi dicono le parole di Shylock ma la loro disumanità è più sfrenata e spregiudicata della sua. Mentre Shylock vuole ottenere la sua libbra di carne in un tribunale pubblico e nel nome

³³⁷ Ivi, 302.

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ Ivi., 303.

³⁴⁰ Ivi., 304.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² Ibidem.

della legge della Repubblica di Venezia, la sete di sangue del capitale dev'essere saziata in ogni caso, legge volente o nolente. Shylock affida alla legge tutte le sue chance, il capitale no. “Dies Shylocksche Festklammern am Buchstaben des Gestzes von 1844, soweit es die Kinderarbeit regelt, sollte jedoch nur die *offne* Revolte gegen dasselbe Gesetz vermitteln”.³⁴³ I fabbricanti inglesi cominciarono ad aggirare la legge, oltre che a combatterla politicamente. L'8 febbraio 1850, la Court of Exchequer (uno dei quattro supremi tribunali inglesi di allora) abolì finalmente il Factory act del 1 maggio 1848.

All'ultima citazione di Shylock – “sì, il suo petto, così dice l'obbligazione” – Marx acclude una nota a piè di pagina. Si tratta di una nota a piè di pagina densa di riferimenti oscuri eppure di importanza, si direbbe, straordinaria, se non fosse che Marx abitua il suo lettore a note a piè di pagina pregne di significato. Oggetto della nota è: “la natura del capitale”. Sic! Il capitale si presenta nella storia in molte forme diverse e in diversi gradi di estensione del suo dominio sulla vita sociale e sulle relazioni di produzione. Che cos'è che lo contraddistingue come tale, in cosa consiste l'essenza del capitale, cos'è che si conserva identico nei suoi mutamenti storici? In questione è niente meno che la consistenza e l'unitarietà del concetto centrale della teoria sociale di Marx. La caratteristica costante e distintiva del capitale in tutte le epoche e in tutti gli stadi della sua evoluzione è il bisogno di nutrirsi di lavoro umano – la sete di sangue.

Die Natur des Kapitals bleibt dieselbe, in seinen unentwickelten, wie in seinen entwickelten Formen. In dem Gesetzbuch, das der Einfluß der Sklavenhalter kurz vor Ausbruch des amerikanischen Bürgerkriegs dem Territorium von New-Mexico aufherrschte, heißt es: der Arbeiter, so weit der Kapitalist seine Arbeitskraft gekauft hat, *'ist sein* (des Kapitalisten) *Geld'*. ('The labourer *is his* (the capitalist's) *money'*). Dieselbe Anschauung war gangbar bei den römischen Patrizien. *Das Geld*, das sie dem plebejischen Schuldner vorgeschossen, hatte sich vermittelst seiner Lebensmittel in Fleisch und Blut des Schuldners verwandelt. Dies 'Fleisch und Blut' war daher 'ihr Geld'. Daher das Shylocksche Gesetz der 10 Tafeln! Linguets Hypothese, daß die patrizischen Gläubiger von Zeit zu Zeit jenseits des Tiber Festschmäuse in gekochtem Schuldnerfleisch veranstalteten, bleibe ebenso dahingestellt, wie Daumers Hypothese über das christliche Abendmahl.³⁴⁴

La legge delle dieci tavole è la variante originaria delle XII Tavole, la più antica codificazione scritta del diritto romano. Questa legge a protezione della proprietà privata prevedeva una procedura esecutiva che consentiva al creditore di trascinare in giudizio il debitore insolvente, di schiavizzarlo e in ultima istanza di amputare parti del suo corpo. L'avvocato rivoluzionario francese Simon Nicolas Henri Linguet formulò l'ipotesi sul cannibalismo nell'antica Roma nel trattato *Theorie des loix civiles*.³⁴⁵ Sofferamoci quindi sulla menzione di Georg Friedrich Daumer.

³⁴³ Ibidem [corsivo mio].

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Nicolas Henri Linguet, *Theorie des loix civiles*, Nouvelle édition, Revue, corrigée&augmentée (Londres, MDCCXXIV).

Che hanno a che spartire le ipotesi di questo storico della religione romantico con la “natura del capitale”?

Il riferimento di Marx è certamente all'opera principale di Daumer, *Die Geheimnisse des christlichen Alterthums*³⁴⁶, e “la cena cristiana” allude evidentemente all'ipotesi, avanzata in questo libro, che i cristiani fin dalle origini abbiano praticato l'antropofagia e il sacrificio umano, in particolare infantile, e all'interpretazione in questo senso di Marco 10, 14: “Lasciate che i bambini vengano a me, non impediteglielo ... ” ivi contenuta.

Die Geheimnisse des christlichen Alterthums è un testo violentemente anticristiano. Georg Friedrich Daumer è un pensatore religioso controverso, inquieto e difficile da classificare. Allievo di Schelling e per un periodo amico e collaboratore di Feuerbach, assunse fin dalle prime fasi della sua riflessione posizioni molto critiche nei confronti del protestantesimo e in particolare del pietismo. Con questo saggio giunse a un ripudio totale del Cristianesimo, per riavvicinarsi più tardi e convertirsi infine al Cattolicesimo.

Può sorprendere che Marx abbia scelto di citare questo oscuro teorico e studioso esoterico di religioni antiche in un luogo tanto centrale del suo capolavoro economico. Già da tempo infatti egli aveva già decretato di non avere nulla da spartire con le concezioni di Daumer. Di lui aveva letto alcuni scritti con interesse in gioventù, negli anni del dibattito sulla Religionskritik, ma, al più tardi dalla comparsa del saggio del 1850 *Die Religion des neuen Weltalters*³⁴⁷, respinse definitivamente le concezioni romantiche di Daumer, le quali gli apparivano nulla più che un fatuo ed esoterico “culto della natura” solidale con il principio cristiano-germanico e con le tendenze reazionarie dell'epoca.³⁴⁸

³⁴⁶ Georg Friedrich Daumer, *Die Geheimnisse des christlichen Alterthums* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1847).

³⁴⁷ Georg Friedrich Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundhaltung* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1850).

³⁴⁸ “Der Naturkultus des Herrn Daumer ist übrigens eigener Art. Es ist ihm gelungen, selbst gegenüber dem Christentum reaktionär aufzutreten. Er versucht die alte vorchristliche Naturreligion in modernisierter Form herzustellen. Dabei bringt er es freilich nur zu einer christlich-germanisch-patriarchalischen Naturfarselei, die sich z.B. folgendermaßen ausspricht: 'Süße, heilige Natur, // Laß mich geh'n auf deiner Spur, // Leite mich an deiner Hand, // Wie ein Kind am Gängelband!' ... Von der modernen Naturwissenschaft, die in Verbindung mit der modernen Industrie die ganze Natur revolutioniert und neben andern Kindereien auch dem kindischen Verhalten der Menschen zur Natur ein Ende macht, ist natürlich keine Rede. Dafür erhalten wir geheimnisvolle Andeutungen und erstaunte Philisterahnungen über Nostradamus' Prophezeiungen, das zweite Gesicht der Schotten und den animalischen Magnetismus. Es wäre übrigens zu wünschen, daß die träge Bauernwirtschaft Bayerns, der Boden, worauf die Pfaffen und die Daumers gleichmäßig wachsen, endlich einmal durch modernen Ackerbau und moderne Maschinen umgewühlt würde”. Karl Marx, „1: G. Fr. Daumer, „Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung, 2Bde., Hamburg 1850“, in *Rezensionen aus der 'Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue', Zweites Heft, Februar 1850*, von Karl Marx und Friedrich Engels, MEW 7 (Berlin: Dietz Verlag, 1960), 202. La critica di Marx al culto daumeriano della natura contiene aspetti che potrebbero definirsi femministi: “ “Mit dem Kultus des Weibes verhält es sich gerade wie mit dem Naturkultus. Es versteht sich von selbst, daß Herr Daumer nicht ein Wort von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Stellung der Frauen sagt, daß es sich im Gegenteil bloß um das Weib als solches handelt. Er sucht die Frauen über ihre bürgerliche Misere dadurch zu trösten, daß er ihnen einen ebenso leeren wie geheimnisvoll tuenden Phrasenkultus widmet. So beruhigt er sie damit, daß ihre Talente mit der Ehe aufhören, da sie dann mit den Kindern zu tun haben (II. Bd. p. 237), daß sie die Fähigkeit besitzen, selbst bis ins sechzigste Jahr Kinder zu stillen (II. Bd. p. 251) usw. Herr Daumer nennt dies 'Hingebung des

Sorprende ancora di più rinvenire che, vent'anni prima di citarlo in *Das Kapital*, Marx aveva letto con interesse il lavoro di Daumer sui “misteri dell'antichità cristiana” e si era impegnato personalmente per la sua divulgazione presso la classe lavoratrice. Il 30 novembre 1847 presentò questo saggio nella sede della Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter a Londra. Il testo del suo intervento, riprodotto in una riedizione dei *Geheimnisse* del 1923, costituisce una testimonianza rara e preziosa del rapporto di Karl Marx con la storia del cristianesimo e merita pertanto di essere citato estesamente:

Von allem, was die deutsche Philosophie geleistet hat, ist die Kritik der Religion das wichtigste, jedoch ist diese Kritik nicht aus der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgegangen. Alles, was bisher gegen die christliche Religion geschrieben wurde, beschränkt sich darauf, zu beweisen, daß sie auf falschen Grundsätzen beruhe ... aber was man bisher noch nicht untersucht hatte, war der praktische Kultus des Christentums.

Wir wissen, daß das Höchste im Christentum das Menschenopfer ist. Daumer weist in seinem kürzlich erschienenen Werke nach, daß die Christen wirklich Menschen geschlachtet und im Abendmahl Menschenfleisch gegessen und Menschenblut getrunken haben. Er erklärt sich hieraus, warum die Römer, die alle Religionsekten duldeten, die Christen verfolgt haben und warum die Christen später die ganze heidnische Literatur, welche gegen das Christentum gerichtet war, vernichtet haben. Paulus eifert selbst dagegen, daß man Leute zum Abendmahl zulassen solle, die nicht ganz in die Geheimnisse eingeweiht sind. Es ist nun ebenfalls leicht zu erklären woher z.B. die Reliquien der 11000 Jungfrauen usw. kommen. Es gibt ein Aktenstück aus dem Mittelalter, wo die Nonnen eines französischen Klosters mit der Äbtissin einen Kontrakt geschlossen haben, daß ohne die Zustimmung aller keine Reliquien mehr gefunden werden dürften. Die Veranlassung dazu gab ein Mönch, der beständig von Köln nach Paris und zurück reiste und immer Reliquien hinterließ. Man hat alles, was in dieser Hinsicht geschehen ist, als einen Betrug der Pfaffen angesehen, aber dadurch würde man ihnen eine Gewandtheit und Klugheit beilegen, die die Zeit, in welcher sie gelebt, bei weitem übersteigt. Das Menschenopfer war ein Heiligtum und hat in Wirklichkeit existiert. Der Protestantismus hat es nur auf den geistigen Menschen übertragen und die Sache etwas gemildert, deshalb gibt es unter den Protestanten mehr Verrückte als unter irgendeiner anderen Sekte. Durch diese Geschichte, wie sie in Daumers Werk dargestellt wird, bekommt das Christentum den letzten Stoß. Es fragt sich nun, welche Bedeutung hat es für uns. Es gibt uns die Gewißheit, daß die alte Gesellschaft zu Ende geht und daß das Gebäude des Betrugs und der Vorurteile zusammenstürzt.³⁴⁹

Perché mai – occorre domandarsi – Marx ritenne opportuno, pochi mesi prima dello scoppio dei moti rivoluzionari del '48, informare il proletariato londinese a proposito di un'inconsueta ricerca sui rituali antropofagi nell'antica Roma e nel medioevo? Perché presentò la pubblicazione di Daumer come una fonte della “certezza che la vecchia società si avvia alla sua fine e che l'edificio

Männlichen an das Weibliche! Um nun die benötigten idealen Frauengestalten für seine männliche Hingebung in seinem Vaterlande zu finden, ist er gezwungen, zu verschiedenen aristokratischen Damen des vorigen Jahrhunderts seine Zuflucht zu nehmen. Der Frauenkultus reduziert sich also wieder auf das gedrückte Literatenverhältnis zu verehrten Gönnerinnen - Wilhelm Meister”. Ivi., 202-203.

³⁴⁹ Karl Marx, „Vorrede“, in *Geheimnisse des christlichen Altertums. Mit einer Rede von Karl Marx*, von Daumer, Georg Friedrich (Dresden: Verlaganstalt für proletarische Freidenker, 1923), 8.

dell'inganno e dei pregiudizi sta franando su se stesso”?

La nota a piè di pagina sulla “natura del capitale” fornisce una risposta a questi interrogativi (*Das Kapital*, primo volume, cap. 8: Der Arbeitstag, nota n. 152). Il contesto in cui Marx menziona lo studio di Daumer vent'anni dopo averlo presentato agli operai tedeschi di Londra chiarisce qual è, e quale fosse già allora, il motivo del suo interesse. Nelle tesi daumeriane sull'omicidio rituale e sull'antropofagia negli antichi cristiani Marx aveva intravisto uno strumento utile per contrastare le tendenze antisemite e la sopravvivenza di antichi motivi antigioiudaici nel seno della classe e del partito rivoluzionari. L'accostamento del libro di Daumer sul cristianesimo antico all'evocazione di Linguet di banchetti patrizi a base di carne di debitore consumati “al di là del Tevere” e, ancora, a Shylock, ci autorizza a congetturare che Marx, compilando la nota a piè di pagina sulla “natura del capitale”, pensasse soprattutto al capitolo LXXIII (il terzultimo) di questo libro, intitolato: Ueber die angeblich von Juden getödteten Christenkinder.³⁵⁰ Si legge in questo capitolo:

Schreckliche Thaten und Gebräuche hat man den Juden zur Last gelegt: Anthropophagie und Anthropophagie, insbesondere Kindermord und kannibalischer Gebrauch des Fleisches und Blutes derselben, zumal des letzteren, sollte diese nation beflecken. Solcherlei Gräuel aber sind es, was früher Juden und Heiden den Christen selbst vorwarfen ... Hiernach kann man nicht umhin, die sich dem aufkeimenden Christenthum entgegensetzenden Juden als den bei weitem edleren und besseren Theil des Nation zu betrachten, der das Christenthum als als einen neu aufdrohenden, heillosen Fanatismus von sich ausschied und sich damit von dem bis dahin noch in sich gehegten Reste altmolochistischer Religionsbarbarei, der eben aus dem Christenthum bestand, auf das entschiedenste und ehrenhafteste gereinigt hat; und diese sich einer unbefangenen, gerechten Forschung so unabweislich aufdringende Wahrheit ... führt auf den Gedanken, daß letztere [die Christen] das, was sie in ihrem eigenen mysteriösen Cultus vollbracht, auf die Juden lügnerisch hinübergewälzt und so noch über dies die Schuld einer böshaft erfundenen und geflissentlich verbreiteten Unwahrheit tragen.³⁵¹

Nel passaggio citato Daumer impugna la secolare accusa di omicidio rituale e cannibalismo rivolta agli ebrei e la rispedisce al mittente cristiano. Nella religione cristiana, vero bersaglio critico dell'opera, l'autore intende mostrare un'idolatria fanatica, una “barbarie religiosa”. Avanza perciò il sospetto che gli atti nefandi addebitati agli ebrei siano stati commessi in realtà nei culti segreti neopagani praticati dalle sette cristiane. Nella conferenza del 1847 Marx aveva presentato la sua ricerca come una dimostrazione inconfutabile della verità storica dell'antropofagia cristiana. Vent'anni più tardi in *Das Kapital* non si mostra più particolarmente interessato ad approfondire quest'ipotesi di storico-religiosa: “die Hypothese bleibe dahingestellt”. Quel che più conta in questo contesto è l'atteggiamento critico di Daumer nei confronti dell'accusa del sangue rivolta per secoli agli ebrei. Costui non è un pensatore illuminista. La sua intenzione non è dimostrare che l'accusa

³⁵⁰ Georg Friedrich Daumer, *Geheimnisse des christlichen Altertums. Mit einer Rede von Karl Marx* (Dresden: Verlaganstalt für proletarische Freidenker, 1923), 255–64.

³⁵¹ Ivi., 255-256.

del sangue è una superstizione infondata. Smentisce, è vero, la calunnia antisemita, ma non si limita a questo. Procedo invece a ricercarne l'origine, il meccanismo psichico da cui risulta la menzogna. Daumer ipotizza il meccanismo di proiezione della colpa: "... das, was sie [die Christen] in ihrem eigenen mysteriösen Cultus vollbracht, auf die Juden lügnerisch hinübergewälzt ...".

Il meccanismo di proiezione è stato pensato nei suoi elementi fondamentali già da Kant, la cui filosofia teoretica dimostra come appartenenti al soggetto le forme che questo tradizionalmente predica delle cose in sé. Costituisce inoltre una nozione fondamentale del pensiero religioso di Feuerbach, per il quale l'uomo si rappresenta le proprie qualità come separate da sé e pertinenti a Dio. Marx ha approfondito tale pensiero prima in senso antropologico, nella teoria dell'alienazione, quindi in senso sociale e gnoseologico nella teoria del feticismo delle merci. In Freud "proiezione" diviene un concetto clinico centrale della teoria psicanalitica. Questa tradizione di pensiero critico ha fornito infine una categoria esplicativa fondamentale ad alcuni fra i più importanti studi novecenteschi di psicologia e filosofia sociale sull'antisemitismo moderno, fra i quali scelgo di citare *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer e Adorno:

Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion ... Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich ... Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer ... Die Störung liegt in der mangelnden Unterscheidung des Subjekts zwischen dem eigenen und fremden Anteil am projizierten Material.³⁵²

Conoscitore di questa linea di pensiero che si snoda fra la filosofia trascendentale, la critica della religione, la teoria sociale e la psicoanalisi, Luciano Parinetto pone il tema della proiezione al centro del suo saggio su *Marx e Shylock*. Fra tutta la letteratura che ho avuto modo di consultare nella preparazione del presente lavoro, questo saggio fornisce l'illustrazione più puntuale del tema dell'ebraismo in Marx. Parinetto comprende il concetto marxiano di "ebreo" meglio degli altri commentatori. A mio giudizio ciò dipende, in parte, dal fatto che è dotato dell'ironia tanto sovente necessaria alla corretta interpretazione di questo autore, e in parte dal fatto che la sua analisi si concentra sul processo psichico della proiezione. Parinetto nota che nella maggior parte dei casi Marx fa incarnare a Shylock "non già una situazione ebraica, ma una realtà cristiana"³⁵³. Nelle pagine di Marx sono i soggetti più diversi a parlare con le parole del vecchio usuraio di Venezia. Lo Shylock di Marx non è mai ebreo. Tuttavia, o meglio: proprio perciò il senso in cui Marx cita Shylock è rappresentativo di quello in cui scrive di ebraismo ed ebrei in generale. Mostrerò nei

³⁵² Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 21. Aufl. (Frankfurt am Main: Fischer, 2013), 196. Cfr. anche Otto Fenichel, *Elemente einer Theorie des Antisemitismus*, Aufsätze 2 (Olten: Walter-Verlag AG, 1981); Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive* (Paris: Gallimard, 1946).

³⁵³ Parinetto, „Marx e Shylock“, 42.

capitoli successivi che nel contesto del saggio del 1844 sulla questione ebraica (così come in tanti altri testi successivi di Marx) vale in generale per il concetto di “ebreo” quello che Parinetto osserva a proposito dell'utilizzo marxiano del personaggio di Shakespeare: “un'operazione boomerang: la riproiezione del proiettato sui proiettori”.³⁵⁴ Lo scopo di questa operazione è mostrare che “i borghesi antisemiti, che si accaniscono contro gli ebrei, li disprezzano e li perseguitano, non si rendono conto di ... assomigliare come gocce d'acqua al tanto spregiato ebreo”³⁵⁵.

Nella letteratura critica è stata più volte fatta notare la scarsa preparazione di Marx in ambito ebraico, nonché il fatto che, anche in occasione del saggio del '43 sulla questione ebraica, egli – studioso abitualmente scrupoloso – abbia mancato di approfondire la storia e le condizioni sociali reali degli ebrei. Questo rimprovero – nella misura in cui reclama che non si dovrebbe scrivere pubblicamente di ciò che non si conosce – è frutto di un equivoco. Infatti, nella maggior parte delle occasioni in cui scrive “ebreo”, o “ebraismo”, Marx non intende parlare delle persone ebreo reali o della religione ebraica, bensì allude all'immagine che dell'ebreo e dell'ebraismo si fa la società borghese. Ciononostante gli è ben chiara la differenza fra gli ebrei reali e il luogo comune “l'ebreo”, così come gli è chiara la differenza fra il tragico personaggio shakespeariano e lo stereotipo dell'usuraio sordido.

L'analisi retorica e stilistica dei testi marxiani proposta da Parinetto rivela tutta l'ironia sottesa alle citazioni di Shylock. L'ironia si basa su un ribaltamento dello stato di cose presente, e lo Shylock di Marx è un “ribaltamento della stigmatizzazione sugli stigmatizzatori”.³⁵⁶ “Shylock” è un fantasma creato dalla coscienza antisemita, una personificazione dei luoghi comuni riferiti agli ebrei.

Se il fantasma dell'ebreo va distinto dagli ebrei reali, allora occorre chiedersi: da dove proviene il contenuto di questo luogo comune? Come si determinano i predicati tradizionali – avidità, asocialità, separazione, crudeltà – del fantasma dell'ebreo? Che cosa è raffigurato, se non gli ebrei, nel fantasma dell'ebreo? Proprio a questa domanda prova a rispondere Marx, implicitamente, quando mette le parole di Shylock in bocca ai personaggi (non ebrei) della sua rappresentazione della società borghese. “Sono loro Shylock!”, sembra suggerire Marx, “siamo tutti Shylock!”. Dal punto vista materialista di Marx (o più esattamente prasseologico, ossia attento più a ciò che gli uomini fanno che non a ciò che credono), gli antisemiti paiono avere infatti la stessa religione degli “ebrei” (il commercio), adorare il medesimo dio (il denaro). La “religione del commercio” e “l'adorazione del Dio denaro”, percepite come “ebraiche”, sono le categorie ancora semi-teologiche con cui la coscienza della società borghese riflette (sul)la struttura della propria esistenza pratica.

³⁵⁴ Ibidem

³⁵⁵ Ibi., 80.

³⁵⁶ Ibidem.

Nell'immagine antisemita dell'ebreo si riflette l'agire dell'antisemita stesso, non riconosciuto come proprio, rappresentato come estraneo e abietto. Marx cita "Shylock", fantasma proiettato sugli ebrei dagli antisemiti, per riproiettarlo sulle fonti della proiezione: non solo su soggetti apertamente antisemiti, ma più in generale su attori, maschere che rappresentano le tendenze dello sviluppo capitalistico della società moderna. L'ironia di questa controproiezione caratterizza il suo atteggiamento critico nei confronti dell'antisemitismo: più scherno che non censura ideologica. L'atteggiamento che Marx suggerisce di mantenere nei confronti di accuse e ingiurie antisemite pare consistere nel rispedirle letteralmente al mittente. Si direbbe che preferisce appellare gli antisemiti come "sordidi ebrei", "Shylock", piuttosto che provare a illustrare loro i pregi della tolleranza e dei diritti umani. Questa ironia sui luoghi comuni dell'antisemitismo tuttavia non ha solo una valenza retorica e polemica, ma costituisce anche un apporto conoscitivo per la loro indagine critica. Risale cioè alla loro fonte: intercetta stereotipi, accuse e dicerie relative agli ebrei sul nascere, studia il loro momento genetico nella sfera in cui vengono prodotti, prima di cominciare a circolare nelle menti e nella cultura. Shylock è uno specchio della società borghese. Nel metterglielo davanti agli occhi per rivelarglielo come tale sta il senso strategico delle citazioni di Marx.

Ma questa non è ancora tutta la verità di Shylock. Nel ribaltamento drammatico che avviene nel IV atto del *Mercante di Venezia*, Porzia, camuffata da giovane avvocato Baldassarre, inverte le sorti del processo in corso. Da accusatore Shylock diventa imputato. Torna a essere vittima dei cristiani. L'ebreo che ha lottato per vedere riconosciuto il suo diritto di cittadino della Repubblica di Venezia finisce per vedere deluse le proprie speranze di riscatto. La sua secolare umiliazione è ribadita, il suo danno materiale di cento volte moltiplicato. Il verdetto del giudice viene ribaltato contro di lui e tutti i suoi averi sono confiscati, metà spettante alla parte lesa, Antonio, l'altra metà alla Repubblica. Di fronte alla minaccia della deprivatione di ogni avere, ridotto cioè a una condizione proletaria, Shylock dice:

Nay, take my life and all, pardon not that
You doe take my house when you doe take the prop
That doth sustain my house; you take my life
When you doe take the means whereby I live³⁵⁷

Shylock verrà lasciato vivere e mantenere una parte del suo patrimonio, a patto di nominare il rapitore di sua figlia suo erede universale e di farsi battezzare.

"You take my life // When you do take the means whereby I live", si legge in una nota a piè di pagina del capitolo 13 di *Das Kapital* (Maschinerie und große Industrie)³⁵⁸. Il capitolo centrale e più lungo del libro illustra come lo sviluppo e i cambiamenti rivoluzionari dell'industria capitalistica

³⁵⁷ Shakespeare, *The Merchant of Venice*.

³⁵⁸ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:511.

espongano i lavoratori al rischio costante di perdere i loro mezzi di lavoro e di sostentamento. È la classe lavoratrice, qui, a parlare con la voce di Shylock. Ma Shylock qui è l'eroe shakespeariano che esprime l'angoscia della propria situazione esistenziale³⁵⁹, non il suo calco stereotipo e antisemita. Shylock sconfitto, spogliato di ogni bene, parla a nome del proletario perché il proletario, come Shylock, è un soggetto infinitamente vessato, e perché entrambi rappresentano, nei rispettivi drammi, due eroi dell'emancipazione.

A questa nota a piè di pagina segue immediatamente l'affermazione che lo sfogo violento della contraddizione fra le rivoluzioni dell'industria e la rigidità gerarchica della divisione capitalista del lavoro si deve risolvere in un “olocausto perpetuo” della classe lavoratrice.³⁶⁰

³⁵⁹ “Die große Industrie ... in ihrer kapitalistischen Form ... hebt alle Ruhe, Festigkeit, Sicherheit der Lebenslage des Arbeiters auf, droht ihm mit dem Arbeitsmittel beständig das Lebensmittel aus der Hand zu schlagen und mit seiner Teilfunktion ihn selbst überflüssig zu machen”. Ibidem.

³⁶⁰ “... dieser Widerspruch tobt im ununterbrochenen Opferfest der Arbeiterklasse ... sich aus”. Ivi., 512. Cfr. Parinetto, „Marx e Shylock“, 49: “E' questa una creatura *perseguitata*, spogliata di ogni bene, che da 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 un portavoce del proletariato: cosa che andrebbe meditata da chi affabula un Marx antisemita”.

Quinto capitolo Bruno Bauer e la libertà (*Zur Judenfrage I*)

1. La “questione ebraica” di Bruno Bauer

Come il termine “antisemitismo”, così anche l'espressione “questione ebraica” si diffuse dapprima in lingua tedesca. Di “Judenfrage” come tale, cioè non di determinati problemi connessi con l'emancipazione degli ebrei, ma del loro insieme come *il* problema ebraico della società borghese e delle prospettive per la sua soluzione radicale, si cominciò a parlare diffusamente a partire dai dibattiti religiosi e politici del Vormärz, segnatamente dalla pubblicazione di un omonimo saggio di Bruno Bauer nel 1843.

Bauer nacque nel 1809 a Eisenberg, nel ducato di Sassonia-Altenburg, da una famiglia di artigiani. Si laureò alla facoltà di Teologia evangelica dell'università di Berlino e divenne un esponente di spicco della destra hegeliana, la corrente intellettuale impegnata, dopo la morte di Hegel nel 1831, a raccogliere la sua eredità filosofica in senso cristiano e politicamente conservatore. Sotto la guida del teologo protestante Philipp Konrad Marheineke Bauer s'impegnò nella seconda metà degli anni Trenta nella curatela delle lezioni di filosofia della religione di Hegel. Verso la fine del decennio, per ragioni su cui la ricerca tuttora dibatte, intervenne una svolta nelle ricerche di questo studioso che lo portò a entrare in conflitto con i suoi maestri (in particolare con il professore di materie veterotestamentarie presso l'ateneo berlinese Ernst Wilhelm Hengstenberg).³⁶¹ Il nuovo corso dei suoi pensieri, che conduceva verso la negazione della storicità della figura di Gesù e l'elaborazione di una filosofia dell'ateismo, traspare chiaramente già dal primo dei tre volumi dedicati da Bauer alla critica dei vangeli sinottici, stampato a Lipsia nel 1841 presso l'editore radicale Otto Wigand.³⁶² Con tale pubblicazione egli si pose in aperto conflitto con le autorità accademiche e politiche prussiane, il che gli valse il ritiro della venia docendi in teologia per iniziativa del ministro prussiano Johann Albrecht Friedrich Eichhorn.³⁶³ Tale episodio pose prematuramente fine alla sua carriera accademica nonché a quella del suo giovane protégé allora

³⁶¹ Cfr. Ernst Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien* (Assen: Van Gorcum, 1972), 30–31; Giovanni Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, in *La questione ebraica*, von Bruno Bauer, hg. von Giovanni Bonacina, Testi e materiali di filosofia politica e del diritto 25 (Soveria Mannelli CZ: Rubbettino, 2019), 22–23.

³⁶² Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Otto Wigand, Bd. 1, 3 Bde. (Leipzig: Otto Wigand, 1841).

³⁶³ Cfr. Arnulf von Scheliha, „Der Entzug von Bruno Bauers venia docendi und die Argumente der gutachtenden theologischen Fakultäten“, in *Bruno Bauer. Ein „Partisan des Weltgeistes“?* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 63–74. Von Scheliha documenta che una parte consistente delle facoltà teologiche prussiane interpellate dal ministro espresse parere contrario al provvedimento, contrariamente all'assai più diffusa tesi dell'unanimità, riprodotta anche in Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 23. Il punto di vista del diretto interessato sulla vicenda è esposto in Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Angelegenheit* (Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, 1842).

laureando Karl Marx³⁶⁴.

La svolta ateista del brillante teologo e la sua rielaborazione della filosofia hegeliana della religione in tale senso³⁶⁵ avevano fatto di lui, insieme a Ludwig Feuerbach (anch'egli ex-teologo), un punto di riferimento degli intellettuali radicali della sinistra hegeliana, i quali in quegli anni andavano facendo della Religionskritik il centro delle proprie attenzioni intellettuali e soprattutto della lotta politica contro lo Stato cristiano e la Restaurazione.³⁶⁶

Con le categorie “sinistra hegeliana” o “giovani hegeliani” la storiografia filosofica si riferisce a una corrente intellettuale operante in una sfera della cultura tedesca del Vormärz in cui si intrecciano e confondono filosofia, teologia e politica; una corrente in verità eterogenea e non riconducibile a un sistema di pensiero univoco, raccolta dalla morte di Hegel intorno all'intento di portare alla luce il nucleo rivoluzionario del suo pensiero. Il momento storico della sinistra hegeliana (1835-1843) era quello della fine della stagione classica della filosofia tedesca e dell'esaurimento dello slancio democratico della borghesia rivoluzionaria, del dominio politico della Restaurazione, dello scacco del partito della “Vernunft”, del sopravvento delle scienze empiriche sulla filosofia, del *bourgeois* sul *citoyen*, dell'intelletto calcolatore sulla ragione speculativa.³⁶⁷

Molti studiosi mettono in dubbio che vi sia qualcosa come una vera e propria filosofia giovane-hegeliana (nel senso di una dottrina sistematica condivisa), basandosi fra l'altro sul fatto

³⁶⁴ Sui rapporti personali e intellettuali fra Marx e Bruno Bauer vedi Christine Weckwerth, „Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie“, in *Bruno Bauer. Ein „Partisan des Weltgeistes“?*, hg. von Klaus-Michael Kodalle und Tilman Reitz (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 133–50; Junji Kanda, „Bruno Bauer und die Promotion von Karl Marx“, in *Bruno Bauer. Ein „Partisan des Weltgeistes“?*, hg. von Klaus-Michael Kodalle und Tilman Reitz (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 151–64; Hermann-Peter Eberlein, *Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten* (Berlin: Karl Dietz Verlag, 2009); Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Studies in Social History 2 (The Hague: Nijhoff, 1977). Su Marx e la sinistra hegeliana in generale cfr. David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London: Macmillan Publishers, 1969).

³⁶⁵ [Bruno Bauer], *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (Leipzig: Otto Wigand, 1841); Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*. (Zürich und Winterthur, 1843); Bruno Bauer, *Das entdeckte und das unentdeckte Christentum in Zürich und ein Traum. Eine Bagatelle. Auszüge aus der in Zürich confiscierten Bauer'schen Schrift enthaltend und dem christlichen Dr. Bluntschli gewidmet vom Antichrist*. (Bern: Druck und Verlag von Jenni, Sohn, 1843). Vedi anche Ernst Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift (1927)* (Jena: Diederichs, 1927); Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien*.

³⁶⁶ Vedi Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle, „Einleitung“, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hg. von Heinz Pepperle und Ingrid Pepperle (Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1985), 5–44.

³⁶⁷ Per un quadro complessivo di questa corrente intellettuale contestualizzata nella sua epoca storica Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Cfr. inoltre: Martin Hundt, „Linkshegelianismus“, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. von Wolfgang Fritz Haug u. a. (Hamburg: Argument Verlag, 2015); Douglas Moggach, Hrsg., *The New Hegelians. Philosophy and Politics in the Hegelian School* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Martin Hundt, *Was war der Junghegelianismus?*, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 40 (Berlin: Trafo-Verlag, 2000); Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Philosophische Bibliothek 480 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 65–152; Pepperle und Pepperle, „Einleitung“; Heinz Kornetzki, *Die revolutionär-dialektische Entwicklung in den Hallischen Jahrbüchern. Eine Untersuchung der Quellen des Sozialismus in der linkshegelianischen Zeitschrift des 19. Jahrhundert* (München: Philos. Diss., 1955).

che la produzione letteraria di questi intellettuali – chi per vocazione, chi per necessità, quasi tutti extra-accademici – consta in larga parte di articoli, pamphlet, critiche e recensioni. Secondo la tipizzazione sociologica di Wolfgang Eßbach i giovani hegeliani sarebbero stati “una scuola filosofica”, “un partito politico”, una “bohème giornalistica” e una “setta atea”.³⁶⁸ Più che una vera e propria teoria filosofica originale, quest'esperienza intellettuale profondamente calata nelle lotte e nelle aspettative politiche del tempo ha sviluppato nel corso di pochi anni (1835-1843) una varietà di tentativi frammentari e sperimentali di impugnare la dialettica storica di Hegel come strumento per la critica della religione e dello Stato in vista di un generale rinnovamento politico, sociale e ideologico della Germania.

In particolare è la Religionskritik la cifra fondamentale di questo pensiero, per il quale essa rappresenta la leva fondamentale per ingranare il processo di trasformazione rivoluzionaria della realtà. A contrapporre gli epigoni di “sinistra” a quelli di “destra” di Hegel è soprattutto l'interpretazione della sua filosofia della religione, segnatamente la questione della sua compatibilità con i dogmi del cristianesimo. La frattura all'interno della scuola hegeliana e l'inizio del suo dissolvimento possono infatti esser fatti coincidere con la discussione suscitata dalla pubblicazione della ricerca di David Friedrich Strauß sulla vita di Gesù nel 1835. Il lavoro di esegesi storico-critica di Strauß poneva in questione il fondamento storico del racconto evangelico e ne ammetteva unicamente il significato concettuale, il nucleo di razionalità. Nondimeno, la riduzione della vita di Gesù a un “mito filosofico”³⁶⁹ dovette essere percepita come un attacco diretto ai fondamenti del cristianesimo. In un momento storico di grandi trasformazioni sociali e spirituali, in cui tuttavia il fondamento giuridico della monarchia prussiana era ancora il Gottesgnadentum, il diritto divino dei re, certe problematiche teologiche ed esegetiche recavano evidentemente con sé importanti implicazioni politiche.³⁷⁰ Dal punto di vista della teologia politica della Restaurazione, mettere in discussione la personalità di Dio significava attaccare il principio dello Stato e della convivenza civile degli uomini, ossia l'unità del monarca come diretta promanazione di quella di Dio.³⁷¹ I “giovani hegeliani” passavano così per esponenti di un pensiero ateo, repubblicano, sedizioso, e furono duramente colpiti dalla censura di un regime poliziesco e bigotto.

Questa variegata esperienza politica e filosofica, di cui fu partecipe anche il giovane Marx fino agli anni della polemica con Bauer sulla questione ebraica, rappresenta il tentativo più articolato

³⁶⁸ Così Eßbach titola i primi quattro capitoli del suo lavoro di sociologia e storia intellettuale sulla sinistra hegeliana Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1988).

³⁶⁹ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Tübingen: C. F. Osiander, 1835), 30.

³⁷⁰ Cfr. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*, 3. Aufl. (Stuttgart: J. B. Metzler, 2016), 475–76.

³⁷¹ Cfr. Karl Ernst Schubarth, *Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats*, Breslau, 1839; Heinrich Leo, *Die Hegelingen. Actestücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit* (Halle: Eduard Anton, 1839); Arnold Ruge, *Preußen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit* (Leipzig: Otto Wigand, 1838).

di rappresentare in sede teorica le istanze democratiche della borghesia tedesca all'alba dei moti del Quarantotto. La sua importanza storico-intellettuale sta nel fatto che dibattiti portati avanti da questa avanguardia della cultura tedesca all'epoca dell'affacciarsi della Germania sulla storia moderna, segnati da un estremo radicalismo e da un'esigenza di sperimentazione, videro avvicinarsi sulla scena pubblicistica posizioni che, pur nella loro frammentarietà e disorganicità, possono essere considerate anticipatrici di molte delle principali correnti di pensiero politico che percorreranno anche il secolo successivo: socialiste e anarchiche, ma anche romantiche, irrazionaliste, nichiliste e profasciste. Dal punto di vista di Engels e della storiografia filosofica marxista, che in questo caso è anche il nostro, la ricaduta della sinistra hegeliana dietro Hegel sulle posizioni del materialismo meccanicistico del secolo precedente e la sua conseguente disgregazione sono dovute al fatto che la Religionskritik, e di là da essa la borghesia tedesca, non seppe comprendere il decisivo significato politico della questione sociale che in quegli anni faceva irruzione nella storia europea.³⁷² Tale è la ragione per cui Marx se ne staccò definitivamente nel 1843. Il 1843 può essere tenuto fermo come l'anno del suo passaggio di Karl Marx dal radicalismo democratico al comunismo e dalla critica religiosa alla critica sociale, oltre che come quello della polemica sulla questione ebraica. Se di lì a pochi anni in Germania nessuno avrebbe più sentito parlare dei giovani hegeliani e lo stesso Hegel sarebbe stato trattato come un "cane morto"³⁷³, ciò non significa che le tendenze emerse in quel confuso laboratorio di pensiero radicale non gli sopravvissero.

Fu infatti da tale contesto di opposizione al vecchio ordine sociale, statale ed ecclesiastico che maturarono i presupposti per la riformulazione post-emancipatoria della questione ebraica. Il dibattito fu introdotto da due saggi di Bruno Bauer contro l'emancipazione politica degli ebrei di Prussia, apparsi, appunto, nel 1843.³⁷⁴ Sulla base di una critica radicale della religione in generale,

³⁷² Cfr. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*; Pepperle und Pepperle, „Einleitung“.

³⁷³ Cfr. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:27.

³⁷⁴ Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Braunschweig: Friedrich Otto, 1843); Bruno Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein“, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur*, 1843, 56–71. Il secondo testo è riprodotto integralmente in Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, hg. von Hans-Martin Sass (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 175–95. Un'ampia panoramica sul dibattito intorno alla questione ebraica di Bauer si trova in Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 73–112. Vedi Friedrich Wilhelm Carové, *Ueber Emancipation der Juden, Philosophie des Judenthums und jüdische Reformprojekte zu Berlin und Frankfurt a. M.* (Siegen und Wiesbaden: Friedrichsche Verlagsbuchhandlung, 1845), 11–12; Abraham Geiger, „Bruno Bauer und die Juden. mit Bezug auf dessen Aufsatz ‚die Judenfrage‘ (Deutsche Jahrbücher 1842 Nr. 274 bis 282)“, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 5 (1844): 199–234; Gustav Julius, „Julius, G.: Bruno Bauer und die Judenfrage. In: WVS. Bd. 1. Leipzig 1844.“, *Wiegand's Vierteljahrschrift* 1 (1844): 278–85; Samuel Hirsch, *Das Judenthum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer* (Leipzig: Hunger, 1843); Gotthold Salomon, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage* (Hamburg: Perthes-Besser & Mauke, 1843); Gustav Philippson, *Die Judenfrage von Bruno Bauer näher beleuchtet* (Deßau: Fritsche und Sohn, 1843); Gabriel Riesser, „Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer“, *Konstitutionelle Jahrbücher* 2 (1843): 1–92; Karl Grün, *Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer* (Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1844); Friedrich Wilhelm Ghillany, *Die Judenfrage. Eine Beigabe zu Bruno Bauer*

arricchita però da una versione hegelianeggiante di antichi pregiudizi antiggiudaici di origine teologica nonché di stereotipi antisemiti di origine più recente, i due saggi baueriani argomentano contro l'equiparazione giuridica degli ebrei ai cittadini prussiani di fede cristiana. Poiché il conflitto fra lo Stato cristiano di Prussia e gli ebrei ha natura religiosa – argomenta Bauer – non è pensabile un suo appianamento effettivo altrimenti che per via di un definitivo superamento della religione. Né gli ebrei possono essere emancipati finché rimangono ebrei, né lo Stato prussiano può emancipare chicchessia finché rimane cristiano. Gli ebrei non possono essere emancipati in quanto ebrei, poiché la piena uguaglianza e libertà degli uomini, cioè il vero obiettivo dell'emancipazione, presuppone il superamento delle prerogative e separazioni religiose. Tanto meno essi possono essere emancipati in Germania, dove ancora non si è formato uno Stato politico moderno. Equiparando gli ebrei al resto dei suoi cittadini, lo Stato cristiano negherebbe il suo stesso principio.

Dovrebbe allora lo Stato cessare di essere o di proclamarsi cristiano? Dal punto di vista di Bruno Bauer: senz'altro – ma non sono certo gli ebrei, così tenacemente attaccati alla loro prerogativa religiosa, coloro che possono pretendere che lo Stato prussiano deponga i propri pregiudizi religiosi e si costituisca come uno Stato politico moderno. Anche gli ebrei, anzi: in primo luogo gli ebrei, devono abbandonare la loro religione se vogliono diventare cittadini o, più in generale ed enfaticamente, “Menschen”.

Die Emancipation der Juden ist ... erst möglich, wenn sie nicht als Juden, d.h. als Wesen, die den Christen immer fremd bleiben müssen, emancipiert werden, sondern wenn sie sich zu Menschen machen ...³⁷⁵

Caratteristica per il ragionamento di Bauer è la nozione della “essenza dell'ebreo” e dell'incompatibilità di tale essenza con la libertà. In polemica con i difensori dell'emancipazione ebraica scrive: “Man fragt nicht einmal, was sie [die Juden] sind, und ohne zu untersuchen, ob ihr Wesen mit der Freiheit verträglich ist, will man sie zur Freiheit erheben”.³⁷⁶ Compito della “critica”, cioè del pensiero spregiudicato dell'emancipazione moderna che egli ritiene di impersonare, è quello di indagare l'essenza dell'ebreo ed esaminare la sua capacità, “die allgemeinen Menschenrechte zu empfangen”³⁷⁷, oppure, detto altrimenti, “frei zu sein”³⁷⁸.

Per Bauer l'essenza dell'ebreo coincide con la sua religione. Poiché questa gli prescrive di separarsi dagli altri uomini, di obbedire a leggi diverse e nutrirsi di alimenti diversi da quelli degli altri uomini, egli non può dirsi un uomo nel senso universale e filosofico inteso dalla filosofia di Bauer, cioè un uomo capace di libertà e partecipe dell'universalità. L'essenza dell'ebreo è

's Abhandlung über diesen Thema (Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1843); Heinrich Eugen Marcard, *Ueber die Möglichkeit der Juden-Emancipation im christliche-germanischen Staat* (Minden und Leipzig: F. Eßmann, 1843).

³⁷⁵ Bauer, *Die Judenfrage*, 60.

³⁷⁶ Ivi., 1-2.

³⁷⁷ Ivi., 19.

³⁷⁸ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein“.

incompatibile all'essenza universale dell'uomo, ad essa contrapposta e in ultima analisi nemica. Egli dunque non è un uomo, bensì un ebreo.³⁷⁹ Come tale non potrà mai partecipare dell'essenza universale dell'uomo perché i precetti della sua religione saranno per lui sempre necessariamente al di sopra dei doveri nei confronti dello Stato e dei concittadini. Come potrebbe infatti un ebreo, “per esempio”, esercitare adeguatamente la carica politica di deputato, cui la pretesa equiparazione giuridica gli consentirebbe di ambire, nel caso in cui le camere si riunissero di sabato?³⁸⁰

In questa fase di sviluppo del suo pensiero Bauer manifesta un atteggiamento critico e ostile non soltanto nei confronti l'ebraismo, ma di tutte le religioni. D'altra parte tuttavia non manca di fare alcuni importanti distinguo.³⁸¹ Dal suo punto di vista infatti i cristiani sono da considerarsi un gradino al di sopra degli ebrei nel percorso ascendente verso la libertà. Nel processo storico di formazione dell'idea di umanità l'ebraismo rappresenta una fase precedente e inferiore al cristianesimo per via della concezione nazionale invece che ecumenica della divinità. L'ex teologo luterano si appoggia nella sua argomentazione contro l'emancipazione civile degli ebrei al parallelismo istituito nella filosofia di Hegel fra la storia delle religioni e lo sviluppo storico dell'autocoscienza. Il tradizionale biasimo teologico mosso agli ebrei, per cui essi, ostinatamente attaccati alla loro fede, hanno mancato di riconoscere la divinità di Gesù e la rivelazione evangelica, viene riproposto da Bruno Bauer in versione moderna e secolare, ossia nella prospettiva di una filosofia della storia progressista.

Der Christ hat nur eine Stufe, nämlich seine Religion zu übersteigen, um die Religion überhaupt aufzugeben; der Jude hat es schwerer, wenn er zur Freiheit sich erheben will.³⁸²

Rifiutando la rivelazione cristiana, e dunque il progresso storico dell'autocoscienza umana in essa contenuto, gli ebrei hanno posto se stessi al di fuori del movimento di ascesa dell'umanità verso la libertà, si sono esclusi dalla storia. Nel corso dei secoli successivi essi si sono bensì conservati, ma appunto “trotz der Geschichte”³⁸³ e “gegen die ... Geschichte”³⁸⁴. Rimanendo ebrei si sono impuntati contro la ruota della storia e dissociati dal progresso dell'umanità verso la libertà. La loro colpa consiste nell'opposizione a quella che Bauer chiama “la prima legge della storia”, la quale

³⁷⁹ “Seine Religion und Lebensart verpflichten ihn zu ewiger Absonderung: warum? Weil sie sein Wesen sind und als dies Wesen aber demjenigen, was Andere für ihr Wesen halten, widersprechen, entgegengesetzt sind und es ausschließen. Sein Wesen macht ihn nicht zum Menschen, sondern zum Juden”. Bauer, *Die Judenfrage*, 19.

³⁸⁰ “Der Jude z.B. müsste aufgehört haben, Jude zu sein, wenn er sich durch sein Gesetz nicht verhindern lässt, seine Pflichten gegen den Staat und seine Mitbürger zu erfüllen, als z.B. am Sabbath in die Deputirtenkammer geht und an den öffentlichen Verhandlungen Theil nimmt”. Ivi., 65.

³⁸¹ “Der Druck, unter dem die Christen während der ersten drei Jahrhunderte ihrer Zeitrechnung lebten, trieb sie nur noch mehr an, die Tugenden auszubilden, mit deren Hilfe sie das römische Weltreich stürzten. Die Juden haben aber während des Drucks, unter dem sie bisher gelebt haben, kein Moralprinzip gefunden und aufgestellt, welches der Welt oder zunächst ihnen selbst eine neue Gestalt geben könnte”. Ivi., 13.

³⁸² Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein“, 71.

³⁸³ Bauer, *Die Judenfrage*, 34.

³⁸⁴ Ivi., 12.

esigerebbe “sviluppo, nuove figurazioni, progresso, cambiamento”.³⁸⁵ Così dal suo punto di vista, che si deve stentare a definire laico, le vessazioni subite dagli ebrei per secoli appaiono come una congrua e meritata punizione, conseguenza diretta del loro comportamento e della loro essenza antistorici.

Die Geschichte will Entwicklung, neue Gestalten, Fortschritt und Umänderungen; die Juden wollten immer dieselben bleiben, sie stritten also gegen das erste Gesetz der Geschichte – riefen sie nun etwa nicht, nachdem sie zuerst gegen die mächtigste Springfeder, die es gibt, gedrückt hatten, den Gegendruck hervor?³⁸⁶

Alla caratterizzazione baueriana dell'essenza dell'ebreo concorrono inoltre anche i motivi dell'antisemitismo economico, lo scandalo dell'usura e del potere del denaro. La tesi dell'improduttività economica degli ebrei, dediti solo ad attività commerciali e monetarie e avulsi dalla sfera dei ceti, delle corporazioni e dei mestieri, restii insomma al lavoro, viene estesa da Bauer a quella della loro improduttività spirituale, cioè dell'incapacità degli ebrei di fornire qualsivoglia contributo innovativo alle arti e alle scienze.³⁸⁷ Il parallelismo fra l'improduttività materiale e quella spirituale degli ebrei è un motivo ricorrente dell'antisemitismo moderno. Ne ritroviamo una formulazione cristallina nel trattato razzista di fine secolo sulla questione ebraica di un altro avversario teorico e politico di Marx ed Engels, l'economista socialista Eugen Dühring:

Der Jude beutet meist fremden Geist ebenso aus, wie fremdes Gut. Wie er im Materiellen nicht zur schaffenden Arbeit neigt, so leistet er im Geistigen nichts Echtes und Positives.³⁸⁸

In tutti i campi dell'attività umana e dell'oggettivazione dello spirito, nelle arti, nelle scienze, nell'economia, nella letteratura ... il principio degli ebrei è sempre il parassitismo. Essi non producono nulla, ma fanno mercimonio del prodotto del lavoro altrui.

A differenza alle forme più tipiche del moderno antisemitismo economico Bauer non imputa agli ebrei l'origine del pauperismo, delle disuguaglianze sociali, delle crisi. Li accusa però di approfittarsene. L'insicurezza che domina la vita economica della società borghese non è opera degli ebrei; essi però hanno saputo sfruttare questa debolezza dei popoli presso cui vivevano mediante la pratica dell'usura e, grazie ad essa, hanno concentrato nelle proprie mani un potere sociale immenso, senza prendere parte agli sforzi produttivi della società borghese, al di fuori delle istituzioni del mondo del lavoro. Essi, scrive Bauer, simili a dei epicurei, abitano gli intermundia

³⁸⁵ “ – kurz der geschichtswidrige Jude”. Ivi., 34. Sul tema del carattere antistorico degli ebrei cfr. Francesco Tomasoni, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, 2. Aufl. (Brescia: Morcelliana, 2019), 196; Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtlosen“ Völker*, 180–95; Nathan Rotenstreich, „For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy“, *Year Book. Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany* 4 (1959): 6–7.

³⁸⁶ Bauer, *Die Judenfrage*, 5.

³⁸⁷ Ivi., 5-10, 15.

³⁸⁸ Eugen Dühring, *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage: mit einer weltgeschichtlichen Antwort*, zweite verbesserte Auflage (Karlsruhe und Leipzig: H. Reuther, 1881), 76.

della società borghese, ne sono separati, elevati grazie al loro potere monetario al di sopra delle necessità del lavoro.

Wie die Götter Epikurs in den Zwischenräumen der Welt wohnen, wo sie der bestimmten Arbeit überhoben sind, so haben sich die Juden außerhalb der bestimmten Standes- und Corporationsinteressen fixiert, in den Ritzen und Spalten der bürgerlichen Gesellschaft eingenistet und die Opfer, welche das unsichre Element der bürgerlichen Gesellschaft verlangt, sich angeeignet.³⁸⁹

Supportato da tali ragioni Bauer, nel 1843, non si limita a contestare politicamente il progetto politico di equiparazione giuridica degli ebrei, ma si spinge a negare filosoficamente la possibilità stessa della loro emancipazione. La condizione esatta da lui, cioè dalla ragione critica, per l'emancipazione politica degli ebrei, è dunque che essi cessino di essere tali, rinuncino alla loro religione particolare e alla loro “nazionalità chimerica”³⁹⁰ per integrarsi nella nuova umanità – illuminata, atea, edotta dalla critica baueriana ed elevata al livello della pura autocoscienza umana. Solo allora, spogliati della propria limitatezza religiosa e prerogativa nazionale, gli ebrei sarebbero divenuti degni dell'universalità dei diritti umani.

Bauer respinge risolutamente l'accusa mossagli dai critici di nutrire sentimenti ostili nei confronti degli ebrei, dichiara aliena a sé ogni animosità personale. Il suo mestiere di critico – assicura – non ha nulla a che fare con i pregiudizi. Il suo metodo è scientifico, il suo compito: dire la verità, per quanto dura possa apparire. I liberali del “juste-milieu”³⁹¹ che, con le migliori intenzioni, si ergono a difesa degli ebrei pensando di fare il loro bene, in realtà non fanno che dilazionare la loro vera emancipazione umana, consistente nel superamento della loro limitatezza religiosa, nell'abbandono della loro legge particolare e nazionalità chimerica. I liberali sono i nemici più acri negli ebrei:

Diejenigen sind also die ärgsten Feinde der Juden, welche sie die Schmerzen der Kritik, die jetzt Alles ergriffen hat, nicht fühlen lassen wollen. *Ohne durch das Feuer der Kritik gegangen zu seyn*, wird Nichts in die neue Welt, die nahe herbei gekommen ist, eingehen können.³⁹²

D'altra parte anche gli avversari dell'emancipazione ebraica, pur “superiori” ai suoi fautori, sono, secondo Bauer, fuori strada: mancano di affiancare alla loro pur legittima critica dell'ebraismo una critica altrettanto passionata delle vecchie istituzioni del mondo cristiano in disfacimento.

Wir werden die Kritik gegen beide Seite des Gegensatzes richten ... Es kann seyn,

³⁸⁹ Bauer, *Die Judenfrage*, 9. Vedremo in seguito (infra, 474-475) come e in che senso Marx, oltre vent'anni più tardi, nel primo libro di *Das Kapital*, citerà quasi letteralmente questa metafora degli dei negli intermundia epicurei per illustrare la storia economica degli ebrei.

³⁹⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 28-29, 52, 61, 84.

³⁹¹ Ivi., 62, 68, 74, 99-105. La polemica con il liberalismo portata avanti dalla sinistra hegeliana si estendeva in Bauer al rifiuto della Haskalah e dei movimenti di riforma interni all'ebraismo che proprio nella sua città, Berlino, avevano al tempo la loro capitale. A proposito di Bauer su liberalismo e ebraismo riformato cfr. Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 62-73.

³⁹² Bauer, *Die Judenfrage*, 2.

daß unsre Auffassung des Judenthums noch härter scheinen wird als diejenige, die man bisher von den Gegnern der Juden-Emancipation gewohnt war ... allein meine einzige Sorge kann nur die seyn, ob sie wahr ist, die einzige Frage wird immer die seyn, ob ein Uebel gründlich gehoben wird, wenn man ihm nicht an die Wurzel geht, und wer durchaus klagen will, klage allein die Freiheit an, daß sie nicht nur von andern Völkern, sondern auch von den Juden die Aufopferung veralteter Traditionen verlangt, ehe sie sich ihnen hingiebt. Scheint die Kritik auch hart oder ist sie es wirklich, so wird sie doch und nur sie allein zur Freiheit führen.³⁹³

Non soltanto gli ebrei devono passare attraverso il “fuoco della critica” per poter, purificatine, fare ingresso nella nuova era di libertà annunciata dall'autocoscienza. Anche lo Stato cristiano non verrà risparmiato. Bauer mette dunque in guardia il lettore dal sovrapporre la sua posizione a quella altrettanto contraria all'emancipazione ebraica sostenuta dai fautori conservatori del carattere cristiano dello Stato prussiano. La “critica” agli ebrei non è mossa certamente da superstizioni religiose o antichi sentimenti popolari, né da alcuna motivazione soggettiva, bensì da puro e genuino interesse alla libertà. Non è il signor Bruno Bauer ad esigere che l'ostinazione degli ebrei sia spezzata, è “la libertà” a farlo (attraverso la di lui penna).³⁹⁴

È interessante ammettere sia pure soltanto per ipotesi la veridicità di tale dichiarazione d'intenti. Solo alla luce di tale ipotesi infatti è possibile leggere gli scritti ebraici di Bruno Bauer come uno dei primi documenti teorici dell'antisemitismo moderno, “critico”, “razionale”, e apprezzare ciò che li distingue specificamente dall'antigiudaismo tradizionale, religioso, impulsivo. Ciò consentirà sia di comprendere le ragioni dell'ammirazione nutrita da uno dei maggiori pensatori antisemiti del Novecento, Carl Schmitt, per Bruno Bauer, “Autor vor allem der 'Judenfrage' von 1843”³⁹⁵, sia, d'altra parte, di non cadere nella tentazione di considerare la sua concezione della questione ebraica come una semplice riproposizione nient'affatto originale del tradizionale antigiudaismo cristiano adattata al linguaggio secolare della filosofia moderna, cioè di vedere in Bauer nient'altro che un odiatore degli ebrei³⁹⁶, e in generale nell'antisemitismo moderno nient'altro che la più recente manifestazione di un odio degli ebrei fantomatico e metastorico, eternamente identico a se stesso.³⁹⁷

³⁹³ Ivi., 3.

³⁹⁴ “Il punto di vista di Bauer era chiaro: libertà di religione poteva significare solo libertà dalla religione”. Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 61.

³⁹⁵ Carl Schmitt, „Entwurf eines Berichtes an P. Erich Przywara“, *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. Herausgegeben von Piet Tommissen* 7 (2001): 215. Sull'antisemitismo di Carl Schmitt cfr. i lavori fondamentali di Raphael Gross: Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000); Raphael Gross, „Jesus oder Christus? Ueberlegungen zur ‚Judenfrage‘ in der politischen Theologie Carl Schmitts“, in *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, hg. von Andreas Goebel, Dirk van Laak, und Ingeborg Villinger (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 75–94.

³⁹⁶ Vi cadono soprattutto studiosi ebrei: David Leopold, „The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer“, *History of European Ideas* 25 (1999): 179–206; Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700-1933* (Cambridge - London: Cambridge University Press, 1980), 169; Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Bd. 3 (De Voltaire à Wagner) (Paris: Calmann-Lévy, 1968), 432–33.

³⁹⁷ Giovanni Bonacina giudica che “in ambedue i casi”, cioè il caso di Carl Schmitt e quello dei detrattori

Se nel 1843 Bauer condivideva con il tradizionale antigioiudismo teologicamente motivato della tradizione cristiana l'idea che gli ebrei potessero aspirare all'emancipazione (o alla salvezza) previa l'abiura di mosaismo e rabinismo e la deposizione della loro essenza particolare³⁹⁸, con il passare degli anni non mancherà di aggiornare la sua posizione in senso moderno e razzista. La radicalizzazione della questione ebraica chiude ogni in linea di principio spazio di possibile conversione o miglioramento borghese, e domanda una soluzione più drastica.

Negli anni seguenti la polemica con Marx, con l'esaurirsi delle spinte rivoluzionarie del Vormärz e del Quarantotto, il Robespierre della teologia³⁹⁹ si allontanò sempre più dalla sinistra hegeliana e dal radicale giacobinismo antireligioso tedesco per tornare ad abbracciare posizioni politicamente e teologicamente più conservatrici. Anche negli scritti di carattere religioso di questa fase, in cui molto spazio è dedicato al tema marcionita della discontinuità fra il Nuovo e l'Antico testamento e della non canonicità del primo, l'ebraismo non è trattato semplicemente alla stregua di una religione, bensì di una potenza mondiale controrivoluzionaria che si contrappone in tutte le sfere della vita materiale e spirituale della società moderna (perfino dentro la Chiesa) al progresso storico, alla costituzione dell'universalità umana e alla realizzazione della libertà. Gli ebrei non sono più accusati semplicemente di escludersi dalla storia e separarsi dallo sviluppo generale dell'umanità, ma di interdirne attivamente ed efficacemente il corso.⁴⁰⁰ L'exasperazione dell'antisemitismo di Bauer è concomitante allo scemare della sua fiducia nel progresso moderno: né è una conseguenza o un riflesso. A dispetto della qualifica autoconferitasi di "critico", il disincantamento di Bauer rispetto all'idea di progresso successivo ai fatti del Quarantotto manifesta un carattere regressivo piuttosto che critico.

Il teologo e storico della chiesa Ernst Barnikol, fra i maggiori studiosi del pensiero di Bauer, ritiene di rinvenire la prima espressione del nuovo antisemitismo politico di Bauer in una corrispondenza inviata nel 1852 al quotidiano New York Daily Tribune, intitolata *The Present*

dell'antisemitismo di Bauer, si sia "trattato di una semplificazione". Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 8. Almeno per quanto riguarda il secondo caso non si può che concordare con tale giudizio.

³⁹⁸ „Der Christ hat nur eine Stufe ... zu übersteigen ... der Jude hat es schwerer, wenn er zur Freiheit sich erheben will. Vor dem Menschen ist aber nichts unmöglich“. Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein“, 71.

³⁹⁹ Gerald Hartung, „Bruno Bauer, der Robespierre der Theologie. Die polemische Abrechnung ‚Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum‘ von 1874 und ihre Vorgeschichte“, in *Bruno Bauer. Ein „Partisan des Weltgeistes“?*, hg. von Klaus-Michael Kodalle und Tilman Reitz (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 29–46.

⁴⁰⁰ Bruno Bauer, *Die Apostelgeschichte. Eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche* (Berlin: Gustav Hempel, 1850); Bruno Bauer, *Die theologische Erklärung der Evangelien* (Berlin: Gustav Hempel, 1852). Cit. in Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 118–20, il quale commenta: “Il cambiamento intervenuto rispetto alla precedente concezione del 1843 era evidente: il motivo universalistico dell'emancipazione umana era lasciato cadere, in primo piano restava l'ostilità dell'ebraismo verso le differenze storiche e verso ogni manifestazione di eccellenza, a partire da quella spirituale di Bauer stesso ... Ora l'ebraismo, dipinto in passato come antistorico, assumeva le fattezze di un'entità vitale ... Se immutati erano gli oggetti di avversione, nuove e più cupe sembravano essersi fatte le aspettative baueriane rivolte al futuro”.

Position of the Jews.⁴⁰¹ Questo articolo, oltre a denunciare il dominio finanziario degli ebrei nell'Europa post-quarantottesca, esprime il pensiero della irrecuperabilità definitiva degli ebrei, della vanità di ogni tentativo di conversione religiosa e integrazione politica. Vengono fatti oggetto di critica anche e soprattutto gli ebrei battezzati, in particolare due esponenti illustri di tale categoria quali i leader conservatori Benjamin Disraeli, allora Cancelliere dello Scacchiere nel governo Derby e futuro Primo ministro del Regno Unito, e Friedrich Julius Stahl, giurista e deputato conservatore, consigliere della monarchia prussiana nonché principale teorico dello Stato cristiano-germanico. Nonostante la loro conversione, la loro carriera e il loro operato politico di segno conservatore, essi rimanevano per Bauer pur sempre degli ebrei – ebrei tanto più pericolosi per la società quanto più integrati in essa e meno riconoscibili.⁴⁰²

“A partire di qui”, come osserva Giovanni Bonacina, “la progressione di Bauer verso qualcosa di molto simile al futuro antisemitismo di fine secolo assunse quasi l'aspetto di una vera e

⁴⁰¹ Cfr. Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien*, 324; Bruno Bauer, „The Present Position of the Jews“, übers. von Charles Anderson Dana, *New York Daily Tribune*, 7. Juni 1852.

⁴⁰² Di Friedrich Julius Stahl parla anche Carl Schmitt, in particolare nella sua opera forse più nazista, cioè lo studio sulla dottrina dello Stato di Hobbes pubblicato presso la Hanseatische Verlagsanstalt AG. ad Amburgo nel 1938. Queste pagine schmittiane sono evidentemente, anche se non dichiaratamente, ispirate alle considerazioni di Bruno Bauer sul giurista ebreo battezzato e teorico dello Stato cristiano-germanico. Schmitt si ostina a chiamarlo “Stahl-Jolson”, ristabilendo, in omaggio ai criteri delle attuali politiche razziali della Germania (4 nonni), la validità del nome ebraico con cui nacque, che lui aveva depono in occasione della propria conversione al cristianesimo, avvenuta lo stesso anno di quella di Heinrich Marx – 1819 – e per le medesime ragioni professionali, pochi giorni prima del suo diciottesimo compleanno. Stahl-Jolson, “dieser seltsame Vertreter des göttlichen Rechts der christlichen Könige”, sarebbe stato, insieme a Spinoza, “de[r] erste[] liberale Jude[]”, e Moses Mendelssohn, maestro di “jüdischer Distinktionstaktik”, parte di un unico fronte giudaico che nei secoli fra il XVII e il XIX ha usurpato la dottrina politica di Thomas Hobbes, costituzionalizzato e svuotato di ogni significato e contenuto politico lo Stato moderno, circosciso o castrato il Leviatano. “Stahl-Jolson arbeitet ... in der Gesamtlinie seines Volkes, in dem Doppelwesen einer Maskenexistenz, die um so grauenhafter wird, je mehr er verzweifelt ein anderer sein will als er ist. Was dabei in seiner Seele oder in seinem innersten Bewußtsein vor sich ging, ist uns unzugänglich, für den großen Gang dieser politischen Wirklichkeit aber auch unwesentlich. In der folgerichtigen Weiterführung der großen geschichtlichen Linie, die von Spinoza über Moses Mendelssohn in das Jahrhundert des 'Konstitutionalismus' führt, hat er sein Werk als jüdischer Denker jedenfalls getan und, um im Bilde zu bleiben, sein Teil dazu mitgewirkt, einen lebenskräftigen Leviathan zu verschneiden”. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 5. Aufl. (Stuttgart: Klett-Cotta, 2015), 109–10.

Nel nostro contesto è particolarmente rilevante l'osservazione di Schmitt (che possiamo far valere anche per l'ispiratore delle sue riflessioni sull'opera di Stahl: Bruno Bauer) per cui non importa poi molto appurare cosa davvero sia accaduto nell'anima o nella più intima coscienza del giurista ebreo battezzato, giacché ai sensi della grande storia politica il suo lavoro di pensatore ebreo egli l'ha svolto “in ogni caso”. A tale osservazione è acclusa una nota a piè di pagina: “Der Neffe Stahl-Jolsons, Gymnasialprofessor Stahl in Gießen, hat alle Briefe seines Onkels 'wegen Unleserlichkeit' verbrannt. Auch die Frau Stahl-Jolsons, die deutscher Herkunft war, hat nach dem Tode ihres Mannes sämtliche Briefschaften und nichtwissenschaftliche Papiere verbrannt. Bei dem Nachlaß in Wolfenbüttel fand ich einen Brief von Anna Homeyer an Wilkens (der eine Stahlbiographie plante) vom 16. Februar 1872, wonach Frau Stahl-Jolson nicht wollte, daß das 'innere, verborgene Leben' ihres Mannes bekannt würde; 'zudem konnte sie es nicht verwinden, daß er Israelit gewesen'. Man hat mich wegen meiner Äußerung, daß 'ich nicht in die Seele dieses Stahl-Jolson schauen kann' (vgl. Deutsche Juristen-Zietung 1936, S. 1197), mit Schmutz beworfen, aber niemas gefragt, af welchem Wege ich zu einer solchen Äußerung gelangt bin. Für diejenigen, die ein sachliches Interesse daran haben sollten, sei diese Anmerkung angefügt”. In nota a piè di pagina di Schmitt apprezziamo l'atteggiamento di benevola e didascalica tolleranza dell'antisemitismo moderno nei confronti dei retaggi di quello più primitivo, cristiano, dei suoi bisogni inquisitori.

propria corsa verso un precipizio”.⁴⁰³ I suoi successivi contributi per il settimanale conservatore *Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift* e per lo *Staats- und Gesellschaftslexikon* curato dal funzionario prussiano socialconservatore e monarchico Hermann Wagener⁴⁰⁴ (una sorta di contraltare reazionario dell'enciclopedia politica di riferimento del liberalismo tedesco, *Das Staats-Lexikon. Encyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände* di Karl von Rotteck e Carl Theodor Welcker) testimoniano una vera e propria ossessione per la brama di dominio degli ebrei e per il loro incombente trionfo mondiale.⁴⁰⁵ Fra questi spicca la voce redatta per il lessico di Wagener *Das Judentum in der Fremde* – testo ampio, corposo e a giudizio del suo autore tanto importante da venire ristampato separatamente nel 1863⁴⁰⁶ – dove per “ebraismo in terra straniera” s'intende

... das Judentum von dem Augenblick an, wo es durch die Predigt von der Gnade und durch das neue Gesetz der Liebe zum Alterthum herabgesetzt und mit dem Heidenthum in gleicher Weise antiquirt war.⁴⁰⁷

In questo articolo Bauer non solo ripropone le tesi sull'ebraismo già espone negli scritti sulla questione ebraica di vent'anni prima, né si limita a enfatizzare il pericolo rappresentato dagli ebrei per lo Stato e la società tedeschi condendo la polemica con espressioni di disprezzo più crude e violente, fantasie cospirazioniste, metafore animalesche. La novità che alla maggior parte degli interpreti appare come più decisiva è la “biologizzazione della differenza”⁴⁰⁸ fra gli ebrei e i cristiani ovvero i tedeschi. Infatti il ricorso a modelli di argomentazione biologici e razzisti, con il quale Bruno Bauer fra gli anni Cinquanta e Sessanta dell'Ottocento ha anticipato motivi centrali dell'antisemitismo di fine secolo e di quello nazista comporta, fra l'altro, la fine di ogni discorso sul possibile ravvedimento teologico o miglioramento borghese degli ebrei e l'esclusione categorica di ogni prospettiva di soluzione del conflitto fra “noi” – cristiani, tedeschi o umani – e gli ebrei.

Der jüdische Stamm hat in der That ein anderes Blut als die christlichen Völker

⁴⁰³ Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 127.

⁴⁰⁴ Della collaborazione di Bauer con le attività pubblicistiche di Wagener riferisce Marx in una lettera a Engels del 1861 commentando quasi compassione che al vecchio teologo le cose dovevano essere andate “dannatamente male”. Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 10. Mai 1861, 167, in MEW 30, 165-168.

⁴⁰⁵ Cfr. [Bruno Bauer], „Flavius Josephus als jüdischer Reformator und die Reformjuden der neueren Zeit“, *Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift*, 1856; [Bruno Bauer], „Die jüdische Weltreligion oder die jüdische Reform und der Talmud (I e II)“, *Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift*, 1857. La paternità di questi e altri contributi baueriani alla *Berliner Revue* è attestata da Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 128., il quale rimanda a Henning Albrecht, *Antiliberalismus und Antisemitismus. Hermann Wagener und die preußischen Sozialkonservativen 1855 - 1873*, Otto-von-Bismarck-Stiftung, Wissenschaftliche Reihe 12 (Paderborn München Wien Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010).

⁴⁰⁶ Bruno Bauer, *Das Judentum in der Fremde*, Separat-Abdruck aus dem Wagener'schen Staats- und Gesellschafts-Lexikon (Berlin: F. Heinicke, 1863).

⁴⁰⁷ [Bruno Bauer], „Judentum in der Fremde“, in *Staats- und Gesellschaftslexikon*, hg. von Hermann Wagener (Berlin: F. Heinicke, 1862), 614.

⁴⁰⁸ Julia Schulze Wessel, „Vom gemäßigten zum radikalen Antisemiten. Bruno Bauer und die „Judenfrage““, in *Bruno Bauer (1809-1882). Ein „Partisan des Weltgeistes“?*, hg. von Klaus-Michael Kodalle und Tilman Reitz (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 270–71.

Europa's, einen anderen Leib, eine andere Constitution, andere Affecte und Leidenschaften, und mit seiner physischen Leibesbeschaffenheit hängt die Fremdlingschaft zusammen, zu der er ... vom Anfang seiner Existenz verurtheilt war. Sein Leib hat mit einem Wort nicht den Stand und Halt in sich, um auf eigenem Boden, *mit eigener Arbeit*, mit eigenen Ständen und mit eigenem Regiment sich eine Heimath zu gründen.⁴⁰⁹

Sul problema dell'antisemitismo di Bruno Bauer è largamente diffusa in letteratura la tesi della discontinuità, la tesi cioè che sia intervenuta una trasformazione decisiva nella considerazione baueriana della questione ebraica fra gli scritti oggetto della critica di Karl Marx e quelli degli anni Cinquanta e Sessanta (in particolare la *Das Judenthum in der Fremde*).⁴¹⁰ Non intendo contestare tale tesi, che opportunamente sottolinea la radicalizzazione della posizione baueriana seguita alle delusioni storiche del Quarantotto e i tratti salienti del suo sviluppo intellettuale dalla critica teologica a quella politica, e così facendo fornisce un'analisi speciale del più generale fenomeno dello sviluppo dell'antisemitismo moderno intorno alla metà del XIX secolo. D'altra parte non si può fare a meno di notare come vi siano anche molti elementi di continuità.⁴¹¹ Un esempio può essere il tema della costitutiva improduttività degli ebrei: la medesima che in *Die Judenfrage* (1843) impediva agli ebrei di fornire contributi creativi alle *arti* e alle *scienze*, mentre in *Das Judenthum in der Fremde* (1863) fa di loro un popolo inadatto al *lavoro* che sopravvive suggendo i frutti della fatica di altre nazioni. Da questo punto di vista la sostanza del suo antisemitismo non pare radicalmente stravolta, ma solo espressa con categorie più moderne e materialistiche. Nel prosieguo del presente capitolo cercheremo di mostrare come Marx abbia intravisto già negli scritti ebraici giovanili di Bauer la presenza, seppur parzialmente latente o velata da ragionamenti ancora teologici, di tendenze che di lì a poco si riveleranno manifestamente come caratteristiche di un antisemitismo nuovo, moderno. Per decisiva o trascurabile che si voglia considerare questa trasformazione del suo atteggiamento nei confronti degli ebrei, prima che essa avvenisse Marx, riferendosi alla “critica critica” di Bruno Bauer “& soci” con la sua consueta ironia sempre anche un poco seria, aveva scritto:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla.
Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus? etc.⁴¹²

⁴⁰⁹ Bauer, *Das Judenthum in der Fremde*, 9 [corsivo mio].

⁴¹⁰ “In dieser Schrift [*Das Judenthum in der Fremde*] ist Bruno Bauers Wendung zu einem extremen, auf biologistischen Argumenten aufruhenden Antisemitismus vollzogen”. Schulze Wessel, „Vom gemäßigten zum radikalen Antisemiten. Bruno Bauer und die ‚Judenfrage‘“, 269.

⁴¹¹ Fra coloro che sottolineano la continuità dell'antisemitismo di Bauer vi è Rotenstreich, „For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy“. Per una panoramica su questo dibattito vedi Bonacina, „Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo“, 133–34.

⁴¹² Karl Marx und Friedrich Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer &*

2. La replica di Marx. Problemi della ricezione e compiti di una rilettura

È noto, ma non abbastanza, che lo scandaloso e dibattuto saggio marxiano del 1844 *Zur Judenfrage* apparve sui *Deutsch-Französische Jahrbücher* nella forma di una recensione critica ai due saggi dedicati al medesimo tema l'anno precedente dall'amico e compagno di un breve tratto di strada Bruno Bauer.⁴¹³ Si tratta di un commento di un giornalista alle prime armi su una questione di stretta attualità politica, dunque di un testo concepito per avere un'importanza secondaria nella storia delle idee politiche, il quale, tuttavia, è oggi conosciuto in tutto il mondo e citatissimo. La sua fama – la buona come la cattiva – ha raggiunto una misura tale che certamente il giovane recensore, per quanto superbe potessero essere le sue ambizioni intellettuali, non poteva prevedere. La storia della sua ricezione è determinata da interessi i più diversi e interpretazioni le più controverse.⁴¹⁴

Il testo è famoso per molte ragioni. In *Zur Judenfrage* si è potuto individuare, da una parte, un significativo progresso metodologico nell'evoluzione del pensiero marxiano, manifestatosi nel distacco dalla sinistra hegeliana, nel passaggio dalla critica religiosa alla critica sociale, nella svolta del giovane democratico radicale verso il comunismo.⁴¹⁵ Si tratta di un testo ampiamente riconosciuto come decisivo per la comprensione dello sviluppo teorico del giovane Marx, in particolare della sua concezione dello Stato e della politica. D'altra parte si è voluto leggere *Zur Judenfrage* come un volgare pamphlet antisemita, come un documento classico dell'odio di sé ebraico o addirittura come il testo fondativo dell'antisemitismo socialista. Secondo molti interpreti questo testo è da considerarsi la pietra miliare della tradizione antisemita che attraversa la storia della sinistra politica e sociale.⁴¹⁶ L'egemonia di questa lettura – che qui vuole essere messa in

Consorten, MEW 2 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 222–23.

⁴¹³ Karl Marx, „Zur Judenfrage. 1. Bruno Bauer: ‚Die Judenfrage‘. Braunschweig 1843. 2. Bruno Bauer. ‚Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden‘. ‚Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz‘. Herausgegeben von Georg Herweg. Zürich und Winterthur, 1843, S. 56-71“, *Deutsch-Französische Jahrbücher (herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx)* 1 (1844): 182–214. Il testo è riprodotto in MEW 1, 347-377.

⁴¹⁴ Per una panoramica della storia della ricezione della recensione marxiana di Bauer vedi Thomas Haury, „Zur Judenfrage (1843/1844): Bruno Bauer und Karl Marx - Eine Textgeschichte“, in *Kapitalismusdebatten um 1900 - Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen*, hg. von Nicolas Berg, Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 6 (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2011), 141–80.

⁴¹⁵ Cfr. Andreas Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, 2. Aufl. (Berlin: Akademie Verlag, 2012), 33–36.

⁴¹⁶ L'opera di riferimento di questa linea interpretativa è quella dello storico Edmund Silberner. „Millionen haben *Zur Judenfrage* mit dem gleichen Eifer und der gleichen Inbrunst gelesen wie das *Kommunistische Manifest*... Ob Marx es wollte oder nicht, er hat machtvoll dazu beigetragen, in seinen nichtjüdischen Anhängern antijüdische Vorurteile hervorzurufen oder sie in diesen Vorurteilen zu bestärken, und daneben hat er ein gut Teil seiner jüdischen Bewunderer ihrem Volke entfremdet. Er nimmt daher unbestreitbar eine Schlüsselstellung in dem ein, was man mit einem neuen, aber treffenden Terminus nicht umhin kann, als die antisemitische Tradition des modernen Sozialismus zu bezeichnen“. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, 142. Prima di lui, già Tomás Masaryk aveva qualificato il testo marxiano come antisemita. Tomás G. Masaryk, *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage* (Wien: Carl Konegen, 1899), 454. Tale lettura è assai comune. Cfr. Thomas Haury, *Antisemitismus von Links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR* (Hamburg: Hamburger Edition, 2002), 160–81; Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judentum. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum* (München: Luchterhand Literaturverlag, 2000), 280–90; Joachim

discussione – è tale da aver fatto valere la sua influenza anche fra coloro che non si accostano all'opera di Marx in atteggiamento di pregiudiziale avversione. Perfino i commentatori più benevoli, gli ammiratori e i seguaci, provano, di fronte ad alcuni passi del testo in questione, sincero imbarazzo.⁴¹⁷

Il presente lavoro non vuole dimostrare soltanto la scorrettezza di questa lettura e che Marx non era antisemita. Per mostrare che lo scopo immediato della sua polemica è quello di un intervento a favore dell'emancipazione degli ebrei non è necessaria una dissertazione filosofica: è sufficiente una breve considerazione del testo all'interno del suo proprio contesto pubblicistico e politico. Quasi tutti i tentativi apologetici di respingere l'accusa di antisemitismo mossa a *Zur Judenfrage* tendono a relativizzare e normalizzare il linguaggio apparentemente giudeofobo del giovane giornalista, o a ricondurlo all'uso del tempo; e d'altra parte argomentano, in buona sostanza, che a Marx non interessassero poi molto né l'emancipazione ebraica, né suoi avversari, che semmai il dibattito attuale e la “questione ebraica” rappresentassero per lui un'occasione contingente per sviluppare il pensiero teorici generali intorno all'emancipazione, all'illuminismo, ai diritti umani eccetera ... che insomma la cosiddetta questione ebraica non sia il punto.⁴¹⁸ Quello presente, al

Salecker, *Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz: über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland* (Berlin: Philo Verlag, 1999), 158; Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978); Rotenstreich, „For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy“, 24–26.

⁴¹⁷ Cfr. p. e. Christian Schmidt, *Karl Marx zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2018), 36: “... so folgte er [Marx] Bauer im letzten Teil von *Zur Judenfrage* in einen Antijudaismus, der abgesehen von der rassistischen Komponente bereits die wesentlichen Elemente des modernen Antisemitismus in sich versammelt ... Das antisemitische Stereotyp vom Juden als Kapitalisten liegt hier in Reinform vor... Zwar klingt hier durch, dass die Kritik am Judentum als Kritik an der modernen Gesellschaft intediert ist, doch diese Überlegung führt ihn zu dem gleich zweimal formulierten ungeheuerlichen Schluss: 'Die Judenemanzipation in ihrer letzte Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum'”.

Lo storico italiano Enzo Traverso, autore di una documentata monografia sulle concezioni marxiste della questione ebraica e soggetto difficilmente sospettabile di pregiudizi antimarxisti o anticomunisti, lamenta l'accettazione da parte di Marx di pregiudizi antiebraici correnti – l'identificazione degli ebrei con il commercio e il traffico di denaro – e imputa questa presunta mancanza, in fondo, alla giovane età dell'autore, al sua concezione ancora “pre-marxista” del capitalismo. Secondo Traverso (p. 41), nel suo articolo sulla questione ebraica Marx avrebbe tentato “eine Definition des Judentums, seines Wesens und seiner historischen Bedeutung zu entwickeln”. “Es muss gesagt werden, dass diese Ideen nicht neu waren. Er übernahm einige schon bei Feuerbach vorhandene Themen – das Judentum als Religion des Egoismus – und allgemeiner noch bei den Junghegelianern ... Die Analyse von Marx war sehr schematisch. Er sah im Geld und im Handel nicht nur das Wesen des Judentums, sondern auch die Züge der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Jüdische Emanzipation und Emanzipation der Menschheit stimmten also mit der Überschreitung der vergegenständlichten sozialen Verhältnisse überein. Das endgültige Ergebnis dieses Prozesses konnte nur das Verschwinden des Judentums sein”. Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843-1943)*, 41. Se non mi è possibile concordare con l'interpretazione dell'atteggiamento di Marx nei confronti degli ebrei esposta nel (peraltro ottimo) volume di Traverso, vi trovo, a proposito dell'atteggiamento di Marx nei confronti del fenomeno antisemita, formulato l'opposto di quel che credo e cercherò di dimostrare: “Es wäre müßig, in der *Judenfrage* einen Anhaltspunkt oder eine Erklärung in bezug auf die Juden treffenden Diskriminierungen zu suchen”. Ivi., p. 43. Cfr. anche Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 34: “That the Jew, Karl Marx, could write the same way these anti-Jewish radicals did is only proof of how little this kind of anti-Jewish argument had in common with full-fledged antisemitism”.

⁴¹⁸ Cfr. p. e. Claussen, *Grenzen der Aufklärung*, 20: “Den meisten Lesern seiner erst spät berühmt gewordenen Schrift *Zur Judenfrage* ist gar nicht aufgefallen, daß es in dieser Schrift weder um die Judenemanzipation wie im 18. Jahrhundert mit der Antwort auf gesellschaftliche Besserung geht noch um die 'Judenfrage', wie sie im letzten Drittel

contrario – ma senza perciò minimizzare gli intenti teorici dell'autore, né i contenuti di filosofia del diritto, della politica, della storia, insomma il concetto di emancipazione effettivamente sviluppato in quel testo – legge la recensione dei saggi di Bruno Bauer appunto come un confronto diretto di Marx con il nascente antisemitismo moderno. Non si tratta di proiettare sul breve saggio del 1844 i cento anni di storia successiva della cosiddetta questione ebraica e della sua cosiddetta soluzione finale: tale metodologia astorica rischia di produrre risultati volgari come, per esempio, quello di Robert Misrahi, il quale – all'indomani della guerra dei sei giorni – ha ritenuto opportuno definire la recensione marxiana “un appel au génocide”.⁴¹⁹ Si tratta invece, all'inverso, di leggere questa polemica contro il più risoluto e insieme teoricamente avanzato fra gli avversari dell'emancipazione ebraica, Bruno Bauer, non solo come testo chiave per la ricostruzione dello sviluppo del pensiero giovanile di Marx, ma anche sotto l'aspetto del contributo teorico che essa fornisce alla comprensione del fenomeno antisemita.

Con questo saggio Marx ritenne di avere svolto una “critica definitiva della questione ebraica” e di aver formulato, con ciò, “la questione universale dell'epoca”, ovvero la questione dell'emancipazione umana universale.⁴²⁰ *Zur Judenfrage* sviluppa non soltanto un concetto di emancipazione dal contenuto quasi utopico, ma anche un metodo antiutopistico di pensare l'emancipazione. L'impiego marxiano del concetto di “menschliche Emanzipation” (nella sua distinzione dalla “politische Emanzipation”) non è quello di una rappresentazione positiva della libertà umana attuata completamente e senza contraddizioni. Piuttosto il concetto di emancipazione umana svolge una funzione critico-gnoseologica, indica il punto di vista della conoscenza della negatività dell'emancipazione politica, il punto di vista, cioè, dello studio analitico dei rapporti caratteristici della società borghese e della critica delle forme in cui essi si manifestano alla coscienza di coloro che ne sono coinvolti. A tale contenuto quasi utopico e a tale metodo antiutopistico egli non cessò mai di informare le proprie ricerche. I risultati cui pervenne il giovane

des 19. Jahrhunderts von Antisemiten und Zionisten jeweils aus ihrer Sicht gestellt wird. Marx setzt sich im Wesentlichen mit der Französischen Revolution auseinander – und vor allem mit der Frage, warum die bürgerliche Revolution keine vollständig gelungene soziale Emanzipation ist”. Cfr. anche Nipperdey und Rürup, „Antisemitismus“, 132: “Die Schrift richtete sich gegen die Abhandlung Bruno Bauers zur Judenfrage; freilich war das Thema der Judenfrage nur Anlaß, das allgemeine Thema der Emanzipation zu behandeln”. Cfr. inoltre Mayer, „Der Jude in Karl Marx“, 328: “Nicht aus Interesse am Gegenstand setzte er sich mit den Gedankengängen auseinander, in denen Bruno Bauer, vor kurzem noch sein Waffengefährte, das eben in Deutschland der Lösung entgegenreifende Problem der Judenemanzipation behandelt hatte. Ihn trieb dazu nur das Verlangen, auch an diesem Stoff wie an anderen die Überlegenheit seiner neuen materialistischen Betrachtungsart über die ideologische Problemstellung der Junghegelianer zu erweisen”.

⁴¹⁹ Misrahi, *Marx et la question juive*, 62. Robert Misrahi, *Marx et la question juive*, Gallimard, Parigi 1972, p. 62.

Parimenti volgare è l'edizione americana di *Zur Judenfrage* a cura di Dagobert D. Runes, il quale riassume il pensiero di Karl Marx definendolo “bloodthirsty dream” e dà alla sua traduzione il titolo pregnante: *A World without Jews*. Marx, *A World Without Jews*. Cfr. anche Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*.

⁴²⁰ “... erst die schließliche Kritik der Judenfrage und ihre wahre Auflösung in die 'allgemeine Frage der Zeit'”. Marx, *Zur Judenfrage*, 350.

Marx nel confronto critico con i saggi di Bruno Bauer sulla questione ebraica sono un punto fermo da cui prende le mosse e a cui costantemente si orienta il lavoro politico e scientifico che ha impegnato la sua vita. In tal senso è possibile leggere *Zur Judenfrage* come un documento fondativo della teoria critica della società di Karl Marx. Fare ciò non vuol dire tentare di rinvenire in questo saggio breve del 1844 elementi delle cognizioni acquisite da Marx nel corso dei suoi studi successivi. Per esempio, un'analisi del concetto di “potere del denaro” adoperatovi rivela che l'autore non è neanche un principiante della critica dell'economia politica.⁴²¹ Non si può, dunque, leggere *Zur Judenfrage* alla luce dello sviluppo successivo della riflessione marxiana. Dell'imponente edificio teorico messo a punto da questo pensatore, il saggio sulla “questione ebraica” non è che la prima pietra. È tuttavia possibile, all'inverso, leggere *Zur Judenfrage* sotto l'aspetto del contributo che le problematiche impostate in questo testo possono dare alla comprensione dell'opera di Marx, della sua struttura architettonica e della sua coerenza interna.

La critica ai saggi pubblicati da Bruno Bauer nel 1843 contro l'emancipazione politica degli ebrei fu pressoché l'unica occasione in cui Marx si confrontò direttamente ed esplicitamente con il problema dell'antisemitismo, che proprio allora, senza ancora chiamarsi col proprio nome, cominciava a sviluppare una propria fisionomia e identità politica. In tale occasione, il giovane pubblicista (aveva allora 25 anni) non si limitò a intervenire nel dibattito pubblico a favore degli ebrei e a sostegno della posizione liberale ed emancipatrice, ma si spinse a *spiegare* quella opposta. Non si limitò, cioè, a confutare le tesi antiliberali e antisemite di Bruno Bauer, ma le sottopose a un'analisi intesa a mostrarne la genesi: a rintracciare, cioè, il fondamento di quelle tesi – tanto nella teoria politica di Bauer, quanto nell'oggettività del rapporto fra la società borghese e lo Stato moderno che quella teoria politica, agli occhi di Marx, rifletteva. La “critica definitiva della questione ebraica” che Marx intese svolgere consiste in una trasformazione concettuale della “questione ebraica”, per come essa è posta nei termini della teoria critica della religione di Bruno Bauer (e in generale nell'illuminismo), in una “questione antisemita” posta nei termini di una teoria critica della società. *Zur Judenfrage* opera un ribaltamento della critica teologica e politica dell'ebraismo in critica sociale dell'antisemitismo.

In una cronologia della letteratura sull'antisemitismo moderno, questo testo giovanile di Marx può figurare come primo titolo. Allo stesso tempo, per via del suo contenuto teorico, questo saggio breve segna una tappa significativa nella storia dello sviluppo del pensiero del suo autore. Nel tentativo di contrastare l'antisemitismo spiegandolo, Marx giunse ad addensare in un unico contesto polemico un ampio spettro di problematiche concernenti la conoscenza della storia, della religione, del diritto, della politica e dell'economia, a delineare, cioè, il vasto orizzonte problematico e il nesso

⁴²¹ Cfr. infra, cap. 14.3.

dei temi centrali della sua teoria critica della società borghese.

In tal senso è possibile rileggere questo saggio breve del 1844 come un esempio del fatto che, se è vero che il fenomeno dell'antisemitismo moderno deve essere spiegato nel contesto di una teoria generale della società in cui esso storicamente si è manifestato, è altrettanto vero che lo studio critico della genesi e dello sviluppo di questo fenomeno costituiscono un accesso conoscitivo privilegiato alla comprensione critica della società borghese e della storia moderna europea.

3. *Universalismo politico e particolarismo religioso*

“Die Frage”, la Judenfrage, nella forma che le dà Bruno Bauer, “die Frage ist ... ob der Jude al solcher ... fähig sey, die *allgemeinen Menschenrechte* zu empfangen und Andern zuzugestehen”.⁴²² Gli ebrei che chiedono l'emancipazione degli ebrei sono, secondo Bauer, egoisti. Come possono pretendere di ricevere i diritti universali se rimangono ebrei? Professare e praticare la religione ebraica infatti, secondo Bauer, vuol dire essere avulsi dalla comunità politica, indifferenti al suo destino, portatori di privilegi e interessi particolari.

Solange er [der Jude] Jude ist, muss über das menschliche Wesen, welches ihn als Menschen mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nichtjuden absondern. Er erklärt durch diese Absonderung, dass das besondere Wesen, das ihn zum Juden macht, sein wahres, höchstes Wesen ist, vor welchem das Wesen des Menschen zurücktreten muss.⁴²³

Può l'ebreo essere un *uomo*, nel senso universale del termine?

La ragione per cui Bauer pone tale domanda (e vi risponde negativamente) *non* è la sua avversione nei confronti degli ebrei. Neanche l'antisemitismo è una semplice avversione nei confronti degli ebrei; l'avversione soggettiva nei confronti degli ebrei è semmai un modo in cui l'antisemitismo può esprimersi, ma questo non dice ancora nulla a proposito di ciò che esso è. La ragione per cui Bauer pone la domanda se gli ebrei siano o meno in grado di ricevere i diritti umani universali e vi risponde negativamente risulta da due premesse – usa dire: “teologico-politiche”⁴²⁴ –

⁴²² Bauer, *Die Judenfrage*, 19.

⁴²³ Bauer, 19–20.

⁴²⁴ Nell'introduzione ai saggi di Bruno Bauer sulla questione ebraica da lui tradotti e pubblicati in italiano, Massimiliano Tomba, che programmaticamente si disinteressa al problema dell'antisemitismo, ne elenca molti meriti fra cui quello di aver precorso Carl Schmitt nell'indagare l'analogia strutturale tra le categorie teologiche e quelle politiche. Il progresso conoscitivo di Bauer nei confronti de “i liberali” consisterebbe nell'avere egli mostrato “la struttura logica che fa del principio di esclusione il momento costitutivo dello Stato”. L'introduzione al volume indica il principale insegnamento da trarre dai saggi di Bauer sulla questione ebraica nella tesi non può esservi comunità politica senza il “principio dell'esclusione”; “Bauer intende mostrare il principio di esclusione come l'atto originario a partire dal quale prende forma ogni identità politica. Sarebbe questa la logica che attraversa sia la religione che il politico: la teologia politica di Bruno Bauer”. Massimiliano Tomba, „La questione ebraica. Il

della sua “critica”. Sarà interessante notare come, dall'unione di due premesse che sono del tutto coerenti con il punto di vista del liberalismo e dell'emancipazione borghese, Bauer trae conclusioni politiche contrarie a questo punto di vista.

La prima premessa, caratteristica del momento ateo della filosofia di Bauer (ma anche di Feuerbach, e della sinistra hegeliana in generale), è che la religione – ogni religione e non solo l'ebraismo – sia fondata sul principio dell'esclusione.⁴²⁵ La coscienza religiosa è *in generale* nemica dell'universale, e le singole confessioni sono, in quanto *privilegi* particolari, incompatibili con i *diritti* universali. Poiché separano gli uomini l'uno dall'altro, le religioni sono costitutivamente antisociali, e come tali devono essere superate. La vera libertà dell'uomo non sta tanto della libertà di religione ma nella libertà dalla religione.

La seconda premessa, caratteristica del momento cristiano della filosofia di Bauer, è – se è lecito dir così – che Dio (cioè, secondo Bauer, l'essenza universale dell'uomo) sia finalmente sceso sulla terra, che si sia incarnato nello Stato politico, vale a dire: che nella nuova comunità politica fondata dalle rivoluzioni borghesi e proclamata dalle dichiarazioni dei diritti umani universali si sia realizzata finalmente l'essenza universale dell'uomo. Nella società nascente egli vede realizzata per la prima volta nella storia una comunità non divisa da privilegi particolari, una comunità veramente καθολική.

Da queste due premesse, entrambe immanenti al punto di vista liberale dell'emancipazione borghese, Bauer fa seguire la conclusione illiberale, contraria all'emancipazione borghese, che l'esistenza degli ebrei non è compatibile con “d[er] neue[n] Welt, die nahe herbei gekommen ist”.⁴²⁶ Questo mondo nuovo non è più abitato da ebrei, cristiani eccetera ... Ma finalmente da “uomini”. Per partecipare dell'umanità universale occorre emanciparsi dalla contingenza della nascita, dalla limitatezza della propria religione, del proprio ceto sociale, della propria nazione; occorre diventare uomini universali. L'uomo deve sacrificare il privilegio della fede se vuole poter ricevere i diritti umani universali.

In *Zur Judenfrage* Marx attacca soprattutto la seconda premessa, quella che ho indicato come caratteristica del momento cristiano della filosofia di Bauer.⁴²⁷ E' proprio vero – domanda Marx a

problema dell'universalismo politico“, in *La questione ebraica*, von Bruno Bauer und Karl Marx, hg. von Massimiliano Tomba (Roma: manifestolibri, 2004), 18.

⁴²⁵ “Der Glaube ist also wesentlich parteiisch. Wer nicht für Christus ist, der ist wider Christum. Für mich; oder: wider mich. Der Glaube kennt nur Feinde oder Freunde, keine Unparteilichkeit; er ist nur für sich eingenommen. Der Glaube ist wesentlich intolerant”. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, hg. von Wolfgang Harich, Dritte, durchgesehene Auflage, Gesammelte Werke 5 (Berlin: Akademie Verlag, 2006).

⁴²⁶ Bauer, *Die Judenfrage*, 2.

⁴²⁷ Sulla sua opinione riguardo alla prima premessa, all'ateismo militante, ci limitiamo qui a citare Marx Karl, „Lettera ad Arnold Ruge“, 30. November 1842, in MEW 27, 411: “Ich erklärte, dass ich das Einschmuggeln kommunistischer und sozialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich halte und eine ganz andere und gründlichere Besprechung des Kommunismus, wenn er einmal besprochen werden sollte, verlange. Ich begehrte dann, die Religion mehr in der Kritik der politischen

Bauer – che l'uomo deve sacrificare il privilegio della fede per poter ottenere i diritti umani universali?

No, è falso. Marx rivolge il suo sguardo alle democrazie che gli paiono essere le più avanzate dell'epoca, Stati moderni compiutamente formati ed emancipati dalla religione. Queste comunità politiche – e non, come per Bauer, la Prussia – rappresentano per Marx l'oggetto di studio privilegiato di una critica rivoluzionaria all'altezza del proprio tempo. I “liberi Stati” dell'America del Nord sono presi da Marx a modello di Stato politico moderno sul quale è possibile studiare il problema del rapporto fra Stato e religione “nella sua purezza”.⁴²⁸ Marx cita fonti attendibili come Thomas Hamilton, Gustave de Beaumont e Alexis de Tocqueville, unanimi nel descrivere, nei resoconti dei loro viaggi, l'America del Nord come “vorzugsweise das Land der Religiosität”⁴²⁹. La tesi baueriana dell'incompatibilità di emancipazione politica e religione è dunque smentita, in prima istanza, empiricamente. Nelle democrazie politiche compiutamente realizzate la religione appare essere viva e vegeta.

Il n'existe aux Etats Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un cult sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes ... [cependant] on ne croit pas aux Etats Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme.⁴³⁰

Lo Stato più laico appare essere quello in cui il sentimento religioso è più fervido e diffuso. La domanda che si pone di fronte a queste notizie provenienti da oltre oceano è: che cosa rivelano a proposito della natura dell'emancipazione politica, ossia l'emancipazione dello Stato dalla religione? Gli Stati Uniti sono menzionati infatti solo a titolo di esempio. L'esperienza storica della democrazia nordamericana consente a Marx di indagare la natura generale dei diritti umani universali e della democrazia politica moderna. Molti anni più tardi Friedrich Engels, intervenendo sul quotidiano della socialdemocrazia austriaca *Arbeiter-Zeitung* per bollare l'antisemitismo diffuso nelle fila di quel partito come variante feudale e reazionaria del socialismo, scriveva: “Wenn man

Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren, da diese Wendung mehr dem Wesen einer Zeitung und der Bildung des Publikums entspricht, da die Religion, an sich inhaltslos, nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt. Endlich wollte ich, dass, wenn einmal von Philosophie gesprochen, weniger mit der *Firma*: 'Atheismus' getändelt (was den Kindern ähnlich sieht, die jedem, der's hören will, versichern, sie fürchteten sich nicht vor dem Bautzenmann), als vielmehr ihr Inhalt unter's Volk gebracht würde. Voilà tout”.

⁴²⁸ “Nur wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existiert, kann das Verhältnis des Juden, überhaupt des religiösen Menschen, zum politischen Staat, also das Verhältnis der Religion zum Staat, in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten. Die Kritik dieses Verhältnisses hört auf, theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf theologische Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, d.h. politisch, zur Religion verhält. Die Kritik wird dann zur Kritik des politischen Staats. An diesem Punkt, wo die Frage aufhört, theologisch zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein”. Marx, *Zur Judenfrage*, 351.

⁴²⁹ Ivi., 352. Cfr. Gustave de Beaumont, *Marie, ou l'Esclavage aux États Unis. Tableau de mœurs américaines* (Paris: Gosselin, 1840); Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Gosselin, 1835); Thomas Hamilton, *Men and Manners in America* (Edinburgh: William Blackwood, 1833).

⁴³⁰ Beaumont, *Marie*, 214–24.

... in Amerika Antisemitismus treiben wollte, so würde man einfach ausgelacht”.⁴³¹

Su cosa si basa dunque l'opinione di Bruno Bauer secondo la quale gli ebrei non sono in grado di ricevere i diritti umani universali? Agli occhi di Marx, questa opinione si basa, più che su una concezione negativa degli ebrei, su una mancata comprensione dei diritti umani universali medesimi.

“Betrachten wir einen Augenblick die *sogenannten* Menschenrechte”.⁴³² Questi diritti sono in parte politici: diritti che sanciscono la libertà politica del *citoyen*, che concernono cioè la sua partecipazione alla vita della comunità politica, allo Stato; e in parte privati: diritti de *l'homme* in quanto distinto dal *citoyen*. Fra questi ultimi si trova – la libertà di coscienza.

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses ... Liberté à tout homme d'exercer le *culte religieux* auquel il est attaché (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791);

Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme (Pennsylvania Constitution of 1776).⁴³³

Apparentemente questi articoli contraddicono il concetto baueriano di diritti umani. Bauer adopera l'espressione “diritti umani”, ma non ne ha un *concetto*, non ha afferrato che cosa essi sono. Il concetto dei diritti umani non contiene nulla di incompatibile con la religione. Al contrario: contiene in sé la libertà di coscienza. Nel loro novero vi è infatti

das Recht, *religiös zu sein*, auf beliebige Weise religiös zu sein, den Kultus [der eigenen] besonderen Religion auszuüben ... Das *Privilegium des Glaubens* ist ein *allgemeines Menschenrecht*.⁴³⁴

La libertà dell'individuo privato di professare la fede che gli è più congeniale, per quanto tale fede possa aborrire alla pura autocoscienza, lungi da essere incompatibile con l'acquisizione dei diritti umani universali, costituisce un loro principio cardinale.

⁴³¹ Friedrich Engels, *Über den Antisemitismus (aus einem Brief nach Wien)*, MEW 22 (Berlin: Dietz Verlag, 1977), 49. Enzo Traverso riconosce ad Engels di aver compreso e combattuto l'antisemitismo mitteleuropeo della fine del XIX secolo di origine contadina e piccolo-borghese come conseguenza di un rapido processo di industrializzazione che mette in crisi il ceto medio, ma lo critica d'altra parte per non aver saputo vedere nell'antisemitismo nient'altro che l'espressione di un'arretratezza, per non aver compreso cioè la possibilità di un antisemitismo specificamente moderno. Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843-1943)*, 25–26.

⁴³² Marx, *Zur Judenfrage*, 362.

⁴³³ Cit. in Marx, 363.

⁴³⁴ Ibidem.

4. Critica dei diritti umani I. Il carattere doppio del soggetto borghese

Dal punto di vista rivoluzionario della coscienza borghese, i diritti universali dell'uomo sanciscono l'abolizione di ogni privilegio e discriminazione religiosa. Marx mostra che, stando al testo delle costituzioni borghesi più progredite, il privilegio della fede è un diritto umano universale. La critica dei diritti umani – o meglio, la critica del punto di vista non autocritico dei loro fautori – costituisce un pilastro concettuale della critica alla “questione ebraica” di Bauer. Marx assume che Bauer intenda sinceramente mettere la propria voce “critica” al servizio dell'emancipazione e della nuova umanità. Cosa lo conduce a sostenere una posizione negatrice tanto della realtà empirica quanto del concetto stesso dei diritti umani e dell'emancipazione politica?

Alla *negazione* astratta, non determinata, dei diritti umani e dell'emancipazione politica contenuta in *Die Judenfrage* di Bauer, *Zur Judenfrage* di Marx oppone una *critica* determinata dei diritti umani e dell'emancipazione politica. Il concetto di diritti umani è sviluppato a partire dal soggetto di questi diritti, che è da una parte *citoyen*, dall'altra *homme*. Il cosiddetto *homme*, titolare dei “cosiddetti diritti umani”, cioè dei *droits de l'homme* in quanto distinti dai quelli politici del *citoyen*, è determinato negativamente dal suo essere distinto dal cittadino. Se il *citoyen* è il membro della comunità politica, cioè l'uomo considerato dal punto di vista della sua vita pubblica, della sua partecipazione, per *homme* si intende il medesimo essere umano considerato dal punto di vista della sua vita individuale, l'essere umano che nella sua sfera privata è legittimato all'esercizio arbitrario di culti religiosi.

L'analisi di Marx mira a rivelare come le dichiarazioni dei diritti umani universali esprimano un'antropologia metafisica dualistica. Esse sanciscono la separazione di due sfere dell'esistenza umana: una politica e universale, lo Stato, e l'altra privata e individuale, la società borghese. Questo dualismo, che a Marx suggerisce un'ascendenza per la verità più cristiana che non ebraica, è il fondamento della possibilità della sopravvivenza della religione nell'ambito dello Stato politico emancipato.

Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben.⁴³⁵

Nella vita politica gli uomini sono tutti uguali, uguali cittadini di uno Stato politico aconfessionale che non conosce privilegi né differenze di altro genere. È nella sfera privata, nella loro vita nell'ambito della società borghese in quanto separata dallo Stato, che gli uomini possono professare e praticare la loro religione particolare. È dunque in questa sfera che essi si vedono riconosciuto

⁴³⁵ Ivi., p. 360.

quel diritto alla libertà che è imprescrittibilmente legata alla loro “natura”.

Studiando la *Judenfrage* di Bauer Marx intuisce un nesso che lega l'antisemitismo moderno alla spaccatura interna alla soggettività borghese quale essa è implicita nella distinzione dei diritti dell'uomo da quelli del cittadino. Tale nesso non è istituito dapprima da Bruno Bauer. Nel celebre discorso dell'assimilazione tenuto di fronte all'Assemblea Nazionale nel dicembre del 1789 il conte Stanislas de Clermont-Tonnere affermò: “Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus”.⁴³⁶ L'intreccio di promesse di emancipazione e coazione all'assimilazione all'universale astratto espresso in questa frase è caratteristico per lo spirito delle rivoluzioni borghesi. Ciò risulta visibile ancor più chiaramente nelle osservazioni del giovane Fichte intorno all'emancipazione degli ebrei:

Menschenrechte müssen sie haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie sind Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. Zwingen keinen Juden wider seinen Willen, und leide nicht, daß es geschehe, wo du der Nächste bist, der es hindern kann; das bist du ihm schlechterdings schuldig. Wenn du gestern Brot gegessen hast, und hungerst wieder, und hast nur auf heute Brot, so gib's dem Juden, der neben dir hungert, wenn er gestern nicht gegessen hat, und tust sehr wohl daran ...⁴³⁷

Questo passaggio esprime enfaticamente la morale rigorosa della Rivoluzione francese, gli ideali di bonomia e fratellanza che la animano. Si può dunque esser stupiti di leggere il prosieguo del discorso di Fichte, che appare quasi un incitamento al pogrom e alla deportazione:

... Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden, und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein ander Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern und sie alle dahin zu schicken.⁴³⁸

Nelle ricostruzioni storiche dell'antisemitismo tedesco si cita spesso la seconda parte di questo passaggio per caratterizzare Fichte come nemico degli ebrei, ma solo la citazione completa permette una comprensione circostanziata della novità, della qualità specificamente moderna della sua posizione. La distinzione fra diritti umani e diritti civili riflette la contraddizione centrale della società borghese e della soggettività tipica di tale società. Fichte, il cui pensiero sociale non contempla questa contraddizione, applica la spaccatura manifesta nella divisione dei diritti in umani e civili esclusivamente agli ebrei. Secondo lui gli ebrei sono certamente degli esseri umani, ma la loro condizione religiosa e sociale li rende incapaci di elevarsi al grado di autonomia che ci si

⁴³⁶ Jérôme Mavidal und Emile Laurent, Hrsg., „Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complete des débats législatifs & politiques des chambres françaises. Tome X: Du 12 novembre au 24 décembre 1789“ (Librairie administrative de Paul Dupont, 1867), 756.

⁴³⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Schriften zur Revolution*, hg. von Bernard Willms (Frankfurt am Main - Berlin - Wien: Ullstein, 1973), 176.

⁴³⁸ Ibidem.

attende da un cittadino. Fichte fa incarnare agli ebrei la condizione paradossale, impossibile, di essere ad un tempo *bourgeois* e *citoyen*. Gli ebrei divengono gli unici responsabili della contraddizione in cui versano tutti i membri della società borghese e che dilania la loro soggettività, senza eccezioni né privilegi religiosi.

5. Critica dei diritti umani II. Il carattere doppio della libertà borghese

Nello sdoppiamento del soggetto titolare dei diritti umani si manifesta la natura della sua libertà. Il carattere specifico della libertà borghese oggetto del discernimento storico di Marx è la sua duplicità, il suo carattere doppio. Il carattere doppio della libertà borghese nasconde qualcosa di misterioso, mefistofelico. Deve destare sospetto.

In *Das Kapital*, pubblicato 23 anni dopo *Zur Judenfrage*, Marx farà del tema della duplicità dell'emancipazione borghese la cifra del nesso formale istituito dalla critica dell'economia politica fra la libertà del lavoratore salariato, il suo lavoro e il prodotto del suo lavoro.

La libertà borghese – la forma specifica di libertà che distingue la *persona* attiva nell'ambito della società borghese dagli schiavi e dai servi attivi in formazioni sociali precedenti e tradizionali – è duplice. Il lavoratore salariato è doppiamente libero, libero cioè in un doppio senso: è libero *di* disporre a proprio piacimento di se stesso e della propria forza lavoro, ed è libero allo stesso tempo *da* tutto ciò che occorre per realizzare se stesso e la propria forza lavoro; la sua attività non ha né padroni, né condizioni di possibilità.⁴³⁹

Duplice è anche la merce, cioè la forma specifica in cui si manifesta la ricchezza della società borghese. La merce è al contempo un valore d'uso, cioè una cosa dotata di diverse proprietà particolari e naturali atte alla soddisfazione di bisogni privati e naturali; e un valore di scambio, cioè una cosa dotata di un'unica proprietà: il valore, cioè la proprietà universale e sociale di potersi scambiare con altre merci. Ogni singola merce è per così dire un individuo sdoppiato al suo interno in 1) una cosa privata, destinata al consumo privato in base alle sue proprietà particolari, e 2) una cosa pubblica, per così dire una cittadina della repubblica delle merci (il mercato), un essere sociale che si rapporta ai suoi simili (o equivalenti) in quanto portatore del medesimo carattere universale – insomma, di uguali diritti.

Duplice è infine il lavoro salariato, cioè la forma specifica che contraddistingue l'attività

⁴³⁹ “Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:183.

produttiva della società borghese. Il lavoro salariato è, secondo i suoi diversi fini, al contempo privato e sociale; è insieme concreto e astratto. Esso produce (e pianifica di produrre) al tempo stesso valori d'uso e valori di scambio. Il lavoro del lavoratore salariato si presenta come un processo produttivo concreto (cioè determinato dai particolari strumenti materiali e tecniche che corrispondono alla proprietà particolari dell'oggetto utile che si intende produrre) esclusivamente nella dimensione del suo svolgimento privato e “libero”. Al contrario, nella dimensione pubblica della divisione del lavoro, nei rapporti sociali del lavoro del lavoratore salariato con il lavoro di altri lavoratori salariati, esso si presenta come un processo produttivo astratto, un'attività indeterminata e determinata esclusivamente dal suo non essere ulteriormente determinata: lavoro umano in generale, lavoro astratto, fatica universalmente umana. Il fine specifico di questa attività astratta, cioè del lavoro salariato in quanto sociale, è un prodotto astratto, un prodotto determinato in maniera esclusiva e circolare dal suo essere – prodotto di lavoro umano. Ma che cosa è o cosa conta come “umano”?

Le rivoluzioni borghesi che nel XVIII secolo sovvertono gli ordini di dominio tradizionali si affermano storicamente statuendo un nuovo diritto, uguali diritti di tutti gli esseri umani. La dichiarazione dei diritti umani è l'atto di nascita della società borghese. Marx, scrivendone in *Zur Judenfrage*, premette a “Menschenrechte” (“diritti umani”) l'aggettivo “sogeannte” (“cosiddetti”).⁴⁴⁰ La sua analisi del locus classicus della storia dei diritti umani, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* del 1789, ne mette in luce il carattere doppio: essi sono diritti dell'uomo e diritti del cittadino. Il loro carattere doppio desta il sospetto che la lingua che li proclama sia biforcuta – un sospetto che ha molto a che fare con quello antisemita. Che funzione ha l'apparente pleonasma? Cosa vuole dare a intendere la distinzione sofistica de “l'uomo” dal cittadino? “Wer ist der vom *citoyen* unterschiedene *homme*?”.⁴⁴¹ Su chi sia questo “uomo” e sulla natura dei suoi nuovi rapporti emancipati, la *Déclaration* dei suoi diritti non rivela molto più del fatto che esso non è il cittadino, che è distinto, separato, astratto dalla sua stessa persona in quanto membro della comunità politica.

Nella formulazione “de l'homme et du citoyen” c'è un enigma. La società borghese si fa vanto di un presunto individualismo, le sue istituzioni giuridiche elevano l'individuo e la sua libertà a istanza somma della vita politica. Ma è un ben strano individuo questo soggetto dei diritti universali: è un individuo diviso. Fesso. È un individuo sdoppiato al suo proprio interno, spaccato in due. Nell'atto di nascita della società borghese Marx trova il paradosso di un individuo diviso, scisso in se stesso, portatore di un duplice carattere di uomo pubblico e uomo privato, *citoyen* e

⁴⁴⁰ Ripetutamente: Marx, *Zur Judenfrage*, 361-362-364-66.

⁴⁴¹ Ivi., 363.

homme. Occorre analizzare questa duplicità.

Il *citoyen* è un rivoluzionario, è il protagonista della rivoluzione borghese. È il membro (fondatore) della neonata comunità politica. È lui a *dichiarare* i diritti universali e a proclamare la Repubblica. È un uomo politicamente libero perché si è emancipato dal passato, è un repubblicano sciolto da ogni vincolo, tradizione, limitazione particolare e contingente.

L'homme invece *riceve* i diritti umani universali. In una Rivoluzione ci sono molte cose da fare, ma *l'homme* non fa niente. Si limita a ricevere passivamente i diritti umani universali. Non partecipa al progresso storico, però beneficia dei suoi frutti. È l'elemento passivo, il sostrato materiale che la Rivoluzione rinviene, la sua base naturale, il suo presupposto non ulteriormente fondato:

Die *politische Revolution* ... verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur *Grundlage ihres Bestehens*, als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*.⁴⁴²

L'homme è una figura più oscura del *citoyen*. Chi è questo “uomo” che esiste e domanda diritti senza essere cittadino, anzi proprio in quanto distinto dal cittadino? Perché non è cittadino? È forse straniero, anche se vive tra noi? Chi è questo uomo privato che non è l'uomo politico? Chi è quest'uomo impolitico, che non solo non è membro della comunità politica, ma che è definito essenzialmente dal suo non esserlo, dall'esistenza separata che conduce? Chi è quest'uomo avulso, non partecipe del destino della comunità politica, indifferente al suo progresso storico? Chi, questo egoista portatore di interessi esclusivi e antisociali? Chi è, e soprattutto: chi si crede di essere, questo essere incapace di universalità, questo “uomo” ostinato che pretende di godere dei diritti universali senza abbandonare i privilegi particolari che lo separano ed elevano al di sopra della comunità politica? Verrebbe da pensare che è un ebreo.

6. Critica dello Stato. L'enigma della politica e il presunto individualismo borghese

Della distinzione dei diritti universali in “diritti dell'uomo” e “diritti del cittadino” Marx ricerca il fondamento nel rapporto reale fra la società borghese e lo Stato politico. Sta qui, a suo parere, il contenuto reale e mondano della questione del rapporto dello Stato con le confessioni religiose.

La dichiarazione dei diritti umani universali è un atto politico: è l'atto rivoluzionario con cui la nuova comunità politica afferma se stessa contro gli ordinamenti tradizionali. Il secondo articolo della Déclaration del 1789 afferma: “Le *but de toute association politique* est la *conservation des*

⁴⁴² Ivi., 369.

droits naturels et imprescriptibles de l'Homme". Il primo della Déclaration del 1793: "Le gouvernement est institué pour garantir à l'Homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles". Il soggetto titolare dei diritti umani "naturali e imprescrittibili" non è un soggetto politico. Il fine ultimo della cosa pubblica, "le but de toute association politique et du gouvernement", è collocato dalle dichiarazioni dei diritti umani non nella cosa pubblica stessa, ma al di fuori di essa, bensì nella sfera privata, impolitica, de *l'homme*. Marx trova curioso, "enigmatico" il fatto che la comunità politica nata dalla Rivoluzione, nel momento solenne della propria affermazione contro i poteri tradizionali, dichiara implicitamente di non essere che un mero strumento, un mezzo al servizio di fini impolitici e individuali.

Es ist schon rätselhaft, daß ein Volk, welches eben beginnt, sich zu befreien, alle Barrieren zwischen den verschiedenen Volksgliedern niederzureißen, ein politisches Gemeinwesen zu gründen, daß ein solches Volk die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgeordneten Menschen feierlich proklamiert ... Noch rätselhafter wird diese Tatsache, wenn wir sehen, daß das Staatsbürgertum, das *politische Gemeinwesen* von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen Mittel für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, daß also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen wird.⁴⁴³

Perché una comunità rivoluzionaria, nel momento di celebrare la propria vittoriosa costituzione, decide di proclamare con giubilo la legittimazione dell'uomo impolitico, cioè l'individuo egoista, separato dagli altri uomini e dalla comunità stessa? La *Déclaration*, dichiarando „naturali e imprescrittibili” i diritti de *l'homme*, dichiara allo stesso tempo l'inviolabilità, la sacralità della sfera privata e impolitica. Perché, si chiede Marx insospettito, la comunità rivoluzionaria vittoriosa, invece di celebrare se stessa, decide di proclamare la sacralità inviolabile della sfera a lei opposta, la dimensione impolitica e privata e della vita, e di degradare in tal modo se stessa a un mero strumento, a un mezzo funzionale al fine della tutela di quest'altra sfera non politica? Perché i *citoyens* riuniti in assemblea costituente decidono di votarsi, come *citoyens*, al servizio degli *hommes* privati? Perché, infine, si dichiara che *l'homme*, l'uomo in quanto tale, è rappresentato non dal *citoyen*, non dall'uomo nel suo rapporto con la cosa pubblica, ma dal *bourgeois*, dall'uomo considerato nel suo isolamento?

La tradizione moderna dell'antisemitismo, culminata nel fascismo e nel nazionalsocialismo, vede nella democrazia politica uno strumento al servizio dell'occulto dominio internazionale degli ebrei. L'analisi delle dichiarazioni dei diritti umani svolta da Marx in *Zur Judenfrage* intende mostrare non solo che la democrazia borghese è effettivamente e *costitutivamente* (per dettato

⁴⁴³ Ivi., 366.

costituzionale) asservita a un soggetto egoista che conduce un'esistenza separata e sovraordinata alla democrazia stessa, non partecipa al progresso della nazione e dell'umanità e ciononostante è il vero beneficiario dell'emancipazione. Egli intende mostrare anche che questo soggetto, che l'antisemitismo e il fascismo chiamano “ebreo”, è chiamato, nelle Dichiarazioni dei diritti umani, *homme*. Per tale ragione, il riferimento al fatto che gli ebrei sono pur sempre esseri umani non costituirà mai la base di una valida critica dell'antisemitismo.

“Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik, von dem *Schein* selbst eines allgemeinen Inhalts”.⁴⁴⁴ Le dichiarazioni dei diritti umani sono un atto esplicitamente politico e implicitamente antipolitico: una legittimazione dell'uomo impolitico che coincide surrettiziamente con una delegittimazione della politica. Esse proclamano politicamente l'autorità dell'uomo impolitico e nel far ciò esautorano tacitamente quello politico.⁴⁴⁵ La democrazia politica moderna è asservita fin dal suo atto costitutivo a un essere egoista, impolitico, che si isola, che è separato dagli altri uomini e dalla comunità. Questo paradosso è messo in luce da Marx come l'origine sociale reale dell'opinione antisemita (e poi fascista) secondo la quale la democrazia moderna è al servizio degli ebrei che segretamente la dominano.

Ma fino a che punto è lecito credere alla dichiarazione “enigmatica” che l'individuo e la sua libertà sono il fine ultimo dello Stato moderno?

Non vi sono dubbi sul fatto che Karl Max sia stato un militante del “partito comunista”, ma ve ne sono su cosa egli davvero abbia inteso per “comunismo”. In *Zur Judenfrage* Marx ha osservato che le dichiarazioni dei diritti umani asserviscono il *citoyen* al *bourgeois*, che esse degradano la comunità politica a strumento dell'uomo privato e che elevano quest'ultimo a “l'uomo”, il vero e autentico uomo, fine ultimo della vita sociale. Questa osservazione è spesso interpretata come una critica ai diritti umani mossa da un punto di vista comunista, e il comunismo come un'ideologia collettivista che vorrebbe asservire il *bourgeois* al *citoyen*, degradare l'individuo a strumento della comunità politica ed elevare quest'ultima a vera e autentica essenza dell'umanità, fine ultimo della vita sociale. Governi sedicenti comunisti e seguaci della dottrina marxista hanno negletto i diritti umani e le libertà individuali.

Ora: nel testo in cui Marx (insieme a Engels) dichiara pubblicamente gli intenti del “partito

⁴⁴⁴ Ivi., 369.

⁴⁴⁵ Il filosofo del diritto Christoph Menke sviluppa questo pensiero marxiano: “Sie [die bürgerliche Erklärung gleicher Rechte] ist der politische Akt der Ermächtigung des unpolitischen Menschen und damit die Selbstentmächtigung der Politik – die Politik der Entpolitisierung. Die revolutionäre Erklärung der Rechte ist der erste und der letzte politische Akt: die Preisgabe der Macht der Politik durch die Politik – Politik zum letzten Mal ... Das Subjekt der bürgerlichen Rechte zahlt für seine politische Ermächtigung den Preis der Entmächtigung der Politik”. Christoph Menke, *Kritik der Rechte* (Berlin: Suhrkamp, 2015), 8.

comunista”, la società senza classi a cui aspira quel partito viene caratterizzata come un'associazione “worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist”, e non viceversa.⁴⁴⁶ Marx, il quale, per così dire, si atteneva al precetto biblico di non farsi immagini del sacro, non ha inserito nei suoi scritti pressoché alcuna illustrazione positiva della società liberata dal dominio di classe. Se si è concesso qualche piccolo peccato, ciò è accaduto raramente, e questo fugace scorcio sulla futura società senza classi è un'eccezione che conferma la regola. Il tema scelto per trasgredire il precetto iconoclasta è proprio quello del rapporto fra la libertà individuale e quella della comunità politica. Di là dalle molteplici e sfaccettate problematiche di questo rapporto, che Marx non ha mai elaborato sistematicamente, una cosa è chiara: senza la libertà di ciascuno non vi è libertà per nessuno e non vi è nessuna libertà.

Quella che si ritiene essere la critica collettivista all'individualismo della società borghese contenuta in *Zur Judenfrage* non sembra essere compatibile con l'idea che il libero sviluppo di ognuno sia condizione del libero sviluppo di tutti. Rileggere la critica di *Zur Judenfrage* alle dichiarazioni dei diritti umani e correggerne l'interpretazione invalsa può aiutare a determinare più precisamente la concezione marxiana della condizione dell'individuo nella società borghese e nel comunismo.

Alla fine del suo saggio del 1921 sul rapporto fra violenza e diritto Walter Benjamin analizza il dogma della sacralità della vita. Scrive che “dà da pensare” il fatto che ciò che viene dichiarato sacro – la vita, “das bloße Leben”, la mera vita – sia, secondo il pensiero mitico, il portatore designato della colpa.⁴⁴⁷ Domandiamoci: perché questo critico del diritto ebreo tedesco sospetta che nell'atto della sacralizzazione della vita sia insita una sua segreta esecrazione?

Ciò che Marx trova misterioso e sospetto – “rätselhaft”, “enigmatico” – è il fatto che la

⁴⁴⁶ Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 482.

⁴⁴⁷ “Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heilig gesprochen wird dem alten mythischen nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben”. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. 2: Aufsätze, Essays, Vorträge, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 203. Il riferimento polemico di Benjamin è un testo pacifista del 1919 intitolato *Anti-Kain*, pubblicato da Kurt Hiller sul giornale “Das Ziel”. Kurt Hiller fu uno scrittore e attivista politico contemporaneo di Benjamin, fautore di un “socialismo” fondato teoricamente in termini schopenhaueriani e antihegeliani, in seguito ammiratore di Mussolini. *Anti-Kain* contiene una critica “non-violenta” alla rivolta spartachista e a Rosa Luxemburg, entrambe soffocate nel proprio sangue alcuni mesi prima dai Freikorps, culla del movimento nazionalsocialista. “Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedes, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denkt der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Militärs vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins ... Dasein ein sich steht”. Kurt Hiller, „Anti-Kain. Ein Nachwort“, *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik* 3 (1919): 25. A queste considerazioni Benjamin acclude un unico esempio di cultura giuridica non “mitica”, non soggetta al dogma della sacralità/colpevolezza della vita: l'ebraismo, il quale, a suo parere, recepisce il comandamento di non uccidere non come criterio di giudizio per l'autorità giuridica, ma come una linea di condotta del soggetto agente, e rifiuta la condanna dell'omicidio compiuto per legittima difesa.

È comune anche l'uso di tradurre in italiano l'espressione benjaminiana “bloßes Leben” con “nuda vita”, che si riallaccia a Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015 (Macerata: Quodlibet, 2018).

repubblica nata dalla rivoluzione borghese proclami solennemente la sovranità dell'uomo privato, separato dai suoi simili e dalla comunità politica. Qual è esattamente il sospetto? Cosa c'è di misterioso in uomini che si uniscono politicamente per tutelare ognuno le proprie libertà e proprietà private, il proprio spazio di vita separato dagli altri? Si può essere in disaccordo, si può essere, per esempio, “comunisti”, vedere nella collettività il fine sommo della vita sociale e non tenere in nessun conto i diritti umani e la libertà dell'individuo. Questo è certamente possibile. Ma ancora non è chiaro cosa dovrebbe esserci di misterioso in una comunità che dichiara apertamente di essere “individualista”, benthamiana, e decide politicamente che il suo fine ultimo è la tutela delle libertà e proprietà private.

Quel che Marx sospetta è che nella distinzione fra diritti del *citoyen* e quelli del *bourgeois* quest'ultimo non venga solamente elevato, in quanto “vero e autentico uomo”, a “but de toute association politique”, ma che venga allo stesso tempo degradato al di sotto della comunità politica, a suo sostrato naturale, materia grezza, passiva, *presociale* e *antisociale*. Il *bourgeois* è definito dalla dichiarazione dei suoi diritti alla stregua di un individuo antistorico. Egli beneficia della libertà conquistata nella Rivoluzione senza partecipare alla Rivoluzione. L'unica battaglia in cui il *bourgeois* combatte è un eterno *bellum omnium contra omnes*. Egli rappresenta lo stato di natura che continua a vegetare al di sotto della comunità politica e costantemente minaccia di provocarne il collasso. Nelle dichiarazioni dei diritti umani il *bourgeois* viene implicitamente dipinto come un selvaggio, un nemico della comunità civile – come un verme egoista. Il sospetto di Marx è che il *citoyen*, mentre proclama solennemente i diritti del *bourgeois*, cova un odio recondito contro quest'ultimo. L'esperienza che la società borghese fa dei limiti della propria libertà, dei propri insuccessi politici e del non verificarsi dell'attesa socializzazione felice, umana e razionale; questa esperienza storica trova, nella rappresentazione che la società borghese ha di se stessa, un colpevole: è il *bourgeois*, l'uomo privato, egoista. La società borghese disprezza segretamente l'individuo privato come nemico del popolo. Prima di odiare l'ebreo, l'uomo borghese odia inconsciamente se stesso.

Secondo il parere di Marx, dunque, il presunto individualismo della società borghese non può dirsi tale. L'uomo privato, borghese, non è un *individuo*. È piuttosto, accanto al *citoyen* e separato da lui, solo una parte di ciò che per definizione non ha parti: l'individuo. In un altro luogo Marx osserva come l'economia politica, cioè la teoria della società borghese, ami le “robinsonate”.⁴⁴⁸ Ciò che la società borghese chiama “individuo” – il *bourgeois* – non è il reale *individuo vivente*, il quale invece è sempre calato in una rete di rapporti sociali di dipendenza mutua, in un rapporto con la

⁴⁴⁸ “Da die politische Ökonomie Robinsonaden liebt, erscheine zuerst Robinson auf seiner Insel”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:90.

natura che è sempre mediato socialmente. Il “mero” (o “nudo”) *bourgeois* invece è il frutto di un'astrazione dal suo carattere sociale, è l'individuo considerato in quanto avulso dai rapporti che costituiscono il contenuto e le condizioni reali della sua vita, è l'individuo isolato. Il *bourgeois* è solo, solo con la propria religione, solo come si è soli, in fondo, solo di fronte alla morte.

A *l'homme* astratto corrisponde e si oppone un *citoyen* parimenti astratto. Alla concezione astratta dell'uomo come *bourgeois*, come individuo avulso dai legami sociali e dal processo, come essere puramente “naturale”, corrisponde e si oppone una concezione astratta dell'uomo come *citoyen*, come individuo avulso dalla “natura” e dai suoi bisogni, come essere puramente “storico” e “politico”. All'umiliazione del *bourgeois*, sommo scopo impolitico di ogni associazione politica, essere santificato dalla comunità in quanto incivile, avido e superstizioso, corrisponde e si oppone l'esaltazione del *citoyen*, l'eroe repubblicano degradato a strumento, asservito come funzionario degli egoismi individuali. Costui, però, non è altri che il medesimo *homme*, cioè il membro della società borghese, divenuto *citoyen* solo dopo aver indossato la sua “politische Löwenhaut”.⁴⁴⁹ Il *citoyen* che dichiara i diritti umani è un vero uomo della repubblica, un combattente della rivoluzione e della libertà, il rappresentante della “Vernunft in der Geschichte”⁴⁵⁰, l'universale incarnato. Il *citoyen*, nel dichiarare se stesso al servizio del *bourgeois*, eleva se stesso al di sopra del *bourgeois*, al di sopra della natura, della sfera dei bisogni, delle differenze, delle religioni: al di sopra di ogni particolarità. Il *citoyen* è un essere assolutamente razionale, astratto dalla natura e dalla sua propria natura. Puro spirito, identico con se stesso, identico cioè con l'essenza umana proprio in quanto separato da *l'homme*, riconciliato con la propria essenza umana in quanto emancipato dall'uomo reale e autentico e dai suoi bassi istinti. Nell'antropologia metafisica presupposta dalle dichiarazioni dei diritti umani il *citoyen* risulta un essere consistente in se stesso, dotato di un'autonomia e una soggettività propri, indipendenti dagli interessi particolari del *bourgeois*, in tal senso, ideali. Il *citoyen* è un'unità pura, libera dalla molteplicità dello scorrere della vita, immune al rischio di smarrirsi patologicamente in essa. Incarna la scintilla di divino presente nell'uomo resa indipendente dal suo elemento umano-naturale. Di fronte a questo soggetto spirituale vero, bello e buono, la natura ostile da cui gli uomini devono ricavare la loro vita appare come un male, materia non identica che mette costantemente in discussione la riproduzione della vita, minaccioso principio di realtà. Il *citoyen* spirituale si pone come forma determinante. Tutto ciò che è materiale ed eteronomo è fuori di lui, concerne l'uomo privato. Il *citoyen* fugge dalla natura limitata che egli ha degradato, escluso da sé come maligna. Egli dimentica o fa astrazione dal fatto

⁴⁴⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 355.

⁴⁵⁰ Vedi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, hg. von Georg Lasson, Zweite, durchgesehene und um einen Nachtrag vermehrte Auflage, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1 (Einleitung) (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1920).

che lo sviluppo della vita umana dipende dal rapporto con la natura, dalla trasformazione e mediazione con la natura, e si rifugia in un'utopia di dominio assoluto della natura esercitato senza un confronto diretto con essa, un'utopia idealistica che Marx chiama “Stato politico”.

“Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft”.⁴⁵¹ Lo Stato politico separato dalla società borghese pone se stesso come un'unità ideale purissima, principio formale e determinante, momento maschile. Di fronte a questa forza dominante, che è bene autonomo, la società borghese è posta come molteplice e limitata, materia determinanda, momento femminile. Essa è male, portatrice di una colpa originaria. Un tempo, prima dell'emancipazione politica, cioè dell'emancipazione *dello* Stato politico, la società preborghese trascinava il principio razionale nei territori paludosi della sua molteplicità caotica. Le rivoluzioni borghesi, emancipando lo Stato politico da quello stato di natura che è la società borghese, pongono se stesse come restauratrici di una gerarchia ontologica originaria che è stata storicamente compromessa. Di fronte alla realtà sommamente spirituale dello Stato politico, la società borghese, separata da esso da un *χωρισμός* impenetrabile, è degradata a un modo d'essere relativo e decrementato, irreali, ridotta in ultima analisi a un non-essere, *μη ὄν*.⁴⁵²

Lo Stato politico moderno presuppone la società borghese come sua base naturale e si costituisce al di sopra di essa come spirito di fronte alla materia non identica, come l'elemento attivo e soggettivo che dichiara i diritti di fronte a quello passivo e oggettivo che li riceve. Si costituisce come ciò che è più che naturale e opposto al naturale. Nella sua separazione dalla società, lo Stato borghese costituisce se stesso come l'unico vero ambito del sociale, come il rappresentante della socialità umana di fronte alla brutta natura. Lo Stato borghese è l'unico soggetto politico e si afferma come tale ponendo in essere un nuovo ordine dove prima c'era il caos. In tal modo esso degrada tutto ciò che c'era prima di lui e tutto ciò che continua a condurre la sua esistenza irreali e limitata fuori di lui a caos, mitologico stato di natura e di guerra.⁴⁵³ La società diventa, di fronte allo Stato, il

⁴⁵¹ Marx, *Zur Judenfrage*, 369.

⁴⁵² In tal senso Margaret Thatcher poté mantenersi coerente con il progetto politico liberale quando, dopo che questo era naufragato, introdusse quello neoliberale affermando: “There is no such thing as society”. Margaret Thatcher, *AIDS, Education, and the Year 2000!*, intervistat von Douglas Keay, *Woman's Own*, 31. Oktober 1987, 9, <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

⁴⁵³ Analogamente Marx paragonerà a teologi gli economisti che pensano che prima dell'introduzione del modo borghese di produzione vi fosse storia, ora però non più. “Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Sie gleichen darin den Theologen, die auch zwei Arten von Religionen unterscheiden. Jede Religion, die nicht die ihre ist, ist eine Erfindung der Menschen, während ihre eigene Religion eine Offenbarung Gottes ist. Wenn die Ökonomen sagen, daß die gegenwärtigen Verhältnisse – die Verhältnisse der bürgerlichen Produktion – natürliche sind, so geben sie damit zu verstehen, daß es Verhältnisse sind, in denen die Erzeugung des Reichtums und die Entwicklung der Produktivkräfte sich gemäß den Naturgesetzen vollziehen. Somit sind diese Verhältnisse selbst von dem Einfluß der Zeit unabhängige Naturgesetze. Es sind ewige Gesetze, welche stets die Gesellschaft zu regieren haben. Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr; es hat eine Geschichte gegeben, weil feudale Einrichtungen bestanden haben und weil man in diesen feudalen Einrichtungen Produktionsverhältnisse findet, vollständig verschieden von denen der bürgerlichen

luogo dell'irrazionalità e dell'asocialità. L'emancipazione dello Stato politico realizzata dalle rivoluzioni borghesi è un'affermazione della sovranità dell'uomo sulla natura, attuata nella forma di un ristabilimento della sovranità dello spirito sulla materia. L'indipendenza dello Stato politico dalla società borghese contiene in sé una proclamazione dell'autonomia dello spirito identico con se stesso e autonomo rispetto alla natura: dello spirito puro. Puro spirito, però, è un'identità autoreferenziale sfuggita alla vita della natura. Puro spirito è, agli occhi del giovane Marx, una maschera della morte.

7. "La democrazia è cristiana". Critica della politica

Il tema centrale della filosofia tedesca posthegeliana, o almeno quello della sua vivace componente extra-accademica in cui agiscono in quegli anni sia Marx che Bruno Bauer, è la critica della religione. In un saggio apparso insieme a *Zur Judenfrage* nel primo, unico e doppio fascicolo pubblicato dei *Deutsch-Französische Jahrbücher* nel febbraio 1844, Marx distingue il proprio programma dall'impresa teorica della Religionskritik dichiarando che, in Germania, quest'ultima è "sostanzialmente conclusa".⁴⁵⁴ Nel contesto della Religionskritik del Vormärz il concetto di religione indica un rapporto di alienazione fra l'uomo e la sua essenza, la separazione dell'uomo dalla propria natura e specie umana. A tale concetto di religione si informano anche la teoria di Bauer sul rapporto fra religione e Stato e la sua considerazione della questione ebraica.

Alle origini della rottura di Marx con la sinistra hegeliana possiamo collocare questa considerazione espressa in una lettera ad Arnold Ruge del 30 novembre 1842: "Ich begehrte dann, die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren".⁴⁵⁵ Il giovane Marx comincia a distinguere fra religione e "religione". Egli ritiene che una conoscenza critica della "religione" (intesa, fra virgolette, nel senso giovaneghegiano di: alienazione dell'uomo dalla propria essenza) si possa ottenere investigando non tanto le religioni (intese, senza virgolette, come ebraismo, cristianesimo eccetera). Fa pressioni al giornalista Ruge per una linea editoriale che lasci da parte le polemiche teologiche e s'impegni nell'indagine critica del rapporto pratico dell'uomo con la sua specie, del suo rapporto sociale con gli altri esseri umani: "die politischen Zustände".

Gesellschaft, welche die Ökonomen als natürliche und demgemäß ewige angesehen wissen wollen". Karl Marx, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, MEW 4 (Berlin: Dietz Verlag, 1977), 139.

⁴⁵⁴ "Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik". Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 378.

⁴⁵⁵ Karl, „Lettera ad Arnold Ruge“, 30. November 1842.

In *Zur Judenfrage* Marx non usa l'espressione "religione" fra virgolette, però quando parla di religione intende certamente la "religione" (l'alienazione che egli dichiara a Ruge di voler criticare per il tramite della critica ai rapporti politici), e certamente *non* la religione (p.e. ebraica, cristiana eccetera, cioè la religione l'analisi della quale Marx disse a Ruge non essere il luogo adatto alla critica dei rapporti politici). Ciò risulta tanto certamente perché Marx si premura non solo di specificare il contenuto del concetto di religione di cui si avvale, ma anche di limitare la validità di tale concetto al contesto del suo saggio:

Religiös sind die Glieder des politischen Staats ... insofern die Religion *hier* der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfremdung des Menschen vom Menschen ist.⁴⁵⁶

Qui, dunque, in *Zur Judenfrage*, per religione si intende "lo spirito della società borghese".

L'homme, il soggetto privato membro della società borghese e titolare dei diritti umani, è posto dai "cosiddetti" diritti umani in una condizione di libertà religiosa: egli è libero di professare e praticare la *religione* che privilegia, o meno, "à son gré". Ma i diritti umani pongono *l'homme* anche in una condizione di libertà "religiosa": cioè di libertà *dalla* propria essenza umana, separazione e alienazione dell'uomo dall'uomo. La dichiarazione dei diritti umani universali distingue *l'homme* dal *citoyen*; separa, per tutelarne i diritti, l'uomo privato dalla dimensione sociale della sua vita.

L'articolo *Zur Judenfrage* e il distacco dalla filosofia giovane-hegeliana in esso contenuto sono frequentemente interpretati come un *passaggio* operato da Marx dalla critica della religione alla critica della società.⁴⁵⁷ Questa opinione necessita a mio parere di essere corretta, giacché Marx in realtà non ha mai smesso di criticare la religione. È vero che, secondo lui il compito di una critica all'altezza del proprio tempo, del XIX secolo, non sta più, come pensa Bauer, nell'esegesi biblica ed evangelica. Ma il mondo religioso, inteso in senso feuerbachiano e giovane-hegeliano come il mondo in cui l'uomo si rapporta alla propria essenza in maniera solo estrinseca, indiretta, mediata da una realtà immaginata come esterna; questo mondo non ha mai cessato di destare il suo interesse e impegnare il suo lavoro critico. Nel noto capitolo sul carattere di feticcio della merce, il quale contiene il nucleo gnoseologico della critica dell'economia politica, che è la fase più matura della sua teoria critica della società, Marx afferma che la merce "è una cosa piena di capricci teologici e sottigliezze metafisiche" e che per comprendere i misteri della forma di merce dei prodotti del lavoro è necessario rivolgere lo sguardo ai "territori nebulosi del mondo religioso":

Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den

⁴⁵⁶ Marx, *Zur Judenfrage*, 360 [corsivo mio].

⁴⁵⁷ Cfr. Yoav Peled, „From Theology to Sociology. Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation“, *History of Political Thought* 13, Nr. 3 (1992): 463–85.

Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.⁴⁵⁸

L'unico senso in cui può dirsi che Marx ha smesso di criticare la religione è che egli ha preferito criticare una “religiosità” che a suo parere non merita il nome di religione, cioè il feticismo: non una dottrina religiosa ma una forma di “religiosità” pratica, culturale più che dottrina, idolatra, pagana.⁴⁵⁹ La “religione” pratica e reale interessata dalla critica dell'economia politica sta dunque non nella fede religiosa degli individui, bensì nel rapporto sociale che i produttori intrattengono fra loro nell'ambito della produzione di merci.

Tuttavia, Marx non manca di specificare che in effetti vi è una religione che più di altre corrisponde alla “religione” reale del modo capitalistico di produzione, e questa non è l'ebraismo (come sostenuto nelle concezioni antisemite del capitalismo)⁴⁶⁰; è piuttosto il cristianesimo. Nel cristianesimo Marx vede un “culto dell'uomo astratto”: ciò significa che questa religione sacralizza l'essere umano e fa ciò in virtù dell'isolamento dell'elemento interiore e spirituale considerato come separato e indipendente dall'uomo concreto, dall'unità concreta e individua di ragione e sensibilità. La sovranità dell'uomo quale essa è postulata dal cristianesimo ha per correlativo necessario il disprezzo misantropico della carne. Il cristianesimo adora un'ipostasi dell'umanità proiettata al di fuori degli uomini. In tal senso il cristianesimo – nei suoi diversi sviluppi quali il protestantesimo, il deismo eccetera – mostra significative analogie strutturali con la produzione di merci, la quale riconosce la sovranità del carattere umano del lavoro solo in una forma astratta, ipostatizzata e proiettata all'esterno del lavoro stesso: nella forma di valore delle merci.⁴⁶¹

In *Zur Judenfrage* Marx argomenta contro Bauer che l'uomo borghese è sì “religioso”, ma non per via della confessione privata, sia essa ebraica, cristiana o qualunque altra – non in quanto *bourgeois*.

Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben.⁴⁶²

La “religiosità” dei membri della società borghese non sta nelle tradizioni e credenze religiose

⁴⁵⁸ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:86–87.

⁴⁵⁹ È in tal senso che Benjamin parla di “so genannte Religionen”. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, Gesammelte Schriften, 6: Fragmente vermischten Inhalt, Autobiographische Schriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 100.

⁴⁶⁰ Si pensi innanzitutto a Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1911).

⁴⁶¹ “Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:93. Cfr. infra, cap. 16.2.

⁴⁶² Marx, *Zur Judenfrage*, 360.

particolari professate dal *bourgeois* nell'ambito protetto della sua vita privata. Al contrario, è la società borghese nel suo complesso ad essere “religiosa”, in quanto proietta al di fuori di sé la socialità che le è essenziale e ne fa un prodotto indipendente dotato di vita propria. Lo Stato politico mostra la propria natura di rappresentazione “religiosa” proprio nel momento in cui si proclama ateo, cioè nel momento in cui si emancipa completamente dalla società borghese, dalla sua limitatezza e molteplicità, dalle sue religioni. Nel dualismo caratteristico della società borghese di vita politica e vita privata, Stato e società, l'uomo è praticamente “religioso” perché si rapporta alla vita politica che trascende la sua individualità concreta come alla sua vera vita. Per “religione” in quanto “spirito della società borghese” Marx intende l'espressione della separazione e alienazione dell'uomo dall'uomo. Se si analizzano i contenuti religiosi della critica svolta in *Zur Judenfrage* al dualismo metafisico della società moderna ci si accorge che essa è animata da uno spirito, in verità, molto più anticristiano che non antiebraico. In *Zur Judenfrage* si trovano quindi una critica della religiosità cristiana e una critica della professione politica di ateismo. Non invece una critica dell'ebraismo.

In *Die Judenfrage* Bruno Bauer critica lo Stato cristiano. In un certo senso, una tale critica è presente anche in *Zur Judenfrage* di Marx, anzi ne costituisce un tema centrale. Lo Stato cristiano che intende Marx però non è, come per Bauer, la Prussia con il suo assetto istituzionale arretrato. Per Marx, cristiano è lo Stato moderno completamente formato, i liberi Stati del Nord America, la Repubblica francese, lo Stato democratico, lo Stato politico emancipato dalla società borghese. È lo Stato ateo, insomma, il vero Stato cristiano, o più esattamente la sua realizzazione pratica. La critica di Marx alla democrazia politica costituita dalle rivoluzioni borghesi vi indica una realizzazione del cristianesimo in forma statuale. Il “cosiddetto Stato *cristiano*”⁴⁶³ criticato da Bauer professa il cristianesimo come suo fondamento, come religione di Stato, perché ancora non gli è riuscito di esprimere il fondamento umano del cristianesimo in forma mondana, nella sua realtà statuale. Il “cristianesimo” di Stato non è affatto una realizzazione mondana del cristianesimo, al contrario. La religione di Stato è religione ridotta a strumento per integrare le mancanze di una comunità politica arretrata e delle sue forme premoderne. Il cristianesimo di Stato non è cristianesimo ma “cosiddetto cristianesimo”, vale a dire ipocrisia:

... die christliche Religion gilt ihm [dem christlichen Staat] als *Ergänzung* und als *Heiligung* seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher notwendig zum *Mittel*, und er ist der Staat der *Heuchelei*.

Lo Stato moderno completamente emancipato invece non ha più bisogno di fare professione di fede

⁴⁶³ “Ja, nicht der sogenannte *christliche* Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschließend zu andern Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist”. Ivi., 357.

cristiana perché esso stesso è già la realizzazione del cristianesimo in forma di Stato. Nell'emancipazione realizzata dalla rivoluzioni borghesi l'uomo si emancipa in maniera politica, ovvero limitata, astratta, per via indiretta: “durch das *Medium* des Staates”.⁴⁶⁴ Lo Stato politico moderno è il medium tramite il quale l'uomo riconosce se stesso e afferma la propria sovranità. Ma la “religione” secondo Marx – che in questo è del tutto feuerbachiano – altro non è che la via indiretta, mediata da un'istanza esterna, per la quale l'uomo arriva a riconoscere se stesso e la propria sovranità. “Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen“. Marx distingue l'emancipazione politica da quella umana in quanto essa è la proclamazione della libertà dell'uomo mediata dalla sfera politica costituita come autonoma e indipendente. Lo Stato politico è il mediatore fra l'uomo e la sua libertà. “Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit ... aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er ... seine ganze menschliche Unbefangenheit verlegt”.⁴⁶⁵

Nel mondo classico l'uomo era concepito come un animale politico e un uomo era riconosciuto come tale in quanto membro della comunità politica. L'espansione del cristianesimo, che fin dalle sue origini dichiara di essere una religione impolitica, cioè costitutivamente neutrale rispetto alla politica e indifferente rispetto agli affari di questo mondo, ha messo in questione la concezione classica dell'uomo come animale politico. Il cristianesimo ha introdotto una frattura fra la sfera politica e quella interiore e religiosa che Marx vede rispecchiarsi nella separazione statuita dalle costituzioni borghesi fra la sfera pubblica dello Stato e quella privata della società borghese. L'affermazione dell'apologeta cristiano Tertulliano: “At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica”⁴⁶⁶, non esprime soltanto la condizione di impotenza politica delle sette cristiane nell'ambito della società romana del II secolo, ma è anche una fiera dichiarazione di indipendenza dalla politica. Questa dichiarazione di indipendenza dalla politica introduce una distinzione all'interno dell'uomo considerato fino ad allora come un animale politico, la distinzione fra *res publica* e *res intima*. Con il cristianesimo diventa possibile essere impolitici perché si è definiti in quanto uomini dall'appartenenza a una comunità che non è quella politica, ma la comunità dei fedeli. La Chiesa cattolica come forma di organizzazione di questa comunità delle anime fedeli nasce con la pretesa di trascendere i confini nazionali ed etnici. Essa è appunto καθολική: una corporazione universale, custode di una religione non nazionale o particolare, ma *della* religione universale, del culto della divinità dell'umanità universale.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Ivi., 353.

⁴⁶⁵ Ibidem.

⁴⁶⁶ Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticus*, hg. von John E.B. Mayor (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 110.

⁴⁶⁷ Werner Hamacher ha analizzato il carattere strutturalmente cristiano della democrazia moderna sulla scorta di Marx

Proprio questo carattere di religione completamente universale, che distingue le religioni cristiane, per esempio, da quella ebraica, è ciò che Marx vede realizzarsi praticamente nello Stato politico moderno figlio delle rivoluzioni borghesi. La coscienza del cristianesimo, tutta rivolta verso l'interiorità dell'anima e il regno dei cieli, elevata al di sopra delle particolarità nazionali e dei conflitti politici, si ritrova in forma pratica e secolarizzata nella repubblica borghese elevata al di sopra della molteplicità, della limitatezza, dei privilegi e dei conflitti (religiosi, economici) della società borghese. “Das Christentum erreicht hier den *praktischen Ausdruck* seiner universalreligiösen Bedeutung”.⁴⁶⁸ *Universalreligiös*: il cristianesimo non è una religione particolare, ma *la* religione, non più un privilegio, un pregiudizio, una prerogativa particolare ma una ratio universale, la religione dell'umanità. La sua razionalità universale trova nello Stato moderno e secolarizzato il proprio correlato politico. Il cristianesimo inoltre, dichiarando la cosa pubblica aliena a se stesso, proclama l'indipendenza della cosa intima, la sovranità dell'anima individuale, dell'individuo ritratto nella propria interiorità, precursore del *bourgeois*.

Christlich – insiste Marx – ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt.⁴⁶⁹

La democrazia politica proclama la sovranità di tutti. Sovrano, in democrazia, non è più uno solo, come poteva essere il Cesare cui spettava il suo, ma non ciò che è di Dio. In democrazia è sovrano l'uomo in quanto tale, ogni uomo. D'altra parte – nota Marx – la sovranità dell'uomo è proprio “das Postulat des Christentums”⁴⁷⁰. Secondo lui invece l'uomo non è sovrano – almeno non ancora. Anche dopo le rivoluzioni borghesi l'uomo non è ancora emancipato del tutto, non è ancora padrone di se stesso e dei propri rapporti sociali, non ancora conciliato con la propria essenza e con la propria specie. Il cristianesimo *postula* la sovranità realizzata dell'uomo, ovvero presuppone *l'homme* quale sovrano, un *homme* concepito però come un essere distinto dall'uomo reale, esterno a lui e separato da lui. Questa fantasia di sovranità umana, che Marx vede rappresentata dalla sintesi di divino e umano postulata come realizzata nella persona di Cristo, diventa, nella democrazia moderna, “weltliche Maxime”.

e Hannah Arendt. “The Christian religion presented itself as the all-encompassing anthropotheological corporation, which could remain irrelevant to individual political forms so long as they did not threaten its internal universality ... The great political theories of modernity are political theologies of a democratism of protestant provenance ... This is clear for Hobbes's construction of a 'Christian commonwealth' and even clearer in the constitutionale-theoretical projects of Rousseau and Kant. Hegel systematizes the alliance between protestant Christendom and postrevolutionary political structures as historico-theological and legal-logical, and Tocqueville describes it in his account of North American affairs. This alliance is the basis for Marx's polemic directed at the state-theology of the political emancipation of the bourgeoisie in his still scandalizing short essay from 1844 'On the Jewish Question'”. Werner Hamacher, „On the Right to Have Rights. Human Rights; Marx and Arendt“, *CR: The New Centennial Review* 14, Nr. 2 (2014): 170.

⁴⁶⁸ Marx, *Zur Judenfrage*, 361.

⁴⁶⁹ Ivi., 360-61.

⁴⁷⁰ Ibidem.

Ma è importante non fraintendere: “die *politische* Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt ...”. È importante capire che se Marx, a differenza di Bauer, non rifiuta la democrazia moderna e la libertà individuale e religiosa, ma invece plaude ad esse come a un progresso, ciò avviene proprio perché Marx, a differenza di Bauer, è in grado di scorgerne i limiti. Marx svolge una critica determinata della democrazia moderna che gli consente, da una parte, di accoglierne il contenuto di progresso e incivilimento, senza però crederla l'emancipazione umana universale completamente realizzata, e gli consente altresì di rimarcare i limiti storici dell'emancipazione borghese senza per questo opporre a essa un rifiuto contrario all'emancipazione e reazionario:

Die politische Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung.⁴⁷¹

L'uomo della società figlia delle rivoluzioni borghesi non è ancora del tutto emancipato, è invece ancora estraniato da sé e continua a vive sotto “die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse”⁴⁷². La sovranità di questo uomo ancora separato da se stesso e dalla sua specie proclamata dalle dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino risulta da una politicizzazione del “Phantasiegebild”⁴⁷³ del cristianesimo: l'indipendenza della *res intima* da quella *publica*, la sovranità dell'individuo isolato dal contesto sociale della sua esistenza, ovvero del puro spirito isolato dalla sua base materiale.

In questa concezione del carattere praticamente e mondanamente cristiano della democrazia moderna contenuta in *Zur Judenfrage* si ravvisano elementi di una teoria critica della secolarizzazione come statizzazione della sovranità dell'uomo. La dichiarazione dei diritti umani esprime il trasferimento delle prerogative sociali dell'essere umano allo Stato politico garante dei diritti umani. Le religioni razionaliste sorte durante la Rivoluzione francese come il culto della Dea Ragione, quello dell'Essere supremo e la teofilia esprime, sul livello del discorso teologico, la continuità storica o addirittura l'identità pratica tematizzata da Marx fra il dominio della religione cristiana e la democrazia moderna. Quest'ultima si presenta come una religione cristiano-universale politicizzata nella quale il particolare e l'universale umano, l'individuo e la specie, il *bourgeois* e il *citoyen*, l'ebreo e il *citoyen*, la *res intima* e la *res publica* sono non già mediati e conciliati l'uno con l'altro, ma contrapposti immediatamente e assolutamente.

Il progresso nella coscienza della libertà rappresentato dalla proclamazione della sovranità dell'uomo, di ogni uomo – la democrazia moderna – rischia, se non conosciuto criticamente e rinviato ai suoi propri limiti storici (“die Grenze der politischen Emanzipation”⁴⁷⁴), di trasformarsi

⁴⁷¹ Ivi., 356.

⁴⁷² Ivi., 360.

⁴⁷³ Ibidem.

⁴⁷⁴ Ivi., 353, 356.

in un'istituzione preposta a interdire ognuna delle relazioni sociali che costituiscono l'umanità degli uomini. La sovranità cristiana di cui in democrazia è detentore il popolo è sovranità dell'uomo isolato, non dell'essere sociale. La riduzione di tutta la socialità alla sfera politica realizzata sotto l'insegna del postulato cristiano della sovranità dell'uomo è una riduzione dell'essere umano a uomo singolo e asociale, una riduzione de *l'homme* a un *bourgeois*.⁴⁷⁵ La democrazia cristiana conosce solamente esseri umani alienati dall'umano, *bourgeois* astratti dalla loro socialità e *citoyens* astratti dalla loro individualità. La spaccatura dell'uomo in uomo privato e uomo pubblico corrisponde al dualismo di carne e spirito⁴⁷⁶ in cui l'elemento puramente spirituale, quasi divino, eterno, in cui risiede la postulata sovranità dell'uomo, sta immediatamente di fronte all'elemento meramente carnale che è bestiale, caduco, e in cui risiedono l'abiezione e la rovina dell'uomo.

Come la santità dello spirito postulata dal cristianesimo implica la nefandezza della carne, così la sovranità dell'uomo nella democrazia cristiana contiene in sé come suo implicito correlato il postulato dell'inimicizia dell'uomo nei confronti dell'uomo. Nell'ambito della democrazia cristiana, ogni uomo è per l'altro uomo un essere a lui opposto. Il contenuto sociale dell'universalità dello Stato borghese è l'universalizzazione dell'essere umano in quanto essere ostile all'umanità. I cosiddetti diritti umani su cui esso si fonda si rivelano agire come una forza centrifuga. La società democratica e cristiana non è un mondo comune, ma un aggregato di non-individui atomici i quali, agli occhi di Marx, non sono tenuti insieme da una qualche armonia prestabilita o altre forze invisibili, ma sono invece perennemente allontanati l'uno dall'altro dalla loro costitutiva inimicizia (e dalla polizia, che altro non è se non l'espressione reificata e istituzionalizzata di questa costitutiva inimicizia).

Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren.⁴⁷⁷

Alla stessa maniera, molti anni dopo *Zur Judenfrage*, la critica dell'economia politica indicherà nel cristianesimo “con il suo culto dell'uomo astratto” la forma di religione che più corrisponde a una società che produce merci, poiché in essa gli uomini rapportano fra loro i loro lavori privati in quanto “lavoro ugualmente umano”. La produzione di merci, così come la società borghese analizzata in *Zur Judenfrage*, si crede un cosmo sociale, ma il suo contenuto effettivo è una competizione anarchica di interessi concorrenti.

⁴⁷⁵ Hamacher definisce questa restrizione del concetto di ciò che è umano all'uomo privato come una “egological reduction ... the reduction to the egoistic human of property rights, and thus ... the reduction to the split human”. Hamacher, „On the Right to Have Rights. Human Rights; Marx and Arendt“, 179.

⁴⁷⁶ Ludwig Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, hg. von Werner Schuffenhauer, *Gesammelte Werke*, 10: Kleinere Schriften III, 1846–1850 (Berlin: Akademie Verlag, 1990).

⁴⁷⁷ Marx, *Zur Judenfrage*, 365–66.

Dal punto di vista delle rivoluzioni borghesi, la secolarizzazione del cristianesimo avviene con l'istituzione dello Stato democratico e ateo e del mercato liberale (che Marx qualifica come “ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte”⁴⁷⁸). La teoria critica della società sviluppata da Marx intende, di fronte a ciò, non reagire alla secolarizzazione negandola indeterminatamente, ma invece aprire la prospettiva di una secolarizzazione differente e ulteriore, una secolarizzazione che consisterebbe nella socializzazione della politica e dell'economia. Solo allora il mondo umano potrebbe dirsi davvero ricondotto all'uomo, nel che consiste il concetto marxiano di emancipazione: “Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst”.⁴⁷⁹

8. “Quale emancipazione?”. Degli ebrei e delle loro menzogne

Nell'incipit di *Zur Judenfrage* Marx mette in chiaro i termini della questione con giornalistica concisione: “Die deutschen Juden begehren die Emanzipation. Welche Emanzipation begehren sie? Die staatsbürgerliche, die politische Emanzipation”.⁴⁸⁰

Bauer non domanda “quale emancipazione”. Parla dell'emancipazione universale dell'uomo, e intende con ciò l'emancipazione borghese, l'emancipazione politica, cioè l'acquisizione dei diritti umani della quale, a suo parere, gli ebrei non sono all'altezza. È Marx a introdurre la distinzione critica fra i due concetti di emancipazione. Per “emancipazione umana universale” egli intende non la divisione degli esseri umani gli uni dagli altri secondo le loro fedi e i loro privilegi particolari, bensì la loro unione secondo il diritto e la ragione universali. Non la separazione, bensì la riconciliazione dell'uomo con la sua essenza sociale è – con le parole di Hegel – “der wahrhafte Inhalt und Zweck”⁴⁸¹ dell'emancipazione. La confusione, “Verwechslung”⁴⁸², dell'emancipazione

⁴⁷⁸ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:189.

⁴⁷⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 370.

⁴⁸⁰ Ivi., 347.

⁴⁸¹ Cfr. la concezione hegeliana dello Stato: “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtseyn* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staates zu sein. // Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft *verwechselt* [corsivo mio] und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freyheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. – Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate”. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 202.

⁴⁸² Marx, *Zur Judenfrage*, 351.

politica con quella “umana universale” determina il carattere “non critico” dell'argomentazione di Bauer e, come abbiamo visto, la sua posizione contraria all'emancipazione politica degli ebrei.

L'emancipazione politica – cioè l'emancipazione di cui propriamente si tratta nell'ambito della “questione ebraica”: la concessione e concomitante acquisizione dei diritti dell'uomo e del cittadino – non ha come suo proprio fine ultimo l'unificazione politica, bensì la tutela della libertà, proprietà e sicurezza delle persone private. L'emancipazione politica non emancipa l'uomo politico, non il membro della comunità politica che Hegel chiama Stato, ma “l'homme”, l'uomo impolitico, avulso dalla comunità, separato dagli altri uomini, egoista. La critica marxiana ai diritti umani insiste sulla gerarchia teleologica che essi contengono e sulla concezione antropologica che presuppongono. Nella dichiarazione dei diritti umani gli emancipatori politici degradano la comunità politica a mero strumento per la conservazione dei diritti. Degradano la sfera comunitaria, in cui l'uomo è un essere universale e razionale, al di sotto della sfera in cui l'uomo è un essere particolare e parziale: la sfera privata. Degradano infine il *citoyen* a servo dell'uomo “egoista” ed elevano quest'ultimo a vero fine dell'emancipazione, a *l'homme*. Quando Bruno Bauer accusa gli esseri umani ebrei di privilegiare la loro essenza particolare di ebrei (separati in quanto tali dal resto della comunità) a dispetto della loro essenza universale di esseri umani, egli proietta su questa particolare minoranza religiosa quello che in realtà è – senza che Bauer mostri di saperlo – il contenuto proprio della rivoluzione borghese quale esso è espresso nelle dichiarazioni dei diritti umani.

Quali sono i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, tutelare il godimento dei quali è il fine ultimo dichiarato della repubblica borghese? Il secondo articolo della Costituzione francese del 1793 – secondo Marx “la più radicale” – ne elenca quattro: *égalité, liberté, sûreté, e propriété*. In cosa consiste la *liberté*? Articolo 6: “La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui”. Non si tratta dunque della libertà di uomini determinati dal condurre una vita universale, non della libertà che giunge al suo pieno diritto nella repubblica, non la libertà che si realizza nella realtà della volontà di un'autocoscienza elevata alla propria universalità, non la libertà propria di ciò che Hegel chiama “das an und für sich Vernünftige”⁴⁸³. Questa *liberté*, il diritto di fare tutto ciò che non reca nocimento agli altri, non è basata sull'unione dell'uomo con l'uomo, bensì sulla separazione dell'uomo dall'uomo. Questa *liberté* – e, più in generale, la società borghese in cui essa si realizza – non porta l'uomo a trovare nell'altro uomo la propria realizzazione. Nell'ambito della società borghese l'uomo è determinato a cercare la libertà non con l'altro uomo e nell'altro uomo, ma trova nell'altro uomo la limitazione della propria libertà. Le rivoluzioni borghesi dichiarano non solo il diritto dell'uomo a separarsi dalla comunità: esse dichiarano anche che nel godimento di questo diritto consiste la libertà dell'uomo.

⁴⁸³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 202.

Agli occhi di chi – come Marx e Bruno Bauer – ha in mente il concetto hegeliano della libertà, questa *liberté* deve apparire ben poca cosa: un semplice confine, una misera staccionata che separa due campi, una staccionata eretta dal *citoyen* fra *l'homme* e il suo vicino, fra le loro esistenze ridotte in tal modo alle esistenze di due campi di patate.⁴⁸⁴ La cultura politica borghese che si presume umanista e universalista rivela – nell'analisi del suo testo fondativo svolta da Marx in *Zur Judenfrage* – una natura particolarista e misantropa.

In *Zur Judenfrage* Marx denuncia che la libertà dell'uomo nell'ambito della società borghese è “Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade”⁴⁸⁵. E dopo – immediatamente di seguito – domanda: “Warum ist der Jude nach Bauer unfähig, die Menschenrechte zu empfangen?”. Bauer dice:

Solange er Jude ist, muß über das menschliche Wesen, welches ihn als Menschen mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nichtjuden absondern.⁴⁸⁶

Marx ribatte:

Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums.⁴⁸⁷

De te fabula narras, Bruno Bauer.

Le dichiarazioni francesi e americane dei “cosiddetti” diritti umani determinano la libertà solo negativamente. Queste dichiarazioni dei diritti parlano di “libertà”, ma non intendono la realtà della libertà: non prevedono infatti alcuna garanzia giuridica positiva a tutela e promozione della sua realizzazione. Intendono sempre solo la sua limitazione. La Rivoluzione borghese suggerisce l'avvenuta conquista di una socialità universale e integrale, ma il contenuto dei suoi istituti giuridici non fa che perpetuare la vanificazione di tale socialità. L'altro uomo – *l'autrui* la cui *liberté* le costituzioni borghesi tutelano mediante la limitazione del mio diritto – esiste solo come essere dissociato, è determinato dalla sua *liberté* come un portatore di interessi individuali, mai di rivendicazioni comuni. L'essere umano è definito dalla dichiarazione dei suoi diritti universali come *homme*: un nemico legittimato di ogni altro essere umano, un nemico dell'essere umano come essere sociale, e pertanto, secondo Marx, un nemico di se stesso.

La relazione sociale fra le persone è determinata dai diritti umani solo negativamente, come esclusione di danni reciproci; mai positivamente come beneficio reciproco, mai come godimento

⁴⁸⁴ “Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern *unschädlich* bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist”. Marx, *Zur Judenfrage*, 364.

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Bauer, *Die Judenfrage*, 20.

⁴⁸⁷ Marx, *Zur Judenfrage*, 364.

comune del mondo e del tempo che alle persone è dato di abitare in comune.

Il diritto è una relazione sociale fra persone. Il nuovo diritto instaurato dalla Rivoluzione borghese interdice danneggiamenti reciproci. La forma di relazione fra le persone che caratterizza specificamente la società borghese è questa interdizione – è una relazione interdetta. L'interdizione della socialità è elevata nella società borghese a massima giuridico-politica. L'interdizione della socialità è la *norma* della società borghese, non un incidente di percorso, non un'anomalia da imputare agli ebrei. La società borghese si costituisce come società nella negazione “politica” della società. Si *costituisce* come società nell'atto – rivoluzionario, costituente, “politico” – di negare la società. Essa *dichiara* che la propria *norma* è quella di strutturarsi come una società contro la società, una società antisociale. È assurdo che Bruno Bauer pensi che gli ebrei non possano farne parte. Antisociali come egli ritiene che siano, gli ebrei dovrebbero essere cittadini onorari della società borghese. La società borghese è un'associazione di “individui” egoisti e dissociati, e la sua vita un processo continuo di dissociazione. La forza che tiene insieme gli atomi dissociati nella società borghese, ovvero il diritto, con le garanzie di protezione che esso offre, è allo stesso tempo una forza centrifuga che li sospinge lontano gli uni dagli altri, lontano dalla società, scioglie il loro legame con la società, li distacca dalla storia dell'umanità, fa di *tutti* loro, per così dire, degli “ebrei”.

Fra le categorie centrali del pensiero antisemita vi è quella della “menzogna”.⁴⁸⁸ Che la menzogna possa esser declinata nel discorso antisemita con vicini semantici quali “complotto”, “imbroglio”, “raggiro”, “capziosità sofisticata”, “doppiezza” ... non cambia nulla del suo status categoriale nella forma antisemita d'intelligenza della realtà.

Suscita meraviglia e fraintendimenti il fatto che Bruno Bauer, il quale non considera lo Stato democratico e aconfessionale criticamente, ma anzi ne fa il proprio punto di vista specifico, finisca per assumere una posizione contraria allo spirito dell'emancipazione borghese opponendosi all'emancipazione degli ebrei, mentre Marx, il quale fa dello Stato democratico e aconfessionale l'oggetto privilegiato della propria critica, intervenga a favore dell'emancipazione politica degli ebrei, assumendo quindi praticamente una posizione solidale con lo spirito dell'emancipazione borghese. Come si spiega tale fatto?

Bruno Bauer attribuisce agli ebrei capziosità ipocrita e da azzecagarbugli. Fintanto che rimangono fedeli al loro Dio, essi non possono – secondo Bauer – avere sinceramente a cuore la legge civile e i doveri nei confronti degli altri uomini, della società.

Nel 1806 Napoleone aveva fatto convocare un'assemblea rabbinica con il compito di

⁴⁸⁸ Cfr. per esempio la predica del 1542 di Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, hg. von Matthias Morgenstern (Wiesbaden: Berlin University Press, 2016).

rispondere ad alcune questioni intorno all'organizzazione e allo status civile degli ebrei poste dal governo francese. Soddisfatto del responso ottenuto, l'Imperatore decise l'anno seguente di istituire il Grand Sanhedrin: un'assemblea formata da 71 membri delegati dalle maggiori comunità ebraiche d'Europa e presieduta dal rabbino capo di Strasburgo Rav Joseph David Sinzheim, la quale, forte di un'autorità giuridica paragonabile a quella dell'antico Sinedrio di Gerusalemme, potesse convertire i responsi in decisioni vincolanti e porre le basi per l'organizzazione degli ebrei e la loro equiparazione civile. Il governo domandava la disponibilità degli ebrei a comportarsi come dei cittadini francesi normali, a promettere lealtà verso lo Stato e i suoi valori politici, a prestare servizio militare, a sottomettersi senza riserve alla legge civile, eccetera. Il Grand Sanhedrin rispose affermativamente richiamandosi, nel preambolo del proprio responso, al principio giuridico del Talmud babilonese (tratto da Geremia 29: 7) relativo alla condizione degli ebrei in diaspora il quale afferma che דִּינָא דְּמַלְכוּתָא דְּיָנָא (*dina demalchuta dina*), la legge del paese [di residenza] è legge.⁴⁸⁹

“An sich recht gut und löblich! Aber ...”.⁴⁹⁰ In *Die Judenfrage* Bruno Bauer intraprende una decostruzione teologica del responso del Grand Sanhedrin il cui senso ultimo è un motivo classico dell'antisemitismo, lo stigma della doppia fedeltà.

In der Erklärung, welche die Deputirten den Antworten auf die ihnen vorgelegten Fragen voranschickten, versichern sie, daß „ihre Religion ihnen befiehlt, das Gesetz des Landesherrn in bürgerlichen und politischen Angelegenheiten als höchstes Gesetz zu betrachten. Ihre Religion selbst? ... Die Deputirten und der Sanhedrin berufen sich – es ist dieß eine Wendung, die von den Juden unzählmal gebraucht ist – auf den Brief, den Jeremias an die Gefangenen in Babel geschickt hat. Wenn der Prophet schreibt: „Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe lassen wegführen und betet für sie zum Herrn; denn, wenn es ihr wohl gehet, so gehet es euch auch wohl“, so ist erstlich das Motiv ein rein egoistisches, der Befehl nur eine Anweisung auf ein Internesticum und bleibt endlich nichts desto weniger, trotz allen Gebeten für die Stadt, in der die Knechte Jehova's bis zur Erlösung wohnen, die Gewißheit bestehen, daß Babel zerstört werden solle.“⁴⁹¹

Bauer sottolinea come gli ebrei non si sentano direttamente obbligati dalla legge civile e non si sottomettano immediatamente alla sua razionalità; come ciò invece avvenga indirettamente, attraverso la mediazione della legge rabbinica, l'unica cioè a cui gli ebrei siano intimamente, cioè veramente, fedeli. Per egoismo e quieto vivere gli ebrei accettano provvisoriamente l'autorità del governo napoleonico e della legge civile, si fingono perfino patrioti, ma in cuor loro attendono pur sempre l'avvento del tempo messianico in cui la Francia, provincia di Babilonia, dovrà essere distrutta. Questi non sono affatto buoni presupposti su cui costruire la nuova comunità di uomini emancipati, pensa Bauer. L'appartenenza degli ebrei alla nazione francese e la sottomissione alla sua legge sono solo di facciata:

⁴⁸⁹ La formula ricorre cinque volte nel Talmud babilonese: trattato Nedarim 28a, trattato Gittin 10b, trattato Bava Kamma 113a, trattato Bava Batra 54b e 55a. *Talmud Bavli* (ווילנא - Vilna: Romm, 1870).

⁴⁹⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 108.

⁴⁹¹ Ibidem.

Die wichtigsten Reden im Sanhedrin werden in hebräischer Sprache gehalten und dann in einer französischen Übersetzung vorgelesen. Die Art und Weise, wie diese Männer in die Reihe der französischen Bürger eintreten wollen, ist damit treffend charakterisiert. Das Hebräische ist das Original, das Ursprüngliche, Eigentliche, das Wahre, der Kern, das Französische die Übersetzung, ein Abklatsch, das Uneigentliche, der Schein, die Schale des Kerns.⁴⁹²

Gli ebrei, argomenta Bauer, riconoscono un'unica autorità: quella del loro Dio. Il loro cuore parla un'unica lingua: l'ebraico. Di fronte al creatore, tutte le creature, dall'Imperatore in giù, si risolvono in nulla; la lingua francese non è che una parvenza di fronte alla parola autentica e originaria dell'ebraico. Se gli ebrei dicono di rispettare la legge civile francese, essi mentono. In cuor loro regna ben altra legge, e tutte le belle parole del Grand Sanhedrin non sono che un tentativo di aggirare l'integrazione reale, cioè l'assimilazione, esatta dallo Stato. Inoltre:

Auf dieselbe Lüge kommt es mit der Unterscheidung von religiösen und politischen Satzungen ... hinaus. In dieser Unterscheidung liegt das Zugeständnis, dass der Diener eines Gesetzes, wie das mosaische ist, in der wirklichen Welt nicht leben und an ihren Interessen nicht Theil nehmen könne ... Die Lüge kann dem Judenthum nicht wieder aufhelfen und den Juden mit der Welt nicht versöhnen.⁴⁹³

L'ebreo insomma non è pronto per diventare libero. La capziosità (Sophistik) menzognera dei suoi legislatori, i quali tentano di inventarsi ogni genere di sotterfugi per far apparire la legge religiosa come compatibile con quella civile, l'ebreo come compatibile con il cittadino, non può bastare a riconciliarlo con il mondo.⁴⁹⁴

Marx ribalta il ragionamento di Bauer estendendone la portata generale oltre l'ambito della questione ebraica:

Die *Zersetzung* des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese *Zersetzung* ist keine Lüge gegen das Staatsbürgertum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie ist die *politische Emanzipation selbst*, sie ist die *politische* Weise, sich von der Religion zu emanzipieren.⁴⁹⁵

La contraddizione che Bauer ravvisa fra la legge religiosa degli ebrei e quella civile francese e che, secondo lui, il Sanhedrin cerca di aggirare servendosi di capziosità talmudiche, è secondo Marx una contraddizione immanente alla società borghese in generale. In essa è implicato ogni suo membro, sia esso di confessione ebraica, protestante o atea, perché ogni suo membro trova in essa la propria individualità spaccata in due, in bourgeois e citoyen, individuo privato e individuo pubblico.

La critica dell'antisemitismo di Marx mostra come la duplicità della dichiarazione dei diritti

⁴⁹² Ivi., 109-110.

⁴⁹³ Ivi., p. 114.

⁴⁹⁴ "In der Art, wie es der Sanhedrin versucht hat, kann den Dienern des mosaischen Gesetzes nicht zur Freiheit verholfen werden". Ivi., 113. Si può dire che la denuncia dell'ipocrisia del Grand Sanhedrin rappresenti un modello per la critica fascista del parlamentarismo.

⁴⁹⁵ Marx, *Zur Judenfrage*, 357.

dell'uomo e del cittadino, che esprime un carattere reale della società borghese e del suo rapporto estrinseco con la politica e con lo Stato, venga proiettata sulla minoranza ebraica e interpretata come una doppiezza mefistofelica, come un prodotto dell'arte sofisticata e ingannatrice dei rabbini, un raggio organizzato degli ebrei ai danni della comunità tutta. Marx argomenta che non è tanto l'ebreo ad essere incapace di partecipare genuinamente agli interessi e ai destini della comunità in virtù della sua fedeltà alla legge mosaica. Incapace di ciò è invece l'uomo degradato/elevato dalla società borghese a bourgeois – antitesi polare del cittadino. Non sono le menzogne degli ebrei a impedire che la società borghese si sviluppi nel senso di un'associazione di uomini liberi e a mantenerla nella condizione di un aggregato di atomi ostili l'uno all'altro, assoggettati in cuor loro alla legge antisociale dell'interesse personale. Non c'è proprio alcuna menzogna o sotterfugio: si tratta invece del contenuto proprio della Rivoluzione borghese apertamente espresso, solennemente dichiarato nell'atto di nascita della democrazia moderna.

Allo stesso modo è possibile, anzi, opportuno leggere la critica marxiana dell'economia politica – e in particolare le polemiche di Marx contro le teorie economiche del riformatore sociale antisemita Proudhon – come un tentativo di dimostrare scientificamente che lo sfruttamento della classe lavoratrice e le crisi del processo di accumulazione di capitale non risultano affatto da una violazione della legge del valore, dello scambio di equivalenti, ad opera, per esempio, di commercianti disonesti o di una qualche élite finanziaria che detiene il potere di alterare i meccanismi del libero mercato; un tentativo di dimostrare scientificamente che questi mali sociali sono invece il prodotto della legge del valore e dei meccanismi del libero mercato considerati nella purezza della costruzione teorica di un modello al netto di qualsiasi interferenza empirica, di ogni possibile complotto.

*9. Emancipare l'umanità dall'antisemitismo.
La rivoluzione copernicana della questione ebraica*

La frase più nota di *Zur Judenfrage*, che viene spesso citata a suffragio della sua interpretazione quale testo antisemita, è: “Die *Judenemanzipation* in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom *Judentum*”.⁴⁹⁶ Evidentemente (è banale, ma forse non superfluo ripetere che)⁴⁹⁷ nel 1843 Marx non poteva immaginare che nel giro di un secolo sarebbe avvenuto un tentativo genocida di emancipare l'umanità dall'ebraismo. Può considerarsi un'escogitazione del destino sinistro di questo testo giovanile tragicamente profetico il fatto che la formulazione scelta da Marx

⁴⁹⁶ Marx, 373.

⁴⁹⁷ Se si pensa per esempio alle assurdità contenute in Misrahi, *Marx et la question juive*.

per evocare l'orizzonte storico della fine dell'antisemitismo definisce l'emancipazione ebraica moderna “nel suo significato ultimo” come “emancipazione dell'umanità dall'*ebraismo*”.

Per appurare il senso propriamente inteso dall'autore di questa frase (di là dai significati che essa può acquisire alla luce retrospettiva della Shoah e di là dagli equivoci di cui è stata oggetto), e con esso l'intera strategia argomentativa del testo, occorre comprendere il significato della nozione ivi impiegata in maniera del tutto decisiva di “Judentum der bürgerlichen Gesellschaft”.⁴⁹⁸ Le basi per tale comprensione sono state gettate nel capitolo precedente dedicato al concetto marxiano di “ebreo”, al fantasma di Shylock come specchio della società borghese.

Si possono individuare tre differenti sensi in cui Marx in *Zur Judenfrage* impiega la nozione di “ebreo”. Vi è un utilizzo proprio di questo termine, con cui si intendono le persone che professano la religione ebraica, indicate da Marx anche come “ebrei dello shabbat”, “Sabbatsjuden”. Gli ebrei in senso proprio non costituiscono l'oggetto dell'interesse del saggio marxiano: “Betrachten wir den wirklichen weltlichen Juden, nicht den *Sabbatsjuden*, wie Bauer es tut, sondern den *Alltagsjuden*”.⁴⁹⁹ Vi è poi un utilizzo figurativo, metaforico e ironico del termine “ebreo”, il quale ci fornisce un buon esempio della valenza che in generale occorre attribuire all'ironia nell'ambito della critica marxiana, la quale ha una funzione non solamente retorica e polemica, ma propriamente dialettica e conoscitiva. Nel secondo senso, ironico e figurativo, in cui il termine “ebreo” è utilizzato in questo saggio, esso indica (come abbiamo visto a proposito di Shylock) la proiezione antisemita, l'immagine fantasmatica di se stessa che la società borghese inconsciamente proietta sugli ebrei. Per paradossale che possa sembrare – e proprio tale apparenza di paradossalità è all'origine dei principali equivoci della ricezione del testo – è proprio questo fantasma ciò che Marx indica parlando di “ebreo reale mondano” e di “ebreo di tutti i giorni” in quanto distinto dall'ebreo dello shabbat. Il testo presenta infine un terzo utilizzo del termine “ebreo”: un utilizzo né proprio, né ironico, ma indifferente a questa alternativa. Con “ebreo” Marx intende cioè in terzo luogo indicare il soggetto della proiezione antisemita, cioè il membro della società borghese la cui prassi reale e mondana viene attribuita proiettivamente agli ebrei, cioè la persona giuridica, il soggetto morale, il padre di famiglia, “das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, das egoistische und unabhängige Individuum”⁵⁰⁰, vale a dire il contenuto concreto di ciò che la rappresentazione filosofica o ideologica chiama “uomo”⁵⁰¹, che Marx più specificamente

⁴⁹⁸ Marx, *Zur Judenfrage*, 374.

⁴⁹⁹ Ivi., 372.

⁵⁰⁰ Ivi., 370.

⁵⁰¹ “Im Rechte ist der Gegenstand die *Person*, auf dem moralischen Standpunkte das *Subjekt*, in der Familie das *Familienmitglied*, in der bürgerliche Gesellschaft überhaupt der *Bürger* (als *bourgeois*); hier, auf dem Standpunkte der Bedürfnisse ..., ist er das Konkretum der *Vorstellung*, das man *Mensch* nennt; – es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom *Menschen* in diesem Sinne die Rede”. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 166. § 190.

chiama bourgeois, e che è ebreo solamente in una parte minoritaria dei casi.

La critica di Marx a Bauer – come già, trent'anni prima, quella di suo padre al *décret infâme*⁵⁰² – non dimostra alcun interesse nello smentire i luoghi comuni relativi agli ebrei, né si preoccupa di denunciare i sentimenti di ostilità nei confronti di questa minoranza religiosa. Piuttosto prende sul serio l'argomentazione di Bauer,⁵⁰³ non prende di mira la superficie retorica della polemica contro gli ebrei, ma il suo centro teorico, il suo reale contenuto di pensiero. Il problema posto da Bauer è quello dell'universalismo, del rapporto dell'universale politico con la molteplicità delle realtà sociali particolari: il problema del rapporto dello Stato con la religione. La contrarietà di Bauer all'emancipazione degli ebrei è analizzata come conseguenza del suo tentativo teorico genuino di mettere capo a un universalismo concreto, a una libertà reale, non formale e di facciata. Dietro il precoce antisemitismo di Bauer vi è un problema che per Marx non è secondario e non può essere aggirato: è questo il terreno su cui occorre confrontarsi con l'antisemitismo.

La concessione dei diritti umani universali, afferma Bauer, non costituirebbe un vero superamento della effettiva separazione degli ebrei dal resto della società. Tale affermazione è, agli occhi del recensore, corretta! Ciò che vi è affermato, tuttavia, non dipende, al contrario di quel che pensa Bauer, dalla natura dell'ebraismo o degli ebrei, bensì da quella dei diritti umani universali.

L'equivoco pertinace riguardo all'antisemitismo di *Zur Judenfrage* non trova rimedio in quella cultura politica che pone molta attenzione alla “correttezza” del linguaggio, in particolare politico, e alla censura di pregiudizi forieri di avversione o deprecazione nei confronti di identità collettive, siano esse di natura etnica, religiosa, sociale, sessuale, culturale, relativa a disabilità eccetera. Siamo abituati a percepire immediatamente (e “criticare”) come moralmente riprovevole qualsiasi esternazione che possa risultare offensiva nei confronti di una categoria di persone. Nell'epoca in cui scrisse Marx, questa cultura politica non era sviluppata ed egemone quanto lo è oggi, e ciò che egli scrisse si informa a un'altra concezione del compito della critica. La recensione marxiana dei saggi di Bauer non mostra alcun interesse a confutare il contenuto delle affermazioni caratterizzabili come giudeofobe del testo recensito, né a smentirle mostrando come esse non corrispondano alla realtà empirica delle comunità ebraiche. Al contrario, il recensore accoglie alcune di esse e sembra quasi tendervi una mano, sembra cioè andare incontro – certo parodisticamente – al linguaggio della tradizione anti-giudaica europea e cristiana.

⁵⁰² Cfr. supra, 116-120.

⁵⁰³ “Bauer hat die Frage der Judenemanzipation neu gestellt, nachdem er eine Kritik der bisherigen Stellungen und Lösungen der Frage gegeben. Wie, fragt er, sind sie *beschaffen*, der Jude, der emanzipiert werden, der christliche Staat, der emanzipieren soll? Er antwortet durch eine Kritik der jüdischen Religion, er analysiert den *religiösen* Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, er verständigt über das Wesen des christlichen Staates, alles dies mit Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit in einer ebenso präzisen als kernigen und energievollen Schreibweise”. Ivi., 348.

Come interpretare tale atteggiamento? Perché Marx rinuncia a smentire i pregiudizi sul conto degli ebrei riprodotti nei saggi di Bruno Bauer? La ragione è che egli non considera l'antisemitismo alla stregua di un semplice pregiudizio. La rinuncia di Marx a smentire le affermazioni di Bauer sulla natura (egoista, antistorica eccetera) degli ebrei va intesa come figlia di una concezione dell'antisemitismo per cui esso non è un giudizio – per quanto falso, tendenzioso e superstizioso – consapevole sul conto degli ebrei. Non è una semplice opinione. L'affermazione: “Der Jude ... entscheidet über das Schicksal Europa's”⁵⁰⁴ non significa il falso alla stessa maniera, per esempio, dell'affermazione: “Parigi è la capitale della Spagna”, che viene usata spesso e volentieri nei manuali di logica per introdurre la nozione fregeana di significato degli enunciati dichiarativi e che può essere facilmente neutralizzata da un breve ripasso della geografia politica europea. Le *dicerie*⁵⁰⁵ antisemite contengono sospetti sul conto degli ebrei che sono di origine irrazionale e inconscia, e sono comprensibili come conseguenze di una semplice conoscenza carente dell'ebraismo. Queste dicerie per tanto non possono essere eliminate come se fossero semplici pregiudizi o opinioni sbagliate, cioè per mezzo della loro falsificazione empirica. L'affermazione che, per esempio, i *Protocolli dei Savi di Sion* siano un falso storico, è un'affermazione certamente corretta, ma *non* è una critica dell'antisemitismo. La critica a Bauer suggerisce che l'antisemitismo moderno non dipende dalle proprietà che più o meno falsamente vengono attribuite agli ebrei, ma dalle proprietà reali della società che produce l'antisemitismo. Marx non intende criticare l'antisemitismo facendo luce su come sono e si comportano realmente gli ebrei, ma su come sono e si comportano realmente gli antisemiti. I sospetti che l'antisemita nutre sul conto degli ebrei non nascono dalla sua mancata comprensione o da una conoscenza carente dell'ebraismo, ma di se medesimo. L'antisemitismo è figlio non dell'ignoranza della società antisemita, ma del suo inconscio; nasce da una carenza non tanto di cultura, quanto di riflessione e autoconsapevolezza.

Zur Judenfrage indica cioè lo scopo della critica dell'antisemitismo e della lotta politica contro l'antisemitismo non tanto nella promozione di una più approfondita conoscenza e una comprensione migliore dell'ebraismo, bensì nella promozione di una società i cui membri siano consapevoli di se stessi e dei loro rapporti.⁵⁰⁶

Oggetto della critica marxiana non sono dunque le affermazioni poco lusinghiere di Bauer sul conto degli ebrei, ma piuttosto il punto di vista (*Standpunkt*) dal quale queste affermazioni vengono

⁵⁰⁴ Bauer, *Die Judenfrage*, 114.

⁵⁰⁵ “Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden”. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, hg. von Rolf Tiedemann, Gesammelte Schriften 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), 123.

⁵⁰⁶ Si domanda retoricamente Gerhard Stapelfeldt: “War Auschwitz einfach nur ein großes Mißverständnis, dem man empirisch – mit einem ausreichenden Tatsachen-Wissen hätte abhelfen können?”. Gerhard Stapelfeldt, *Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenauflärung*, Kritik und Reflexion. Interdisziplinäre Beiträge zur kritischen Gesellschaftstheorie 18 (Hamburg: Kovač, 2018), 13.

fatte, il punto di vista da cui Bauer considera la “questione ebraica”.

Wenn Bauer von den Gegnern der Judenemanzipation sagt: „Ihr Fehler war nur der, daß sie den christlichen Staat als den einzig wahren voraussetzten und derselben Kritik unterwarfen, mit dem sie das Judenthum betrachteten“ (p.3), so finden wir Bauers Fehler darin, daß er nur den “christlichen Staat”, nicht den “Staat schlechthin” der Kritik unterwirft, daß er das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind. Wenn Bauer die Juden fragt: Habt ihr von eurem Standpunkt aus das Recht, die politische Emanzipation zu begehren? so fragen wir umgekehrt: Hat der Standpunkt der politischen Emanzipation das Recht, vom Juden die Aufhebung des Judentums, vom Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen?⁵⁰⁷

“L'errore” di Bauer viene ricondotto da Marx al fatto che egli non ha scorto né considerato “i limiti dell'emancipazione politica”, i limiti storici dell'illuminismo e delle rivoluzioni borghesi. La “condizione” che Bauer pone per l'emancipazione politica degli ebrei – cioè l'abbandono dell'ebraismo – si “spiega” a partire dalla “confusione acritica dell'emancipazione politica con quella universalmente umana”. La critica di Marx all'opposizione baueriana all'emancipazione politica degli ebrei si fonda dunque sulla sua critica all'emancipazione politica, ai diritti dell'uomo e del cittadino e, più in generale, al pensiero politico dell'illuminismo. L'analisi della reazione anti-illuminista di uno fra i più radicali illuministi del tempo pone Marx di fronte alla necessità di formulare egli stesso una critica del pensiero illuminista. Se da un lato è l'illuminismo che ha posto all'ordine del giorno la questione dell'emancipazione politica degli ebrei e della loro equiparazione giuridica, dall'altro è pur sempre sul suo terreno che è avvenuta la trasformazione della “questione ebraica” e la sua riformulazione nei termini baueriani riassumibili nella domanda carica di minaccia: “perché voi siete ancora ebrei?”.

Si suol menzionare, a proposito della saggezza ebraica, l'abitudine rabbinica a rispondere a una domanda con un'altra domanda. Se ciò è vero, si potrà parafrasare Marx (“Der Jude hat sich bereits auf jüdische Weise emanzipiert”)⁵⁰⁸ dicendo che lui stesso ha risposto in maniera ebraica alla “questione ebraica”, vale a dire: ponendo un'ulteriore questione. Quest'ultima può forse esser vista come *la* questione centrale della sua opera intera. Vale a dire: perché l'emancipazione politica non è ancora un'emancipazione umana completamente realizzata? Perché l'emancipazione borghese non ha realizzato la libertà nella società umana, se non nella forma specifica e limitata della libertà politica?

La trattazione baueriana della questione ebraica consiste – a prescindere dal suo valore politico, storico e scientifico – in un tentativo di analisi critica degli ebrei e della loro religione. La

⁵⁰⁷ Marx, *Zur Judenfrage*, 350–51.

⁵⁰⁸ Ivi., 373.

questione è per lui se gli ebrei siano o meno capaci di diventare liberi; se, conformemente alla loro coscienza religiosa, essi siano o meno in grado di integrarsi nella vita della società illuminata, priva di pregiudizi, moderna. In tal modo Bauer si inserisce in una tradizione di dibattiti teologici, giuridici e politici intorno alla situazione civile degli ebrei, che in Germania risale, al più tardi, al 1781 – l'anno di pubblicazione del trattato del diplomatico prussiano illuminista Christian Wilhelm Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* – e nei quali tanto i propugnatori quanto gli avversari dell'emancipazione ebraica ritengono loro compito indagare e mettere alla prova sotto ogni rispetto la sociabilità di questa minoranza: la tradizione illuminista della *Judenfrage*.

Rispetto a questa impostazione del problema, l'articolo *Zur Judenfrage* rappresenta una rivoluzione copernicana nella considerazione della cosiddetta questione ebraica. Marx rifiuta metodologicamente di seguire Bauer nella sua indagine sull'essenza degli ebrei perché respinge l'idea che vi sia una questione ebraica e pone piuttosto la questione della “questione ebraica”. Sul banco degli imputati siedono, in Marx per la prima volta nella storia della questione ebraica, non tanto gli ebrei con le loro rivendicazioni civili quanto piuttosto la società borghese chiamata a vagliarle. Questo spostamento critico del focus dell'analisi è il senso ultimo del programma marxiano di indagare il “weltliche[n] Grund des Judentums”⁵⁰⁹, cioè il fondamento mondano dell'antisemitismo.

A una lettura attenta e contestualizzata del testo appare infatti chiaramente come la nozione di “ebreo di tutti i giorni” (in quanto distinto dallo “ebreo dello shabbat”), “ebreo reale” (in quanto distinto dal seguace della religione ebraica) è usata da Marx per indicare nient'altro che l'ignara limitatezza della prospettiva baueriana, la prospettiva della libertà borghese. “Der Jude, der als ein besonderes Glied in der bürgerlichen Gesellschaft steht, ist nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft”.⁵¹⁰ “L'ebraismo della società borghese” è un insieme di proprietà della società borghese di cui essa non è consapevole e che essa percepisce come proprietà dell'ebraismo o, in termini psicoanalitici, proietta sugli ebrei. “Ebraismo” è il nome con cui il linguaggio borghese, parodiato da Marx, si riferisce a quegli aspetti della prassi borghese che Marx fa oggetto della propria critica. La questione non è tanto se gli ebrei (i veri ebrei, quelli dello shabbat) possano o meno essere liberi, ma perché la società moderna non sia ancora libera nonostante l'avvenuta “emancipazione” e perché essa sia ancora antisemita, ovvero perché si riferisca alla sua permanente condizione di illibertà con il nome “ebraismo”.

Ai professori, filosofi, teologi, giuristi e funzionari di Stato che sviscerano criticamente i misteri dell'ebraismo Marx dice la stessa cosa che dice ai “farisei tedeschi” che discettano sui mali

⁵⁰⁹ Ivi., 372.

⁵¹⁰ Ivi., 374.

della grande industria britannica: “de te fabula narratur”.⁵¹¹ Questo utilizzo metaforico e parodistico della retorica giudeofoba e più in generale l'arte marxiana di non negare astrattamente l'oggetto della propria critica, ma di distruggerlo dall'interno mediante critica immanente, sono stati oggetto di molte incomprensioni. In tal modo si è giunti a vedere in Marx un antisemita, o addirittura un precursore di Hitler. Quel che è rimasto incompreso però, oltre all'ironia, è il senso stesso dell'operazione critica. Oggetto della critica non sono tanto, infatti, le riserve di Bauer nei confronti della religione ebraica, ma il modo di impostare la questione che di queste riserve è il fondamento. “Die Formulierung einer Frage ist ihre Lösung”.⁵¹²

Il caso Bauer non è interessante di per se stesso, ma per le tendenze generali che rivela. Attraverso la sua „critica“ è la società borghese a rimproverare gli ebrei di egoismo e interesse personale. L'apporto conoscitivo dell'ironia nella replica di Marx consiste nel mostrare che è una società feticista quella che rimprovera gli ebrei di idolatrare il denaro, una società oppressa dal dominio di classe quella che rimprovera gli ebrei di incapacità di essere liberi, una società preistorica quella che rimprovera gli ebrei di refrattarietà alla storia (“Geschichtswidrigkeit”); nel mettere a nudo il meccanismo psicologico la proiezione inconscia e paranoica che è alla base dei rimproveri di Bauer come dei sospetti popolari nei confronti degli ebrei, anticipando di oltre mezzo secolo alcuni risultati degli studi clinici di Sigmund Freud.

“L'ebreo” di Marx è uno spettro che si aggira per l'Europa e infesta la coscienza della società che si pone la “questione ebraica”: la società borghese. Agli spettri moderni non vanno contrapposti né esorcismi né semplici lumi, ma programmi rivoluzionari.⁵¹³ Il rimprovero ripetuto sovente secondo cui Marx dimostra una conoscenza superficiale della storia e della realtà contemporanea dell'ebraismo, e che perciò si limita a riprodurre pregiudizi correnti sugli ebrei, non significa nient'altro che il fatto che chi lo muove ha del tutto frainteso la strategia argomentativa e l'intenzione fondamentale della polemica contro Bruno Bauer e la questione ebraica.⁵¹⁴ La recensione-saggio di Marx non ha come unico obiettivo quello di reclamare il diritto degli ebrei all'emancipazione borghese, non vuole semplicemente dare una “risposta” o una “soluzione” alla “questione ebraica”, ma anche e soprattutto fare della stessa “questione ebraica” l'oggetto di una spiegazione dal punto di vista di una teoria critica della società che se la pone. Nell'analisi di Marx la cosiddetta questione ebraica diventa questione antisemita. Egli pone il problema della permanenza dell'antisemitismo nella società moderna e dei suoi rapporti con le strutture sociali e di

⁵¹¹ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:14.

⁵¹² Marx, *Zur Judenfrage*, 348.

⁵¹³ “Es ist hohe Zeit, daß die Kommunisten ihre Anschauungsweise, ihre Zwecke, ihre Tendenzen vor der ganzen Welt offen darlegen und dem Märchen vom Gespenst des Kommunismus ein Manifest der Partei selbst entgegenstellen”. Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 461.

⁵¹⁴ Cfr. p. e. Brumlik, *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' „Die Juden in der Karikatur“*, 42–46.

pensiero dominanti. L'emancipazione umana universale coincide, per Marx, con “l'emancipazione dall'ebraismo”, cioè con la liberazione della coscienza sociale dal fantasma dell'ebreo che essa stessa produce; con la fine dell'antisemitismo.

10. Limiti dell'illuminismo

“Aber man täusche sich nicht über die Grenze der politischen Emanzipation”, ammonisce Marx in *Zur Judenfrage*.⁵¹⁵

Per il senso comune così come per la filosofia dominante della società borghese, l'antisemitismo è un problema del passato: la violenza superstiziosa e barbara dei pogrom appartiene al medioevo oscuro – con l'illuminismo, le rivoluzioni del XVIII secolo, l'emancipazione e la secolarizzazione, l'umanità si è lasciata alle spalle violenza, superstizione e barbarie. L'esperienza della falsità di questa tesi e la scoperta della modernità dell'antisemitismo pongono la necessità di una teoria critica della società borghese nel suo complesso, del suo senso comune e della sua filosofia. Lo scritto marxiano sulla questione ebraica rappresenta un documento di questa esperienza storica e un primo tentativo di impostazione dei problemi cui l'impresa teorica di Marx nel suo complesso tenterà di rispondere.

La ragione del progresso moderno non coglie la realtà dell'antisemitismo. Incapace di tollerare il pensiero della sua attualità, si contenta di considerarlo come un residuo sottoculturale obsoleto, storicamente sorpassato, qualcosa di irrazionale ergo irreali. Negando idealmente all'antisemitismo diritto di cittadinanza nel mondo moderno la ragione illuminista pensa per ciò stesso di averne soppresso effettivamente l'esistenza. La teoria critica che nasce con Marx verso la metà del XIX secolo scaturisce dalla necessità di illuminare quelle zone buie dello spirito in cui non riescono a penetrare le luci dell'illuminismo e della critica razionalista della religione. Questa esigenza è il perno intorno a cui si articola il rapporto dialettico di continuità e rottura che la teoria marxiana intrattiene con la tradizione borghese, con l'illuminismo, con la filosofia. I suoi oggetti precipui sono il fondo o il fondamento inconscio della coscienza borghese – “Sie wissen das nicht, aber sie tun es”⁵¹⁶ – e la segreta prosecuzione del medioevo nella modernità, nonostante la modernità e per via della modernità – “Es ist gar zu bequem, auf Kosten des Mittelalters 'liberal' zu sein”⁵¹⁷ –.

Nella sua critica dell'economia politica Marx istituirà numerosi parallelismi fra questa

⁵¹⁵ Marx, *Zur Judenfrage*, 356.

⁵¹⁶ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:88.

⁵¹⁷ Ivi., 745.

modernissima e disciplina scientifica da una parte e la teologia dall'altra. Uno di essi riguarda l'analogo rapporto con la storia e con il tempo coltivato da queste diverse forme di sapere:

Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Sie gleichen darin den Theologen, die auch zwei Arten von Religionen unterscheiden. Jede Religion, die nicht die ihre ist, ist eine Erfindung der Menschen, während ihre eigene Religion eine Offenbarung Gottes ist. - Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.⁵¹⁸

Questa attribuzione di un'attitudine propriamente teologica e intollerante ai rappresentanti delle scienze sociali ed economiche più moderne vale in realtà per la coscienza borghese in generale. Costituisce un tema fondamentale della critica di Marx alla società contemporanea nel suo complesso, al suo senso comune e alla sua filosofia dominante. Come nota opportunamente Detlev Claussen, “l'affermazione: *una volta c'era l'antisemitismo, ma ora non c'è più* ... è una variante dell'affermazione: *c'era una volta la storia, ora non c'è più*”.⁵¹⁹

L'epoca del liberalismo è inaugurata dall'annuncio del trionfo della ragione illuminista: diritti umani, libertà, eguaglianza e fraternità fra gli uomini, ricchezza delle nazioni, pace perpetua. Nell'illusione di aver liquidato il predominio dell'arbitrio e della violenza per mezzo del governo razionale e di leggi economiche e ordinamenti giuridici universali si rivela il carattere ancora dogmatico del pensiero illuminista, quel carattere dogmatico di cui d'altra parte i culti della dea Ragione, dell'Essere Supremo e della ghigliottina forniscono ulteriori testimonianze.⁵²⁰ La concezione della libertà come compiutamente realizzata dalle rivoluzioni borghesi riposa sul presupposto illuminista del dominio incondizionato della ragione – presupposto dogmatico, inconsapevole, non fatto oggetto a sua volta di esame razionale, che appartiene al senso comune della società moderna e si manifesta in maniera sintomatica anche nelle sue teorie filosofiche più avanzate: in forme mistiche come la volontà generale di Rousseau, la mano invisibile di Adam Smith, il piano segreto o trascendentale della natura di Kant, l'astuzia della ragione di Hegel. Per comprendere le origini dell'antisemitismo, che Marx aveva visto venirgli incontro fin dall'infanzia e ritrovato nel pensiero di una delle menti più sottili e radicali del suo tempo come Bruno Bauer, era necessario rompere con questa tradizione di pensiero (cui invece s'erano votati, a loro modo, sia suo

⁵¹⁸ Ivi., 96; Marx, *Das Elend der Philosophie*, 139.

⁵¹⁹ Claussen, „Antisemitismo e teoria della società“, 89.

⁵²⁰ È a questo momento dogmatico della ragione illuminista che pensa Hegel quando, nel capitolo *Die absolute Freyheit und der Schrecken della Phänomenologie des Geistes*, osserva come nel terrore giacobino si uccida con la stessa facilità con cui si beve un bicchier d'acqua, come agli uomini venga “fatta saltare” la testa neanche fossero cavolfiori: “Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punct des absolut freyen Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers”. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 320.

padre che Bruno Bauer) – rompere con questa tradizione non *pur* rimanendo fedeli agli impulsi d'emancipazione da cui era scaturita, ma *per* rimanervi fedeli.

Per il fatto di presupporre le proprie forme e istituzioni come naturali o puramente razionali, la coscienza illuminista, il cui sguardo è privo di profondità storica, fonda la propria rappresentazione del presente come eterno su una concezione dogmatica della storia come puro e semplice passato. Il passato ridotto a mero passato, materiale storico morto, inerte, non compreso nella sua vitalità storica e nel suo rinnovamento formale, viene però (e perciò) traghettato clandestinamente nella modernità dalla società borghese e matura nel suo sottobosco psichico e sociale per manifestarsi violentemente nei momenti apparentemente eccezionali delle sue crisi.

Nel 1944, un secolo dopo la pubblicazione di *Zur Judenfrage*, alla fine dell'epoca di cui quel testo analizzava l'inizio, cioè l'epoca della società borghese e dell'antisemitismo moderno, mentre la Shoah stava ancora avvenendo, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer diedero alle stampe un esiguo numero di copie della prima versione di *Dialektik der Aufklärung*, opera in un certo senso fondativa della tradizione novecentesca della teoria critica.⁵²¹ Il capitolo conclusivo: *Elemente des Antisemitismus*, rappresenta nella storia della filosofia il principale tentativo di una teoria sociale emancipatrice, legata cioè alla tradizione dell'illuminismo e recepita attraverso Marx e Freud, di comprendere l'antisemitismo moderno e dei suoi esiti più catastrofici. Questo capitolo, che come sottotitolo reca: *Grenzen der Aufklärung*, può considerarsi il troncone teorico intorno a cui si sviluppa il corpus di studi interdisciplinari sull'antisemitismo condotti dai collaboratori dello Institut für Sozialforschung di Francoforte, in particolare nel periodo del loro esilio americano.⁵²² In queste

⁵²¹ Il libro venne reso accessibile al grande pubblico solo tre anni più tardi, in una versione epurata dal lessico più marcatamente marxista, della casa editrice Querido di Amsterdam. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Friedrich Pollock zum 50. Geburtstag (Amsterdam: Querido Verlag N. V., 1947). Della versione originale circolarono alcune copie pirata fra gli studenti tedeschi negli anni '60: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Hamburg Berlin Havanna: Verlag zerschlagt das bürgerliche copyright, o. J.).

⁵²² Vedi la serie curata da Horkheimer Studies in Prejudice: Leo Löwenthal und Norbert Guterman, *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*, Copyright American Jewish Committee, Studies in Prejudice Series 1 (New York: Harper & Brothers, 1949); Paul Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*, Copyright Jewish American Committee, Studies in Prejudice Series 2 (New York: Harper & Brothers, 1949); Theodor W. Adorno u. a., *The Authoritarian Personality*, Copyright American Jewish Committee, Studies in Prejudice Series 3 (New York: Harper & Brothers, 1950); Nathan W. Ackermann und Marie Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytic Interpretation*, Copyright American Jewish Committee, Studies in Prejudice Series 5 (New York: Harper & Brothers, 1950). Vedi anche Franz Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*, Second edition with new appendix (New York: Oxford University Press, 1944); Friedrich Pollock, „State Capitalism. Its Possibilities and Limitations.“, *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (1941): 200–225. I contributi più ricchi, acuti e puntuali sulla questione dell'antisemitismo nella teoria critica sono indubbiamente quelli di Detlev Claussen: Claussen, *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*; Claussen, *Grenzen der Aufklärung*. Per titoli più recenti cfr. Helmut König, *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2016); Stefano Petrucciani, „Prefazione“, in *Contro l'antisemitismo*, von Theodor W. Adorno, hg. von Stefano Petrucciani, 2. Aufl. (Roma: manifestolibri, 2007); Lars Rensmann, *Kritische Theorie über den Antisemitismus Studien zu Struktur Erklärungspotential* (Berlin und Hamburg: Argument Verlag, 1998). Un testo classico sull'argomento è Martin Jay,

ricerche la Shoah viene posta al centro della riflessione sullo sviluppo storico-sociale dell'epoca moderna. Il problema filosofico da cui muove l'indagine sulla *Dialektik der Aufklärung* è riassunto dagli autori nella domanda: "Warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt".⁵²³ Auschwitz (la teoria critica sceglierà questo nome di luogo come soluzione provvisoria al problema dell'ineffabilità dello sterminio nazifascista) rappresenta il punto finale di questo "sprofondamento in un nuovo genere di barbarie". Adorno ed Horkheimer, impegnati a sviluppare una coscienza storica dell'unicità e della ripetibilità di Auschwitz, ritengono che l'antisemitismo non possa essere spiegato di per se stesso, come un fenomeno isolato, né semplicemente mediante l'elenco di una quantità di fattori o la scelta, fra essi, della *causa*, ma che possa essere compreso solo nella cornice di una rappresentazione critica generale del processo storico di autodistruzione dell'illuminismo, "Selbsterstörung der Aufklärung"⁵²⁴. "Autodistruzione" perché la società borghese non è stata distrutta, come tendono a pensare l'intelletto non dialettico e quello antisemita, da forze ostili provenienti dal suo esterno, ma negli esiti di tendenze a lei stessa immanenti. L'antisemitismo moderno è il "limite dell'illuminismo" non soltanto nel senso (cronologico) che l'epoca del liberalismo e il progetto di emancipazione borghese possono considerarsi definitivamente conclusi con l'attuazione del piano nazista di soluzione finale della questione ebraica. L'antisemitismo accompagna invece la società borghese fin dalla sua nascita, è per così dire una sua patologia congenita. Non circoscrive soltanto l'illuminismo, ma demarca un suo limite interno. Le sue manifestazioni moderne rivelano l'esistenza di sfere della società e della psiche degli uomini che sfuggono alla giurisdizione del diritto moderno e non si lasciano persuadere dall'argomentazione razionale né penetrare dai lumi della scienza. La ragione illuminista che non è conscia dei propri limiti e non registra il pericolo dell'antisemitismo è la medesima ragione illimitata, superba, incapace di riconoscere la concretezza storica specifica, che si manifestò agli ebrei tedeschi di inizio Ottocento nel carattere di assimilazione forzata assunto man mano dalla loro "emancipazione". Costituisce cioè essa stessa il terreno su cui matura l'antisemitismo moderno. Solo una critica della ragione illuminista è in grado di spiegare l'ostilità di un Voltaire nei confronti degli ebrei. Quella di Adorno e Horkheimer però, a differenza, per esempio, di quella di Poliakov⁵²⁵, non vede nel pensiero illuminista dell'emancipazione una fonte autonoma di antisemitismo. La loro diagnosi indica più specificamente la genesi dell'antisemitismo moderno nella mancanza di riflessione dialettica, nella mancata riflessione dell'illuminismo su se

„The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism“, *The New German Critique* 19, Nr. Special issue 1: Germans and Jews (1980): 137–49.

⁵²³ Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1.

⁵²⁴ "Die Aporie, der wir uns bei unserer Arbeit gegenüber fanden, erwies sich ... als der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen hatten: die Selbsterstörung der Aufklärung". Ivi., 3.

⁵²⁵ Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, 1968.

stesso e sui suoi propri limiti. Il limite della società preborghese era segnato dalle mura del ghetto, dietro le quali era relegato l'ignoto e conduceva la sua oscura esistenza ebraica e separata. La società borghese che si convince di aver abbattuto ogni barriera e rifiuta di riflettere sui limiti della propria libertà, che pure esperisce praticamente e dolorosamente, non tarda ad avvedersi che gli ebrei persistono nel condurre la loro esistenza oscura e separata, ora però, dopo l'emancipazione, non più contenuta fra le mura dei ghetti, ma scatenata e ubiqua. I fallimenti dell'emancipazione, la persistenza di rapporti di oppressione nella società moderna, non compresi come limiti interni dell'emancipazione e della società moderna, appaiono quali opere di nemici ignoti ed esterni – e la tradizione è ricca di suggerimenti su chi.

Es war der Sinn der Menschenrechte, Glück auch dort zu versprechen, wo keine Macht ist. Weil die betrogenen Massen ahnen, das dies Versprechen, als allgemeines, Lüge bleibt, solange es Klassen gibt, erregt es ihre Wut.⁵²⁶

Horkheimer e Adorno indicano la specificità dell'antisemitismo moderno, ciò che ne fa qualcosa d'altro da una sottospecie del più generale fenomeno della xenofobia e del rifiuto del diverso, consiste nel fatto che per gli antisemiti gli ebrei non sono semplicemente una minoranza indesiderata, bensì i rappresentanti dell'intera negatività sociale, i responsabili ultimi del mancato sviluppo della libertà di tutti. L'antisemitismo è la reazione inconscia della coscienza infelice di una collettività posta di fronte al fallimento del proprio tentativo storico di liberarsi dall'oppressione e costituirsi come soggetto storico. Nasce dalla frustrazione di istanze d'emancipazione represses e dal rifiuto di prendere coscienza della propria condizione di subalternità, di cui però si soffre. L'intricato nesso storico fra l'antisemitismo moderno e il fallimento delle rivoluzioni borghesi è descritto con precisione da Margherita von Brentano in uno studio sulla funzione teorica e pratica della soluzione finale della questione ebraica nel fascismo:

Dass Emanzipation und Liberalismus nicht gelangen, was einmal die Aufklärung und die Revolution an Hoffnungen auf Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit aufbrechen ließen, dafür, und nicht für eine partielle Schwierigkeit im Verhältnis einer bestimmten Gruppe zur Gesamtgesellschaft, ist der Antisemitismus ein Index. Antisemitische Gesellschaft, d.h. eine Gesellschaft, in der die zahlnehmäßig größten Schichten des Volkes ihr

⁵²⁶ Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 181. Anche le coeve riflessioni sulla questione ebraica di Jean-Paul Sartre riconducono l'antisemitismo moderno alla persistenza del dominio di classe nella società emancipata come a una sua condizione di possibilità. Anche per il filosofo francese l'avvento di una società senza classi determinerà l'emancipazione dell'umanità dall'antisemitismo. “Dans une société dont les membres sont tous solidaires, parce que tous engagés dans la même entreprise, il n’y aurait pas de place pour l’antisémitisme. [...] Dans une société sans classes et fondée sur la propriété collective des instruments de travail, lorsque l’homme, délivré des hallucinations de l’arrière-monde, se lancera enfin dans son entreprise, qui est de faire exister le règne humain, l’antisémitisme n’aura plus aucune raison d’être: on l’aura coupé dans ses racines”. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, 180. Alle riflessioni sartriane Adorno si riferisce nelle conclusioni dello studio collettivo sulla personalità autoritaria: “There is marked similarity between the syndrome which we have labeled the authoritarian personality and 'the portrait of the anti-Semite' by Jean-Paul Sartre. Sartre's brilliant paper became available to us after all our data had been collected and analyzed. That his phenomenological 'portrait' should resemble so closely, both in general structure and in numerous details, the syndrome which slowly emerged from our empirical observations and quantitative analysis, seems to us remarkable”. Adorno u. a., *The Authoritarian Personality*, 971.

unerhelltes Unbehagen, ja ihre Wut und Verzweiflung in Haß gegen eine schwache, an den Ursachen des Unbehagens durchaus unschuldige Minderheit umsetzen, entsteht im ausgeprägten Sinne erst mit bürgerlicher Revolution, Liberalismus und industrieller Wissenschaft.⁵²⁷

Mentre, da una parte, l'antisemitismo moderno dev'essere indagato nel quadro del fallimento generale del progetto di emancipazione borghese, e non solo dell'emancipazione ebraica, d'altra parte costituisce esso stesso una prova lampante di tale insuccesso, un evidente segno indicatore del non aver il sistema politico liberale e quello produttivo capitalistico realizzato gli ideali di libertà e uguaglianza che ne avevano animata la genesi rivoluzionaria. È questa la ragione per cui Marx ribatte alla questione ebraica di Bruno Bauer con un'analisi dei fallimenti della rivoluzione francese e della permanenza di condizioni di illibertà nella società borghese e illuminata. Ed è nel senso della sua ammonizione: “Aber man täusche sich nicht über die Grenze der politischen Emanzipation”, che Adorno e Horkheimer intitolano il capitolo sull'antisemitismo: *Grenzen der Aufklärung*. Così come è da intendersi nel senso della “emancipazione umana universale” contrapposta da Marx a quella semplicemente “politica” la prospettiva utopica del “passaggio dalla società antisemita a quella umana” evocata in quel capitolo:

In der Befreiung des Gedankens von der Herrschaft, in der Abschaffung der Gewalt, könnte sich erst die Idee verwirklichen, die bislang unwahr blieb, daß der Jude ein Mensch sei. Es wäre der Schritt aus der antisemitischen Gesellschaft, die den Juden wie die andern in die Krankheit treibt, zur menschlichen. Solcher Schritt erfüllte zugleich die faschistische Lüge, als deren eigenen Widerspruch: die Judenfrage erwiese sich in der Tat als Wendepunkt der Geschichte.⁵²⁸

Questa affermazione di Horkheimer e Adorno contiene la più efficace illustrazione non solamente del senso in cui Marx, cent'anni prima, pensava di risolvere, o meglio: dissolvere “la questione ebraica nella questione generale dell'epoca”⁵²⁹, ma anche del perché il problema generale dell'epoca dovesse essere affrontato proprio a partire dalla questione ebraica. La presente lettura di *Zur Judenfrage* è intesa a far emergere la circostanza straordinariamente negletta che il suo vero e proprio oggetto di analisi sono le prime, timide manifestazioni di quella patologia della società borghese che Horkheimer e Adorno, cento anni più tardi e sotto l'impressione dello sterminio in corso, diagnosticarono come “autodistruzione dell'illuminismo”. E che pertanto questo saggio recensito apparso nel 1844 deve risultare, ai sensi della storiografia filosofica e di quella ebraica, come il primo studio critico sull'antisemitismo moderno. A partire da questo scritto si comprende la rilevanza universale del problema dell'antisemitismo, poiché quello mostra come le radici di questo

⁵²⁷ Margherita von Brentano, „Die Endlösung – Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus“, in *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*, hg. von H. Huss und A. Schröder (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1965), 56.

⁵²⁸ Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 209.

⁵²⁹ “Die Kritik der *politischen Emanzipation* selbst war erst die schließliche Kritik der Judenfrage und ihre wahre Auflösung in die *'allgemeine Frage der Zeit'*”. Marx, *Zur Judenfrage*, 350.

affondino nella storia moderna europea, la quale ha creato, con il capitalismo, il principale modello universale di società umana.

La domanda posta in apertura del libro sulla dialettica dell'illuminismo – perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie – non è in fondo che una radicalizzazione del quesito posto cent'anni prima dal giovane Marx a proposito della mancata realizzazione storica della libertà promessa dalle rivoluzioni e dalle filosofie borghesi. Il saggio *Zur Judenfrage* tuttavia non si limita a porre il tema critico del limite dell'emancipazione politica, ma s'interroga anche sul problema più specifico della mancata riflessione su tale limite, sulle conseguenze della dimenticanza, dissimulazione o occultamento dei limiti della libertà borghese. Bruno Bauer non è (solo) un teologo cristiano di vecchio stampo nutrito di pregiudizi antiggiudaici, ma (anche) un pensatore radicale del Vormärz, per così dire un arci-illuminista. È il difetto di riflessione sui limiti dell'illuminismo che lo conduce ad abbracciare e sostenere le posizioni anti-illuministe sulla questione ebraica.

Dalla critica di Bauer all'emancipazione ebraica e ai suoi fautori liberali, condotta a parere di Marx “mit Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit in einer ebenso präzisen als kernigen und energievollen Schreibweise”⁵³⁰, traspare un'intuizione, un sentore dell'insostanzialità della libertà borghese. L'acuto critico mostra cioè di intravedere il riaffacciarsi di vetusti privilegi particolari di là dal diritto universale, della disuguaglianza sociale di là dall'eguaglianza formale, della sostanziale illibertà di là dalla nuova libertà politica.⁵³¹ La pretesa degli ebrei di entrare a far parte della comunità politica in quanto ebrei, di partecipare del generale movimento di rinnovamento sociale e spirituale senza però valicare i confini dell'ebraismo, appare a Bauer il paradigma di questa impostura. Di contro, al tema volterriano dell'impostura, che per Bauer conculcherebbe le più sublimi conquiste della libertà moderna, l'analisi di Marx sostituisce quello dei limiti della libertà moderna stessa. O per meglio dire introduce il concetto del limite interno della società borghese in polemica con la rappresentazione delle sue sciagure quali provenienti dalle insidie di nemici esterni. Punta il dito sullo scarto fra l'emancipazione politica e quella universalmente umana, sulla discrepanza fra la realtà effettiva della società borghese e l'immagine che essa ha di sé, fra il suo vero essere e la parvenza di sé che esso produce o, nei termini della logica hegeliana, fra l'essenza e il fenomeno. L'analisi dell'atteggiamento di Bruno Bauer nei confronti dell'emancipazione ebraica, fra le prime manifestazioni emblematiche del più vasto fenomeno dell'antisemitismo moderno, suggerisce all'indagatore di quest'ultimo di ricercarne la genesi entro la distanza – non vista, non compresa, non elaborata dalla riflessione e non elevata alla coscienza – fra la promessa di libertà

⁵³⁰ Ivi., 348.

⁵³¹ “Selbst diejenigen, denen Staatsbürgerrechte ... verliehen zu seyn scheinen, sind dem allgemeinen Elend nicht entnommen. Ihr Elend ist nur ein glänzendes, also um so miserabler”. Bauer, *Die Judenfrage*, 88.

inscritta nella rivoluzioni moderne e nei diritti umani da una parte e il loro contenuto effettivo dall'altra. L'antisemitismo moderno si genera nello spazio che intercorre fra questa promessa e questi contenuti, nella differenza fra libertà e isolamento, fra proprietà e interesse privato, fra uguaglianza ed equivalenza, fra sicurezza e polizia. È infatti nella mancanza di un concetto di questo scarto che Marx individua il carattere “acritico”⁵³² dell'argomentazione di Bruno Bauer.

Nel pensiero di questa distinzione, nella critica di Marx a Bruno Bauer e, oltre a lui, alla società figlia delle rivoluzioni borghesi e del pensiero politico illuminista e liberale, si trova il fondamento di un'obiezione decisiva contro la concezione della storia razionalista quale progresso lineare della libertà sociale – concezione propria non solo dell'illuminismo classico e della filosofia borghese, ma anche di certo hegelismo (per esempio quello di Bruno Bauer), nonché di certo marxismo schematico, sia comunista che (soprattutto) socialdemocratico –. In nuce vi è presente una concezione dialettica dei processi storici capace di vedere svilupparsi in essi, parallelamente, emancipazione e oppressione, di vedere progredire la libertà e di pari passo le strutture di dominio sociale, di sondare l'intreccio della ragione illuminista con il principio a lei opposto: il principio della violenza. La promessa di una libera *associazione* di uomini liberi non fu mantenuta dalla rivoluzioni politiche borghesi, le quali produssero una libertà solamente negativa, una libertà di *dissociarsi*. “L'egoismo”, la lotta anarchica degli interessi individuali e l'oppressione dell'uomo da parte dell'uomo, il cui superamento ad opera di un'umanità unita nella ragione universale era l'intenzione propria delle dichiarazioni dei diritti umani, furono non tanto superati quanto piuttosto codificati, riconosciuti giuridicamente e riprodotti sistematicamente su scala industriale. Nella mancata riflessione sui limiti storici delle rivoluzioni del XVIII secolo Marx scopre la ragione dell'atteggiamento di Bauer nei confronti dell'ebraismo.⁵³³

Il confronto critico con l'antisemitismo di Bruno Bauer ha condotto il giovane Marx a porsi una questione alla cui soluzione non smise mai più di lavorare: perché le rivoluzioni moderne hanno prodotto una libertà solo amputata, e non invece un'umanità universalmente emancipata? Più in generale: che cosa ostacola la realizzazione storica della libertà?

La differenza fra la considerazione baueriana e quella marxiana del problema

⁵³² “... so finden wir Bauers Fehler darin, daß er nur den 'christlichen Staat', nicht den 'Staat schlechthin' der Kritik unterwirft, daß er das *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation* nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind”. Marx, *Zur Judenfrage*, 350–51.

⁵³³ “Wir sagen also nicht mit Bauer den Juden: Ihr könnt nicht politisch emanzipiert werden, ohne euch radikal vom Judentum zu emanzipieren. Wir sagen ihnen vielmehr: Weil ihr politisch emanzipiert werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchslos vom Judentum loszusagen, darum ist die *politische Emanzipation* selbst nicht die *menschliche Emanzipation*. Wenn ihr Juden politisch emanzipiert werden wollt, ohne euch selbst menschlich zu emanzipieren, so liegt die Halbheit und der Widerspruch nicht nur in euch, sie liegt, in dem *Wesen* und der *Kategorie* der politischen Emanzipation. Wenn ihr in dieser Kategorie befangen seid, so teilt ihr eine allgemeine Befangenheit”. Ivi., 361.

dell'emancipazione borghese degli ebrei sta nell'attenzione critica dedicata da Marx al problema dei limiti dell'emancipazione borghese, dei limiti dell'illuminismo. Proprio come per Kant, il fondatore illuminista di questo nobile concetto, così anche per Marx la *critica* ha a che fare con la conoscenza dei limiti del proprio oggetto, sia esso lo stesso pensiero critico.

Bauer ignora i limiti dell'illuminismo. Critico di professione, egli critica tanto l'ebraismo quanto il cristianesimo, tanto i soggetti che vogliono essere emancipati, gli ebrei, quanto quello cui si richiede di emanciparli, che nella fattispecie del dibattito in cui Bauer interviene è lo Stato prussiano. Critica entrambi dal punto di vista dell'emancipazione, del progresso della libertà. Ciò che dimentica di sottoporre alla critica è l'emancipazione. Non riflette cioè sul proprio punto di vista, ma accetta in maniera dogmatica quello dell'emancipazione borghese, vale a dire la prospettiva dello Stato moderno emancipato dalla società, dell'universale politico che non riconosce alcuna particolarità religiosa. Tale prospettiva è per lui qualcosa di ovvio e non bisognoso di riflessione e discussione. L'argomentazione di Marx mostra come tale mancata critica nei confronti dell'emancipazione politica, l'inconsapevole identificazione di Bauer con il punto di vista liberale, sia proprio la ragione che lo conduce alla *negazione* dell'emancipazione politica: a una posizione reazionaria e illiberale. Il paradosso messo in luce dalla recensione marxiana è che la negazione reazionaria dell'emancipazione borghese altro non è che la mancanza di distanza critica rispetto al punto di vista dell'emancipazione borghese portata alle sue estreme conseguenze da quel pensatore ardito, sottile, arguto e profondo che è Bruno Bauer. L'illuminismo che non riflette su se stesso e non procede alla critica dei propri limiti si ribalta nel suo contrario. Questa conoscenza, acquisita da Marx nella sua difesa dell'emancipazione borghese degli ebrei, determina il contenuto del concetto di dialettica dell'illuminismo.⁵³⁴

La riflessione sui limiti dell'illuminismo e dell'emancipazione borghese, tema centrale della teoria critica marxiana, costituisce un criterio per la discriminazione delle forme reazionarie e antisemite di protesta sociale, di cui Bruno Bauer è un esempio tanto significativo quanto precoce, da quelle realmente emancipatrici. La mancata riflessione sui limiti della mia libertà è un presupposto della credenza che sono “gli ebrei” a impedire la mia libertà. Per quanto e in quale misura ciò corrisponda alle intenzioni consapevoli ed esplicite del suo autore, il saggio *Zur Judenfrage* getta le basi per una spiegazione sociologica così come per una spiegazione psicologica

⁵³⁴ “Die Aporie, der wir uns bei unserer Arbeit gegenüber fanden, erwies sich somit als der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen hatten: die Selbstzerstörung der Aufklärung. Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal”. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 3.

del fenomeno dell'antisemitismo moderno. E, ciò che è di più, non si limita a far sussistere questi due ordini di spiegazione l'uno di fianco all'altro, ma li media l'uno con l'altro in una riflessione filosofica sulla dialettica di emancipazione e oppressione, sul nesso storico di libertà e violenza.

Seconda sezione
LA QUESTIONE TEDESCA DELLA SOCIETÀ BORGHESE.

Wie einer, der am Reck die Riesenwelle schlägt, so schlägt man selber als Junge das Glücksrad, aus dem dann früher oder später das große Los fällt. Denn einzig, was wir schon mit fünfzehn wußten oder übten, macht eines Tages unsere Attraktiva aus. Und darum läßt sich eines nie wieder gut machen: versäumt zu haben, seinen Eltern fortzulaufen. Aus achtundvierzig Stunden Preisgegebenheit in diesen Jahren schießt wie in einer Lauge der Kristall des Lebensglücks zusammen.

Walter Benjamin⁵³⁵

L'evoluzione dell'antisemitismo fra il XIX e il XX secolo raggiunse il proprio apice e produsse le conseguenze pratiche più estreme e criminose nella Germania di Hitler. D'altronde questo grande paese situato al centro dell'Europa, teatro della stagione classica della filosofia e della musica occidentali, è stato la culla dell'antisemitismo moderno fin dai suoi albori, sua patria d'elezione per almeno un secolo prima dell'avvento del nazionalsocialismo. Lo stesso paese in cui erano stati concepiti i primi progetti di emancipazione civile degli ebrei alla fine del Settecento fu attraversato, solo pochi anni dopo, dalla più grande ondata di pogrom che l'Europa aveva vista da secoli a quella parte, forse da sempre.⁵³⁶ Le idee del nuovo antisemitismo post- e anti-emancipatorio si diffusero, accrebbero la propria influenza e si organizzarono in sistema ideologico dapprima nel seno dello sciovinismo tedesco, nell'antinapoleonismo delle “Befreiungskriege” (1813-1815), nelle confraternite teutomane e nei circoli antiliberali, per farsi largo a partire dagli anni Trenta anche fra gli intellettuali radicali, i partiti progressisti e i movimenti di protesta popolari. La Judenfrage divenne oggetto nel corso dei decenni di campagne sempre più veementi per la revoca dell'emancipazione civile. Negli anni Settanta dell'Ottocento fu teorizzata l'ostilità insanabile fra i popoli ebraico e tedesco e fu coniato, a Berlino, il termine antisemitismo, destinato a diffondersi in breve tempo oltre i confini nazionali.

Nella storia dell'antisemitismo moderno, la Germania occupa quindi una posizione affatto preminente. A sua volta l'antisemitismo fu una componente cardinale del processo di integrazione nazionale dei tedeschi, un elemento insostituibile nella formazione dell'idea nazionale e del sentimento di “Volk”.

Come si spiega questa apparente affinità elettiva fra l'antisemitismo moderno e il

⁵³⁵ Questo brano è tratto da *Einbahnstraße*, una raccolta di frammenti e aforismi sulla vita nella Repubblica di Weimar compilata dal filosofo berlinese nel 1927. Quello citato s'intitola: Kehre zurück! Alles vergeben! Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, hg. von Tillman Rexroth, Gesammelte Schriften, 4: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragunge (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 88.

⁵³⁶ Cfr. supra, excursus 1.

nazionalismo tedesco? Certamente non con gli strumenti interpretativi propri di queste due ideologie – non mediante il riferimento a presunti caratteri nazionali innati; non indicando tratti antropologici del popolo tedesco quali decisivi in ultima istanza.⁵³⁷ Un punto di vista critico sulla questione del nesso che lega la modernizzazione della Germania e l'antisemitismo è espresso, nuovamente, da Adorno e Horkheimer:

Keineswegs ist der totalitäre Antisemitismus ein spezifisch deutsches Phänomen. Versuche, ihn aus einer so fragwürdigen Entität wie dem Nationalcharakter, dem armseligen Abhub dessen, was einmal Volksgeist hieß, abzuleiten, verharmlosen das zu begreifende Unbegreifliche. Das wissenschaftliche Bewußtsein darf sich dabei nicht bescheiden, das Rätsel der antisemitischen Irrationalität auf eine selber irrationale Formel zu bringen. Sondern das Rätsel verlangt nach seiner gesellschaftlichen Auflösung, und die ist in der Sphäre nationaler Besonderheiten unmöglich.⁵³⁸

Piuttosto che ricercare una fantomatica natura antisemita dei tedeschi o una natura tedesca dell'antisemitismo, occorre ricostruire il contesto storico nel quale si è formata la coscienza nazionale mostrando, in esso, le condizioni di possibilità dello sviluppo dell'antisemitismo. L'inaudita violenza antisemita di cui diede prova la società tedesca al seguito del Führer nella prima metà degli anni Quaranta del secolo scorso non può essere spiegata come il risultato di disposizioni di un carattere nazionale fisso, e non viene compresa storicamente mediante la sua riconduzione e

⁵³⁷ Un esempio di questa tendenza è Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, 1996). Secondo Goldhagen occorre abbandonare il presupposto che i tedeschi “siano più o meno come noi”. Solo una loro “rivalutazione antropologica” è in grado di fare luce sui crimini del nazionalsocialismo: “In thinking about German antisemitism, people have a tendency to make important, unacknowledged assumptions about Germans before and during the Nazi period that bear scrutiny and revision ... They can be summed up as follows: Germans were more or less like us ... : rational, sober children of the Enlightenment ... They, like us, were 'economic men' who, admittedly, sometimes could be moved by irrational motives, by hatreds, produced by economic frustrations or by some of the enduring human vices like the lust for power or pride ... There are reasons to doubt the validity of such assumptions ... The study of the society which produced this then unimagined, and unimaginable, event requires us to question our assumptions about that society's similarity to our own ... No aspect of Germany is in greater need of this sort of anthropological reevaluation than is its people's antisemitism ... With the assumption of the 'normalcy' of the German people, the burden of proof de facto has lain with those who argue that tremendous antisemitism existed in Germany during the Nazi period. Methodologically, this approach is faulty and untenable. It must be abandoned”. Ivi., 27-29. Una volta liberi dal pregiudizio che assimila i tedeschi agli altri popoli civili sarà possibile applicare il metodo d'analisi proposto dall'autore, il quale consiste nello studiare “i tedeschi e i loro antisemitismo” come un antropologo studia i popoli selvaggi e le loro credenze: “The study of Germans and their antisemitism, before and during the Nazi period must be approached as an anthropologist would a previously unencountered preliterate people and their beliefs”. Ivi., 45. Goldhagen riassume infine le conclusioni della propria ricerca nel modo seguente: “This study of the Holocaust and its perpetrators assigns to their beliefs paramount importance. It reverses the Marxian dictum, in holding that consciousness determined being. Its conclusion that the eliminationist antisemitic German political culture ... was the prime mover of both the Nazi leadership and ordinary Germans in the persecution and extermination of the Jews, and therefore was the Holocaust's principal cause, may at once be hard to believe for many and commonsensical to others”. Ivi., 455-56. Il rovesciamento del detto marxiano secondo cui “l'essere determina la coscienza” consente all'autore di formulare la tesi, per la verità non propriamente pionieristica, che l'antisemitismo è stato il movente principale del genocidio degli ebrei – una tesi che l'autore stesso immagina essere difficile a credersi per alcuni, scontata per altri.

⁵³⁸ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, „Vorwort“, in *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, von Paul Massing, übers. von Felix Weil, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 8 (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1959), V–VIII, qui VI–VII.

presunte costanti etnologiche tedesche, a un presunto “furor teutonicus”⁵³⁹. Né può essere l'obiettivo della comprensione psicologica di quegli avvenimenti quello di tratteggiare una personalità tedesca, diagnosticare una patologia specificamente germanica che possa renderne conto. Scrive a questo proposito Helmuth Plessner:

Derart feste Charakteranlagen für die Taten und Leiden einer Nation verantwortlich zu machen – entschuldigend oder anklagend, je nach Bedarf –, heißt aber die Geschichte umdrehen, in der und an der sie sich gebildet haben, nicht im Wege bloßer Ablagerung und Sedimentierung, als füllte das Geschehene den Raum der Erinnerung hinter sich auf und formte die innere Physiognomie eines Volkes wie Erdgeschichte die Landschaft, sondern aus Glück und Unglück, die ihm widerfahren sind, ihm, das sich selber ein Wunschgebilde ist und nie eine fixe Wirklichkeit. Charakterzüge in der Haltung einer Nation, in den gewissermaßen verfestigten Weise ihres Reagierens auf Ereignisse erkennen zu wollen, heißt einer Natur, die man zu diesem Zweck konstruiert hat, die Schuld zuschieben.⁵⁴⁰

Marx insegna che la ricerca storica deve guardarsi dal condividere con le epoche che sono suo oggetto le illusioni che queste si fanno su se stesse.⁵⁴¹ Lo studio materialistico della storia separa la propria prospettiva d'indagine da quella dei pregiudizi, delle ideologie e delle forme di coscienza che ne sono l'oggetto. La contrapposizione religiosa, razziale, morale e infine esistenziale fra ebrei e tedeschi non costituisce un elemento di spiegazione dell'antisemitismo tedesco e della Shoah, bensì è a sua volta bisognosa di spiegazione. Un fatto storico non può esser spiegato con la sola indicazione delle idee nel nome delle quali è avvenuto. La conoscenza storica deve invece sviluppare tali idee a partire dalle condizioni oggettive che vi si riflettono. Postulare un legame segreto e vincolante, fondato nel sangue, fra il popolo tedesco e l'antisemitismo, non può che mettere capo a rappresentazioni fuorvianti, “mistiche”, della storia moderna della Germania. Al contrario, lo studio storico dell'Ottocento tedesco e l'analisi delle specificità della transizione economica e sociale della Germania dal contesto preborghese e quello borghese possono porre le basi per una comprensione razionale di tale legame, che pur c'è.

⁵³⁹ “Nos primi Senonum motus Cimbrumque ruentem // uidimus et Martem Libyes cursumque furoris // Teutonici: quotiens Romam fortuna lacessit, // hac iter est bellis”. Marco Anneo Lucano, *Pharsalia. Cum appositis Italico carmine, interpretationibus ac notis*, hg. von Gaspare Cassola (Mediolani: Typis Imper. Monast. s. Ambrosii Majoris, MDCCCLXXXI), 20 (primo libro, v. 254-56).

⁵⁴⁰ Helmuth Plessner, *Die Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, Gesammelte Schriften 6, Politische Schriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 29.

⁵⁴¹ “Die ganze bisherige Geschichtsauffassung ... hat ... bei jeder geschichtlichen Epoche *die Illusion dieser Epoche teilen* müssen. Z.B. bildet sich eine Epoche ein, durch rein 'politische' oder 'religiöse' Motive bestimmt zu werden, obgleich 'Religion' und 'Politik' nur Formen ihrer wirklichen Motive sind, so akzeptiert ihr Geschichtschreiber diese Meinung. Die 'Einbildung', die 'Vorstellung' dieser bestimmten Menschen über ihre wirkliche Praxis wird in die einzig bestimmende und aktive Macht verwandelt, welche die Praxis dieser Menschen beherrscht und bestimmt”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 39.

Sesto capitolo
“Deutsche Misère”.
La situazione tedesca nell'età della rivoluzione (1789-1848)⁵⁴²

1. La Germania e la Rivoluzione

Dal punto di vista di Marx, il fatto più decisivo della storia tedesca moderna è la mancata rivoluzione borghese. Tale punto di vista ambisce a essere non solamente quello privato di Karl Marx, né solo quello soggettivo degli ebrei tedeschi dell'Ottocento, credutisi emancipati e ritrovatisi di colpo e nuovamente nemici pubblici – quasi il processo storico in Germania avesse voluto replicare nella realtà il rivolgimento drammatico del processo alla corte del Doge che si svolge nel quarto atto di *The Merchant of Venice* –. Gli scritti di Marx intendono inoltre e innanzitutto esprimere il punto di vista oggettivo (o, come dice lui alla moda dell'epoca, “wissenschaftlich”) della rivoluzione del XIX secolo, la prospettiva della rivoluzione sociale e del superamento dei limiti di quelle politiche del secolo precedente. La questione tedesca è dunque per lui in prima istanza il problema della rivoluzione in Germania. Come pensare, come organizzare una rivoluzione che superi i limiti della libertà borghese in un paese che quei limiti ancora non li ha raggiunti, che ancora non ha realizzato le più elementari libertà politiche delle nazioni moderne? Forse come un “salto mortale” nel vuoto?

Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert ... Wie sollte es mit einem *salto mortale* nicht nur über seine eigenen Schranken hinwegsetzen, sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen.⁵⁴³

Se l'epoca moderna vide per prima il tentativo dei popoli di costituirsi come soggetti collettivi, autori storici del proprio destino, ciò non vale per la Germania. I tedeschi *subirono* le trasformazioni sociali della modernità. Democrazia politica ed economia capitalistica, “libertà ed eguaglianza”, non furono conquiste storiche prodotte dalla prassi trasformatrice del popolo tedesco e della sua classe dirigente; furono piuttosto introdotte in Germania con le merci inglesi e con le baionette francesi. Caduto Napoleone, i tedeschi ebbero a patire come gli altri popoli europei la rappresaglia della Restaurazione, senza però, a differenza di questi, essersi mai macchiati della “colpa” di una rivoluzione. Giunsero a conoscere la libertà borghese quando essa aveva già palesato i suoi limiti storici e veniva ormai universalmente conculcata – nel giorno della sua “sepoltura”.

⁵⁴² Cfr. la periodizzazione di Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848*.

⁵⁴³ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 386–87.

Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen. Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Konterrevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir ... befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am Tag ihrer Beerdigung.⁵⁴⁴

Quella che con un francesismo Engels definisce come “die deutsche Misère”⁵⁴⁵ costituisce un tema centrale delle ricerche giovanili sue e di Marx, risalenti cioè agli anni in cui entrambi vivevano ancora sul suolo natio o appena successivi. I saggi e gli articoli degli anni Quaranta sulla “situazione tedesca” riflettono sui problemi specifici del processo di affermazione delle libertà borghesi in Germania. Forniscono un'analisi teorica e una rappresentazione giornalistica della situazione storico-sociale in cui ebbe origine l'antisemitismo moderno.

L'interesse che muove queste indagini riguarda, come detto, le condizioni di una possibile rivoluzione in Germania. Nel periodo precedente il 1848 – il Vormärz – Marx paventa il rischio che una rivoluzione tedesca scivolasse su una china antimoderna, reazionaria e liberticida. È questo il principale motivo determinante delle sue polemiche contro l'ateismo politico della sinistra hegeliana e contro il socialismo tedesco o “vero”.⁵⁴⁶

“Einer radikalen deutschen Revolution scheint ... eine Hauptschwierigkeit entgegenzustehen”.⁵⁴⁷ Marx teorizza il rischio che la presa di coscienza e di iniziativa politica nazionale di un popolo oppresso, laddove esso si trovi nel complesso a un livello di sviluppo meno avanzato dei popoli vicini che lo dominano, si rivolga non all'emancipazione – che è sempre da intendersi come superamento dei limiti della forma più moderna e articolata di libertà finora realizzata – bensì a un ideale insieme utopico e reazionario di conservazione di strutture tradizionali o di ritorno a strutture tradizionali. Dal punto di vista della concezione qualitativa del tempo storico propria del materialismo del giovane Marx – concezione opposta a quella astrattamente quantitativa di un tempo omogeneo e vuoto propria delle classi dominanti e adottata in seguito anche dalla socialdemocrazia conformista⁵⁴⁸ – la Germania si trovava un buon mezzo secolo indietro rispetto alla Francia e all'Inghilterra sotto tutti gli aspetti: economico, religioso e soprattutto politico. “Das jetzige deutsche Regime [ist] ... ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemeine

⁵⁴⁴ Ivi., 379-80.

⁵⁴⁵ “Auch Goethe war nicht imstande, die deutsche Misère zu besiegen; im Gegenteil, sie besiegte ihn, und dieser Sieg der Misère über den größten Deutschen ist der beste Beweis dafür, daß sie 'von innen heraus' gar nicht zu überwinden ist”. Friedrich Engels, „Karl Grün: ‚Über Goethe vom menschlichen Standpunkte‘, Darmstadt 1846“, *Deutsche Brüsseller Zeitung*, Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa, 96 (2. Dezember 1847): 232.

⁵⁴⁶ Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 485.

⁵⁴⁷ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 386.

⁵⁴⁸ Il tema dell'adozione del concetto borghese di storia da parte della socialdemocrazia tedesca è indagato a fondo da Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1974.

anerkannte Axiome”.⁵⁴⁹ Nella compagine di principati e staterelli dominati dalle potenze restauratrici austriaca e prussiana sopravvive una versione provinciale e farsescamente intempestiva dell'ancien régime. Le preoccupazioni di Marx relative a una possibile imminente rivoluzione tedesca derivano dalla convinzione che il grado di arretratezza di un movimento rivoluzionario sia direttamente proporzionale a quello della situazione storica e politica contro cui si rivolge. “Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart”.⁵⁵⁰ Il timore è che una rivoluzione borghese in Germania contro la monarchia prussiana e il potere degli Junker non farebbe che portare il paese alle condizioni francesi del 1789. Ma il 1843 non è il 1789, e ciò che nel 1789 ha rappresentato un progresso e un'emancipazione si presenta, nel 1843, con il segno storico opposto. Quella del 1789 è per Marx un'emancipazione parziale, che ha realizzato cioè non *la* libertà in terra, ma una sua forma specifica: la libertà borghese.

La formazione di una classe sociale moderna, numerosa e completamente spossessata e le crisi cicliche dell'economia capitalistica costituiscono per lui la prova più concreta di tale limite storico. Marx esprime questa circostanza qualificando la Rivoluzione francese come *politica*. Per “rivoluzione politica” intende l'emancipazione di una parte della società: il rovesciamento del dominio sociale di una classe e la sua sostituzione con il dominio sociale di un'altra classe (in questo caso la borghesia). A questo concetto si accosta e contrappone quello di una rivoluzione che abolisca ogni dominio di classe, cioè che abolisca in generale la divisione in classi della società: “ein radikale Revolution”⁵⁵¹, “die soziale Revolution des 19. Jahrhunderts”⁵⁵², “menschliche Emanzipation”⁵⁵³ etc. Tale è ai suoi occhi, a metà Ottocento, la questione all'ordine del giorno. Egli mette in guardia dai rischi di una rivoluzione politica – quindi anacronistica, non allineata all'ordine del giorno storico – in Germania. È troppo tardi. Il treno per l'emancipazione politica – una stazione del progresso storico moderno, non la destinazione finale – è ormai passato. La Germania l'ha perso irrimediabilmente. Se la borghesia tedesca si dovesse decidere, con dieci lustri di ritardo sulla storia europea, a prendere il potere politico, finirebbe per usarlo in senso controrivoluzionario, per arginare cioè la minaccia divenuta nel frattempo incombente di una rivoluzione internazionale della classe lavoratrice contro il dominio sociale della borghesia. Nel periodo politicamente febbrile che precede il Quarantotto il giovane Marx scrive e lavora nel tentativo di dare ai moti rivoluzionari che si stanno preparando in Germania un carattere radicale, proletario, cioè “umano” – così si esprime il giovane Marx – anziché soltanto politico.

⁵⁴⁹ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 382.

⁵⁵⁰ Ivi., 379.

⁵⁵¹ Ivi., 386. Vedi. anche ivi., 385: “Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen”.

⁵⁵² Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8 (Berlin: Dietz Verlag, 1960), 117.

⁵⁵³ Marx, *Zur Judenfrage*, 351.

Wo also die *positive* Möglichkeit der Deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird ... welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.⁵⁵⁴

È proprio al periodo di queste riflessioni sulla situazione tedesca che risalgono le prime formulazioni del programma comunista di Marx. Il proletariato come soggetto rivoluzionario compare per la prima volta nell'opera marxiana in questo luogo del saggio introduttivo alla filosofia hegeliana del diritto del 1843/44. Questa concezione ha la sua genesi nell'analisi del rischio che una rivoluzione borghese in Germania si ribalti nel suo contrario: nella negazione dell'emancipazione. Il programma rivoluzionario di abolizione della divisione in classi della società esposto di lì a pochi nel manifesto del partito comunista rappresenta la risposta teorica e politica di Marx al movimento controrivoluzionario che egli vedeva profilarsi all'orizzonte, in primis all'orizzonte tedesco. Tale è infatti la previsione marxiana a metà degli anni Quaranta: se la rivoluzione che viene – la quale viene senz'altro, e come viene viene – sarà egemonizzata dalla borghesia come cinquant'anni prima quella francese, essa dovrà risolversi in un movimento contrario all'emancipazione, cioè reazionario in generale e, in particolare, antisemita.

Il parere di Marx è che una rivoluzione politica in Germania sarebbe reazionaria in quanto tardiva. Si tratterebbe, infatti, di instaurare il dominio sociale della borghesia nel momento storico della comparsa sulla scena europea di un nuovo soggetto rivoluzionario: il movimento operaio; nel momento, cioè, in cui la borghesia, da classe rivoluzionaria che era, si attesta su una posizione difensiva, a conservazione dei propri privilegi. Marx sostiene che una rivoluzione borghese in Germania, qualora si verificasse, non mostrerebbe il volto liberale e progressista degli “*enfants de la Patrie*” dell'89. Alle spinte repubblicane verso l'integrazione nazionale della Germania vede ormai sostituirsi il germanesimo razzista dei fanatici teutomani. La borghesia tedesca gli appare già pronta ad accogliere questa ideologia retriva nel proprio tollerante seno, in quanto le istanze del consolidamento del suo interesse di classe – sviluppo capitalistico accelerato, recupero del ritardo industriale – s'incontrano in questa situazione storica di sottosviluppo con il nazionalismo economico protezionista. Nella *Nationalökonomie*⁵⁵⁵ che comincia a svilupparsi in quegli anni –

⁵⁵⁴ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 390.

⁵⁵⁵ Cfr. *infra*, cap. 7.2.

versione tedesca dell'economia politica borghese – Marx vede un riflesso teorico di questa circostanza oggettiva, che a sua volta è la base reale dell'attuale alleanza politica fra i difensori del sangue tedesco e quelli delle merci tedesche.

Die Deuschtümelei ist aus dem Menschen in die Materie gefahren, und so sahen sich eines morgens unsere Baumwollritter und Eisenhelden in Patrioten verwandelt.⁵⁵⁶

Nel nazionalismo economico (unione doganale, proibizionismo, utopia autarchica) Marx vede il modo specificamente tedesco di affrontare il problema generale dell'epoca, quello del rapporto fra la produzione industriale e lo Stato moderno – il rapporto fra economia e politica. Francia e Inghilterra, paesi avanzati in cui da molti decenni il principio giuridico della proprietà privata è il cardine dell'organizzazione sociale, sono ora (1843) alle prese col problema della costruzione di forme di controllo sociale sulla produzione della ricchezza. La borghesia tedesca invece si desta e si decide finalmente ad affermare il dominio della *sua* proprietà – ossia la forma di proprietà più congeniale a questa classe: la proprietà privata – nel momento storico in cui all'Europa si mostrano gli aspetti illiberali di questo istituto, la sua problematica deriva monopolistica, negatrice universale della proprietà. Questa particolare prospettiva sui problemi sociali del tempo è una diretta conseguenza della ritardata (o mancata) modernizzazione e integrazione nazionale dei tedeschi, ai quali, come goffe reclute appena coscritte, viene ordinato di limitarsi a ripetere gli esercizi più insulsi.

Man beginnt also jetzt in Deutschland anzufangen, womit man in Frankreich und England zu enden beginnt. Der alte faule Zustand ... wird in Deutschland als die aufgehende Morgenröte einer schönen Zukunft begrüßt, die kaum noch wagt, aus der *listigen* Theorie in die schonungslose Praxis überzugehen ... Ein zureichendes Beispiel der *deutschen* Form der modernen Probleme, ein Beispiel, wie unsere Geschichte, gleich einem ungeschickten Rekruten, bisher nur die Aufgabe hatte, abgedroschene Geschichte nachzuexerzieren.⁵⁵⁷

Nei manoscritti redatti da Marx ed Engels fra il 1845 e il 1847 nell'ambito del progetto di una rivista che non vide mai la luce e pubblicati postumi, nel 1932, sotto il titolo *Die deutsche Ideologie*, lo scarto temporale della Germania rispetto alle nazioni più progredite e la formazione di una coscienza politica nazionale non al passo con i tempi e con il progresso sociale sono alla base di una caratterizzazione intellettuale e politica del tedesco. Marx e Engels dissolvono la nozione mistica, protoetnologica di “tedesco” nella determinazione storica delle specificità sociali e ideologiche dello sviluppo borghese in Germania. Ne risulta un profilo a tratti quasi caricaturale del “tedesco”, le cui caratteristiche salienti tuttavia non sono determinate dall'appartenenza etnica, bensì

⁵⁵⁶ Ivi., 382.

⁵⁵⁷ Ibidem. “astuta teoria” è un doppio riferimento ironico: al carattere eminentemente teorico, cioè poco pratico, poco rivoluzionario, dei tedeschi, in generale, e in particolare alla teoria economica di Friedrich List.

da una specifica prospettiva della considerazione dei problemi dell'epoca. La prospettiva tedesca si distingue secondo Marx per provincialità, pavidità politica, subalternità alle potenze straniere e alle classi dominanti tradizionali, ristrettezza di orizzonti. Questa valutazione riguarda non solo i governi della Restaurazione, l'aristocrazia reazionaria degli Junker e i movimenti sciovinisti e teutomani, ma nella stessa misura la borghesia tedesca, il movimento liberale e anche quello socialista.

Dasselbe Verhältnis, das wir ... zwischen dem bisherigen deutschen Liberalismus & der französischen & englischen Bourgeoisie-Bewegung nachgewiesen haben, findet Statt zwischen dem deutschen Sozialismus & der Proletarierbewegung Frankreichs und Englands.⁵⁵⁸

La situazione tedesca di non contemporaneità coinvolge cioè tutte le classi e i partiti politici e determina elementi retrogradi e antiemancipatori nella loro pensiero come nell'azione. Il ritardo storico della Germania condanna i tedeschi a una condizione di oggettiva provincialità e subordinazione, la quale a sua volta si ripercuote negativamente sulla coscienza nazionale che si costituisce o tenta di costituirsi nel confronto con tale oggettività.

Nella polemica sulla “questione ebraica” di Bruno Bauer – fra gli esponenti filosoficamente più rilevanti di ciò che Marx ed Engels chiamano “ideologia tedesca” – la posizione “acritica” e antisemita di quest'ultimo viene non solamente oppugnata da Marx, bensì anche spiegata geneticamente, ricondotta alla sua origine sociale. La protesta di Bauer contro l'emancipazione civile degli ebrei tedeschi si spiega secondo Marx nel quadro dell'arretratezza politica e sociale della Germania, giacché nel 1843 nei paesi occidentali più avanzati come la Francia o gli Stati liberi dell'America settentrionale gli ebrei avevano smesso di rappresentare una “questione”. La “questione ebraica” è una questione eminentemente tedesca.

Die Judenfrage erhält eine veränderte Fassung, je nach dem Staate, in welchem der Jude sich befindet. In Deutschland, wo kein politischer Staat, kein Staat als Staat existiert, ist die Judenfrage eine rein *theologische* Frage ... In Frankreich ... ist die Judenfrage die Frage des Konstitutionalismus ... Erst in den nordamerikanischen Freistaaten ... verliert die Judenfrage ihre theologische Bedeutung und wird zu einer wirklich weltlichen Frage ... Die Kritik wird dann zur Kritik des politischen Staats. An diesem Punkt, wo die Frage aufhört, theologisch zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein.⁵⁵⁹

Bauer ha davanti agli occhi la “situazione tedesca”, cioè una realtà sociale arretrata, frammentata, ancora semi-feudale. La sua critica dell'emancipazione ebraica non è una critica dell'emancipazione borghese⁵⁶⁰ poiché non ha per oggetto la società civile e lo Stato politico moderno quali essi sono

⁵⁵⁸ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 441.

⁵⁵⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 351.

⁵⁶⁰ Come invece intende e dà a intendere Tomba, „La questione ebraica. Il problema dell'universalismo politico“. Cfr. supra, nota 423.

ormai realmente costituiti nei paesi occidentali. Considerando il caso francese e ancor più quello nordamericano è possibile, secondo Marx, affrontare il problema storico e universale del rapporto fra la religione e lo Stato, fra la sfera privata e quella politica; è possibile fare critica sociale all'altezza dei tempi, critica della società borghese. Se invece si guarda solamente alla realtà delle “deutsche Zustände” – una situazione in cui manca tanto un vero Stato politico quanto una vera società borghese; in cui non c'è una classe sociale politicamente egemone e consapevole del proprio ruolo storico, né ci sono individui privati veri e propri, cioè soggetti autonomi sciolti da ogni tipo di dipendenza personale e tradizionale – questo problema storico universale dovrà necessariamente presentarsi in una forma spuria, mischiata a elementi arcaici, pregiudizi tradizionali: nella forma, cioè, di “questione ebraica”.

Questo modello esplicativo marxiano verrà ripreso negli anni Trenta del Novecento da Ernst Bloch e attualizzato per la comprensione della genesi del fascismo con l'espressione “Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen”, contemporaneità del non contemporaneo. Scrive Bloch:

Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich. Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein. Je nachdem, wo einer leiblich, vor allem klassenhaft steht, hat er seine Zeiten ... Verschiedene Jahre überhaupt schlagen in dem einen, das soeben gezählt wird und herrscht. Sie blühen auch nicht im Verborgenen wie bisher, sondern widersprechen dem Jetzt; sehr merkwürdig, schief, von rückwärts her.⁵⁶¹

In tal senso il non contemporaneo non è semplicemente un residuo di un ordine sociale precedente, destinato a dissiparsi senza opporre resistenza all'avanzata del nuovo; è piuttosto una riserva di forze sociali tradizionali o arcaiche presente in un contesto altrimenti moderno e pronte ad agire in esso e contro di esso. La contemporaneità del non contemporaneo è una contraddizione sociale carica di tensioni, un contesto storico concreto in cui elementi opposti non solo collidono, ma si compenetrano – come zolle tettoniche (“Zeitschichten”, “strati di tempo” per Koselleck)⁵⁶² – ed entrano in una relazione sistematica, come momenti interagenti e interdipendenti di una concreta unità di opposti.

A proposito della forma di coscienza sdoppiata relativa alle contraddizioni sociali proprie dello sfasamento temporale dello sviluppo nazionale tedesco, negli appunti sull'ideologia tedesca Marx osserva che l'ideologia dei filosofi radicali tedeschi è largamente determinata da una fondamentale contraddizione fra la coscienza nazionale tedesca e la prassi delle altre nazioni (e si concede in tale occasione il gusto del vilipendio della nazione):

... der Widerspruch ... zwischen diesem nationalen Bewußtsein & der Praxis der

⁵⁶¹ Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962), 104.

⁵⁶² Cfr. Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

andern Nationen d.h. zwischen dem nationalen & allgemeinen Bewußtsein einer Nation (wie jetzt in Deutschland) sich einstellt – wo dieser Nation dann, weil dieser Widerspruch scheinbar nur ein Widerspruch innerhalb des nationalen Bewußtseins erscheint auch der Kampf sich auf diese nationale Scheiße zu beschränken scheint eben weil diese Nation die Scheiße an und für sich ist.⁵⁶³

Il concetto blochiano di “contemporaneità del non contemporaneo” ha avuto una certa fortuna nel pensiero storico tedesco.⁵⁶⁴ Una sua illustrazione efficace e concreta è l'immagine dialettica coniata da Karl Kraus nel saggio *Dritte Walpurgisnacht* a proposito della presa del potere di Hitler: “elektrisch beleuchtete Barbaren”.⁵⁶⁵ Nell'avvento dei nazisti, barbari illuminati a elettricità, il giornalista ebreo viennese vedeva riemergere alla superficie del 1933 stadi più antichi e primitivi della storia della violenza.

Nel caso dell'analisi di Marx, la contemporaneità del non contemporaneo si manifesta nel fatto che l'ideologia tedesca tratta come teologiche le questioni storiche del presente nel momento in cui esse si pongono all'Europa come questioni politiche.

Während die Franzosen und Engländer wenigstens an der politischen Illusion, die der Wirklichkeit noch am nächsten steht, halten, bewegen sich die Deutschen im Gebiete des „reinen Geistes“ und machen die religiöse Illusion zur treibenden Kraft der Geschichte.⁵⁶⁶

Vedremo come tutti i tratti caratteristici dell'ideologia tedesca per come è descritta da Marx ed Engels: filosoficamente idealistica, politicamente teologica, piccolo-borghese, provinciale, controrivoluzionaria, intollerante, ipocritamente religiosa e – si potrebbe aggiungere a compendio – antisemita, dipendono direttamente da questa situazione di contemporaneità del non contemporaneo, cioè sono riconducibili all'impatto dell'affermazione delle strutture sociali moderne sulla realtà sociale arretrata della Germania. Alle riflessioni sulla storia moderna tedesca contenute nel saggio introduttivo alla critica della filosofia hegeliana del diritto del 1844 Marx acclude una previsione sul futuro: la Germania, afferma, parteciperà un giorno del declino della civiltà europea senza mai aver preso parte alla sua emancipazione.

Deutschland wird sich ... eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat. Man wird es einem *Fetischdiener* vergleichen können, der an den Krankheiten des Christentums siecht.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 15.

⁵⁶⁴ Cfr. Falko Schmieder, „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Zur Kritik und Aktualität einer Denkfigur“, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 4, Nr. 1–2 (2017): 325–63; Junji Kanda, *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz*, Forschungen zum Junghegelianismus. Quellenkunde, Umkreisforschung, Theorie, Wirkungsgeschichte 8 (Frankfurt am Main, Berlin: Peter Lang Internationale Verlag der Wissenschaften, 2003); Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 300–348.

⁵⁶⁵ Karl Kraus, *Dritte Walpurgisnacht*, 4. Aufl., Schriften 12 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), 41.

⁵⁶⁶ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 39.

⁵⁶⁷ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 387.

La Germania viene paragonata quindi a un adoratore di feticci che pratica ancora culti pagani mentre già patisce le conseguenze spirituali della crisi del cristianesimo. Non si è ancora costituita come nazione moderna, continua ad avere una forma di organizzazione sociale prevalentemente semif feudale, ma è già in procinto di essere travolta dalla crisi della società borghese. Marx teme che questa crisi, secondo lui prossima a giungere, coinvolgerà l'Europa intera e sorprenderà la Germania in condizioni di miseria materiale e spirituale tali da rendere plausibili soltanto reazioni retrograde e anti-emancipatrici.

In breve tempo questi timori si rivelarono fondati. La successiva delle crisi cicliche di sovrapproduzione capitalistica che scandirono il ritmo dello sviluppo industriale del XIX secolo si verificò appena tre anni dopo la pubblicazione di queste riflessioni sui *Deutsch-Französische Jahrbücher*. La crisi del 1846-47 ebbe il suo epicentro in Inghilterra, ma investì in breve tutte le più importanti piazze commerciali e finanziarie europee (Parigi, Amsterdam, Amburgo, Francoforte etc.). In seguito ad alcuni pesanti fallimenti e alla conseguente chiusura di grandi manifatture e fabbriche del territorio, nel Granducato del Baden fu condotto il primo dibattito parlamentare sulla crisi in Germania. Dall'aula del Parlamento provinciale prese il via un'agitazione antisemita, estesa dalla stampa – in particolare dalla *Allgemeine Zeitung* – alla popolazione. Circolava la voce che Rothschild aveva deliberatamente fatto fallire alcune delle più importanti industrie della Germania meridionale (in particolare il gruppo Haber di Francoforte) in combutta con il capo del governo inglese Lord Palmerston – “una menzogna degna di Goebbels”.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Scrive a questo proposito lo storico dell'economia Fred Oelßner: “Es wurde eine Lüge erfunden, die eines Goebbels würdig gewesen wäre. Rothschild, so hieß es, habe mit dem englischen Premierminister Palmerston einen Pakt abgeschlossen, die deutsche Industrie zu ruinieren, wenn sein Neffe dafür ins englische Parlament komme. Darum habe er der Firma Haber den Kredit gekündigt. Rothschild ließ öffentlich erklären, daß die Firma Haber niemals einen Kredit bei ihm eröffnet hatte, also auch keiner gekündigt werden konnte. Demungeachtet ... blieb Rothschild eine Zeitlang der unpopulärste Mann im südlichen Deutschland”. Fred Oelßner, *Die Wirtschaftskrisen*, Bd. 1: Die Krisen im vormonopolistischen Kapitalismus (Berlin: Dietz Verlag, 1949), 228–29. Di questo saggio vedi in particolare il cap. 6, Die periodischen Krisen des 19. Jahrhunderts.

2. La nazione in ritardo⁵⁶⁹

Il tema del ritardo nella formazione di una nazione e una coscienza nazionale moderne è divenuto un motivo ricorrente nella ricerca sulla storia tedesca e in particolare negli studi sulle origini del nazionalsocialismo. A questo sfasamento fra la storia moderna dei grandi paesi dell'Europa occidentale e della Germania, che già Marx denunciò a suo tempo come preoccupante dissonanza della cultura politica tedesca rispetto ai temi dell'illuminismo e del liberalismo rivoluzionario; a questo ritardo, scarto, a questa dissonanza storica si sono riferite alcune delle più significative riflessioni sul “destino” dei tedeschi nell'epoca moderna. Marx ha impostato un modello di interpretazione della storia tedesca cui, più o meno direttamente, fanno ricorso molti fra i più profondi indagatori della degenerazione della società borghese manifestatasi nel nazismo. Ha fornito così una chiave di comprensione storica per quella che la letteratura del Novecento ha interpretato come vicenda faustiana della Germania, corruzione diabolica dello spirito tedesco. Nei giorni della disfatta militare e morale del Terzo Reich, mentre scrive sotto le bombe degli alleati, Serenus Zeitblom, l'umanista biografo di Adrian Leverkühn, voce narrante del romanzo di Thomas Mann *Doktor Faustus*, si domanda

– e domando forse troppo? Ahimè, è ben più d'una domanda, se questo popolo sconfitto si trova ora con lo sguardo errante davanti al nulla, perché il suo ultimo ed estremo tentativo di trovare la forma politica autonoma sprofonda in un fallimento così orrendo.⁵⁷⁰

Di una forma politica autonoma e di un'organizzazione nazionale i popoli dell'Europa occidentale si erano dotati, invece, fin dall'inizio della modernità. Furono le monarchie assolute a incaricarsi, nei

⁵⁶⁹ L'espressione è mutuata da Plessner, *Die verspätete Nation*.

⁵⁷⁰ Thomas Mann, *Doctor Faustus. La vita e l'opera del compositore tedesco Adrian Leverkühn, narrata da un amico*, übers. von Ervinio Pocar (Milano: Arnoldo Mondadori, 1949). Il processo di corruzione dello spirito borghese che ha segnato la storia moderna della Germania costituisce la materia del romanzo faustiano di Mann (scritto con la collaborazione di Adorno). L'analisi di quest'opera è al centro dello studio mitologico sulle malattie e sulle colpe della cultura moderna tedesca di Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900* (Roma: nottetempo, 2018).

Sul tema del ritardo storico della Germania cfr. inoltre Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 1: Irrationalismus zwischen den Revolutionen (Darmstadt: Luchterhand, 1973), 37: “Allgemein gesprochen besteht das Schicksal, die Tragödie des deutschen Volkes darin, daß es in der modern-bürgerlichen Entwicklung zu spät gekommen ist”; Plessner, *Die verspätete Nation*, 28: “Als die zu spät gekommene, von vornherein auf den Gegensatz zu ihren Vorbildern verwiesene Nation distanziert sich das deutsche Volk von den (gleichwohl als maßgeblich empfundenen) Normen der Latinität und Urbanität, indem es seinen eigenen Elan ein Vorrecht auf Ursprünglichkeit, Urtümlichkeit, damit aber auch auf Tiefe im Innern einräumt, d.h. sich in der Rolle eines Vulkans gefällt, zu dessen eruptiven Äußerungen nun einmal Maßlosigkeit und Wildheit gehören; ein angebliches Vorrecht aus natürlicher Anlage, die ihm schon von den Römern als furor teutonicus bezeugt worden ist”; Theodor W. Adorno, *Auf die Frage: Was ist deutsch*, Gesammelte Schriften 10, Kulturkritik und Gesellschaft (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 692: “Weil die deutsche Einigung geschichtlich zu spät, prekär und instabil nur gelang, neigt man dazu, um überhaupt als Nation sich zu fühlen, das Nationalbewußtsein zu überspielen und jede Abweichung gereizt zu ahnden. Dabei wird dann leicht regrediert auf archaische Zustände vorindividueller Wesens, ein Stammbewußtsein, an das psychologisch um so wirksamer appelliert werden kann, je weniger es mehr aktuell existiert”.

secoli delle lotte della nascente borghesia contro il feudalesimo, di porre fine alla frammentazione curtense, unificare il territorio nazionale e porre le basi per una cultura nazionale unitaria.

I tedeschi andarono incontro a questo periodo di transizione in condizioni molto differenti. Quando l'Europa occidentale imboccò la via dello sviluppo capitalistico e cominciò a formare le istituzioni della società borghese, in Germania i rapporti sociali e politici del medioevo erano ancora pressoché inalterati. La forma di potere e dipendenza sociale prevalente alla fine del Settecento era ancora la servitù della gleba. Ciò non rese la Germania immune alle tendenze di sviluppo del capitalismo europeo – come invece voleva una sua certa autorappresentazione fiera e compiaciuta come popolo non venale – e ai loro imperativi. Ne fu invece inclusa in qualità di provincia, inclusa e insieme relegata a una posizione periferica e umiliante. Scrive Marx che la Germania ha condiviso con le altre nazioni “le sofferenze di questo sviluppo, senza dividerne i piaceri e la parziale soddisfazione”.⁵⁷¹

All'inizio del XIX secolo la Germania si chiamava Sacro Romano Impero ed era suddivisa al suo interno, nella più confusa difformità giuridica, in innumerevoli staterelli e città libere, elettorati, regni, principati, contee e baronie, ducati arciducati e granducati ... indipendenti l'uno dall'altro e spesso in conflitto l'uno con l'altro. Questa forma arretrata di organizzazione (o disorganizzazione) politica tendeva a rendere la vita di un suddito, per dire, del Ducato di Braunschweig, più angusta, deprivata, aperta a vedute e orizzonti meno ampi di quella di un cittadino di una grande nazione moderna. La sua dipendenza politica dal proprio piccolo monarca era assai più diretta e intensiva, e in misura corrispondente era ridotto lo spazio per la maturazione di atteggiamenti critici o oppositivi. Tali atteggiamenti d'altra parte non erano favoriti neanche dalla cultura religiosa luterana o pietista. È questo il quadro in cui prese forma la “Untertanenpsychologie” che viene attestata al carattere tedesco da autori anche distanti fra loro quali Friedrich Engels⁵⁷², Friedrich Nietzsche⁵⁷³,

⁵⁷¹ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 387.

⁵⁷² Dei contadini tedeschi, protagonisti “entusiasti” del “periodo più glorioso della storia tedesca”, cioè le “guerre di liberazione” contro la Francia, Engels scrive: “bereit, lieber zu sterben als jenen den Gehorsam aufzukündigen, die sie, wie ehemals ihre Väter und Großväter, ihre Herren genannt hatte, und die sich darein ergab, getreten und mit Reitpeitschen geschlagen zu werden”. Friedrich Engels, *Deutsche Zustände. I-III*, MEW 2 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), 569–70.

⁵⁷³ Vedi l'aforisma § 170: Die Deutschen im Theater, in Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches II*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, zugegriffen 24. Oktober 2020, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-II>: “...unterwürfig nach Oben, neidisch gegen einander, und doch im Innersten sich selbst genügend”. Vedi anche Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Ende 1886 – Frühjahr 1887*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, zugegriffen 24. Oktober 2019, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7>: “die ganzen Gebärden und Worte der Unterwürfigkeit; als in welcher Pedanterie die Deutschen <es> unter allen Völkern der Erde am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hangs zur Kriecherei unter den Menschen?”.

Hugo Preuß⁵⁷⁴, György Lukács⁵⁷⁵, Heinrich Mann⁵⁷⁶ etc., e che costituisce una caratteristica precipua del profilo sociopsicologico del fascista potenziale tracciato da Adorno e.a. negli studi (americani!) su *The Authoritarian Personality*.⁵⁷⁷

A proposito del dispotismo assoluto dei piccoli sovrani tedeschi scrive Engels in una serie di articoli sulla storia tedesca recente pubblicati sul giornale cartista di Leeds The Northern Star nel 1845:

Es ist fast unglaublich, welche Grausamkeiten und Willkürakte von den hochmütigen Fürsten gegen ihre Untertanen begangen wurden. Diese Fürsten ... räumten ihren Ministern und Regierungsbeamten jede despotische Gewalt ein, und diesen war es somit gestattet, ohne irgendeine Bestrafung zu riskieren, das unglückliche Volk in den Staub zu treten ... Auch der Adel ... behandelte das Volk mit größerer Verachtung, als er Hunden zuteil werden ließ, und preßte aus der Arbeit seiner Leibeigenen soviel Geld heraus, als er irgend konnte - denn die Leibeigenschaft war damals in Deutschland eine allgemeine Erscheinung.⁵⁷⁸

Le grandi potenze straniere avevano ovviamente tutto l'interesse a ostacolare l'unificazione della Germania e a mantenere la frammentazione dei tanti piccoli Stati, i quali non potevano esistere altrimenti che come loro sottoposti. In tutti i conflitti intestini della Germania fra l'epoca della Riforma protestante e il 1789, la Francia aveva fiancheggiato di volta in volta i poteri contrapposti all'imperatore, riuscendo in questo modo a sottrarre al Sacro Romano Impero e ad annettere a sé la Borgogna, le diocesi di Metz, Toul e Verdun, la Lorena, parti delle Fiandre e dell'Alsazia.

Le sorti del popolo tedesco erano riposte nelle mani delle potenze straniere. Quando si affacciò alla storia moderna la Germania si presentava non come una nazione, bensì come un complesso di piccoli Stati senza potere, solo formalmente indipendenti – in verità come un campo di battaglia disorganico delle potenze straniere, un terreno di scontro per gli interessi delle grandi

⁵⁷⁴ “Das regierbarste Volk der Welt, das sind die Deutschen ... im Sinne eines regen und rührigen Volkes von durchschnittlich hoher Tüchtigkeit ... eines Volkes jedoch, das in öffentlichen Dingen nicht gewöhnt noch gewillt ist, spontan ohne oder gegen den Willen der Obrigkeit zu handeln; das nicht sich daher vortrefflich eingegliedert und unter obrigkeitlicher Leitung fast so handelt, als ob es nur seinen Gemeinwillen ausführte. Diese Organisierbarkeit in Verbindung mit jenen tüchtigen Eigenschaften bietet dann in der Tat nu unvergleichlich gutes Material für eine Organisation, deren reinsten Typus doch die militärische ist”. Hugo Preuß, *Das deutsche Volk und die Politik*, hg. von Lothar Albertin, Gesammelte Schriften 1, Politik und Gesellschaft im Kaiserreich (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 437.

⁵⁷⁵ “Erstens die unerhörte Kleinlichkeit, Enge, Horizontlosigkeit des Lebens in den kleinen deutschen Fürstentümer im Gegensatz zu dem in England oder Frankreich. Zweitens ... die viel größere, handgreiflichere Abhängigkeit der Untertanen vom Monarchen und von seinem bürokratischen Apparat, den viel eingengerteren objektive Spielraum zu einem oppositionellen oder nur kritischen Verhalten als in den westlichen Ländern. Dazu kommt noch, daß das Luthertum (und später der Pietismus usw.) diesen Spielraum auch subjektiv einengt, die äußere Unterworfenheit in innere Unterwürfigkeit verwandelt und so jene Untertanenpsychologie züchtet, die Friedrich Engels als 'bedienhaft' bezeichnet hat”. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1: Irrationalismus zwischen den Revolutionen:41.

⁵⁷⁶ Vedi il romanzo di Heinrich Mann, *Der Untertan* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2012).

⁵⁷⁷ Il “servilismo autoritario” costituisce una delle nove variabili della Scala F (la scala di fascismo potenziale elaborata dagli autori) ed è definito come: “Submissive, uncritical attitude toward idealized moral authorities of the ingroup”. Adorno u. a., *The Authoritarian Personality*, 228.

⁵⁷⁸ Engels, *Deutsche Zustände. I-III*, 565.

monarchie assolute del mondo capitalistico. A tali condizioni di ingresso nella modernità sono paragonabili forse soltanto quelle dell'altra culla del fascismo – l'Italia. Potrebbe valere la pena di indagare in che misura le radici storiche dell'Asse Roma-Berlino risalgano al periodo delle rispettive unificazioni nazionali.

Nonostante le frustrazioni commerciali e militari inflitte dalle potenze straniere, ancora all'inizio del secolo in Germania non accennava a mostrarsi un barlume di interesse nazionale, di unità nazionale degli interessi. Gli interessi commerciali della Lega anseatica non avevano alcune relazioni con quelli della bassa e media Germania. Tale circostanza, unita allo spostamento delle grandi tratte commerciali sull'asse atlantico, mise in ginocchio il ceto mercantile tedesco che si vide escluso dallo sviluppo del commercio mondiale. Ciò impedì la formazione di una classe borghese ricca, potente, indipendente e dotata, di conseguenza, di un'intelligenza rivoluzionaria. Gli interessi della borghesia erano ancora prevalentemente limitati alla dimensione locale e strettamente dipendenti dalle corti di riferimento. Al ritardo nello sviluppo di un vero e proprio interesse di classe della borghesia, cioè di un "interesse nazionale" come interesse della borghesia nazionale corrispose un ritardo nello sviluppo della coscienza storica e politica di questa classe. A differenza delle borghesie inglese e francese, che affermando il proprio interesse di classe avevano rovesciato, nei loro paesi, i rapporti feudali e le forme di dominio aristocratico tradizionale, quella tedesca non manifestò mai alcun impeto di questo genere. A proposito di questa passività politica scrive ancora Engels, amareggiato, riprendendo quasi alla lettera il vilipendio alla nazione di Marx:

Aber nein, das deutsche Bürgertum hatte nicht diese Energie, es gab niemals vor, solchen Mut zu haben; es wußte, daß Deutschland nichts war als ein Dunghaufen, es hatte sich aber in diesem Dunghaufen gemütlich eingerichtet, weil es selber Dung war, und es saß warm in dem Dung, von dem es umgeben war.⁵⁷⁹

L'evento della Rivoluzione francese era stato accolto in Germania con tiepida benevolenza da una parte della borghesia e degli intellettuali.⁵⁸⁰ Una benevolenza "di tipo tedesco", scrive Engels, "puramente metafisica".⁵⁸¹ Certamente non aveva scosso i ceti popolari e contadini, ancora piuttosto digiuni di illuminismo e poco inclini alla lotta politica. Il canto del gallo francese non produsse sull'altra sponda del Reno che la flebile eco di una simpatia teorica. Nessuna forza politica o movimento sociale allora presente in Germania aveva davvero intenzione di trarre le conseguenze pratiche radicali dei principi democratici della Rivoluzione francese.⁵⁸²

⁵⁷⁹ Ivi., 566.

⁵⁸⁰ Cfr. Georg Biedermann und Erhard Lange, „Die Französische Revolution in der Sicht der deutschen Klassik“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 34, Nr. 5 (1987): 414–23; Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, *Historische Forschungen* 7 (Berlin: Duncker & Humblot, 1974).

⁵⁸¹ Engels, *Deutsche Zustände. I-III*, 567.

⁵⁸² Cfr. Nicolao Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo* (Bari: Laterza, 1977). In particolare cap. 2: "Giacobini" e "democratici".

A trarle furono dunque gli eserciti francesi che iniziarono nel 1792 la loro esportazione della Rivoluzione in Germania invadendo e conquistando il Palatinato renano. Poi giunse Napoleone. Le sue truppe marciarono in Germania, scacciando ovunque giungessero nobili, vescovi e piccoli principi elettori che signoreggiavano in quei territori.⁵⁸³ Finalmente e all'improvviso furono rimosse le strutture feudali in cui da secoli si svolgeva la vita "cristiano-germanica" dei tedeschi.⁵⁸⁴ Fu l'azione dispotica di Napoleone a diffondere e realizzare praticamente in Germania i principi della Rivoluzione francese e a liquidare il Sacro Romano Impero. Ridusse il numero degli staterelli tedeschi accorpandoli e formando Stati più grandi. Introdusse il suo codice civile in tutti i paesi conquistati. Fu insomma il soggetto protagonista della modernizzazione della Germania.

Solo a questo punto, grazie alle trasformazioni imposte da Napoleone e contro questa imposizione, si accese in Germania un sentimento nazionale. Fu fin dall'inizio un sentimento di rivalsa. Gli era intrinsecamente legata la nostalgia per le forme di vita tradizionali, per abitudini e pregiudizi che la marcia della storia moderna impersonata dall'imperialismo di Napoleone – in cui non tutti i tedeschi, però, volevano scorgere "l'anima del mondo a cavallo" – aveva abolito e reso per sempre impossibili. Napoleone costrinse i tedeschi a pensare se stessi come un unico grande popolo nel contesto dell'Europa moderna perché distrusse il loro piccolo mondo divenuto ormai anacronistico. L'avversità verso la Rivoluzione francese e la sua personificazione dispotica, Napoleone, costituì il principale collante ideologico della coscienza nazionale tedesca.

Mentre in Germania la nazione non era che un'idea allo stato embrionale – un'idea priva, per giunta, delle radici storiche e della cultura politica e giuridica capaci di favorirne uno sviluppo florido nel senso di un allargamento inclusivo e progressista della comunità politica – in Inghilterra e in Francia era già confermata quale principio fondamentale dell'organizzazione politica moderna. L'origine del nazionalismo tedesco è dunque relativamente recente. Il suo immaginario caratteristico risale a non prima del XIX secolo. A dargli la sua conformazione specifica furono il movimento culturale romantico della *Gegenaufklärung* e il risentimento antinapoleonico.⁵⁸⁵ La ricerca di una propria identità nazionale rappresentava per i tedeschi l'ingrato compito di mettersi in pari con la storia, di realizzare ciò che ai popoli vicini era già riuscito da secoli. Il processo di formazione della coscienza nazionale fu avviato sotto il segno di un'umiliazione collettiva, e dovette coincidere con il tentativo di cavarsi da una condizione di oggettiva subalternità – politica, militare,

⁵⁸³ Non senza retorica Engels descrive le conquiste napoleoniche in Germania: "Sie brachen eine Lichtung, als ob sie Ansiedler gewesen wären, die in den Hinterwäldern des amerikanischen fernen Westens vordrangen; das vorsintflutliche Dickicht der 'christlich-germanischen' Gesellschaft verschwand vor ihrem Siegesmarsch wie Wolken vor der aufgehenden Sonne". Engels, *Deutsche Zustände. I-III*, 568.

⁵⁸⁴ Non si deve dimenticare che fu Bruno Bauer per primo, e dopo di lui Carl Schmitt, a insistere sul fatto che il giurista e teorico cui si deve la nozione di Stato cristiano-germanico, Friedrich Julius Stahl, era "ebreo".

⁵⁸⁵ Zeev Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, übers. von David Maisel (New Haven: Yale University Press, 2010).

economica.

La dissoluzione della società feudale e l'avvento di quella borghese avvennero in Germania in maniera più rapida e traumatica rispetto alle altre nazioni europee. Nei paesi occidentali la transizione sociale dall'organizzazione feudale a quella borghese era avvenuta in maniera relativamente lenta e graduale. Di pari passo con l'economia moderna ebbero modo di svilupparsi e diffondersi le idee liberali di libertà, uguaglianza, proprietà privata e l'ottimismo storico del progresso. La concezione liberale della dignità assoluta dell'uomo e dell'autonomia dell'individuo ebbe modo di affondare radici nella coscienza borghese. In Germania, invece, l'industrializzazione fu un processo più tardo e, di conseguenza, caratterizzato da un ritmo più rapido e un impatto più drastico. Solo una piccola parte della borghesia colta ebbe modo di assimilare i nuovi valori liberali, i quali incontrarono invece forti resistenze nella coscienza popolare. Nei primi decenni del XIX secolo l'ordine sociale tedesco era ancora determinato in larga parte da rapporti feudali, suddiviso in ceti. La gran parte dei tedeschi – aristocratici e contadini servi nelle campagne, piccola borghesia commerciale e corporazioni artigiane nelle città – viveva e pensava ancora secondo i valori cavallereschi, cristiani e patriarcali del medioevo. La storia moderna tedesca non conobbe una rivoluzione borghese, bensì solo – *a posteriori* – i suoi effetti sociali.

L'industrializzazione e lo sviluppo dell'economia liberale andavano rendendo i rapporti sociali sempre più impersonali, stravolgendo il secolare equilibrio fra città e campagne ed eliminando le separazioni tradizionali fra i ceti. Una ristretta fascia della popolazione – grossi commercianti, industriali, speculatori finanziari, banchieri, assicuratori – ottenne in breve tempo poteri e ricchezze ingenti. La gran parte della restante popolazione invece visse il cambiamento storico come una minaccia imminente, quando non come una catastrofe in atto. Interi ceti sociali furono declassati e ridotti in miseria, andando a ingrossare le fila di una nuova classe sradicata e spossessata. Lo sviluppo del commercio internazionale portò sul mercato tedesco un cospicuo flusso di prodotti industriali inglesi che sbaragliò l'artigianato tradizionale e soffocò gli embrioni di industria locale. I contadini servi della gleba furono bensì liberati dal giogo feudale, ma con le catene della servitù persero anche la tradizionale certezza del possesso degli strumenti di sussistenza familiare. Costretti a indebitarsi per acquisire la porzione di terra che essi stessi coltivavano da generazioni per conto del signore locale traendo in questo modo il proprio sostentamento, furono in gran parte spogliati di ogni avere e forzati a trasferirsi in massa nelle città. Anche la piccola nobiltà veniva colpita pesantemente, costretta a indebitarsi e a vendere i suoi poteri ai nuovi ricchi per piccole somme di denaro. Prese corpo l'idea che la nuova libertà borghese fosse un inganno malevolo ai danni dei tedeschi. Che farsene di una “*brodlose Freiheit?*”, domandava un volantino dell'epoca ai contadini tedeschi assillati dal debito. Gli effetti sociali delle rivoluzioni borghesi della Francia e

dell'Inghilterra furono esperiti in Germania con senso di amarezza e accompagnati da un risentimento controrivoluzionario e anti-industriale, carico di nostalgia per un passato feudale mai davvero messo in discussione.

In tale contesto spirituale offeso e sciovinistico comincia a formarsi una coscienza nazionale tedesca. La sua età eroica risale al 1813-1815, le “guerre di liberazione” contro le truppe napoleoniche (“Befreiungskriege”) sono il suo mito fondativo. Quando Napoleone fu sconfitto in Russia, i nazionalisti tedeschi – alla testa di un'alleanza interclassista in cui confluirono contadini superstiziosi e leali ai loro Herren, studenti e intellettuali paladini della cristianità e del germanesimo, piccolo-borghesi patrioti e aristocratici controrivoluzionari – colsero l'occasione per levarsi di dosso il giogo dell'invasore straniero. Engels definisce questi anni come “il periodo più glorioso della storia tedesca”⁵⁸⁶. La notazione sarcastica coglie un punto. L'esperienza delle Befreiungskriege assunse una carattere di mito fondativo perché fu realmente il contesto in cui prese forma una concezione nazionale dell'emancipazione: un'idea di libertà fortemente connotata dai motivi romantici, sciovinisti e irrazionalisti o l'idea di una libertà tedesca.

Con la letteratura politica romantica e la pamphlettistica antifrancese di quegli anni incomincia la divulgazione di un'ideologia anti-borghese e controrivoluzionaria che tanto condizionerà il futuro sviluppo del nazionalismo tedesco. Attorno a questa ideologia si costituisce un movimento politico e culturale contrario all'illuminismo, al liberalismo e al cosmopolitismo, un movimento in cui la critica della Rivoluzione francese si lega a doppio filo con le rivendicazioni nazionali e popolari emergenti dalla modernizzazione della Germania. Nel suo seno matura l'idea di una rivoluzione specificamente tedesca, alternativa e opposta alla razionalità politica della Rivoluzione francese e alla razionalità economica della rivoluzione industriale inglese: l'idea di una rivoluzione antidemocratica e “anticapitalista”.

⁵⁸⁶ Ivi., 569.

Settimo capitolo Gegenaufklärung Controrivoluzione tedesca e modernizzazione della Germania

Marx fu giovane in un'Europa dominata dal partito della controrivoluzione. Dall'Inghilterra alle Due Sicilie, da Madrid a San Pietroburgo, gli aristocratici tiravano le redini dei gabinetti di tutto il continente. A partire dal Congresso di Vienna il movimento nazionalista tedesco acquisì sempre maggiore egemonia politica e culturale. La sua parola d'ordine era Volk. La nozione di “popolo” veniva concepita come direttamente contrapposta a quella borghese di “società”. Contro l'idea liberale di una costituzione razionale e rivoluzionaria della società moderna si affermò in Germania l'idea di una comunità organica unita nella comune discendenza, nelle tradizioni, nel sangue e nella terra. È in questo contesto di romanticismo politico irrazionalista che va cercata l'origine l'idea di Volksgemeinschaft fatta propria, nel secolo seguente, dalla propaganda nazista.⁵⁸⁷ Nel pensiero politico dell'illuminismo la società moderna si costituisce per via di una volontà razionale universale – *volonté générale* in Rousseau, *verborgener Plan der Natur* in Kant, *invisible hand* in Adam Smith, *List der Vernunft* in Hegel. Il Volk di contro si costituisce sulla base della discendenza, delle tradizioni, del sangue e della terra. I suoi elementi primari, Blut und Boden, sono scuri e densi, impenetrabili alla ragione, irraggiungibili dai raggi di luce dell'illuminismo e del sole dell'avvenire.

Il movimento politico e culturale della Gegenaufklärung rappresentava un terreno ideologico sul quale era possibile far confluire le forze politiche conservatrici insieme a quelle *völkisch*, alla demagogia populista. Da un punto di vista sociologico si tratta di un'alleanza fra l'aristocrazia che tentava di difendere il vecchio potere feudale in via di sgretolamento e la piccola borghesia urbana artigiana e mercantile minacciata dalla proletarizzazione. La loro lotta è una lotta contro la propria impotenza, tanto più feroce in quanto ispirata dal sentimento di essere spazzati via dal corso inarrestabile della storia. Aristocrazia e piccola borghesia tedesca combattono in questo periodo contro avversari comuni: contro lo sviluppo capitalistico e contro la minaccia che esso implica di una rivoluzione sociale, contro la borghesia liberale o “aristocrazia del denaro” e contro il proletariato, contro il liberalismo e contro il socialismo. Dalle spalle di tutti questi avversari non tarderà ad affacciarsi il volto di un unico, immane nemico.

⁵⁸⁷ “*Volk* – tautologisch: *Volksgemeinschaft* – ist ein Ausdruck der *Gegenaufklärung*, dem liberalen *aufklärerischen* Begriff der *Gesellschaft* explizit entgegengesetzt”. Stapelfeldt, *Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenaufklärung*, 12. “A biological race theory replaced the political theory of nationality. Long before Hitler, the political bond among free men tended to give way to the natural bond among racial Germans”. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*, 103. Vedi anche Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Nachdruck der 8. Auflage von 1935 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991).

È questo infatti il contesto delle prime manifestazioni dell'antisemitismo moderno.⁵⁸⁸ La prima metà dell'Ottocento è considerata in generale, e anche dal punto di vista particolare della storia ebraica, come un'epoca di emancipazione e di progresso. Questo periodo vide, seppur con alti e bassi, affermarsi il principio illuminista della tolleranza, la secolarizzazione delle istituzioni politiche e una generale normalizzazione della condizione giuridica degli ebrei. L'antico astio nei loro confronti tuttavia non era dissolto, ma persisteva nella profondità della vita sociale e psichica, al di sotto della superficie immediatamente visibile della società borghese. E non persisteva soltanto, non si limitava cioè a prolungare vegetativamente la propria esistenza nonostante la modernità, ma attraversava anch'esso un suo specifico processo di modernizzazione. Il nuovo antisemitismo germogliò e fiorì sul medesimo terreno sociale della comunità di popolo tedesca contrapposta ideologicamente alla società borghese. L'impresa politica di costruire un'opposizione popolare e interclassista alla diffusione del libero mercato e della finanza, il progetto di emendare i mali della società industriale e moderna mediante l'evocazione di forze spirituali primigenie del germanesimo e del cristianesimo manifesta, fin dall'inizio, il bisogno di evocare la figura di un nemico potente e chiaramente riconoscibile. Gli ebrei in questa situazione si trovano a essere non soltanto i tradizionali negatori della verità cristiana, non soltanto i consueti antagonisti religiosi, bensì anche i nuovi soggetti sociali emancipati, i veri beneficiari della (per gli altri, per i tedeschi) nefasta emancipazione della società borghese. Appaiono quali “colonizzatori del progresso”.⁵⁸⁹ L'agitazione völkisch ebbe buon gioco a recuperare il patrimonio tradizionale di pregiudizi e accuse contro gli ebrei e combinarlo con i motivi nuovi del risentimento sociale contro l'emancipazione borghese.

Gegenaufklärung e antisemitismo esprimono una protesta contro la società borghese, a cui contrappongono la rappresentazione della comunità di popolo. Affermano l'unità fondata sul sangue contro l'unità fondata sulla razionalità politica moderna, il popolo contro la civiltà, la nazione contro il cosmopolitismo, l'autarchia contro l'interdipendenza onnilaterale del mercato mondiale. L'analisi di questo movimento mostra il volto meno luminoso del contesto europeo di inizio Ottocento. Non si tratta, infatti, di una forza demonica, estranea alla storia moderna e all'illuminismo e sopraggiunta

⁵⁸⁸ Cfr. Stapelfeldt, *Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenklärung*. In particolare cap. 4: Aufklärung und gegenaufklärerischer Antisemitismus in der Epoche des Liberalismus. Cfr. inoltre Götz Aly, *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800 bis 1933* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2011); Arbeitskreis Kritik des deutschen Antisemitismus, *Antisemitismus: die deutsche Normalität. Geschichte und Wirkungswahn des Antisemitismus* (Freiburg: ça Ira, 2001); Stefan Rohrbacher, „Deutsche Revolution und antijüdische Gewalt (1815-1848/49)“, in *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, hg. von Peter Alter, Klaus-Ekkehard Bärsch, und Peter Berghoff (München: Wilhelm Fink Verlag, 1999), 19–48; Noline Hartzitz, *Früh-Antisemitismus in Deutschland 1789–1871/72* (Tübingen: Niemeyer, 1988); Claussen, *Vom Judentum zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*; Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*; Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*.

⁵⁸⁹ “Die Juden waren Kolonisatoren des Fortschritts”. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 184.

dal tempo mitico delle foreste teutoniche a insediare il progetto di emancipazione. Si tratta invece di una reazione contraria all'azione storica dell'illuminismo, di un sottoprodotto dell'emancipazione moderna, e più precisamente di una manifestazione sintomatica dei suoi limiti inconsci. La sua rivolta contro la dea Ragione della Rivoluzione francese non è tanto una critica della sua componente dogmatica e autoritaria, quanto una sua manifestazione.

A tratteggiare l'atteggiamento intellettuale del giovane Marx nei confronti della *Gegenaufklärung* può valere richiamare le sue analisi di due manifestazioni di questa tendenza nelle scienze giuridiche ed economiche contemporanee.

1. Historische Rechtsschule, ovvero: "Teoria tedesca dell'ancien régime francese".

Quando Napoleone abdicò e fu esiliato all'Elba e le potenze della Restaurazione si riunirono a Vienna per ridisegnare la geografia politica dell'Europa, allora la giurisprudenza tedesca cominciò a porsi concretamente il problema dei fondamenti di un futuro ordinamento giuridico unitario per la Germania. Nel 1814 vennero pubblicati due degli scritti classici e fondamentali di questo dibattito, entrambi opere di illustri romanisti: un trattato sulla necessità di un diritto civile universale per la Germania del professor Anton Friedrich Justus Thibaut e la relativa replica del professor Friedrich Carl von Savigny: una polemica con la scarsa vocazione dell'epoca per la legislazione e la scienza giuridica.⁵⁹⁰

Ho già menzionato Thibaut come difensore degli ebrei di Heidelberg nei tumulti di settembre 1819 e come relatore della tesi di dottorato di Gans. Resse la cattedra di diritto romano prima all'università di Jena, poi di Heidelberg, lavorando in entrambi i casi nello stesso edificio di Hegel, di cui fu insegnante e amico. Il suo trattato del 1814 sulla necessità di un codice civile universale e unitario rappresenta un tentativo di tracciare le linee guida per una riforma giuridica in vista della costituzione di uno Stato moderno, democratico e liberale in Germania.

Ich bin ... der Meynung, daß unser bürgerliches Recht ... eine gänzliche schnelle Umänderung bedarf, und daß die Deutschen nicht anders in ihren rechtlichen Verhältnissen glücklich werden können, als wenn alle Deutsche Regierungen mit vereinten Kräften die Abfassung eines, der Willkühr der einzelnen Regierungen entzogenen, für ganz Deutschland erlassenen Gesetzbuch zu bewirken suchen.⁵⁹¹

⁵⁹⁰ Anton Friedrich Justus Thibaut, *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814); Friedrich Carl von Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814). La controversia fra i due romanisti è ricordata dalla storiografia delle scienze giuridiche tedesche come Kodifikationsstreit. Cfr. Hans Hattenauer, „Einleitung“, in *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*, von Anton Friedrich Justus Thibaut und Friedrich Carl von Savigny, hg. von Hans Hattenauer, 2. Aufl. (München: Vahlen, 2002), 9–60.

⁵⁹¹ Thibaut, *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, 12.

Il trattato di Thibaut sottolinea la necessità di un ordinamento giuridico all'altezza dei bisogni di una società moderna. A questo scopo non ci si può basare sulla riappropriazione delle tradizioni giuridiche germaniche, come vorrebbero i difensori degli ordinamenti tradizionali, ma occorre elaborare una legislazione sistematica e razionale sul modello del Code civil.⁵⁹²

La replica di Savigny a questa proposta di Thibaut è un'anticipazione della sua rivalità con Eduard Gans e rappresenta un compendio del pensiero giuridico della *Gegenaufklärung*. Ai progetti di riformisti della giurisprudenza costituzionalista del Baden (capitale del liberalismo), la Scuola storica del diritto contrapponeva da Berlino (capitale della Restaurazione) la restaurazione dei rapporti giuridici prenapoleonici, il rifiuto del Code civil e di ogni concezione che si richiamasse ai principi del diritto e della ragione naturale. La fonte autentica del diritto per Savigny non è l'azione legislativa, né, attraverso di essa, la ragione, ma sono le consuetudini popolari. Il suo modello è quello di un diritto consuetudinario che procede organicamente dalla vita del popolo e solo in un secondo momento, *a posteriori*, viene codificato dagli eruditi e dai giuristi.

La Scuola storica del diritto era all'epoca una delle massime e più influenti espressioni teoriche dell'anti-illuminismo e dell'antisemitismo in Germania.⁵⁹³ Il suo programma era articolato intorno al rifiuto del diritto naturale in quanto astratto, razionalista e cosmopolitico. Nella sua prospettiva "storica" il diritto non viene considerato come fondato sulla ragione trascendentale o sui principii astratti di umanità, libertà ed eguaglianza, né come suscettibile di venire arbitrariamente instaurato dal legislatore illuminato. La sostanza del diritto è per Savigny un prodotto organico della vita dei popoli. Il suo fondamento sono le tradizioni e consuetudini. In polemica con il modello liberale e giusnaturalista proveniente dall'Europa occidentale, la scuola di Savigny rivolgeva i propri studi alla storia giuridica del Sacro Romano Impero per costruire, su questa base, un diritto unico per gli Stati tedeschi. L'uniformazione giuridica era un momento necessario della

⁵⁹² "Unsre altdeutschen Gesetzbücher, deren es in vielen Ländern noch wieder ein bunter Allereley gibt, sprechen wohl da und dort den einfachen germanischen Sinn kräftig aus, und ließen sich insofern für einzelne Rechtsfragen bey einer neuen Gesetzgebung sehr gut benutzen. Allein daß sie häufig den Bedürfnissen unsrer Zeit nicht entsprechen, überall die Spuren von alter Rohheit und Kurzsichtigkeit an sich tragen, und in keinem Fall als allgemeine, umfassende Gesetzbücher gelten können, darüber war und ist unter den Kennern nur eine Stimme". Ivi., 13.

⁵⁹³ Sull'antisemitismo di Friedrich Carl von Savigny cfr. Stapelfeldt, *Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenaufklärung*, 36–40. Stapelfeldt riconosce in Savigny uno dei padri fondatori del movimento anti-illuminista in Germania. "In Deutschland beginnt der Antisemitismus bereits am Ende des 18. Jahrhunderts, Jahrzehnte, bevor der Begriff geprägt wurde: als *Kritik der Französischen Revolution*. Der *christliche Judenhass* der deutschen Reformation geht, durch den *nationalen Liberalismus* (Johann Gottlieb Fichte; Friedrich List) und durch die *deutsche Gegenaufklärung* (Historische Schule des Rechts: Friedrich Carl von Savigny) über in den *Antisemitismus*. Nationale[n] Liberalismus und Gegenaufklärung eint die *Negation der liberalen Vernunft-Aufklärung* als Bestimmung der *Identität der Deutschen*, die nach den Jahren der Besetzung durch das Frankreich Napoleons erst gefunden werden muss". Ivi., 23. Cfr. anche Michael P. Hensle, „Savigny, Friedrich Carl von“, in *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Wolfgang Benz und Brigitte Mihok, 2: Personen (Berlin: De Gruyter Saur, 2009).

modernizzazione della società tedesca e dello sviluppo di una coscienza nazionale. Allo stesso tempo, propugnando la costituzione di un ordinamento sulla base dei costumi e delle tradizioni giuridiche tedesche dei secoli passati, la scuola storica ambiva alla restaurazione di rapporti sociali e politici premoderni, feudali. La “nostra epoca”, cioè l'epoca del liberalismo, non ha “vocazione per la legislazione e per la giurisprudenza”. La costruzione di un ordinamento giuridico che esprima realmente lo spirito del popolo tedesco, invece che inibirne lo sviluppo, deve basarsi esclusivamente sullo studio delle fonti storiche e delle tradizioni giuridiche. L'allontanamento dell'azione legislativa dallo spirito giuridico che si sviluppa organicamente dal popolo è, per Savigny, segno caratteristico delle epoche di decadenza.

La questione posta dalla replica di Savigny a Thibaut è quella dei principi filosofici e metodologici che devono orientare le scienze del diritto e la legislazione nel compito di dare una struttura giuridica alla futura Germania unita sotto l'autorità assoluta della monarchia prussiana. In contrapposizione con la concezione del diritto proveniente dalla sinistra del Reno, rousseauiana e illuminista, liberale, repubblicana, razionalista e universalista, Savigny invitava i giuristi tedeschi a riappropriarsi delle tradizioni germaniche per mezzo di una “strenge historische Methode”⁵⁹⁴, al fine di costruire, a partire dallo studio delle fonti giuridiche del medioevo tedesco e dell'Impero Romano, un “diritto organico” al popolo, che non sia calato dalle altezze di un'astratta ragione universale, ma espressione genuina dello spirito del popolo.

Denn es ist unmöglich ... die Natur der bestehenden Rechtsverhältnisse umzuwandeln; und auf diese ... Unmöglichkeit gründet der unauflösliche organische Zusammenhang der Geschlechter und Zeitalter, zwischen welchen nur Entwicklung aber nicht absolutes Ende und absoluter Anfang gedacht werden kann.⁵⁹⁵

Alla riedizione del 1828 del suo trattato contro Thibaut, Savigny aggiunge una corposa appendice di commento al prosieguo della controversia pubblica nei quattordici anni nel frattempo intercorsi. Fra l'altro vengono discusse anche le idee per un nuovo ordinamento civile pubblicate nel 1815 dal giurista liberale Burkhard Wilhelm Pfeiffer a sostegno della proposta di Thibaut.⁵⁹⁶ Il commento di Savigny rimprovera a Pfeiffer in generale una concezione “astratta” dello Stato e del diritto, per soffermarsi poi su alcuni esempi particolari. Fra cui la questione ebraica. Dal punto di vista “storico” dello spirito giuridico tedesco interpretato da Savigny, tanto distante dall'astratto universalismo del diritto civile moderno, la questione ebraica non può affatto considerarsi risolta con il colpo di mano di Napoleone, che anzi, al contrario, non ha fatto che ha arrecare “la più

⁵⁹⁴ Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1814, 117.

⁵⁹⁵ Ivi., 112-113.

⁵⁹⁶ Burkhard Wilhelm Pfeiffer, *Ideen zu einer neuen Civil-Gesetzgebung für Teutsche Staaten* (Göttingen: Heinrich Dieterich, 1815).

infausta confusione dei concetti politici”.

Vollends die Juden sind und bleiben uns ihrem innern Wesen nach Fremdlinge, und dieses zu verkennen konnte uns nur die unglücklichste Verwirrung politischer Begriffe verleiten; nicht zu gedenken, daß diese bürgerliche und politische Gleichstellung, so menschenfreundlich sie gemeint sein mag, dem Erfolg nach nichts weniger als wohlthätig ist, indem sie nur dazu dienen kann, die unglückselige Nationalexistenz der Juden zu erhalten und wo möglich noch auszubreiten.⁵⁹⁷

Diversamente dal caso di Bruno Bauer, nonché di altri che discuteremo in seguito, il quadro ideologico generale entro cui si colloca il rifiuto dell'emancipazione ebraica da parte di Savigny è schiettamente controrivoluzionario. “Non si può trasformare la natura dei rapporti giuridici”. La filosofia del diritto di Savigny rappresenta un'opposizione al principio illuminista ed emancipatore per cui gli uomini devono liberarsi dal passato e divenire attori consapevoli dei propri rapporti sociali. Di contro lui tiene fermo il diritto tradizionale e i rapporti di potere da esso legittimati come unico reale fondamento della convivenza civile nel nuovo ordine Europeo e nella nuova Germania prussiana.

L'antisemitismo della Scuola storica del diritto emerge dal desiderio nostalgico di ripristinare ordinamenti e rapporti premoderni. Non è ancora sviluppato nel senso di un programma di rinnovamento radicale e soluzione definitiva di un antico problema, nel senso della “questione ebraica”, dell'emancipazione *dagli* ebrei. Nondimeno il caso di Savigny illustra esemplarmente come lo sviluppo della questione ebraica in Germania nel corso del XIX secolo sia intimamente legato a quello della questione tedesca, al problema, cioè, della costituzione dell'identità del popolo tedesco e della sua unità nazionale. Nell'anno accademico 1836-1837 Marx assistette ad alcune sue lezioni.⁵⁹⁸ Il confronto con questa figura va letto sullo sfondo degli studi giovanili sulle condizioni materiali e spirituali del suo paese natio.

La validità della legge non riposa, nel pensiero della scuola di Savigny, sul carattere razionale della stessa, bensì sulla sua esistenza data, sulla mera presenza storica. Questa concezione, diametralmente contrapposta a quella che andava apprendendo da Eduard Gans, appariva a Marx come una negazione reazionaria dell'illuminismo e dell'emancipazione. Nell'insistenza sull'elemento positivo e tradizionale del diritto egli vedeva un regresso storico e intellettuale rispetto alle conquiste della filosofia politica razionalista di Kant e di Hegel. L'irrazionalismo romantico sotteso alla concezione “organica”, *völkisch* e antidemocratica del diritto propria della scuola storica significava per lui una brutta affermazione del “diritto dell'autorità arbitraria”⁵⁹⁹ camuffata di

⁵⁹⁷ Friedrich Carl von Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Zweite, vermehrte Auflage (Heidelbegr: J. C. B. Mohr, 1828).

⁵⁹⁸ Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*, 1 (1818-1841):182-90.

⁵⁹⁹ Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule*, 85.

erudizione giuridica, il rifiuto del cosmopolitismo borghese in nome del nazionalismo teutonico antisemita.

Un saggio critico sulla Scuola storica del diritto firmato da Marx apparve il 9 agosto 1842 sulle colonne della *Rheinische Zeitung*. Si tratta di una caratterizzazione di questa corrente reazionaria degli studi giuridici e storici in Germania nella forma di un'analisi critica del *Lehrbuch* di filosofia del diritto del professor Gustav Hugo, insegnante di Savigny a Gottinga negli anni a cavallo del 1800 e antesignano della Scuola storica.⁶⁰⁰ Già nel proprio titolo il saggio marxiano indica il manuale di diritto di Hugo come *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*. In questo studio sulle fonti filosofiche della giurisprudenza anti-illuminista contemporanea Marx inserisce un lieve accenno all'antisemitismo proprio di questo pensiero – lieve, ma percettibile per chi, come il lettore, ha imparato a riconoscere la strategia retorica delle sue battute sull'“ebraismo” degli antisemiti.⁶⁰¹ “Sein Lehrbuch des Naturrechts ist das alte Testament der historischen Schule”.⁶⁰²

L'articolo di Marx mostra Gustav Hugo impegnato nella confutazione della ragione nella storia, intento a dimostrare l'assenza della razionalità nella storia del diritto e nelle istituzioni e ad elevare, conseguentemente, l'arbitrio autoritario a principio determinante della storia. Con questa recensione Marx intende fornire “un giudizio storico su questa Scuola”⁶⁰³, un giudizio evidentemente del tutto negativo. Egli interpreta questa dottrina giuridica come una reazione contro il diritto borghese di matrice franco-kantiana: “Ist daher *Kants Philosophie* mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten, so *Hugos Naturrecht* als die *deutsche Theorie* des französischen ancien régime”.⁶⁰⁴ D'altra parte il giovane giornalista e neolaureato in filosofia intendeva applicare il metodo dialettico appreso negli studi universitari nelle sue analisi politiche e nelle polemiche per le colonne della *Rheinische Zeitung*. L'articolo sulla scuola storica del diritto caratterizza quest'ultima non solo come una reazione dei vecchi poteri feudali contro le rivoluzioni moderne, ma anche e soprattutto come un prodotto specifico delle rivoluzioni moderne:

Die vulgäre Ansicht betrachtet die *historische Schule* als *Reaktion* gegen den *frivolen Geist* des *achtzehnten* Jahrhunderts. Die Verbreitung dieser Ansicht steht in ungekehrtem Verhältnis zu ihrer Wahrheit. Das achtzehnte Jahrhundert hat vielmehr nur *ein* Produkt erzeugt, dessen *wesentlicher Charakter* die Frivolität ist, und dies *einzig frivole* Produkt ist die *historische Schule*.⁶⁰⁵

La conclusione dell'articolo di Marx rende esplicito che il suo vero bersaglio polemico non è tanto

⁶⁰⁰ Gustav Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts* (Berlin: August Mylius, 1819).

⁶⁰¹ Cfr. *supra*, cap. 4.

⁶⁰² Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, 78.

⁶⁰³ *Ivi.*, 84.

⁶⁰⁴ *Ivi.*, 80-81.

⁶⁰⁵ *Ivi.*, 78.

Gustav Hugo, bensì il suo allievo Savigny.

“Diese wenige Exzerpte aus dem *philosophischen Manifest der historischen Rechtsschule* reichen hin ... um zu entscheiden, ob Hugos Nachfolger *den Beruf* haben, die *Gesetzgeber unserer Zeit* zu sein”.

L'allusione al libro del 1819 contro Thibaut *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* non potrebbe essere più evidente. Nel 1842, l'anno della pubblicazione di questo articolo marxiano sulla *Rheinische Zeitung*, Savigny veniva nominato Ministro della Giustizia del governo prussiano.

Un riferimento più esplicito all'“ebraismo” – cioè all'antisemitismo – della Scuola storica del diritto si trova in un altro testo marxiano dello stesso periodo, il già citato saggio gemello di quello sulla questione ebraica, l'introduzione alla critica della filosofia del diritto hegeliana pubblicata sullo stesso fascicolo dei *Deutsch-Französische Jahrbücher* nel 1844: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In questo caso la critica si concentra sulla concezione della storia propria della Scuola storica, nella quale il passato si presenta come una fonte di legittimazione dei rapporti e degli ordinamenti presenti. Nella prospettiva che studia la storia quale luogo di realizzazione della ragione e della libertà – prospettiva che Marx eredita da Hegel e da Gans – la conoscenza storica non ha una funzione apologetica nei confronti dello stato di cose esistente. Al contrario: fornisce un criterio per la critica delle istituzioni esistenti. Istituzioni che in passato hanno favorito o addirittura incarnato lo sviluppo sociale della libertà si rivelano alla conoscenza storica presente come limiti allo sviluppo sociale della libertà. Nella rappresentazione polemica di Marx, l'aggettivo “storico” con cui si qualifica questa scuola giuridica coincide con “attempato”, “ancestrale”.

Nei due anni che separano questi due saggi la sostanza del giudizio di Marx sul “culto storico delle reliquie” praticato da Hugo, Savigny e i loro allievi non era cambiata, ma il riferimento al problema ebraico della giurisprudenza anti-illuminista tedesca è questa volta più esplicito, nonché doppio. Per caratterizzare i giuristi della Scuola storica del diritto – professori tedeschi, reazionari e cristianissimi – vengono chiamati in causa, nel giro di poche righe, due ebrei massimamente rappresentativi: Mosè e Shylock. Marx applica la sua consueta strategia retorica consistente nel ribaltare le accuse e gli impropri antisemiti proiettando l'immagine antisemita dell'ebreo sull'antisemita stesso. Questa polemica mostra come egli abbia riconosciuto l'immaginario antisemita come perno ideologico del conservatorismo e del culto delle tradizioni propri del movimento della *Gegenaufklärung*.

Il primo passaggio da considerare è il seguente:

Eine Schule, welche die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimiert, eine Schule, die jeden Schrei des Leibeigenen gegen die

Knute für rebellisch erklärt, sobald die Knute eine bejahrte, eine angestammte, eine historische Knute ist, eine Schule, der die Geschichte, wie der Gott Israels seinem Diener Moses nur ihr *a posteriori* zeigt, die *historische Rechtsschule*, sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte.⁶⁰⁶

In questo caso Marx fa riferimento al motivo dell'antisemitismo tradizionale cristiano. Gli ebrei, rappresentati in questo caso da Mosè, sono infidi o perfidi, rappresentano emblematicamente il rifiuto e la perversione della fede. Essi non conoscono il volto di Dio: non credono al volto umano di un Dio fattosi uomo poiché. Dio mostra loro solamente il proprio “*a posteriori*”. Così la storia non mostra alla scuola storica del diritto il proprio lato progressivo, proiettato verso la realizzazione futura di un'umanità libera e matura, ma solo la faccia inespessiva e brutale dell'oppressione passata come fonte di legittimità dell'oppressione presente, solo il *suo a posteriori*.⁶⁰⁷ La scuola storica fa dello studio delle fonti il proprio “Schiboleth”, ipostatizza i rapporti e le istituzioni del diritto medievale tedesco a ideale regolativo della vita giuridica, ma nel suo culto reazionario delle reliquie dimentica d'esser essa stessa un prodotto – moderno – della storia tedesca. “Sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte”.

Nel passaggio che vogliamo considerare Marx chiama in causa Shylock per riferirsi a un motivo centrale dell'antisemitismo economico: gli ebrei come usurai, parassiti del corpo sociale e della sua forza produttiva, esattori implacabili, avidi succhiatori di sangue. Quest'ultimo aspetto – il sangue – rivela un nesso simbolico e profondo, meritevole di un'indagine a parte, fra la tradizione teologica e la versione moderna ed economica dell'antisemitismo. Al versamento del sangue di Cristo corrisponde quello del sangue di Antonio per mano di Shylock (sventato da Porzia) e in generale la sete di denaro dell'usuraio ebreo. In entrambi i casi affiora alla coscienza l'associazione apparentemente archetipica ebreo-sanguisuga, ebreo-vampiro.

Shylock, aber Shylock der Bediente, schwört sie [die historische Rechtsschule] für jedes Pfund Fleisch, welches aus dem Volksherzen geschnitten wird, auf ihren Schein, auf ihren historischen Schein, auf ihren christlich germanischen Schein.⁶⁰⁸

Marx paragona la scuola storica del diritto a Shylock. A uno Shylock che però, a differenza di quello di Shakespeare, vede soddisfatte le sue rivendicazioni. La scuola storica del diritto pretende, come pagamento del proprio “credito storico”, di imporre al popolo la sua condizione di servitù e

⁶⁰⁶ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 380.

⁶⁰⁷ Luciano Parinetto commenta “l'accento, quasi voltairiano, di questo testo al *culo di dio*” e riflette sul rapporto psichico che lega ebraismo, antisemitismo e analità repressa. Parinetto, „Marx e Shylock“, 43. Per l'approfondimento di questo tema rimanda a John Gregory Bourke, *Scatalogic Rites of all Nations. A dissertation upon the employment of excrementitious remedial agents in religion, therapeutics, divination, witchcraft, love-philters, etc., in all parts of the globe* (Washington D. C.: W. H. Lowdermilk & co., 1891). “(comprese l'introduzione di Piero Maldini e la prefazione di Sigmund Freud)”; Géza Ròheim, „La psychologie raciale et les origines du capitalisme chez les primitifs“, *Revue française de Psychanalyse* 3 (1929): 122–24.

⁶⁰⁸ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 380.

miseria. Il credito e il prestigio “cristiano-germanici” della Restaurazione vengono esibiti come una cambiale che dà diritto alla riscossione della carne viva del popolo.

L'ironia di Marx non è difficile da comprendere come lascerebbero pensare molti apparenti fraintendimenti. Poiché gli esponenti della scuola storica del diritto, conservatori tedeschi nostalgici dell'ordinamento feudale, erano tutti cristianissimi, nonché fieri avversari dell'emancipazione ebraica, Marx si diverte a dar loro degli “ebrei”. Fra le righe del testo in cui li paragona a Mosè e Shylock, Marx sta dicendo loro: 'Chiamate infedeli gli ebrei, ma siete voi stessi a negare ogni senso razionale alla storia umana e a misconoscere la libertà; chiamate gli ebrei creditori salassatori, ma siete voi stessi a mantenere il popolo nel debito e nella servitù; siete voi stessi, magistrati cristianissimi e conservatori tedeschissimi, i veri “ebrei”’. Si tratta di un'ironia estremamente seria. Non ha solamente un valore di intrattenimento, retorico o ornamentale, ma propriamente conoscitivo. Fornisce elementi per la comprensione genetica e psicologica dell'antisemitismo. Illustra come, nella mente degli antisemiti, gli ebrei divengano una superficie su cui proiettare gli impulsi antisociali, cruenti o dispotici che non vengono percepiti come propri, ma rimossi dalla coscienza e proiettati sull'esterno.

Su questo passo dell'introduzione marxiana alla critica della filosofia del diritto hegeliana dedicato alla scuola storica del diritto cade una sinistra luce profetica se lo si considera insieme a quello che gli sussegue. Terminata la discussione della Scuola storica del diritto Marx procede a confrontarsi con un'altra manifestazione contemporanea dello spirito della *Gegenaufklärung*: il movimento teutomane. I *Deutschtümler* – così erano chiamati gli esponenti delle frange più estremiste e fanatiche del nazionalismo tedesco di metà Ottocento – predicavano un'ideologia pre-razzista basata sulle nozioni di *Blut e Boden* e propugnavano un ritorno alla vita agraria e alle tradizioni teutoniche. Marx non manca di trattare con il solito sarcasmo questa ideologia del sangue – “liberale solo in quanto a riflessione” – e paragona i suoi fautori, in quanto a coscienza della libertà, a dei suini. Nell'ultima, enigmatica e inquietante riga del paragrafo, mette in guardia dalle conseguenze catastrofiche che possono derivare dall'evocazione irrazionalista delle “*dämonische Kräfte des altgermanischen Pantheismus*” (Heine)⁶⁰⁹ e ne paventa future nefaste epifanie. Le foreste teutoniche, dice, vanno lasciate in pace.

Gutmütige Enthusiasten ... Deutschtümler von Blut und Freisinnige von Reflexion, suchen unsere Geschichte der Freiheit in den teutonischen Urwäldern. Wodurch unterscheidet sich aber unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist? Zudem ist es bekannt: Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald. Also Friede den tuetonischen Urwäldern!⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1:118.

⁶¹⁰ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 380. È verosimile che qui Marx alluda al mito di Narciso. Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, o. J., libro 3, vv. 339-510. Narciso si trovava sul limitare del bosco quando,

2. Nationalökonomie, ovvero: Economia politica del sottosviluppo capitalistico

Nell'ambito delle scienze economiche, la Gegenauflklärung si manifesta nella versione tedesca e anticospopolita dell'economia borghese, la Nationalökonomie, figlia e avversaria dell'economia politica classica britannica. L'esponente più significativo del pensiero nazional-economico dell'epoca della Restaurazione è Friedrich List, autore di una delle più influenti opere di teoria economica in circolazione allora in Germania: *Das nationale System der politischen Ökonomie* (1841).⁶¹¹ List muove una critica alla concorrenza e al libero mercato da un punto di vista che nel lessico politico dei nostri tempi verrebbe detto sovranista. Suo interesse è la tutelare dell'interesse nazionale di fronte alle alterne dinamiche e alle pretese del commercio internazionale. La sua nozione di economia nazionale è contrapposta a quella cosmopolita di economia politica. L'ideologia del Blut und Boden assume in questo studioso i tratti di una curvatura statalista e protezionista dell'economia borghese. Il suo impegno pubblico, sia politico che scientifico, fu dedicato a favorire lo sviluppo dell'industria in Germania – “lo sviluppo della forza produttiva del popolo tedesco” – mediante politiche protezionistiche, dazi e tariffe doganali. Il suo nazionalismo economico venne recepito nel XX secolo con entusiasmo dagli scrittori economici nazionalsocialisti, che scrivono di lui:

Dieser größte deutsche Volkswirt des 19. Jahrhunderts opferte sich einem Deutschland, das ihn nicht verstand. Erst unsere Generation hat für den Inhalt und die Größe eines Lebens, das nichts war als ein fortdauerndes Opfer für die Nation, wieder volles Verständnis ... Denn Friedrich List ist nicht nur der große geistige Vorkämpfer einer starken deutschen Volkswirtschaft und einer deutschen politischen Ökonomie, sondern er hat den politischen Liberalismus seiner Zeit zugleich aus tiefem Instinkt und Verantwortungsbewußtseins auf jenes völkische Denken und Wollen begründet, das heute allein die Grundlagen einer neuen Politik und Volkswirtschaftslehre bildet. Dabei sind Leben und Werk des Mannes untrennbar verknüpft und beide in ihrem gewaltigen Schwung und wechsellvollen Rhythmus nur verständlich, wenn Lists Persönlichkeit im Zusammenhang Deutschlands betrachtet wird.⁶¹²

Il modello economico teorizzato da Friedrich List è una sorta di capitalismo di Stato che favorisce l'espansione dell'industria nazionale e del mercato interno proteggendoli con l'intervento del potere

smarritosi, chiese: “ecquis adest?”. Il bosco rispose: “adest”. “veni!”, chiamò Narciso “voce magna”. “qui dem fugis?”. Nascosta nella boscaglia, la ninfa Eco non fa che ripetere le parole di Narciso che la chiama, “vocat illa vocantem”. Non ottenendo altre risposte, Narciso esclama: “Huc coeamus”. “Coeamus!” risponde Eco uscendo dal fitto e venendogli incontro per buttargli le braccia al collo. Com'è noto, l'episodio dell'incontro con Eco avvera la profezia che Tiresia aveva fatto al tempo della nascita di Narciso: egli giungerà alla vecchiaia solo “si se non noverit”. Questi, innamorato senza saperlo di se stesso e alla ricerca della propria identità nell'eco del bosco, finì in disgrazia, vide la propria bellezza e gioventù consumate dal delirio che lo colse e soccombette infine alla propria passione.

⁶¹¹ Friedrich List, *Das nationale System der politischen Ökonomie* (Stuttgart: Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, 1841).

⁶¹² Erwin Winkemann, „Vorläufer des Nationalsozialismus. I – Friedrich List 1789-1846“, *Zeitschrift für Politik* 25, Nr. 5/6 (Juni 1935): 312.

politico dalla concorrenza dei paesi più avanzati. Nei suoi desiderata si esprimo gli interessi della borghesia tedesca, la quale vuole lo sviluppo dell'industria moderna e dei rapporti commerciali nell'arretrata Germania, ma teme allo stesso tempo l'apertura al mercato internazionale e la concorrenza delle borghesie di Francia e d'Inghilterra, dotate di capacità produttive superiori e di un potere politico più consolidato. La concezione listiana può essere definita come l'economia politica del sottosviluppo capitalistico.⁶¹³ La dottrina del libero mercato favorisce le nazioni che sono già sviluppate e potenti. La Germania invece è debole, arretrata e disunita, e non prospererà in virtù del solo libero mercato. L'unica via per cui può conseguire potere economico e unità politica passa attraverso la creazione di un sistema nazionale di dazi protettivi. List perora con forza l'intervento dello Stato in economia per favorire la competitività della Germania.

Il programma di unione doganale tedesca è presentato da List sulla base di una filosofia economica che contrappone le concrete forze produttive della nazione alla nozione astratta di valore di scambio che è al centro della teoria liberale dell'economia (cosmo)politica.

Adam Smiths berühmtes Werk führt den Titel: „Über die Natur und die Ursachen des Reichtums der Nationen“. Damit hat der Stifter der herrschenden Schule richtig den doppelten Gesichtspunkt angegeben, aus welchem die Ökonomie der Nationen, wie die der einzelnen Privaten zu betrachten ist. Die Ursachen des Reichtums sind etwas ganz anders als der Reichtum selbst. Ein Individuum kann Reichtum, d. h. Tauschwerte besitzen; wenn es aber nicht die Kraft besitzt, mehr wertvolle Gegenstände zu schaffen, als es konsumiert, so verarmt es. Ein Individuum kann arm sein; wenn es aber die Kraft besitzt, eine größere Summe von wertvollen Gegenständen zu schaffen, als es konsumiert, so wird es reich. Die Kraft, Reichtümer zu schaffen, ist demnach unendlich wichtiger, als der Reichtum selbst.⁶¹⁴

La ricchezza delle nazioni risiede non tanto nel valore di scambio da esse accumulato, quanto nella potenza produttiva dei popoli e dei loro territori. Questa concezione romantica del lavoro s'intreccia al nazionalismo economico e fa di List, come *economista* (vale a dire: nonostante la sua adesione personale alle idee politiche e liberali), un rappresentante a pieno titolo della Gegenaufklärung. Secondo Franz Neumann, pioniere degli studi politici sulla Germania nazista, List fu “the first articulate National Socialist – he was not just a forerunner but a full-fledged National Socialist”.⁶¹⁵ La sua è una teoria economica della Volksgemeinschaft. Rappresenta la prima e più sistematica articolazione economica dell'allora nascente ideologia della comunità di popolo.

Il tentativo di coniugare l'economia liberale e il nazionalismo riflette le esigenze contraddittorie della borghesia tedesca, desiderosa di sviluppare anch'essa i metodi industriali di arricchimento e sfruttamento del lavoro, ma allo stesso tempo timorosa – timorosa in un triplice

⁶¹³ La definisce così Stapelfeldt, *Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenaufklärung*, 35.

⁶¹⁴ List, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, 148.

⁶¹⁵ Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*, 105.

rispetto: rispetto alle borghesie di Francia e d'Inghilterra, più moderne e robuste; rispetto all'aristocrazia tedesca, mai davvero scalzata dal suo potere; rispetto al movimento operaio internazionale che cominciava a metter radici anche in Europa centrale.

L'opera di Friedrich List consente di osservare come la situazione storica particolare della borghesia tedesca a metà dell'Ottocento determinò lo sviluppo di forme di pensiero – in questo caso: economico – strutturalmente antisemite. Il suo nazionalismo economico anticipa il teorema – centrale per la concezione economica dell'antisemitismo moderno – della distinzione fra un *capitale produttivo*, che è agricolo, industriale, nazionale, e un *capitale parassitario*: cosmopolitico, usurario, finanziario.⁶¹⁶

Negli anni precedenti le rivoluzioni del '48 Marx osserva il movimento nazionalismo guadagnare popolarità in Europa come forza politica e culturale alternativa sia alla dottrina borghese del libero mercato, sia al comunismo. Le cognizioni maturate negli studi di questo periodo confluiranno poi nella discussione delle critiche romantiche e reazionarie della società borghese cui è dedicato il terzo capitolo (“Sozialistische und Kommunistische Literatur”) del manifesto comunista scritto all'alba del Quarantotto a quattro mani con Engels. Il confronto con l'opera di Friedrich List risale al 1845 ed è documentato da un corposo manoscritto destinato, forse, a una pubblicazione, la quale avvenne tuttavia per la prima volta in nel 1971 in lingua russa, nell'originale tedesco nel 1972 sulla rivista numero 3 della rivista Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung con il titolo redazionale: *Über Friedrich Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie“*.⁶¹⁷ La descrizione marxiana del teorico della Nationalökonomie fa di lui un rappresentante esemplare, a tratti caricaturale, della prospettiva “tedesca” sulle scienze e sulle cose economiche.

... er verrät es wieder in echt deutscher, überschwenglicher Weise ...
Als echt deutscher Philister sucht Herr List ...
Er kritisiert nirgends die wirkliche Gesellschaft, er kritisiert als echter Deutscher den theoretischen Ausdruck dieser Gesellschaft.⁶¹⁸

⁶¹⁶ Cfr. infra, cap. 10.

⁶¹⁷ Karl Marx, „Über Friedrich Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie““, *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 14, Nr. 3 (1972): 425–46. Il testo di questo manoscritto marxiano è riprodotto anche in Karl Marx und Friedrich Engels, *Kritik der bürgerlichen Ökonomie. Neues Manuskript von Marx und Rede von Engels über F. List*, Archiv-Drucke 1 (Westberlin: VSA, 1974), 5–43. È prevista inoltre la sua pubblicazione nel volume quarto volume della prima sezione dell'edizione completa delle opere di Marx ed Engels, MEGA² I/4. Nella fase ultimativa della mia tesi di dottorato, per ragioni legate al contenimento dell'attuale epidemia, mi è stato possibile consultare solamente la versione digitale di questo testo, basata sull'edizione VSA del 1974, all'indirizzo web <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/list/flist.htm> (ultimo accesso: 27/10/2020). Da qui sono tratte tutte le citazioni del manoscritto su List del 1845 che occorrono nel presente capitolo, prive, per tale ragione, del riferimento esatto alla pagina.

Per ulteriori dettagli sulla genesi di questo manoscritto e sulla sua storia editoriale cfr. Christine Ikker, „Zur Entstehungszeit des List-Manuskripts von Karl Marx“, *Marx-Engels-Jahrbuch* 11 (1987): 213–29. Uno studio più ampio e approfondito sul confronto di Marx con il nazionalismo economico di Friedrich List è quello di Roman Spzorluk, *Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

⁶¹⁸ Marx, „Über Friedrich Lists Buch“.

Marx attribuisce a questo economista tutti i tratti fondamentali della sua caratterizzazione tipica del tedesco: filisteo, ipocrita, cristiano e idealista a parole, profano e materialista in pratica, ottuso, vile, ampolloso, vittimista, complottista, moralista, ingenuo, altero con i sottoposti e servile con i potenti. Queste qualifiche poco edificanti riservate da Marx alla figura del “tedesco”, incarnata in questo caso dal malcapitato economista nazionale, non vanno imputate a un presunto pregiudizio anti-germanico. Vanno invece intese come predicati di una caratterizzazione storica e sociale, piuttosto che nazionale. La chiave per comprendere la personalità di List è indicata da Marx nella condizione specifica della borghesia tedesca all'interno degli equilibri di potere propri della fase di sviluppo liberale del capitalismo europeo. Sono cioè il ritardo storico, l'inadeguatezza culturale, la provinciale sprovvedutezza, l'impotenza politica della moderna borghesia tedesca; sono le vicissitudini e gli interessi della classe dominante della restaurazione tedesca a determinare la personalità intellettuale di List; non invece, come vorrebbero i riscopritori nazisti dell'opera listiana, le antiche radici teutoniche dell'uomo, il suo sangue o il carattere spirituale che si vuole presumere ad esso collegato. La *Nationalökonomie* riflette le esigenze materiali e le caratteristiche ideologiche della borghesia tedesca di metà Ottocento.

Der deutsche idealisierende Philister, der reich werden will, muss sich natürlich vorher erst eine neue Theorie des Reichtums schaffen, die letztern würdig macht, von ihm erstrebt zu werden.⁶¹⁹

Il ritratto marxiano del carattere tedesco abbozzato negli appunti brussellesi del 1845 sul nazionalismo economico di List e giunto l'anno seguente ai suoi vertici retorici e analitici nell'opera progettata con Friedrich Engels sulla “ideologia tedesca”, non poggia su una teoria psicologica o antropologica della nazionalità, ma su concetti ricavati dallo studio storico dei conflitti sociali e dell'andamento non lineare e non contemporaneo del progresso storico.

Nella prospettiva storica rivoluzionaria che Marx va elaborando nel 1845, la rivoluzione borghese del Settecento ha ormai terminato di svolgere il proprio compito emancipatore. Era ormai chiaro che l'ordine sociale borghese, invece dell'eguaglianza e della libertà promesse nei suoi esordi rivoluzionari, produce l'immiserimento e la dipendenza della maggioranza dei suoi membri. In particolare, la Germania era rimasta in una posizione provinciale rispetto agli epicentri di questa rivoluzione – politico in Francia, economico in Inghilterra –. Aveva conservato in larga parte rapporti feudali o semifeudali tipici della società agraria. La frammentazione politica e la subalternità ai poteri tradizionali rallentavano lo sviluppo della borghesia, ostacolavano la concentrazione di potere nelle sue mani, impedivano la realizzazione dei suoi interessi di classe e, con essi, anche la formazione di una sua propria coscienza storica. Quando una coscienza borghese,

⁶¹⁹ Ibidem.

politica e di classe, cominciò a manifestarsi anche in Germania – fatto di cui *Das nationale System der politischen Ökonomie* di List, con il suo impegno per lo sviluppo industriale nazionale, costituisce un documento – l'ora della società borghese era, agli occhi di Marx, già scoccata. Misurata su un metro non “tedesco”, ma storico-universale – l'unico metro adeguato all'idea di libertà, la quale è universale o non è – l'emancipazione borghese aveva ormai esaurito il suo ruolo storico. La società che aveva prodotta prodotta aveva già sviluppato le sue contraddizioni e alimentato nel suo proprio seno forze costituenti di un nuovo ordine sociale. Una nuova classe rivoluzionaria e internazionale si affacciava allora in Europa: il proletariato. Sotto il segno di questa costellazione storica la coscienza borghese tedesca non poteva nascere che con un carattere reazionario. Reazionario e triste, spiega Marx:

Dass das Bewusstsein von dem Tod des Bürgertums selbst schon in das Bewusstsein des deutschen Bourgeois gedrungen ist, so ist der deutsche Bourgeois naiv genug, diese „Traurigkeit“ selbst zu gestehn.⁶²⁰

L'aspirante classe dominante tedesca avverte la condanna storica che pesa sul proprio capo prima ancora che esso sia ritto sulle spalle. Tale è il sentimento fondamentale che, secondo Marx, muove l'indagine economica di List, le cui conclusioni egli intende come espressione diretta della volontà impotente della borghesia: “Herr List sagt nur, was für die Bourgeoisie *trauriger* ist”.⁶²¹ È triste, per List e per la classe cui egli dà voce, che la Germania cominci l'industrializzazione capitalistica proprio nel momento prerivoluzionario dei febbrili anni Quaranta, proprio quando – a parere di Marx – il capitalismo sta per essere rovesciato. L'élite borghese tedesca deve cominciare a temere la minaccia rivoluzionaria delle rivendicazioni operaie prima di essersi affermata come classe dominante. A differenza delle sue omologhe occidentali infatti essa non è ancora del tutto emancipata dalla subalternità all'aristocrazia e alle istituzioni feudali. Questa condizione si riflette nel carattere ipocritamente cristiano e idealistico della coscienza borghese e della teoria di List – carattere che Marx interpreta sostanzialmente come un tributo pagato ai poteri tradizionali, come un segno della subalternità culturale e politica della borghesia tedesca. Se nessun serio scienziato sociale moderno inglese o francese sente il bisogno di far uso di certa retorica devozionale da anima bella, il motivo è che alle sue spalle o alla base del suo pensiero vi è una classe borghese forte e spregiudicata, consapevole delle proprie vittorie storiche, laica, che non chiede il permesso per fare ciò che vuole.

Was wäre aus der englischen und französischen Bourgeoisie geworden, wenn sie erst einen hohen Adel, eine wohlhabliche Bürokratie und die angestammten Herrscherhäuser um Erlaubnis gesucht hätte, die 'Industrie' mit 'Gesetzeskraft'

⁶²⁰ Ibidem.

⁶²¹ Ibidem.

einzuführen?⁶²²

Il pensiero borghese assume in Germania un carattere ideologico perché il suo punto di partenza storico coincide con quello d'arrivo della borghesie occidentali: il punto in cui inizia a essere necessario produrre rappresentazioni apologetiche di sé.

La nuova classe dominante tedesca, che è già reazionaria prima di cominciare a dominare, vive un conflitto interno fra il desiderio di arricchirsi con i metodi borghesi, industriali, e il pudore imposto dal rispetto di valori tradizionali mai davvero sovvertiti, dall'atteggiamento servile nei confronti di poteri sociali medievali da cui non ci si è ancora davvero emancipati. La teoria borghese tedesca appare così distante tanto dal pathos rivoluzionario degli scrittori liberali inglesi e francesi, quanto dalla loro schietta oggettività scientifica. “Il popolo dello spirito”, come Marx chiama i tedeschi, non può ammettere di abbassarsi ad adorare, come un qualunque merciaiuolo inglese povero di spirito, “il calicot, la maglieria, il telaio a vapore, il materialismo del macchinario industriale ... e i sacchi pieni di denaro dei signori fabbricanti”. Nel tentativo di sviare questo imbarazzo morale, l'opera di List riunisce in sé retorica nazionalista, morale cristiana, filosofia idealista.

Der hohle, windige, sentimentale Idealismus des deutschen Bürgers, hinter dem der kleinlichste, schmutzigste Krämergeist verborgen liegt, die feigste Seele sich versteckt, ist zur Epoche gekommen, wo er notwendig sein Geheimnis verraten muss. Aber er verrät es wieder in echt deutscher, überschwänglicher Weise. Er verrät es mit idealistischchristlicher Scham. Er verleugnet den Reichtum, indem er ihn erstrebt. Er verkleidet sich ganz idealistisch den geistlosen Materialismus, und dann erst wagt er, nach ihm zu haschen. Der ganze ... theoretische Teil des Listschen Systems ist nichts als eine Verkleidung des industriellen Materialismus der aufrichtigen Ökonomie in ideale Phrasen.⁶²³

I concetti centrali della teoria economica di List vengono interpretati da Marx quasi psicanaliticamente, come dettati dalla vergogna, una vergogna “cristiano-idealista” di parlare di ciò che si fa. Sono frutto di idealizzazioni, tentativi di fornire una maschera virtuosa e disinteressata ai contenuti sociali dell'economia borghese – quei contenuti che Marx impara a conoscere in quegli anni e che trova espressi scientificamente nella loro nudità, senza bigotti scrupoli morali, nei classici dell'economia politica britannica.

In questo manoscritto del 1845 Marx difende a spada tratta l'economia politica classica dalle critiche “sovraniste” di List. Solo dopo aver fissato le teorie di Adam Smith e David Ricardo al vertice scientifico dell'autoriflessione economica della società borghese, e proprio per questa ragione, Marx comincerà a fare di loro l'oggetto della propria critica. Egli conferisce all'economia politica classica una collocazione storica all'altezza della coscienza scientifica del liberalismo

⁶²² Ibidem.

⁶²³ Ibidem.

rivoluzionario e dell'emancipazione borghese. Di fronte a loro, il nazionalismo economico di List rappresenta una ricaduta nella superstizione e nella subalternità intellettuale pre-illuministe.

“Der deutsche Bürger ist selbst religiös, wo er industriell ist”.⁶²⁴ La produzione di valore viene nobilitata da List a “fioritura delle capacità produttive”, la poco commendevole concorrenza diviene “confederazione nazionale delle forze produttive nazionali”, l'interesse personale e la volontà egoistica di arricchirsi del borghese divengono “interesse nazionale”. A differenza delle borghesie rivoluzionarie di Francia e Inghilterra, che non hanno chiesto il permesso a nessuno, quella tedesca sente il bisogno di giustificarsi come tale, di presentare una legittimazione morale della propria inconfessabile volontà di arricchirsi. L'opera di List è interpretata da Marx come l'espressione teorica di questo bisogno: il tentativo di formarsi una propria dottrina economica nazionale e idealistica, che non abbia nulla in comune con le economie profane delle borghesie occidentali, pronte al vile denaro. “Der deutsche Bürger beginnt seine Schaffung des Reichtums mit der Schöpfung einer überschwänglichen, heuchlerisch-idealisierten Nationalökonomie”.⁶²⁵

Il “sovranoismo”, o statalismo, o nazionalismo, per cui la teoria economica di List si contrappone alla dottrina liberale e smithiana del *laissez faire* non è, secondo Marx, espressione di un qualche profondo senso della collettività o dell'idea etica di Stato propri dello spirito tedesco, quale in effetti List vorrebbe presentarlo. In realtà la borghesia tedesca vuole l'unione doganale e i dazi protettivi per acquisire ricchezza e potere politico. A differenza delle borghesie rivoluzionarie, tuttavia, quella tedesca non si arrischia a prendere il potere e imporre i propri interessi, ma chiede sommessamente il permesso a un potere statale che non è in grado di controllare. Per conto di questa classe in corso di formazione posticipata e delle sue pavide ambizioni di potere, Friedrich List dimostra così allo Stato cristiano che la sua teoria economica si distingue da quelle profane, utilitariste e individualiste del liberalismo rivoluzionario per il fatto di *consentire* l'intervento statale in economia. Invece di rivendicare apertamente il proprio interesse o addirittura di imporlo, la borghesia tedesca *consente* che lo Stato se ne faccia promotore. Quale encomiabile senso delle istituzioni, quale spiccata coscienza nazionale.

Il borghese tedesco vuole, secondo Marx, esattamente ciò che vogliono anche tutti gli altri borghesi: “reich werden, Geld machen”⁶²⁶. A differenza degli altri però non ha il coraggio di dirlo, e si sforza di dimostrare scientificamente che l'oggetto dei suoi desideri non è il denaro, non sono i beni materiali, che i suoi sforzi sono volti invece alla promozione di un principio spirituale, idealizzato, dell'infinita forza produttiva del popolo tedesco invece della ricchezza materiale, finita, astratta del valore. È questa la vera ragione per cui la teoria borghese dell'economia assume in

⁶²⁴ Ibidem.

⁶²⁵ Ibidem.

⁶²⁶ Ibidem.

Germania tratti metafisici. List

bläht sich beständig zu einem schwerfälligen und wortreichen Pathos auf, dessen Kern in steter Wiederholung die Schutzzölle und „teutsche“ Fabriken ... Er ist beständig sinnlich-übersinnlich.⁶²⁷

Che l'industrializzazione della Germania porti molto denaro e potere sociale nelle tasche della borghesia tedesca è ignorato – osserva Marx – come un dettaglio irrilevante di fronte allo sviluppo delle abilità, delle energie e della potenza creativa del popolo tedesco. La sua analisi critica rivela il programma di unione doganale di Friedrich List quale un tentativo di idealizzare e mascherare con il termine pomposo “nationale Konföderation der nationalen Produktivkräfte” il regime di mercato concorrenziale che si vuole introdurre anche in Germania. Allo stesso tempo questo programma ha il vantaggio pratico di favorire lo sviluppo dei rapporti di lavoro salariato e dell'economia di mercato all'interno del paese, senza esporre la nascente classe capitalista autoctona alla concorrenza dei capitali industriali stranieri.

La rappresentazione ideologica della Germania come terra del lavoro, della poesia e del pensiero, immune al generale mercimonio e allo spirito egoista e materialista che regna fra le nazioni progredite dell'Europa borghese, è ricondotta da Marx al contesto sociale della sua origine e, in particolare, agli interessi della classe dominante. La borghesia tedesca infatti, nella sua prassi, non mostra nessuna particolare preclusione nei confronti del libero mercato e della produzione industriale di merci. Anzi, è dell'opinione che con essi in fondo si possano fare ottimi affari. Da ciò dipendono la rappresentazione del popolo tedesco come alacre e operoso e la difesa politica dello sviluppo delle “forze produttive nazionali”. Il libero mercato e la produzione industriale di merci costituiscono un problema per la borghesia tedesca solo nell'ambito delle relazioni internazionali, cioè dove essa è esposta alla concorrenza schiacciante dei capitali stranieri. È questa l'origine delle invettive morali contro il mercimonio generale e l'egoismo dominante nella società moderna, nonché della protezione doganale dei confini della confederazione tedesca: l'onore nazionale tedesco che si ribella alla riduzione della Germania a una merce fra le altre. L'interesse della borghesia tedesca a opprimere la classe lavoratrice tedesca senza essere a sua volta oppressa dalle borghesie occidentali è indicato da Marx quale il contenuto sociale più proprio e immediato della “ideologia tedesca”.

Was will also der deutsche Philister? Er will nach innen hin *Bourgeois*, Exploiteur sein, aber er will nach außen hin nicht exploitiert werden. Er bläht sich nach außen hin zur „Nation“ auf und sagt: ich unterwerfe mich nicht den Gesetzen der Konkurrenz, das ist gegen meine nationale Würde, ich bin als Nation ein über den Schacher erhabnes Wesen.⁶²⁸

⁶²⁷ Ibidem.

⁶²⁸ Ibidem.

Da questo ritengo ipocrita che caratterizza la coscienza della borghesia tedesca, che le impedisce di confessare i propri desideri senza ammantarli di un velo idealistico e posticcio di nobiltà e pietas cristiana, Marx fa derivare anche il carattere sospettoso, complottista e maldicente della teoria (più esattamente: dello scritto) di Friedrich List. “Weil seine eigne Theorie (Schrift) einen geheimen Zweck verbirgt, ahnt er überall geheime Zwecke”.⁶²⁹ Poiché alla borghesia tedesca manca la forza morale e politica per dichiarare i propri fini, ma li concepisce e li persegue indirettamente senza riconoscerli come oggetti della sua propria volontà, essa sviluppa la tendenza a sospettare ovunque la presenza di segreti secondi fini, inganni, misteri.

Wie aber der deutsche Bürger überhaupt seinem Feinde nicht besser entgegentreten weiß, als indem er ihm einen moralischen Makel anheftet, seine Gesinnung verdächtigt, nach schlechten Motiven für seine Handlung sucht, kurz, indem er ihn in *üble Nachrede* bringt und persönlich verdächtigt, so verdächtigt Herr List die englischen und französischen Ökonomen, erzählt Klatschgeschichten von ihnen.⁶³⁰

Marx mostra come List inventi perfino menzogne per gettare discredito sui suoi concorrenti. Nel suo libro (p. 475s.), List congetture che Adam Smith, in punto di morte, avrebbe fatto bruciare tutti i suoi manoscritti per evitare che future ricerche potessero portare a galla gli scopi segreti delle sue dottrine: la sua volontà di indebolire le nazioni continentali.⁶³¹ (Si tenga presente che la calunnia, o come vuole Adorno “la diceria”, costituisce il principale modo d'essere dell'antisemitismo).⁶³²

Nella sua analisi critica delle concezioni economiche di List Marx arriva a ravvisare elementi di “socialismo”, luoghi comuni “socialisti”. La protesta contro il libero mercato, il mercimonio generale e lo spirito grettamente materialista delle classi capitaliste più sviluppate sono per Marx, sì, parole vuote e luoghi comuni, ma esprimono, in una forma primitiva, acritica e aconcettuale, un reale risentimento anti-capitalista. Un risentimento che, come dimostrano ampie parti della storia dei movimenti sedicenti socialisti, è altamente compatibile con l'identificazione ideologica dei mali della società capitalistica e della presenza in essa degli ebrei.

Charakteristisch ist es endlich für Herrn Lists Theorie, wie für da ganze deutsche Bürgertum, dass sie zur Verteidigung ihrer Exploitationswünsche überall genötigt ist, zu sozialistischen Phrasen ihre Zuflucht zu nehmen ... Wir sind gewiss weit entfernt, einem Herrn List und seinem deutschen Bürgertum Kommunismus vorzuwerfen, aber es bietet uns dies den neuen Beweis von der innren Schwäche, Lüge und infamen Heuchelei des „gutmütigen“, „idealistischen“ Bürger.⁶³³

Nella caratterizzazione che ne fa Marx, la classe dominante tedesca è idealista in teoria, materialista in pratica, anzi: sordidamente, “ebraicamente” materialista. L'antisemita accusa l'ebreo di credere

⁶²⁹ Ibidem.

⁶³⁰ Ibidem.

⁶³¹ Cfr. List, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, 475–76.

⁶³² Adorno, *Minima Moralia*, 123.

⁶³³ Marx, „Über Friedrich Lists Buch“.

ciò che egli stesso fa e non crede di fare. “Ebraismo” diventa sinonimo di religione del business, adorazione del Dio denaro. A proposito del rapporto fra i tedeschi e il materialismo ha osservato Bertolt Brecht:

Die Deutschen haben eine schwache Begabung für den Materialismus. Wo sie ihn haben, machen sie sofort eine Idee draus, ein Materialist ist dann einer, der glaubt, dass die Ideen von den materiellen Zuständen kommen und nicht umgekehrt, und weiter kommt die Materie nicht mehr vor. Man könnte glauben, es sind nur zwei Sorten von Leuten in Deutschland, Pfaffen und Pfaffengegner. Die Vertreter des Diesseits, hagere und bleiche Gestalten, die alle philosophischen Systeme kennen; die Vertreter des Jenseits, korpulente Herren, die alle Weinsorten kennen.⁶³⁴

Con questa satira Brecht si inserisce in una tradizione di critica materialista della cultura tedesca che passa (non in ordine cronologico) per gli interventi di Feuerbach nel Materialismus-Streit di metà secolo, la critica marx-engelsiana dell'ideologia, e gli scritti degli anni '30 del Novecento di Walter Benjamin sulla Kulturgeschichte e sullo storicismo. Tale tradizione contesta la riduzione reificante di ciò che è fino e spirituale a “patrimonio culturale” e il suo presupposto metafisico: l'esistenza di una storia culturale intesa come storia dello spirito separata e indipendente dai rapporti sociali e materiali e dai loro mutamenti. Brecht affida la sua esposizione popolare di questa critica alle parole del rifugiato politico Ziffel:

Ich find, da ist was dran, daß der sogenannte Materialismus in den besseren Kreisen in Verruf ist, man spricht gern von niedrigen materiellen Genüssen und rät den untern Klassen ab, sich ihnen in die Arme zu werfen. An sich ist es nicht nötig, weil sie das Kleingeld dafür sowieso nicht haben. Ich hab mich oft gewundert, warum die linken Schriftsteller zum Aufhetzen nicht saftige Beschreibungen von den Genüssen anfertigen, die man hat, wenn man hat. Ich seh immer nur Handbücher, mit denen man sich über die Philosophie und die Moral sich informieren kann, die man in den besseren Kreisen hat, warum keine Handbücher übers Fressen und die andern Annehmlichkeiten, die man unten nicht kennt, als ob man unten nur den Kant nicht konnte! Das ist ja traurig, daß mancher die Pyramiden nicht gesehen hat, aber ich finds beklemmender, daß er auch noch kein Filet in Champignonsauce gesehen hat ... Eine gute Rindsuppe geht mit dem Humanismus ausgezeichnet zusammen.⁶³⁵

Queste tendenze caratteristiche della forma specificamente tedesca della coscienza borghese, di cui Marx fornisce una ricostruzione storica sociologica e psicologica, costituiscono ai suoi occhi dei

⁶³⁴ Bertolt Brecht, *Flüchtlingsgespräche* (Berlin: Henschelverlag Kunst und Gesellschaft, 1967), 12.

⁶³⁵ Ivi., 11. Vedi Ludwig Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, hg. von Werner Schuffenhauer, *Gesammelte Werke*, 10: Kleinere Schriften III, 1846–1850 (Berlin: Akademie Verlag, 1971), 347–68; Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*; Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften*, 2: Aufsätze, Essays, Vorträge (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 465–505; Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, *Gesammelte Schriften*, 1: Abhandlungen (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 431–70; Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1974, 691–704. Cfr. l'introduzione dei curatori in Kurt Bayertz, Myriam Gerhard, und Walter Jaeschke, Hrsg., *Der Materialismus-Streit* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012), I–XXXIV. Cfr. anche Andreas Arndt und Walter Jaeschke, Hrsg., *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000).

veri e propri limiti cognitivi, o come dice lui la “facoltà di travisare” i limiti reali dello sviluppo borghese tedesco.

Eben diese hohle idealistische Phraseologie gibt ihm darum auch die Fähigkeit, die *realen* Schranken, die sich seinen frommen Wünschen entgegensetzen, zu verkennen und sich den albernsten Phantasien hinzugeben.⁶³⁶

Sono i limiti caratteristici dell'intelligenza antisemita del mondo. Ad occhi antisemiti, negli ebrei si manifesta il male del mondo. Come un tempo la perseveranza degli ebrei nel non riconoscere la divinità di Cristo, nel negare l'avvenuta redenzione del mondo, manifestava al mondo circostante la presenza, in esso, del male, del peccato, della sofferenza; così le difficoltà oggettive e soggettive della loro integrazione nel tessuto produttivo della società moderna divengono la personificazione dei limiti non compresi della libertà borghese. La coscienza antisemita è “idealista” perché i suoi limiti cognitivi non gli consentono di distinguere i concetti, le rappresentazioni, l'espressione, l'enunciazione della realtà dalla realtà stessa. Se gli ebrei affermano che non è vero che il mondo è redento, l'antisemita pensa che eliminando l'ebreo verrà meno anche la verità inconfessabile che questi sfrontatamente persevera nel testimoniare.

Nella sua critica ai classici inglesi Friedrich List punta il dito contro il loro spirito materialistico, egoistico, utilitaristico. Biasima la centralità assoluta dell'interesse privato nel loro sistema. Non riconosce che è l'organizzazione reale della società borghese a essere fondata su un materialismo senza spirito, sull'interesse privato, eccetera. L'economia politica classica, dice Marx, non è che l'espressione teorica adeguata, scientifica, di questa situazione sociale. La prospettiva idealistica di List non riconosce la distinzione fra realtà sociale e concetti scientifici, poiché altrimenti indirizzerebbe la sua protesta contro l'organizzazione borghese della società invece che contro gli economisti politici. Di Friedrich List e, di là da lui, dell'antisemitismo moderno tedesco, Marx dice:

Er will diese Wirklichkeit überall lassen, wie sie ist, und nur den Ausdruck verändern. Er kritisiert nirgends die wirkliche Gesellschaft, er kritisiert als echter Deutscher den theoretischen Ausdruck dieser Gesellschaft und wirft ihm vor, die Sache und nicht die Einbildung von der Sache auszudrücken.⁶³⁷

L'interesse dell'opera di List per lo studio delle origini dell'antisemitismo moderno non sta nell'ostilità contro gli ebrei ostentata da questo scrittore economico. È assai più rilevante ciò che la sua rappresentazione idealistica della vita economica della nazione cerca di nascondere. La sua strategia teorica e retorica documenta il tentativo di rimozione dalla coscienza del lato perturbante, inconfessabile di sé.

⁶³⁶ Marx, „Über Friedrich Lists Buch“.

⁶³⁷ Ibidem.

Le idee dominanti sono sempre le idee delle classi dominanti.⁶³⁸ La classe dominante tedesca non riconosce come propri i desideri profani di potere e di denaro che la muovono, infiora i propri obiettivi politici di espressioni altisonanti e nobilitanti, si rappresenta come alieni da sé lo spirito individualista del XIX secolo liberale, la sua mentalità utilitaristica e calcolatrice, e proietta più o meno inconsapevolmente questi tratti della propria vita interiore sui suoi avversari. Per un vero tedesco – anche per un economista tedesco – ci sono cose più importanti del denaro.

Il confronto con l'opera di Friedrich List segna una tappa significativa nel percorso di sviluppo della riflessione di Marx. Si colloca fra i suoi primi studi di economia, ma contiene già l'impostazione fondamentale di quella che sarà la critica alle false critiche della società borghese e del capitalismo. Fra le cognizioni maturate in questo primo confronto con l'antisemitismo tedesco tardo-borghese sul piano della teoria economica, se ne possono tenere ferme due che mi paiono sopravanzare le altre per importanza programmatica.

La prima è l'abolizione del lavoro, "Aufhebung der Arbeit". Farebbe bene anche a molti marxisti rileggere i manoscritti marxiani – per lo più dimenticati – su Friedrich List. Essi mostrano come la contrapposizione listiana di forze produttive nazionali e ricchezza quantificata in valore non sia teoricamente sostenibile. L'opposizione rappresentata da List fra l'elemento concreto, creativo, produttivo dell'economia borghese da una parte e il suo lato sfruttatore, parassitario e disumano dall'altra è cara alla propaganda antisemita, che distingue "capitale produttivo" e "capitale arraffatore", "schaffendes" e "raffendes Kapital", ovvero il capitale industriale tedesco e quello speculativo giudaico. I manoscritti su List del 1845 destituiscono la dicotomia economica dell'antisemitismo moderno di qualsivoglia fondamento scientifico e la demistificano come un'idealizzazione romantica del lavoro. Il lavoro della società borghese, il sistema di lavoro salariato contiene *al suo interno* i caratteri disumani, antisociali e contrari alla libertà denunciati da List. L'astratto valore di scambio concepito dagli economisti britannici e oggettivato realmente nella parvenza del "potere del denaro", lungi dal corrompere l'onesto lavoro borghese, non è che la sua espressione logica più adeguata, il suo prodotto più specifico.

Es ist eines der größten Missverständnisse, von freier, menschlicher, gesellschaftlicher Arbeit, von Arbeit ohne Privateigentum zu sprechen. Die „Arbeit“ ist ihrem Wesen nach die unfreie, unmenschliche, ungesellschaftliche, vom Privateigentum bedingte und das Privateigentum schaffende Tätigkeit. Die Aufhebung des Privateigentums wird also erst zu einer Wirklichkeit, wenn sie als Aufhebung der „Arbeit“ gefasst wird.⁶³⁹

La seconda cognizione guadagnata da Marx nella polemica con Friedrich List è l'internazionalismo.

⁶³⁸ "Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse". Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 480.

⁶³⁹ Marx, „Über Friedrich Lists Buch“.

Die Nationalität des Arbeiters ist nicht französisch, nicht englisch, nicht deutsch, sie ist die Arbeit, das freie Sklaventum, die Selbstverschacherung. Seine Regierung ist nicht französisch, nicht englisch, nicht deutsch, sie ist das Kapital. Seine heimatliche Luft ist nicht die französische, nicht die deutsche, nicht die englische Luft, sie ist die Fabrikluft. Der ihm gehörige Boden ist nicht der französische, nicht der englische, nicht der deutsche Boden, er ist einige Fuß unter der Erde.⁶⁴⁰

Non vi è alcun suolo patrio per chi è vessato in ogni dove e ha già un piede nella fossa.

Le conclusioni della critica all'anti-illuminismo economico formulate in questi appunti giovanili costituiscono due pilastri della concezione marxiana della rivoluzione – internazionalismo e abolizione del lavoro – e insieme un criterio distintivo delle tendenze realmente emancipatrici del movimento operaio e del socialismo politico non antisemita.

Ottavo capitolo

“Filistei nazionali pieni di birra”, ovvero: Il concetto marxiano di “tedesco”
(*Die deutsche Ideologie*)

La forma di pensiero o ideologia “tedesca” analizzata da Marx negli anni Quaranta permea molti ambiti della cultura dell'epoca: religione, politica, letteratura, informazione, scienze sociali, giuridiche ed economiche, filosofia. Abbiamo considerato come i risultati di quell'analisi forniscano un contributo alla ricerca sulla genesi dell'antisemitismo moderno in Germania, e come forse solo nel contesto di tale ricerca rivelino il loro significato più profondo e giungano a dispiegare tutto il loro potenziale esplicativo. Il confronto più ampio e approfondito di Marx con l'ideologia tedesca è avvenuto sul terreno della filosofia, e più precisamente sul limite di questo terreno. Prima di seguire Marx nella sua critica dell'ideologia tedesca e nel suo tentativo di superare il limite della filosofia, si rammenti il fatto, per altro ben noto, che la forma di pensiero che stiamo considerando non esclude dal proprio raggio d'influenza neanche le scienze naturali. Una versione dell'ideologia tedesca è per esempio la *fisica tedesca*:

Es ist wichtig, die „Physik“ des jüdischen Volkes hier ein wenig zu betrachten, weil sie ein auffallendes Gegenstück zur deutschen Physik ist und diese bei Erkenntnis des Gegensatzes wohl für viele erst ins rechte Licht setzt. Wie alles Jüdische ist auch die jüdische Physik erst seit kurzem überhaupt einer unbefangenen öffentlichen Betrachtung zugänglich geworden ... Mit Kriegsende, als die Juden in Deutschland herrschend und tonangebend wurden, ist sie in ihrer ganzen Eigenart plötzlich überschwemmungsartig hervorgetreten. Sie hat dann alsbald auch unter vielen Autoren nichtjüdischen oder doch nicht rein jüdischen Blutes eifrige Vertreter gefunden. Um sie kurz zu charakterisieren, kann ... an die Tätigkeit ... des wohl reinblutigen Juden A. Einstein erinnert werden. Seine „Relativitäts-Theorien“ wollten die ganze Physik umgestalten und beherrschen ... Dem Juden

⁶⁴⁰ Ibidem.

fehlt auffallend das Verständnis für Wahrheit, für mehr als nur scheinbare Übereinstimmung mit der von Menschen-Denken unabhängig ablaufenden Wirklichkeit, im Gegensatz zum ebenso unbändigen wie besorgnisvollen Wahrheitswillen der arischen Forscher ... Dem Juden scheint wunderlicherweise Wahrheit, Wirklichkeit überhaupt nichts Besonderes, von Unwahren Verschiedenes zu sein, sondern gleich irgendeiner der vielen verschiedenen, jeweils vorhandenen Denkmöglichkeiten. Daß daraus vollständige Ungeeignetheit für Naturforschung hervorgeht, ist selbstverständlich ... Die großen arischen Forscher scheuten sich, mit Unsicherem hervorzutreten; sie wendeten sich vielmehr still vor allem dazu, ihre neuen Gedanken an der Wirklichkeit zu prüfen, um nicht Vermutungen, sondern erkannte Tatsachen zu bringen. So entstanden ... Marksteine des Fortschritts der Naturerkenntnis ... In der jüdischen Physik wird schon jede Vermutung ... als Markstein gewertet. Die arische Art der Tätigkeit wird aber mit solcher Wertung stillgelegt ... Der Fremdgeist wirkt lähmend; alles Rassenfremde ist dem deutschen Volke schädlich. Die jüdische „Physik“ ist somit Trugbild.⁶⁴¹

Queste righe sono tratte dalla prefazione alla monumentale *Deutsche Physik in Vier Bänden* del 1936 di Philipp Lenard. Già Nobel per la fisica nel 1905, acerrimo avversario di Einstein e della teoria della relatività, Lenard era stato un nazista della prima ora. Per questi quattro volumi venne infatti fregiato anche dell'Insegna d'oro del NSDAP. Quest'opera esibisce in maniera trasparente, si direbbe quasi ingenua, i meccanismi elementari della costruzione dell'ideologia antisemita e della coscienza di razza ariana. Che cos'è la fisica tedesca? – si domanda l'autore nella prefazione – Nulla può illustrare il concetto di fisica tedesca tanto chiaramente quanto ciò che le è più evidentemente opposto: la fisica ebraica. La fisica ebraica – spiega l'autore – è Trugbild, immagine ingannevole, fantasmagoria subdola e nociva. Ecco dimostrata la verità della fisica tedesca.

Curiosamente, anche nella prefazione di Marx agli scritti sull'ideologia tedesca troviamo tematizzata una pericolosa fantasmagoria fisica: “il pensiero della gravità”. Il tipo del nuovo filosofo tedesco rivoluzionario viene paragonato a un uomo che per tutta la vita si batté valoroso contro l'idea ingannevole della gravità, responsabile di tanti annegamenti.

Ein wackrer Mann bildete sich einmal ein, die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom Gedanken der Schwere besessen wären. Schlügen sie sich diese Vorstellung aus dem Kopfe, etwa indem sie dieselbe für eine abergläubige, für eine religiöse Vorstellung erklärten, so seien sie über alle Wassergefahr erhaben. Sein Leben lang bekämpfte er die Illusion der Schwere, von deren schädlichen Folgen jede Statistik ihm neue und zahlreiche Beweise lieferte. Der wackre Mann war der Typus der neuen deutschen revolutionären Philosophen.⁶⁴²

L'accostamento di questi due testi separati da 90 anni di storia fornisce un indizio alla ricerca sia delle origini della forma di pensiero dicotomica alla base della “fisica tedesca” di Lenard, sia delle motivazioni che stanno alla base dell'aspra polemica contro la sinistra hegeliana che tanto ha

⁶⁴¹ Philipp Lenard, *Deutsche Physik in vier Bänden*, 3. Aufl., Bd. 1: Einleitung und Mechanik (München Berlin: Lehmann, 1942), IX–X.

⁶⁴² Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 13–14.

impegnato il giovane Marx. Al contrario di quel che si potrebbe superficialmente pensare, gli intellettuali atei e rivoluzionari che dominavano la scena radicale del Vormärz non erano, agli occhi di Marx, dei simpatici compagni di lotta un po' troppo "idealisti"; egli non giudicava cioè il loro lavoro come il prodotto di teorici che fundamentalmente stanno 'dalla parte giusta', a 'sinistra', e che hanno il solo difettuccio di avere la testa fra le nuvole, di essere un po' sognatori – un difetto, insomma, che a qualsiasi rivoluzionario deve ben essere perdonato. La critica di Marx è tutt'altro che blanda: è una dichiarazione di guerra all'ultimo sangue, senza alcun margine di riconciliazione. Nella loro "filosofia" "rivoluzionaria" si nasconde, secondo Marx, "il nemico più pericoloso" che "l'umanesimo reale" abbia in Germania.⁶⁴³

L'analisi marxiana della "ideologia tedesca" implica una nozione di "tedesco" capace di fornire un punto di partenza alla considerazione storica e scientifica del problema del rapporto privilegiato fra la Germania e l'antisemitismo moderno. Allo stesso tempo, facendo luce su tale legame, essa determina l'antisemitismo moderno come un fenomeno niente affatto esclusivamente tedesco, bensì prodotto e riprodotto sistematicamente nel contesto sociale borghese, dunque altamente caratteristico per quest'ultimo in generale.

I manoscritti pubblicati postumi raggruppati sotto il titolo *Die deutsche Ideologie* documentano una svolta metodologica nello sviluppo teorico del pensiero di Marx: il passaggio dalla critica ideologica alla critica dell'ideologia; la rottura con il modo ideologico, tipico della sinistra hegeliana, "tedesco", di fare critica, e l'adozione di un metodo materialista per l'indagine della realtà storica e dei suoi riflessi ideologici.

Considerata da questo nuovo punto di vista, il quale inverte la concezione idealista e germanocentrica del rapporto fra teoria e prassi, l'ideologia tedesca non appare più tale quale essa si ritiene essere: "reine Kritik", critica pura, cioè senza presupposti né compromessi. L'ideologia tedesca si rivela al suo critico materialista piuttosto come un prodotto della storia moderna della Germania, o, più esattamente, come un prodotto della particolare esperienza tedesca della storia moderna europea.

Il "tedesco" tratteggiato da Marx è un tipico antisemita, si potrebbe dire il tipo dell'antisemitismo moderno. È un carattere reazionario (anche e a maggior ragione nelle sue vesti pseudo-rivoluzionarie o utopistiche)⁶⁴⁴, anticospopolita e fieramente provinciale⁶⁴⁵; manifesta una "retta coscienza da funzionario" (Hanna Arendt parla di "an extraordinary diligence in looking out

⁶⁴³ Cfr. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 7.

⁶⁴⁴ Cfr. Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 484–88.

⁶⁴⁵ "Diese ganze Geschichtsauffassung ... ist eine bloß nationale Angelegenheit der Deutschen und hat nur lokales Interesse für Deutschland ... Alle andern Nationen, alle wirklichen Ereignisse werden vergessen, das Theatrum mundi beschränkt sich auf die Leipziger Büchermesse". Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 40–41.

for his personal advancement”⁶⁴⁶), vale a dire connotata da autoritarismo e servilismo nei confronti dell'autorità, nonché una spiccata disposizione esoterica a ravvisare ovunque misteri e cospirazioni occulte⁶⁴⁷; proclama in coro con i “filistei nazionalisti pieni di birra” il “dominio mondiale della Germania”⁶⁴⁸; odia la Rivoluzione francese, il materialismo, gli ebrei e i comunisti; infine non tollera il non identico, disprezza cioè tutto ciò che reputa contaminare la purezza della sua ipostatica identità con se stesso. La “critica critica” di Bruno Bauer, fra le espressioni filosoficamente più rappresentative dell'ideologia tedesca, è caratterizzata da Marx come una battaglia contro lo spinozismo e i suoi più deleteri prodotti: il materialismo settecentesco, la Rivoluzione francese, l'emancipazione borghese degli ebrei e il movimento internazionale dei lavoratori. Bauer è autore di una filosofia dell'autocoscienza contrapposta sotto tutti gli aspetti alla sostanza di Baruch Spinoza. L'obiettivo ultimo dei suoi sforzi teorici consiste nella negazione dell'esistenza di tutto di tutto ciò che non è identico alla sua “infinita autocoscienza”. La sua critica è uno strumento, “um alles, was außer dem unendlichen Selbstbewußtsein noch eine endliche materielle Existenz behauptet, in bloßen Schein und in reine Gedanken zu *sublimieren*”.⁶⁴⁹ Il significato della filosofia dell'autocoscienza di Bauer è interpretato e riassunto da Marx nei termini di quella che potrebbe a buon diritto chiamarsi una filosofia dell'intolleranza:

Kein vom Denken unterschiedenes *Sein*, keine von der *geistigen Spontaneität* unterschiedene *Naturenergie*, keine vom *Verstand* unterschiedene *menschliche Wesenskraft*, kein von der *Tätigkeit* unterschiedenes *Leiden*, keine von der *eigenen Wirkung* unterschiedene *Einwirkung von andern*, kein vom *Wissen* unterschiedenes *Fühlen* und *Wollen*, kein vom *Kopf* unterschiedenes *Herz*, kein vom *Subjekt* unterschiedenes *Objekt*, keine von der *Theorie* unterschiedene *Praxis*, keinen vom *Kritiker* unterschiedenen *Menschen*, keine von der *abstrakten Allgemeinheit* unterschiedene *wirkliche Gemeinschaft*, kein vom *Ich* unterschiedenes *Du* anerkennen.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Hanna Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (New York: The Viking Press, 1963), 292. Cfr. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 178: “... das anderwärts nie vorkommende redliche Beamtenbewußtsein ...”.

⁶⁴⁷ Cfr. Marx und Engels, *Die heilige Familie*. In particolare cap. 5 di Marx: Die „kritische Kritik“ als Geheimniskrämer oder die „kritische Kritik“ als Herr Szeliga, e i relativi sottocapitoli: „Das Geheimnis der Verwilderung in der Zivilisation“ und „das Geheimnis der Rechtslosigkeit im Staate; Das Geheimnis der spekulative Konstruktion; „Das Geheimnis ein Spott“; Der Weltzustand der Geheimnisse von Paris; eccetera.

⁶⁴⁸ “Diese hochtrabenden und hochfahrenden Gedankenkrämer, die unendlich weit über alle nationalen Vorurteile erhaben zu sein glauben, sind also in der Praxis noch viel nationaler als die Bierphilister, die von Deutschlands Einheit träumen. Sie erkennen die Taten anderer Völker gar nicht für historisch an, sie leben in Deutschland zu Deutschland und für Deutschland, sie verwandeln das Rheinlied in ein geistliches Lied und erobern Elsaß und Lothringen, indem sie statt des französischen Staats die französische Philosophie bestehlen, statt französischer Provinzen französische Gedanken germanisieren. Herr Venedey ist ein Kosmopolit gegen die Heiligen Bruno und Max, die in der Weltherrschaft der Theorie die Weltherrschaft Deutschlands proklamieren”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 41.

⁶⁴⁹ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 150. [corsivo mio, per sottolineare l'impiego del concetto freudiano e con esso la dimensione psicoanalitica della critica marxiana dell'ideologia].

⁶⁵⁰ Ibidem.

Nell'analisi dell'ideologia tedesca svolta da Marx negli scritti degli anni Quaranta, è possibile scorgere i risultati del suo confronto con i detrattori dell'emancipazione borghese degli ebrei, cioè i risultati del suo tentativo di comprendere criticamente le cause e gli sviluppi dell'antisemitismo nella Germania del *Vormärz*.

Tale ipotesi interpretativa consente, da una parte, di portare alla luce un filone tematico assai poco indagato, un nesso interno all'opera giovanile di Marx che metta in relazione i problemi della questione ebraica con quelli dell'ideologia tedesca. Essa fornisce inoltre un contributo alla spiegazione della posizione centrale che la Germania occupa nella riflessione di Marx in questi anni. Marx era un uomo dell'Ottocento, obbediente cioè all'imperativo del poeta: “Il faut être absolument moderne”⁶⁵¹. All'epoca dei *Deutsch-Französische Jahrbücher* era già giunto alla conclusione che, dal punto di vista della rivoluzione, la situazione scientificamente e politicamente più interessante sta all'apice dello sviluppo capitalistico. Perché – ci si potrebbe dunque domandare – ha dedicato tanti anni e scritti ad analizzare minuziosamente la situazione, l'ideologia, la sconsolata provincia tedesca? L'ipotesi dell'attenzione al fenomeno della rinascita moderna dell'antisemitismo (ovvero della nascita dell'antisemitismo moderno), un fenomeno osservabile allora in Germania con particolare nitidezza, offre un punto di appoggio per argomentare che Marx, diversi anni prima di redigere il manifesto del partito comunista avesse già maturato la cognizione che l'ordine sociale borghese – che è sempre duplice, in tutti i sensi – produce bensì “i suoi seppellitori”⁶⁵², ma in un senso duplice: produce cioè non solo le condizioni del proprio superamento rivoluzionario – del comunismo, comunque lo si intenda – ma nutre anche allo stesso tempo le forze della propria negazione controrivoluzionaria, produce necessariamente il rifiuto reazionario della modernità e dell'emancipazione borghese. Tale rifiuto trova albergo in prima istanza, certamente, nella destra politica, nel clero e nell'aristocrazia, nei partiti conservatori, nello sciovinismo del movimento teutomane; ma – e ciò è più interessante per Marx – anche a “sinistra”, come per esempio fra i giovani hegeliani e i teorici del “vero socialismo o socialismo tedesco”. L'aspetto più problematico del non-contemporaneo sta, in fondo, proprio nella sua contemporaneità. Ritardo storico, sottosviluppo, esclusione non sono solo residui di un ordine sociale precedente che continuano a esistere nonostante la società moderna e sono destinati a scomparire con il prosieguo e l'approfondimento del suo sviluppo; sono piuttosto prodotti e riprodotti sistematicamente da questo stesso sviluppo, la cui dinamica si rivela per tanto cieca e autodistruttiva. L'ipotesi che gli studi sull'ideologia tedesca vadano intesi come un'indagine intorno alla sorprendente (in quanto anacronistica) attualità dell'antisemitismo nel contesto dello sviluppo moderno della società europea

⁶⁵¹ Arthur Rimbaud, *Poésies: Une saison en enfer, Illuminations*, hg. von Louis Forestier, Seconde édition revue (Paris: Gallimard, 1984), 152.

⁶⁵² “Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber”. Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 474.

suggerisce, dunque, che il giovane Marx avesse già guadagnato una distanza critica rispetto alla concezione lineare e schematicamente progressista della filosofia della storia positivista e borghese – una concezione che invece fu propria di molto “marxismo” (tedesco), come ebbe a denunciare un secolo dopo e alla luce dell'esperienza storica del fascismo Walter Benjamin: “Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, *sie* schwimme mit dem Strom”.⁶⁵³ Il sottosviluppo capitalistico non è tanto una carenza dello sviluppo capitalistico quanto piuttosto un suo necessario prodotto storico.

L'interesse maggiore di questa ipotesi sta però, d'altra parte, nelle sue implicazioni concernenti l'interpretazione dell'antisemitismo moderno. Infatti, se si ammette che l'antisemitismo costituisce l'oggetto o un oggetto della critica dell'ideologia tedesca, allora se ne deve dedurre che Marx, in questa fase, tratta l'antisemitismo contemporaneo come un'ideologia, cioè come una concezione ideologica o idealistica della storia, della libertà, dell'emancipazione. Questo modo di considerare la storia rivela ai suoi occhi una specifica forma di pensiero o della coscienza, una forma socialmente condizionata e storicamente determinata di intelligenza di sé e del mondo. “Ideologia”, nel lessico del giovane Marx, sta per il concetto critico di questa forma. La critica alla “ideologia tedesca”, in tal senso, risponde alla questione ebraica affermando che la questione storica da risolvere non è ebraica, bensì è una questione “tedesca” – la questione antisemita della società borghese.

Al centro della rappresentazione quasi caricaturale del “tedesco” che è possibile ricostruire sulla base degli scritti giovanili di Marx e in cui la nostra ipotesi suggerisce di vedere una caratterizzazione del nascente antisemitismo moderno, vi sono due tratti fondamentali. Sembra possibile, cioè, isolare due determinazioni dell'ideologia tedesca – una filosofica, una sociale – dall'interazione fra le quali il discorso di Marx pare far dipendere tutte le altre sue caratteristiche (reazionaria, provinciale, intollerante, antisemita etc.). L'ideologia tedesca è qualificata dal punto di vista filosofico come “spiritualismo o idealismo speculativo”⁶⁵⁴, e dal punto di vista sociale come “piccolo-borghese”.⁶⁵⁵ Anche nella sua veste socialista (il “vero” socialismo o socialismo tedesco⁶⁵⁶), l'ideologia tedesca finisce per rivolgersi

... nicht an die Proletarier, sondern an die beiden zahlreichsten Menschenklassen in Deutschland, an die Kleinbürger und ... an die Ideologen ebendieser Kleinbürger, die Philosophen und Philosophenschüler ... überhaupt an das gegenwärtig in Deutschland herrschende 'gemeine' und ungememe Bewußtsein.⁶⁵⁷

⁶⁵³ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1974, 698.

⁶⁵⁴ Cfr. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 7.

⁶⁵⁵ Cfr. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 177.

⁶⁵⁶ Cfr. Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 485.

⁶⁵⁷ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 443.

Anche nella sua veste materialista (Feuerbach) l'ideologia tedesca finisce per “ricadere nell'idealismo”, vale a dire per glorificare lo spirito e degradare la realtà materiale a sostrato non storico e non umano:

Er [Feuerbach] kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte lebendige sinnliche *Tätigkeit* der sie ausmachenden Individuen aufzufassen, und ist daher gezwungen ... in den Idealismus zurückzufallen ... Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.⁶⁵⁸

A un esame più dettagliato del contenuto di queste due determinazioni dell'ideologia tedesca (che approfondisca cosa intenda Marx per “piccolo-borghese” e “spiritualista” e cosa ciò abbia a che fare con l'antisemitismo), è opportuno premettere due considerazioni generali sul rapporto che le lega l'una all'altra ed entrambe alla Germania. Conviene chiedersi, cioè, cos'abbiano a che fare l'una con l'altra la categoria sociologica di piccola-borghesia e quella, propria della storia delle idee filosofiche, di spiritualismo, e cosa renda entrambe precipuamente “tedesche”.

Il rapporto fra questi due differenti ordini di determinazioni – fra l'origine e il significato sociale di una dottrina o ideologia da una parte, il suo contenuto filosofico dall'altra; fra le condizioni materiali dell'esistenza e la coscienza delle stesse – costituisce un problema importante e complesso della teoria marxiana della conoscenza storica, un problema che non può essere liquidato con il riferimento allo schema scolastico di struttura e sovrastruttura, né, d'altronde, discusso più approfonditamente in questa sede.⁶⁵⁹ Ci limitiamo pertanto a osservare che sia il carattere piccolo-borghese che quello spiritualista dell'ideologia tedesca sono fondati, per Marx, nell'esperienza storica dei tedeschi, nel particolare rapporto che essi intrattengono con il proprio passato. I problemi specifici del rapporto tedesco con il passato risultano, evidentemente, dal fatto che la storia moderna della Germania è la storia di una sempre mancata emancipazione, storia dell'aborto o della frustrazione dei timidi tentativi dei tedeschi di costituirsi come una società moderna, un collettivo nazionale, un soggetto storico.

Marx qualifica l'ideologia tedesca come “piccolo-borghese” in quanto essa esprime, ai suoi occhi, il punto di vista della coscienza di un paese che è bensì attraversato dalla dinamica dello sviluppo borghese della società moderna, dalle relative contraddizioni e conflitti, che quindi mostra caratteristiche borghesi, che però, d'altra parte, è relegato in una posizione periferica di questo sviluppo, che non riesce a costituirsi come nazione compiutamente borghese al pari di quelle più avanzate cui rimane, pur nella somiglianza con loro, subordinato.

⁶⁵⁸ Ivi., 44-45.

⁶⁵⁹ Vedi Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, übers. von Felice Platone, Opere complete, 14: 1908 (Roma: Editori Riuniti, 1963). In particolare cap. 4.1: I partiti in filosofia e i filosofi acefali.

Anche il carattere spiritualista dell'ideologia tedesca è riconducibile alla medesima esperienza storica, alla frustrazione degli sforzi dei tedeschi di divenire autori della propria storia. La situazione di immobilità politica e sottosviluppo economico produce il bisogno della coscienza tedesca di considerare la storia come storia delle idee; di considerare le dottrine filosofiche e religiose come la vera forza motrice della storia. A ciò corrisponde il fatto che la Germania è stata la patria delle rivoluzioni religiose e filosofiche moderne (la Riforma protestante di Lutero e la rivoluzione copernicana di Kant), ma ha subito passivamente tanto la rivoluzione politica quanto quella industriale. Sviluppo intellettuale come surrogato o sublimazione del mancato sviluppo storico.

Natürlich ersetzen in einem Lande wie Deutschland, wo nur eine lumpige geschichtliche Entwicklung vor sich geht, diese Gedankenentwicklungen ... den Mangel der geschichtlichen.⁶⁶⁰

Per “spiritualismo o idealismo speculativo” Marx intende un indirizzo filosofico che afferma il primato dell'elemento spirituale e la sua indipendenza ontologica da quello materiale. Esso opprime l'esistenza reale dell'uomo perché predica il disprezzo cristiano della sua componente carnale e lo vorrebbe risolto in pura autocoscienza. Il pensiero spiritualista, qualificato sarcasticamente da Marx come “privo di spirito”, costituisce l'espressione filosofica più compiuta del “principio cristiano-germanico”, e in quanto tale il “nemico più pericoloso” che “l'umanesimo reale” (cioè il pensiero e il movimento dell'emancipazione) incontri in Germania.

Der *reale Humanismus* hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das „Selbstbewußtsein“ oder den „Geist“ setzt und mit dem Evangelisten lehrt: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze“. Es versteht sich, daß dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat. Was wir in der *Bauerschen Kritik* bekämpfen, ist eben die als *Karikatur* sich reproduzierende *Spekulation*. Sie gilt uns als der vollendetste Ausdruck des *christlich-germanischen* Prinzips, das seinen letzten Versuch macht, indem es „*die Kritik*“ selbst in eine transzendente Macht verwandelt.⁶⁶¹

Per rendersi conto di quanto profondamente siano radicate queste tendenze ideologiche nella coscienza tedesca Marx ritiene opportuno analizzare non in primis i loro fautori espliciti. È assai poco stupefacente che la propaganda romantica e nazionalista che idealizza il medioevo e dichiara di voler restaurare il Sacro Romano Impero si rifaccia a modelli di pensiero che esprimono il “principio cristiano-germanico”. È più interessante misurare l'egemonia di tali tendenze cercandone le tracce negli sviluppi teorici politicamente e filosoficamente più avanzati. Gli scritti giovanili di Marx si concentrano sul fatto che perfino gli intellettuali radicali della sinistra hegeliana – in gran parte suoi amici e compagni di lotta, filosofi allievi di Hegel, critici della religione e delle

⁶⁶⁰ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 4.

⁶⁶¹ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 7.

tradizioni, gente che si batte contro l'oscurantismo della censura prussiana, insomma: non proprio dei volgari agitatori di contadini teutomani della Bassa Sassonia – manifestano subalternità culturale e cognitiva alle tendenze spiritualistiche della coscienza tedesca. Non ne è immune neanche Ludwig Feuerbach. Perfino il campione dell'ateismo filosofico e del materialismo antropologico si rivela, in fondo, un pensatore “tedesco”.

L'indagine sull'ideologia tedesca comincia proprio con l'esame critico di Feuerbach, il suo esponente migliore (a parere di Marx ed Engels).⁶⁶² Tale incipit conferma il principio metodologico di Marx, cui egli resterà fedele tutta la vita, per il quale il punto di partenza conveniente per una critica che voglia essere all'altezza del proprio tempo è sempre il vertice del proprio oggetto, la manifestazione più moderna, più rivoluzionaria, più scientifica, più vera di ciò che si intende criticare.⁶⁶³

Marx ed Engels nutrono stima intellettuale per Feuerbach e ne sono consapevolmente influenzati. I fondatori del materialismo storico riconoscono senza indugio il loro debito teorico nei suoi confronti.⁶⁶⁴ È di Feuerbach, infatti, il contributo filosofico più significativo allo sviluppo del materialismo moderno. Critico indefesso della religione, isolato, estromesso dal mondo intellettuale e accademico, perseguitato dalla censura prussiana, non smise mai di combattere le tendenze spiritualiste della filosofia tedesca. Secondo Marx ed Engels non c'è nulla di più che si possa chiedere a un filosofo – come tale.

Wir erkennen es übrigens vollständig an, daß Feuerbach ... so weit geht, wie ein Theoretiker überhaupt gehen kann, ohne aufzuhören, Theoretiker und Philosoph zu sein.⁶⁶⁵

Feuerbach rappresenta ai loro occhi il punto più avanzato che possa esser raggiunto dalla coscienza filosofica e costituisce pertanto il loro riferimento filosofico primario.

Ma proprio qui sta il problema: Feuerbach è (agli occhi di Marx ed Engels) “meramente” un filosofo – per quanto il migliore in circolazione. La critica dell'ideologia tedesca contiene a sua volta il pensiero, il progetto, di una critica della filosofia.⁶⁶⁶ Vale a dire che la forma specificamente

⁶⁶² Vedi Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 3–36. [Konvolut zu Feuerbach Ms-S. 1-29. Frühe Fassung einer Bauer-Kritik].

⁶⁶³ “Wir stellen diese Bemerkungen gerade *Feuerbach* gegenüber, weil er der Einzige ist, der wenigstens einen Fortschritt gemacht hat und auf dessen Sachen man den bonne foi eingehen kann”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 18.

⁶⁶⁴ “Wir waren alle momentan Feuerbachianer”. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 272. Marx dichiara il proprio debito teorico nei manoscritti economico-filosofici parigini del '44: Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe)*, 2., unveränderte Auflage, MEGA2, I/2: Karl Marx. Werke · Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844 (Amsterdam: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 2009), 317.

⁶⁶⁵ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 42.

⁶⁶⁶ Cfr. Gerald Hubmann, „Zur Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung aus dem Geiste der Philosophiekritik Zur Edition der Deutschen Ideologie in der MEGA©124“, *Marx-Engels-Jahrbuch* 2017/18 (2018): 124–33.

“tedesca” di fare critica sociale viene criticata, qui dal punto di vista del superamento della o della fuoriuscita dalla filosofia. “Die deutsche Kritik hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen”.⁶⁶⁷

In questo contesto il concetto di “filosofia” non si riferisce tanto genericamente a una disciplina o a un indirizzo di studi, quanto a uno specifico atteggiamento dei suoi cultori. Si tratta, da una parte, di un atteggiamento intellettuale autoreferenziale, sprezzante nei confronti delle discipline empiriche i cui oggetti non ritiene degni di studio sistematico, convinto della propria assoluta ed esclusiva rilevanza culturale, fieramente ignaro degli sviluppi delle scienze moderne. D'altra parte, la “filosofia” criticata da Marx ed Engels è anche oggetto di una critica prettamente filosofica, è criticata cioè filosoficamente come un atteggiamento speculativo che considera il mondo del pensiero, delle idee filosofiche e teologiche, come un mondo a sé stante, i cui sviluppi storici seguono un corso proprio e autonomo rispetto a quelli del mondo materiale, indipendente dai rapporti materiali fra gli individui. Per questa “filosofia” posthegeliana – “caricatura” della filosofia di Hegel⁶⁶⁸, effusione gassosa del “processo di putrefazione dello spirito assoluto”⁶⁶⁹ – la questione dell'epoca, la rivoluzione, ha da essere decisa sul suo proprio terreno, il terreno della filosofia. La sua ragion d'essere rivoluzionaria consiste nel fare piazza pulita di tutti i vecchi pregiudizi. La liberazione dell'umanità dipende, secondo i “filosofi” “tedeschi”, dall'eliminazione delle idee sbagliate, delle illusioni ingannevoli e, in primis, di quelle più dannose di tutte, le vere responsabili dell'alienazione umana: le illusioni religiose.

Alla moda dialettica, Marx ed Engels ribaltano il punto di vista degli atei della sinistra hegeliana e suggeriscono che sono proprio essi i veri pensatori “religiosi”. La “critica critica” di Bruno Bauer, che predica l'ateismo, il ripudio delle religioni positive e l'intronizzazione della pura autocoscienza, “gilt uns als der vollendetste Ausdruck des *christlich-germanischen* Prinzips”⁶⁷⁰. Se negli scritti del giovane Marx è presente qualcosa che possa considerarsi in senso stretto una critica della religione, una critica filosofica della religione, allora ciò che la distingue dalla contemporanea “Religionskritik” e che distingue in generale il suo pensiero filosofico dall'ateismo politico della sinistra hegeliana è proprio una diversa nozione di religione. La religione, per Marx (e senza virgolette), non è un fatto relativo primariamente alle opinioni teologiche delle persone o alle loro particolari confessioni. L'atteggiamento che Marx critica come propriamente religioso è quello che indica nella coscienza filosofica e religiosa il vero motore della storia, nelle illusioni teologiche la sorgente di ogni mistero. I filosofi tedeschi rivoluzionari si occupano solo di “religione”: tanto la

⁶⁶⁷ Ivi., 18.

⁶⁶⁸ Ivi., 83.

⁶⁶⁹ Ivi., 17.

⁶⁷⁰ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 7.

sinistra (rivoluzionaria e atea) quanto la destra hegeliana (conservatrice e cristiana) presuppongono il dominio della “religione”. “Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt”.⁶⁷¹ Che sia la religione degli uomini a determinare la loro vita politica e sociale: questo è il comune dogma fondamentale in cui si incontrano i due principali partiti della filosofia tedesca del Vormärz, i fautori della religione tradizionale e i suoi avversari. Religione per il giovane Marx non è tanto la fede in un dio onnipotente, quanto quella nell'onnipotenza della “religione” (fra virgolette); non tanto la fede nell'immortalità dell'anima, quanto quella nell'indipendenza dello spirito.

L'obiettivo di questa critica della “filosofia” – una critica che in verità può ben dirsi essa stessa filosofica – consiste in un superamento della filosofia, oltre i limiti della quale soltanto può cominciare “die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen”.⁶⁷² Il tentativo di determinazione dei limiti della filosofia da parte di Marx ed Engels intende mostrare l'origine extra-filosofica, sociale, della “filosofia” (“tedesca”, “hegeliana” e religiosa, atea o cristiana che si professi) e con essa il suo carattere “piccolo-borghese”. La considerazione dei pensieri e delle idee come realtà indipendenti, cioè la tendenza spiritualista dell'ideologia tedesca, è ricondotta da Marx ed Engels al processo storico del divenire indipendenti (Verselbständigung) dei rapporti sociali rispetto agli individui che vi sono coinvolti.⁶⁷³ Il fatto che i “filosofi” e gli “ideologi” si occupino solamente di questioni “teologiche”, cioè di questioni attinenti esclusivamente allo spirito o alla pura coscienza, si deve spiegare, secondo Marx ed Engels, come una conseguenza (sebbene *non* necessaria) della separazione del lavoro intellettuale da quello manuale, dunque nel contesto della divisione sociale

⁶⁷¹ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 19. Marx ed Engels danno qui un contributo ante litteram alla critica del dibattito del Novecento sulla “teologia politica”. Che questa concezione sia propriamente marxiana, e non solo frutto della collaborazione con Engels, risulta chiaro dal fatto che essa costituisce già tre anni prima un elemento centrale della polemica contro la “questione ebraica” di Bruno Bauer: “Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben”. Marx, *Zur Judenfrage*, 352.

⁶⁷² Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 27. Nel corso successivo dello sviluppo della sua teoria Marx rivedrà radicalmente questa terminologia e in parte anche la concezione gnoseologica che essa esprime. Il metodo della critica dell'economia politica è lontano dallo “empirismo” e dalla “scienza positiva” invocati in queste polemiche giovanili.

⁶⁷³ “Wie kommt es, daß die persönlichen Interessen sich den Personen zum Trotz immer zu Klasseninteressen fortentwickeln, zu gemeinschaftlichen Interessen, welche sich den einzelnen Personen gegenüber verselbständigen, in der Verselbständigung die Gestalt allgemeiner Interessen annehmen, als solche mit den wirklichen Individuen in Gegensatz treten und in diesem Gegensatz, wonach sie als allgemeine Interessen bestimmt sind, von dem Bewußtsein als ideale, selbst religiöse, heilige Interessen vorgestellt werden können?”. Ivi., 227. Che i rapporti di produzione e di traffico, “Produktions- und Verkehrsverhältnisse”, si rendano indipendenti (giovane Marx, il potere del denaro) o si dotino di una parvenza socialmente necessaria d'indipendenza (tardo Marx, il feticcio del denaro) è un problema che Marx indagherà nel corso di tutta la sua vita, e che già in *Die deutsche Ideologie* trova un primo tentativo di formulazione. Nel capitolo su Stirner tale dinamica è illustrata nella discussione del denaro: “In der Macht des Geldes, in der Verselbständigung des allgemeinen Tauschmittels, sowohl der Gesellschaft wie den Einzelnen gegenüber, tritt die Verselbständigung der Produktions- und Verkehrsverhältnisse überhaupt am deutlichsten hervor”. Ivi., 380.

del lavoro:

Die Theilung der Arbeit wird erst wirklich Theilung von dem Augenblicke an, wo eine Theilung der materiellen & geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein ... von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emanzipieren & zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie Philosophie Moral &c überzugehen.⁶⁷⁴

In particolare, “la filosofia tedesca è una conseguenza dei rapporti tedeschi piccolo-borghesi”.⁶⁷⁵

Il “Konvolut zu Feuerbach” comincia introducendo la contrapposizione “Philosophische u. wirkliche Befreiung”. Contrariamente alle intenzioni dichiarate da Marx ed Engels nella prima pagina dei 17 voluminosi fascicoli dedicati al problema dell'ideologia tedesca, quest'opera si dedica ad argomentare che “la liberazione dell'uomo” (il tema al centro del dibattito politico e filosofico tedesco del Vormärz) non è un processo che si svolge internamente al mondo delle idee; che una volta che si è fatta piazza pulita di tutte le illusioni filosofiche e teologiche, la liberazione dell'uomo non è avanzata ancora neanche di un passo, perché non sono le illusioni ad asservire gli uomini, né è illusorio il loro asservimento; che una liberazione reale non può avvenire che nel mondo reale e con mezzi reali, perché dipende da cibo, bevande, case, vestiti “in vollständiger Qualität & Quantität” etc.; insomma che la liberazione è un atto storico e non un atto del pensiero.⁶⁷⁶

La Germania del Vormärz è in fermento politico. Diversi autori si riferiscono a questo periodo storico mediante un uso enfatico del concetto di crisi.⁶⁷⁷ Le condizioni di vita reali appaiono ogni giorno più anacronistiche, i poteri tradizionali sempre più precari. Insoddisfazione e malcontento prevalgono in tutte gli strati della popolazione. Vi è la percezione diffusa dell'ineluttabilità di una grande trasformazione, di una rivoluzione imminente. Marx ambisce a una comprensione concreta di questa situazione storica prerivoluzionaria. La necessità di pensare la rivoluzione come un atto

⁶⁷⁴ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 14.

⁶⁷⁵ “Wir haben gezeigt, daß die Verselbständigung der Gedanken und Ideen eine Folge der Verselbständigung der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen der Individuen ist. Wir haben gezeigt, daß die ausschließliche systematische Beschäftigung mit diesen Gedanken von seiten der Ideologen und Philosophen und damit die Systematisierung dieser Gedanken eine Folge der Teilung der Arbeit ist, und namentlich die deutsche Philosophie eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 432.

⁶⁷⁶ “Wir werden uns natürlich nicht die Mühe geben, unsere weisen Philosophen darüber aufzuklären, daß die „Befreiung“ des „Menschen“ damit um keinen Schritt weiter gekommen ist, wenn sie Philosophie, Theologie, Substanz und den ganzen Unrath in das „Selbstbewußtsein“ aufgelöst, wenn sie den „Menschen“ von der Herrschaft dieser Phrasen, unter der er nie geknechtet war, befreit haben; daß es nicht möglich ist, eine wirkliche Befreiung anders als in der wirklichen Welt & mit wirklichen Mitteln durchzusetzen, daß man die Sklaverei nicht aufheben kann ohne die Dampfmaschine & die Mule-Jenny, die Leibeigenschaft nicht ohne verbesserten Ackerbau, daß man überhaupt die Menschen nicht befreien kann, solange sie nicht in stande sind, sich Essen & Trinken, Wohnung & Kleidung in vollständiger Qualität & Quantität zu verschaffen. Die „Befreiung“ ist eine geschichtliche That, keine Gedankenthat ...”. Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 3.

⁶⁷⁷ Cfr. Massimiliano Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico* (Napoli: Bibliopolis, 2003); Reinhart Koselleck, „Krise“, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze, und Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982).

storico, quindi sottostante a condizioni reali, e non solo come un atto filosofico sottostante a condizioni meramente ideali, è il motivo che sta alla base delle riflessioni e degli studi di questi anni. Il contenuto, per così dire, politico della critica di Marx alla sinistra hegeliana sta nella negazione dell'ambizione di quest'ultima a rappresentare il pensiero o il partito della rivoluzione, l'avanguardia tedesca dell'emancipazione.

In quanto “tedesco”, cioè “ideologico”, l'intero dibattito sulla critica radicale della religione si fonda su presupposti che non consentono di pensare l'emancipazione reale. La liberazione dello spirito di cui gli ideologi tedeschi si ritengono fautori ha luogo, realmente, solo nel rapporto di questo spirito (qualunque cosa esso sia) con la natura. Lo spirito, lamentando la miseria della propria alienazione, si sbaglia se pensa che la libertà consista nell'affermazione della sua identità con se stesso o nella restaurazione di una presunta, originaria identità con se stesso. Lo spirito che si distacca dalla natura muore. Forse la tendenza dello spirito a rendere se stesso indipendente dalla natura e quest'ultima nulla esprime una sua qualche pulsione di morte.

La libertà delle donne e degli uomini, se deve essere pensata alla stregua di un processo storico reale, come “wirkliche Befreiung” e come “wirkliche Bewegung”⁶⁷⁸ (invece che come un'identità immobile, che è propria solo delle idee pure e della morte), deve avere luogo nell'evoluzione storica del loro rapporto con la natura. Vale a dire che la liberazione “reale” dell'uomo moderno va pensata e realizzata sul terreno delle forme tecniche e sociali attraverso le quali il rapporto reale di donne e uomini (al di fuori dei quali non c'è alcuno spirito) con la natura è mediato e organizzato. Il problema non è semplicemente che la sinistra hegeliana manca di porsi questioni che per Marx invece sono molto importanti. Piuttosto le oscura. Questa filosofia le esclude per principio dall'ambito della libertà umana e della conoscenza storica; ne presuppone metodologicamente la non trasformabilità. Il nazionalismo tedesco è un progetto di emancipazione senza trasformazione della società. Bruno Bauer e i suoi compagni rivendicano la leadership della rivoluzione tedesca. Intendono dare al movimento storico della Germania moderna una direzione spirituale, filosofica, “critica”. Con il rifiuto di considerare l'industria, la divisione del lavoro, il commercio, la formazione delle classi sociali etc. quali ambiti d'interesse della libertà e della storia, la filosofia della sinistra hegeliana diviene – ciò che è contenuto nel concetto marxiano di ideologia – una forza realmente controrivoluzionaria, impegnata attivamente nella conservazione dei rapporti vigenti. Una filosofia che non sa pensare concretamente la libertà non può rappresentare la coscienza teorica della rivoluzione moderna. Marx ed Engels intervengono per per contrapporre un concetto alternativo di libertà e di storia, un concetto alternativo di liberazione. Vi siano o meno riusciti, tale era il loro intento.

⁶⁷⁸ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 4.

La critica all'ideologia tedesca elaborata da Marx ed Engels negli scritti della metà degli anni Quaranta ha rappresentato per loro soprattutto una maniera di veder chiaro in sé stessi, di mettere ordine nel proprio pensiero – ragion per cui i manoscritti su Feuerbach, B. Bauer, Striner e i diversi profeti del socialismo tedesco poterono, com'è noto, essere abbandonati alla “critica roditrice dei topi” –.⁶⁷⁹ Vale a dire che lo svolgimento di tale critica fa tutt'uno con lo sviluppo della loro concezione materialistica della storia, della libertà, dell'emancipazione. Insieme a Engels Marx ha determinato l'oggetto proprio e l'interesse specifico della sua teoria, la “liberazione reale”, in contrasto e mediante il contrasto con l'ideale di “liberazione filosofica” proprio della coscienza ideologica “tedesca”. In che misura questo ideale contenesse in sé i germi del progetto politico di emancipazione dagli ebrei si è mostrato nella sezione precedente a proposito della “questione ebraica” di Bruno Bauer e risulterà ancora più chiaro da un'analisi più dettagliata del confronto di Marx con un pensiero meno evidentemente e meno violentemente antisemita: la filosofia della religione di Ludwig Feuerbach.

Occorre infine sgombrare il campo da un possibile malinteso cui, senza ulteriori precisazioni, rischierebbe di indurre la presente ricostruzione della sprezzante caratterizzazione marxiana del “tedesco”. Bisogna cioè fugare il dubbio che la forma di pensiero ideologica in cui stiamo imparando a riconoscere gli stadi iniziali dell'antisemitismo moderno e che Marx ha qualificato come “tedesca” sia fondata per lui nel carattere nazionale, etnico o razziale dei tedeschi. Che l'antisemitismo sia una sorta di eterna vocazione del popolo tedesco è piuttosto un pensiero nazista, un pensiero del tipo di quelli che possono formarsi solo in una coscienza ideologica. Al contrario, l'analisi di Marx mostra come l'antisemitismo moderno sia un fenomeno niente affatto esclusivamente né fondamentalmente tedesco, bensì come esso venga prodotto e riprodotto sistematicamente nella e dalla società borghese, come dunque sia altamente caratteristico per quest'ultima in generale. Ed è proprio grazie al fatto che la genesi dell'antisemitismo viene indagata da Marx nel suo contesto sociale, e non nazionale, che questa indagine è in grado di spiegare anche, d'altra parte e *in secondo luogo*, perché l'ideologia antisemita doveva necessariamente avere in Germania uno sviluppo particolarmente florido. Viceversa, presupporre una sorta di essenza germanica dell'antisemitismo⁶⁸⁰ preclude ogni possibilità di comprensione storica della reale affinità elettiva fra l'antisemitismo moderno e il nazionalismo tedesco.

⁶⁷⁹ “Wir überließen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht hatten - Selbstverständigung”. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 10.

⁶⁸⁰ Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*. In questa direzione vanno anche le tendenze peggiori della pubblicistica politico-culturale anti-antisemita e filo-israeliana della corrente Antideutsche della sinistra tedesca. Per una rappresentazione critica vedi Robert Kurz, *Die Antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten* (Münster: Unrast, 2003). In particolare cap. 8: Die Metaphysik der Nation: ein völlig deutscher Gegenstand, 106-116.

Nel foglio manoscritto del lascito marxiano contenente la prefazione introduttiva agli scritti sulla *Deutsche Ideologie*, proprio sotto il passaggio citato relativo al valoroso avversario del pensiero della gravità come tipo del nuovo filosofo tedesco rivoluzionario, ve n'è uno depennato dall'autore con una riga diagonale che dice:

Der deutsche Idealismus sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der Ideologie aller andern Völker ab. Auch diese betrachtet die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u. Begriffe als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt.⁶⁸¹

La tendenza “idealista” (oppure “ideologica”, “filosofica”, “tedesca”, “spiritualista” eccetera) a considerare la storia come determinata in ultima istanza dalla religione, dalla filosofia, dalla politica, insomma dalle idee degli uomini, connota agli occhi di Marx la coscienza di una società che non è ancora divenuta consapevole (e meno ancora padrona) dei rapporti in cui avviene la sua riproduzione materiale. Tale mancata consapevolezza e padronanza dei propri rapporti materiali è proprio ciò in cui risiede il limite proprio dell'emancipazione borghese – non dell'emancipazione ritardata, mancata, mutilata della Germania, ma dell'emancipazione borghese stessa. Le deformazioni ideologiche della coscienza non provengono semplicemente da un'insufficiente realizzazione della libertà borghese, ma dai limiti propri di questa forma storicamente specifica di libertà e dalla mancata riflessione su di essi. Corrisponderà a ciò la dimostrazione svolta da Marx in studi economici più tardi del fatto che il sottosviluppo capitalistico non è tanto una carenza di sviluppo capitalistico quanto un suo sottoprodotto e necessario correlato sistematico. Il ritardo storico della Germania rispetto alle grandi nazioni borghesi spiega bensì perché il caso dell'ideologia tedesca sia paradigmatico, perché, cioè, quel fenomeno di distorsione della coscienza che il giovane Marx chiama “ideologia” si manifesti dapprima e più intensamente proprio in Germania. Tuttavia, la constatazione che quella tedesca sia in un certo senso l'ideologia per eccellenza non implica che essa sia un fenomeno esclusivamente o fondamentalmente tedesco. E in effetti lo è tanto poco quanto il fallimento dell'emancipazione universale dell'uomo proclamata dalle rivoluzioni borghesi riguarda soltanto i tedeschi. L'ideologia è invece una conseguenza della divisione del lavoro e della divisione in classi della società. Alla base dell'illusione dell'indipendenza dello spirito dalle condizioni della vita materiale vi per Marx la reale separazione del lavoro intellettuale da quello materiale nella società moderna. La concezione idealistica della storia come storia della religione, della filosofia, delle idee, l'illusione cioè che a dominare il corso storico delle cose umane siano in ultima istanza dei pensieri, si fonda sul tentativo della classe dominante di rappresentare il proprio dominio sociale come dominio di un'idea (nel caso della borghesia: libertà, eguaglianza, fraternità), il proprio particolare interesse di classe come universale

⁶⁸¹ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 14.

o addirittura come l'universale (umanità).

Ciò che l'analisi di Marx indica come “base reale”⁶⁸² delle illusioni ideologiche della società moderna – il limite interno della libertà borghese, la divisione sociale del lavoro e la divisione della società in classi – trascende dunque ampiamente i confini della Germania. Di fronte all'universalizzazione moderna del dominio sociale della borghesia e alla tendenza generale alla deformazione della coscienza storica che questo comporta, il carattere di “eccellenza” dell'ideologia tedesca è per Marx un problema secondario.

Es muß diese Geschichtsmethode, die in Deutschland, *und warum vorzüglich*, herrschte, entwickelt werden aus dem Zusammenhang mit der Illusion der Ideologen überhaupt.⁶⁸³

Per la nostra interpretazione della critica marxiana dell'ideologia tedesca come uno studio delle condizioni dell'insorgere della concezione dell'emancipazione umana come emancipazione dagli ebrei, queste righe significano: occorre sviluppare l'antisemitismo moderno a partire dal contesto ideologico della società borghese in generale, *quali che siano le ragioni* per cui la coscienza nazionale tedesca vi è particolarmente incline. L'antisemitismo non è un'anomalia della società moderna, né la sua anomalia “tedesca”, bensì è la sua regola.

⁶⁸² Ivi., 50.

⁶⁸³ Ivi., 49 (corsivo mio).

Nono capitolo Ludwig Feuerbach e l'umanità (*Thesen über Feuerbach*)

1. *Gattungswesen*

Fra gli intellettuali radicali della sinistra hegeliana, quello che gode maggiormente della stima di Marx ed Engels, quello meno evidentemente “ideologico” o “tedesco”, è Feuerbach. Per tale ragione comincia con lui il lavoro sull'ideologia tedesca.

Nel contesto della filosofia posthegeliana del Vormärz Feuerbach rappresenta l'istanza della solidarietà con la materia, la ribellione contro il disprezzo della carne insito nella cultura cristiana e tedesca, l'elevazione della componente sensibile dell'uomo e dei suoi bisogni materiali alla dignità dello spirito. Il suo impegno filosofico sul fronte dello sviluppo del materialismo lo conduce vicino a posizioni comuniste. Egli in effetti dichiara simpatie comuniste⁶⁸⁴ e si dichiara consapevole della necessità “die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundnen Dinge praktisch anzugreifen & zu verändern”⁶⁸⁵.

Tuttavia, queste concezioni “praticamente materialiste, vale a dire comuniste”⁶⁸⁶, nella misura in cui sono presenti alla coscienza e nei libri di Feuerbach, lo sono, secondo Marx ed Engels, soltanto in qualità di “vereinzelte Ahnungen ... entwicklungsfähige Keime”⁶⁸⁷. Nel complesso, a Feuerbach non viene riconosciuta la capacità di pensare sistematicamente la “liberazione reale”. Il concetto di liberazione cui mette capo la sua filosofia è schiacciato sulla dimensione coscienziale e spirituale del soggetto emancipando. Proprio come i suoi colleghi e avversari spiritualisti, Feuerbach finisce per separare ed escludere la dimensione materialmente pratica e naturale del soggetto dall'ambito della sua attività vera e propria, della prassi storica.

Per Marx, Feuerbach non riesce a guardare il mondo altrimenti che “durch die 'Brille' des Philosophen”⁶⁸⁸. Gli “occhiali del filosofo” che anche Feuerbach, nonostante i suoi sforzi

⁶⁸⁴ “Ich bekümmere mich überhaupt um gar nichts mehr ernstlich und herzlich als – schaudern Sie! – um den Kommunismus. Nur diesem hoffe ich noch meine Feder zu widmen, sowie ich mit meiner bisherigen Aufgabe fertig bin”. Ludwig Feuerbach, „Lettera a Otto Wigand“, 25. Februar 1845, Gesammelte Werke 19: Briefwechsel III (1845-1852) (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 9. Feuerbach dichiara qui il proprio interesse per il comunismo e l'intenzione di dedicarvi la propria penna pochi mesi dopo aver ricevuto una lettera in cui Marx gli scriveva: “Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft; Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's*] dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden”. Karl Marx, „Lettera a Ludwig Feuerbach“, 11. August 1844, MEW 27 (Berlin: Dietz Verlag, 1963), 425-428. (qui 425). Cfr. Joseph Winiger, „Feuerbachs Kommunismus-Begeisterung Mitte der 1840er Jahre. Eine chronologische Erkundung“, *Aufklärung und Kritik* 2: Schwerpunkt Feuerbach (2012): 104–21.

⁶⁸⁵ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 4.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ *Ivi.*, 5.

materialisti, non riesce a levarsi, rappresentano una sorta di a priori della conoscenza “filosofica” (o “ideologica”, o “tedesca”) della realtà. Funzionano come un principio sintetico che organizza la molteplicità sensibile in concetti o forme dell'intelletto, traduce le cose reali in categorie astratte e solo come tali le rende oggetti di conoscenza possibile. Il materialismo antropologico di Feuerbach vuole bensì conoscere l'uomo nella sua dimensione sensibile, come unione indissolubile di anima e corpo, spirito e natura, volontà e bisogno, ma le lenti “filosofiche” di fabbricazione “tedesca” che poggiano sul naso di Feuerbach gli consentono di vedere soltanto categorie astratte. Egli ha ragione quando proclama l'unità dell'uomo con la natura, ma non coglie che tale unità, al di là della sua idea filosofica, esiste realmente nell'industria. È attraverso la mediazione dell'industria, infatti, che uomini e donne si relazionano praticamente con la natura e realizzano la loro unità con essa scambiando con essa le sostanze vitali. Poiché l'industria è soggetta a un'evoluzione storica, anche “die vielgerühmte 'Einheit des Menschen mit der Natur”⁶⁸⁹ – se dev'esser qualcosa di reale e non solo uno slogan ideologico – si evolve, si trasforma, sussiste in modo differente nelle diverse epoche e richiede, pertanto, determinazioni più precise per poter essere conosciuta e trasformata praticamente.

Lo stesso dicasi del concetto di “Mensch”. Anche nel pensare l'uomo Feuerbach non va al di là di “Phrasen”: frasi fatte, idee astratte, teoremi “filosofici”. La critica feuerbachiana della religione vuole restituire all'uomo la dignità e la sovranità che gli spettano e che, nella religione, sono alienate a Dio. Intende operare una svolta antropologica che elevi “l'uomo” a “oggetto esclusivo, universale e sommo della filosofia”.⁶⁹⁰ Tuttavia secondo Marx essa non sa cosa sia realmente l'uomo. Mentre il metodo materialistico elaborato da Marx ritiene di spiegare le idee religiose come prodotto intellettuale degli individui realmente viventi e delle loro relazioni, la critica della religione, in quanto tale, si propone di “discendere dal cielo alla terra”⁶⁹¹, cioè di esaminare la religione per scoprire il suo nucleo terreno, di conoscere la realtà dell'uomo a partire dalle sue rappresentazioni, di attingere la vera essenza umana attraverso l'idea di Dio. La nozione feuerbachiana di “uomo” risulta dalla deteologizzazione, secolarizzazione, umanizzazione dei predicati di Dio. Le conoscenze che si producono adottando tale metodo d'indagine sono dunque i sedimenti delle astrazioni teologiche – non invece concetti scientifici.

Vale la pena di osservare per inciso che se c'è qualcosa nell'opera di Marx che può essere

⁶⁸⁹ Ivi., 6.

⁶⁹⁰ “Die neue Philosophie macht den Menschen ... zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also ... zur Universalwissenschaft”. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, hg. von Werner Schuffenhauer, *Gesammelte Werke*, 9: Kleinere Schriften II (1839-1846) (Berlin: Akademie Verlag, 1982), 337. (§54).

⁶⁹¹ “Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 26.

chiamato “materialismo storico”, si tratta precisamente della concezione del metodo scientifico contrapposto, qui, alla “critica” “tedesca” di Feuerbach, che vuol discendere dal cielo verso la terra. Quella di “materialismo storico” è una nozione propriamente epistemologica: indica il principio metodologico seguito da Marx in tutte le fasi della sua ricerca. Lo si ritrova, immutato, a fondamento delle opere della maturità scientifica. In una nota a piè di una delle prime pagine del capitolo 13 di *Das Kapital: Maschinerie und große Industrie*, si legge:

Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.⁶⁹²

Il “filosofo” dissolve la realtà in categorie astratte. “L'uomo” di Feuerbach non esiste che come astrazione dalle proprietà particolari, storicamente determinate, delle donne e degli uomini reali. “Feuerbach[] ... setzt 'den Menschen' statt d. 'wirklichen historischen Menschen’”.⁶⁹³

Come va inteso il fatto che all'uomo di Feuerbach Marx ed Engels contrappongano “l'uomo reale storico”? Si tratta di forse di puntiglio? Una sorta di gara a dimostrare chi è più aderente alla realtà? Che cosa esattamente Marx ed Engels intendano con “uomo storico reale” e in che misura essi giungano effettivamente a conoscerlo empiricamente e a determinarlo concettualmente, sono questioni che per il momento possono essere lasciate in sospenso. Quel che qui preme sottolineare è che, nell'intenzione enfaticamente antropologica, umanista, della filosofia della religione di Feuerbach, Marx ravvisa una tendenza intima e segreta a ribaltarsi nel proprio contrario, cioè in un pensiero misantropico. L'argomento “ad Feuerbach” del primo manoscritto di *Deutsche Ideologie* muove dalla considerazione che il suo pensiero riduce la ricchezza di determinazioni concrete e particolari che è propria degli uomini a un concetto astratto di *uomo* del tutto privo di profondità storica. Nulla di ciò che gli individui realmente sono, cioè nulla di ciò che essi sono praticamente divenuti, trova espressione nel concetto feuerbachiano, “filosofico”, di uomo. Il quale, infatti, pare essere ricavato non tanto dall'analisi della realtà sensibile, quanto piuttosto dal dogma teologico della trinità (il che deve ben destare meraviglia in un filosofia che si vuole atea e “sensualista”):

Aber was ist denn das Wesen des Menschen ... oder was konstituiert die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? *Die Vernunft, der Wille, das Herz* ... Die göttliche Dreieinigkeit *im* Menschen *über* dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille.⁶⁹⁴

Il sospetto che muove la critica di Marx è che tale “essenza umana” – cioè l'idea in cui Feuerbach fissa speculativamente ciò che secondo lui è “veramente umano” – non si limiti a *prescindere* innocentemente dalle determinazioni particolari e concrete degli individui realmente viventi, ma che

⁶⁹² Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:392.

⁶⁹³ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 4.

⁶⁹⁴ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 30–31.

vi si *contrapponga*. Il momento prettamente idealistico, intollerante del non identico, che è proprio del materialismo di Feuerbach, si manifesta nel fatto che esso esclude dall'ambito di ciò che è “veramente umano” i caratteri che connotano praticamente gli individui reali. Tali caratteri sono infatti, in quanto particolari e concreti, opposti in linea di principio all'universalità astratta de “l'uomo”. Sono esclusi dal concetto della comune essenza degli uomini, o della loro essenza *specificata*, insussumibili sotto il *Gattungswesen*.

“*Gattungswesen*” (o “*Gattungswesenheit*”) è la parola tedesca con cui Feuerbach indica ciò che rende un uomo *uomo*, ciò in virtù di cui l'individuo partecipa dell'essenza umana della sua specie e si distingue dal resto della natura. Per il fatto di coincidere con il contenuto reale dell'idea di Dio, esso distingue pertanto anche il cristianesimo dal paganesimo.⁶⁹⁵ Il concetto feuerbachiano di *Gattungswesen* indica un legame naturale, immediato ed eterno di tutti gli esemplari della specie “uomo”, ovvero l'insieme degli individui portatori di “essenza umana”. La critica di Marx si riferisce alla circostanza che ciò che non si identifica con questa essenza eterna, una e trina, feuerbachiana (uomo=ragione+volontà+amore), viene degradato dalla teoria di Feuerbach a elemento non umano, disumano, della realtà. Viene cioè estromesso dalla storia della libertà. Diviene inemancipabile.

Nè “*la ragione*”, né “*la volontà*”, né “*il cuore*”, né Feuerbach sono informati a proposito degli attuali sviluppi dell'industria, della divisione del lavoro, del commercio, delle classi sociali etc. Poiché Marx ed Engels si sono convinti che “l'uomo storico reale” sia il prodotto di ciò che le donne e gli uomini fanno (della prassi umana), e che ciò che essi fanno e il modo in cui lo fanno dipendano in massimo grado da questo genere di cose (industria, divisione del lavoro etc.), essi affermano che la filosofia di Feuerbach estromette “l'uomo storico reale” dalla storia della libertà. Di qui il suo carattere reazionario.

Il nocciolo della critica mossa da Marx alla filosofia di Feuerbach a metà degli anni '40 può essere espresso in forma condensata citando la sentenza formulata ne *L'ideologia tedesca*: “*Der Mensch' ist realiter 'der Deutsche'*”.⁶⁹⁶ Quel che Marx vede prendere forma forma nel pensiero del

⁶⁹⁵ Nel capitolo sulla differenza del cristianesimo dal paganesimo dell'opera principale di Feuerbach si legge: “Ipse suum Esse est. Wesen und Existenz ist bei Gott identisch, d.h. eben nichts anderes als: Er ist der Gattungsbegriff, das Gattungswesen zugleich als Existenz, als Individuum”. Ivi., 269.

⁶⁹⁶ Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*, 4. A parziale conferma di questo giudizio può essere addotta una nota a piè di pagina aggiunta nella terza edizione del *Wesen des Christentums* (1849), nella quale Feuerbach giustifica con rammarico il proprio impiego della “insopportabile parola straniera soggettività”: non ha trovato un termine tedesco dabbene capace di esprimere in maniera altrettanto adeguata l'opposizione al mondo oggettuale, vale a dire l'elemento di distinzione specifica dell'uomo dalla natura. Il principio del *Gattungswesen* andrebbe espresso, a rigore, in tedesco. “Schon in der zweiten Ausgabe suchte ich, wie viele andere fremde Worte, so auch besonders das mir unausstehliche Wort „Subjektivität“ aus meiner Schrift zu verbannen. Die entsprechenden deutschen Ausdrücke dafür sind bald „Eigenheit“, „Selbstheit“, „Ichheit“, bald „Seele“, „Gemütlichkeit“, bald „Menschlichkeit“, bald „Geistigkeit“, „Unsinnlichkeit“. Aber insofern es genau den Gegensatz zum Gegenständlichen ausdrückt, so haben wir für das Wort „Subjektivität“ oder „subjektiv“ kein deutsches, wenigstens gebräuchliches, Wort. Dasselbe gilt von einigen andern Worten”. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 168.

Gattungswesen, fulcro concettuale del materialismo antropologico di Feuerbach, è una concezione astorica del legame sociale fra gli uomini come un fatto eterno, naturale, immediato, biologico – una concezione che ebbe a svilupparsi a partire dalle fine del secolo, e poi nel Novecento, nel senso delle teorie della razza. “ ... das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden”.⁶⁹⁷

Ora, si può discutere e si è discusso molto a proposito della critica di Marx a Feuerbach, se essa renda o meno giustizia alla sua opera e quanto sia nel giusto in generale...⁶⁹⁸ In parte si proverà a discuterne anche in questa sede, mediante un'analisi e commento delle tesi su Feuerbach. Prima, però, è opportuno soffermarci su una questione che è indipendente dal giudizio sistematico che si voglia dare sulla critica di Marx a Feuerbach e sul materialismo storico: sulla questione storica della sua genesi. Come è giunto Marx a formulare questa critica? Quale motivazione l'ha spinto? Se si applica il metodo critico di Marx – spiegare le idee sviluppandole a partire dalle “condizioni di vita reali” nelle quali esse si sono prodotte – allo studio del pensiero di Marx medesimo, occorre domandarsi: quali circostanze, quali problemi pratici della Germania del Vormärz hanno acuito lo sguardo di Marx permettendogli di focalizzare le inconsistenze filosofiche di Feuerbach? E più semplicemente: che cos'è che fundamentalmente disturbava il giovane Marx, che cosa lo urtava nella filosofia di Feuerbach?

A suffragio dell'ipotesi che il problema del nascente antisemitismo moderno abbia giocato un ruolo decisivo nello sviluppo della teoria marxiana si può mostrare (e si tenterà di mostrare del prosieguo del presente capitolo): che a Marx è saltato agli occhi l'atteggiamento ostile di Feuerbach verso il giudaismo; che a suggerirgli l'opportunità di sottoporre a un esame critico la filosofia della religione di questo pensatore hegeliano radicale e materialista, tanto influente nella sua formazione giovanile, sia stato probabilmente proprio questo suo atteggiamento; per lo meno che tale atteggiamento era senz'altro presente come problematico alla coscienza di Marx nel momento dell'esercizio della sua critica a Feuerbach, la quale infatti ne fornisce una spiegazione. Proviamo dunque a considerare questa critica nell'ambito problematico della questione ebraica.

Se “l'uomo” di Feuerbach si rivela essere, “realiter”, “il tedesco”, chi è, realiter, “l'uomo storico reale” che Marx gli contrappone? Non è forse “der Jude” colui che non può diventare veramente “Mensch” se non smette di essere ebreo, vale a dire finché continua a essere ciò che in quanto individuo concreto e storicamente determinato egli realmente è? Chi altri, infatti, nella

⁶⁹⁷ Marx, *Thesen über Feuerbach*, 6.

⁶⁹⁸ Per una panoramica sulla sterminata letteratura secondaria relativa solamente alle *Thesen über Feuerbach* confronta la bibliografia in calce a Wolfgang Fritz Haug, „Feuerbach-Thesen“, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. von Wolfgang Fritz Haug u. a. (Hamburg: Argument Verlag, 1999), 418–20. Il punto di vista classico della Feuerbach-Forschung è espresso in Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal* (Berlin: Reuther & Reichard, 1931), 500–502.

Germania della Restaurazione, esperiva tanto violentemente quanto gli ebrei la contrapposizione della propria particolarità storica all'universalità astratta della nascente società borghese? Chi, se non gli ebrei nei dibattiti sulla “questione ebraica”, veniva considerato incapace di libertà, inemancipabile? Chi, se non gli ebrei, veniva estromesso per principio dalla comunità politica in virtù della sua determinazione specifica, della sua non-identità? “L'ebreo” della Germania della Restaurazione costituisce un caso paradigmatico della situazione di un “uomo reale storico” le cui proprietà reali e storiche particolari (per esempio la proprietà di essere ebreo) vengono considerate non conformi agli standard del cittadino moderno e, in ultima istanza, aliene all'essenza universale dell'uomo. Dal punto di vista dell'opposizione all'emancipazione borghese degli ebrei, infatti, l'ostinazione degli ebrei a voler rimanere tali era motivo di esclusione degli stessi dal consesso civile. L'affermazione e la custodia gelosa della propria particolarità (nazionale, religiosa ... in ogni caso non identica con il concetto universale di umanità) da parte degli ebrei pone gli stessi al di fuori della storia della libertà, li rende estranei al *Gattungswesen*, insussumibili.⁶⁹⁹

Che il giovane Marx abbia avuto in mente la “questione ebraica” mentre elaborava i principi del materialismo storico; che sia stato proprio l'atteggiamento ostile di Feuerbach nei confronti degli ebrei ad avere attirato la sua attenzione critica; che, dunque, nei tratti antisemiti della filosofia della religione di Feuerbach risieda, se non la ragione ultima, almeno la principale motivazione dell'esigenza politica avvertita da Marx di superare teoricamente Feuerbach e ripensare il problema dell'emancipazione – tutto ciò non è solamente una congettura, ma può essere suffragato dalla lettura attenta dei testi. Infatti non è solamente la biografia di Marx – la cui storia familiare, pure, chiarisce al di là di ogni dubbio come la particolare prospettiva ebraica sulle trasformazioni moderne della società tedesca gli fosse ben presente – a rendere plausibile quest'ipotesi. Né quest'ultima poggia unicamente sull'analogia strutturale (per altro evidente) del rapporto fra “l'uomo” feuerbachiano e “l'uomo reale storico” marxengelsiano, da una parte, e il rapporto fra l'universalità astratta della società borghese e gli ebrei dall'altra. Questa connessione è invece espressa da Marx a chiare lettere in un luogo di importanza capitale per la ricostruzione del suo confronto con Feuerbach: la prima delle famose *Thesen über Feuerbach*:

... die Praxis [wird] nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform fixiert ...
 Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.⁷⁰⁰

Feuerbach – scrive Marx nella prima tesi – non coglie il significato rivoluzionario della prassi

⁶⁹⁹ Cfr. Bruno Bauer: “Was haben nun die Juden getan, um sich über einen Standpunkt zu erheben, der ihnen die Heuchelei notwendig macht, und um die Kluft auszufüllen, die ihnen den Zugang zur Höhe der wahren und freien Menschlichkeit abschneidet? Nichts haben sie dafür getan, solange sie Juden bleiben wollen und der Meinung leben, sie könnten als solche freie Menschen werden”. Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein“, 59.

⁷⁰⁰ Marx, *Thesen über Feuerbach*, 5.

storica, cioè non è in grado di pensare “l'emancipazione reale”. Da cosa si evince ciò? Dal fatto che l'emancipazione reale, cioè la prassi storica della società borghese, appare a Feuerbach come qualcosa di non “umano”, qualcosa di “sordidamente ebraico”. Poiché è antisemita, quella di Feuerbach non può essere la teoria della rivoluzione.

Questo giudizio non va inteso nel senso che l'ostilità antiebraica costituisce di per sé il limite di Feuerbach. Il problema, qui, non è che la filosofia di Feuerbach sarebbe, *mutatis mutandis*, adeguata ai compiti di una moderna teoria della rivoluzione; che “purtroppo” però il suo autore ha in animo gli ebrei o la loro religione, e che questa è un'opinione personale che sta poco bene esprimere o che è addirittura oggettivamente sbagliata. D'altronde non è la proprietà di avere in animo gli ebrei e la loro religione a definire il concetto di antisemitismo moderno. Piuttosto il trattamento riservato agli ebrei nell'opera maggiore di, *Das Wesen des Christentums* (1841), è per Marx un sintomo rivelatore di problemi strutturali della sua filosofia. L'antisemitismo non è una macchia dell'opera di Feuerbach, ma un carattere rivelatore delle sue contraddizioni più intime, dell'inadeguatezza delle sue nozioni di libertà, storia e liberazione. Il difetto di Feuerbach non è che egli percepisce gli ebrei come “sordidi”. Al contrario, Feuerbach finisce per raffigurarsi come “ebraici” gli aspetti che gli appaiono “sordidi” della realtà che lo circonda perché la sua coscienza afferra tali aspetti della realtà solo nella loro astratta non identità con il suo concetto di ciò che è universalmente ed essenzialmente umano.

2. Creazionismo e produzione sociale

In *Das Wesen des Christentums* Feuerbach rappresenta l'ebraismo come una religione imperniata su due principi fondamentali: utilismo ed egoismo.

Der *Utilismus* ist die wesentliche Anschauung des Judentums ... Die Natur [wird] nur als ein Objekt der Willkür, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkürlichen Zwecken gebraucht, angeschaut ... Die Juden haben sich in ihrer Eigentümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Prinzip, ihr Gott ist das *praktischste* Prinzip von der Welt – der Egoismus, und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*.⁷⁰¹

Con le nozioni di “egoismo” e “utilismo” Feuerbach indica l'atteggiamento ostile, prevaricatore e in ultima istanza distruttivo mantenuto dai seguaci della religione ebraica nei confronti degli altri popoli e della natura. La religione è per Feuerbach un riflesso di ciò che gli uomini essenzialmente sono, così la religione ebraica riflette l'essenza pratica dei suoi seguaci: egoismo. L'ebraismo è “l'egoismo nella forma della religione”. Nell'ebraismo e nel suo dio, “Jehova”, si rivelano secondo

⁷⁰¹ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 208–10.

Feuerbach i caratteri pratici essenziali degli ebrei.

Il capitolo dedicato specificamente all'ebraismo nell'opera di Feuerbach si intitola: Die Bedeutung der Kreation im Judentum. Feuerbach analizza la religione ebraica a partire dalla dottrina della creazione del mondo e da quella della provvidenza divina. La creatio ex nihilo è indicata come “die charakteristische Lehre, die Fundamentallehre der jüdischen Religion”⁷⁰² e viene interpretata come un'espressione dell'affermazione del punto di vista dell'egoismo che assoggetta la natura alla sua volontà, al suo bisogno pratico, e perciò la degrada “in seiner Vorstellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Produkt des Willens”⁷⁰³.

Feuerbach pensa che la natura venga “degradata” a “manufatto” solo nella “rappresentazione”, e, in particolare, nelle rappresentazioni religiose degli ebrei. Marx invece ritiene che la natura sia realmente, e non solo nelle rappresentazioni religiose degli ebrei, sempre anche un manufatto e un prodotto della volontà, cioè del lavoro umano. Per tale ragione egli ricorda a Feuerbach in *Deutsche Ideologie* che l'albero di ciliegio che allietta le sue primavere è stato importato e piantato a Bruckberg in Baviera con la volontà e con le mani degli uomini. Questa critica di Marx reagisce alle tendenze romantiche e neopagane della filosofia della religione di Feuerbach, le quali sono particolarmente notevoli proprio nel contesto della discussione dell'ebraismo. La sua “religione dell'aldilà”⁷⁰⁴ assomiglia agli occhi di Marx ed Engels a un culto romanticheggiante della natura: essa presuppone l'unità armonica dell'uomo con la natura invece che pensarla come un processo storico e problematico.

Al rapporto pratico e strumentale degli ebrei con la natura Feuerbach contrappone quello puramente estetico degli antichi popoli idolatri, i quali saggiamente si limitavano “all'ammirazione della bellezza del mondo” e non procedevano a concepire il creatore – ovvero a degradarla a semplice mezzo per i fini della propria volontà.

Wem die Natur ein *schönes* Objekt ist, dem erscheint sie als *Zweck ihrer selbst*, für den hat sie den Grund ihres Daseins in sich selbst, in dem entsteht nicht die Frage: Warum ist sie?⁷⁰⁵

L'uomo pagano è immaginato intrattenere un rapporto disinteressato, puramente contemplativo con la natura, immediatamente entusiasta di essa. Il tipo di attività soggettiva che Feuerbach teorizza e cui ritiene di dare una collocazione storica nel passato remoto dell'infanzia pagana dell'umanità è una pura “immaginazione sensibile”⁷⁰⁶. La prassi mediante la quale l'uomo realizza la propria

⁷⁰² Ivi., 205.

⁷⁰³ Ivi., 206.

⁷⁰⁴ L'opportuna definizione è di Klaus Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthroposophie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* (Gießen Basel: Brunnen, 1980), 89.

⁷⁰⁵ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 206.

⁷⁰⁶ “Die *subjektive* Tätigkeit, diejenige, in welcher der Mensch *sich* befriedigt, *sich* freien Spielraum läßt, ist hier allein die sinnliche Einbildungskraft”. Ivi., 207.

essenza umana e appaga se stesso è una prassi puramente contemplativa, sensuale più che sensibile, insomma una prassi estetica, teorica – non pratica. L'idolatra di Feuerbach non avanza interessi pratici, “egoisti”, nei confronti del mondo perché non è consapevole di se stesso come soggetto produttore del mondo oggettivo. Costui dunque idolatra la natura nel senso che la identifica immediatamente con la divinità, si inchina di fronte a essa riconoscendovi “la forza generatrice, la prima forza”. La natura non gli appare come *fatta*, “la genesi non contiene per lui nulla di impuro”.⁷⁰⁷

So denkt der Mensch, wo er sich ästhetisch oder theoretisch – denn die theoretische Anschauung ist ursprünglich die ästhetische, die Ästhetik die prima philosophia – zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit selbst ist ... Der Standpunkt der Theorie ist der Standpunkt der *Harmonie* mit der Welt.⁷⁰⁸

Gli antichi greci sono il popolo classico della filosofia perché (nell'idealizzazione arcaizzante di Feuerbach) il loro rapporto con la natura è mediato dai “sensi teoretici”, puro, non macchiato dall'interesse pratico:

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretischen Sinnen; sie vernahmen himmlische Musik in dem harmonischen Laufe der Gestirne; sie sahn aus dem Schaume des allgebärenden Ozeans die Natur in der Gestalt der Venus Anadyomene emporsteigen.⁷⁰⁹

L'intuizione estetica e teoretica del mondo che Feuerbach attribuisce ai pagani costituisce secondo lui il principio della filosofia, dell'arte e delle scienze. “Der Grieche trieb humaniora, die artes liberales, die Philosophie”.⁷¹⁰ Le grandi creazioni intellettuali infatti richiedono uno studio disinteressato; gli interessi della verità non sono compatibili con quelli dell'egoismo pratico, il quale notoriamente è dispotico e monoteista e non tollera nessuno all'infuori di sé. “Die *Wissenschaft* entsteht daher – wie die Kunst – nur aus dem *Polytheismus*”.⁷¹¹ Il culto idolatra della natura rappresenta per Feuerbach una manifestazione dello spirito scientifico, poiché lo studio della natura, quello “vero”, implica una dedizione appassionata e disinteressata all'oggetto, priva di secondi fini. “Der Naturforscher vertieft sich in den Gegenstand um des Gegenstands willen; er widmet ihm enthusiastische, göttliche Verehrung”.⁷¹² Si osservi per inciso che questo ideale feuerbachiano di scienziato naturale feticista corrisponde perfettamente all'ideale di tedesco formulato da Richard Wagner – “Deutsch sein heißt: die Sache, die man treibt, um ihrer selbst und der Freude an ihr

⁷⁰⁷ “Die Entstehung involviert für ihn nichts Unreines, Ungöttliches ... Die zeugende Kraft ist ihm die erste Kraft”. Ivi., 206.

⁷⁰⁸ Ivi., 206-207.

⁷⁰⁹ Ivi., 208-209.

⁷¹⁰ Ivi., 209.

⁷¹¹ Ivi., 210.

⁷¹² Ivi., 211.

willen treiben”⁷¹³ – su cui torneremo.

Il monoteismo ebraico rappresenta per Feuerbach il principio opposto a quello pagano dell'intuizione estetica e teorica del mondo. Se i greci consideravano la natura con i “sensi teoretici”,

die Israeliten dagegen öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne; nur im Gaumen fanden sie Geschmack an der Natur; nur im Genusse des Manna wurden sie ihres Gottes inne. „Zwischen Abend sollt ihr Fleisch zu *essen* haben und am Morgen *Brots satt* werden und *innewerden*, daß *ich der Herr euer Gott bin*“.⁷¹⁴

L'ebraismo è una negazione dell'armonia dell'uomo con la natura. Quella ebraica è una concezione gretta della natura, per cui questa è intuita solo come oggetto dell'interesse pratico, dell'appropriazione; solo come mezzo per la soddisfazione di un fine; solo da un punto di vista egoista. L'ebraismo aliena l'uomo dalla natura e così anche dalla sua propria natura umana.

Wo ... der Mensch nur auf den praktischen Standpunkt sich stellt und von diesem aus die Welt betrachtet ..., da ist er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur *untertänigsten Dienerin* seines selbstischen Interesses, seines praktischen Egoismus.⁷¹⁵

Questo spiega, secondo Feuerbach, l'incapacità degli ebrei di essere creativi nei campi della filosofia, delle arti e delle scienze naturali. “Kurz, der monotheistische Egoismus raubte den Israeliten den freien theoretischen Trieb und Sinn”.⁷¹⁶ Poiché per gli ebrei nel rapporto con il mondo esterno ne va sempre del loro tornaconto, essi apprezzano le cose non per quel che esse sono in sé, bensì per quanto esse valgono per loro. Essi non possono essere genuinamente dediti all'oggetto come devono essere l'artista e lo scienziato naturale perché hanno con esso una relazione costitutivamente venale e ipocrita. “Ein der Wissenschaft unwürdiges, ein feiles Subjekt ist jeder, dem sein Gegenstand nicht der höchste, der absolute ist”.⁷¹⁷

La contrapposizione fra il rapporto ebraico (pratico ed egoista) e quello greco (teoretico e disinteressato) con la natura viene illustrata da Feuerbach con un riferimento alla differenza fra un mineralogista e un trafficante di minerali. Se il greco è un mineralogista, un ricercatore entusiasta che si inchina di fronte alla bellezza, alle multiformi geometrie del mondo minerale nelle cui strutture cristalline contempla “seinen reinen, von keinem praktischen Egoismus getrübtten Geist im Spiegel”, l'ebreo è un trafficante di preziosi intento solo a calcolare il suo margine di profitto.

Kurz, der Grieche betrachtete die Natur mit den Augen des enthusiastischen *Mineralogen*, der Jude mit den Augen des seinen Vorteil berechnenden

⁷¹³ Richard Wagner, *Deutsche Kunst und deutsche Politik* (Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1868), 82.

⁷¹⁴ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 209.

⁷¹⁵ Ivi., 207.

⁷¹⁶ Ivi., 210. Un altro punto di convergenza con Wagner. Tale è infatti la tesi centrale del saggio di Richard Wagner, *Das Judentum in der Musik* (Leipzig: J. J. Weber, 1869).

⁷¹⁷ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 211.

A Marx questo esempio del mineralogista e del trafficante di minerali dovette piacere, poiché se ne appropriò e ne fece impiego in uno suo testo pubblicato l'anno successivo (senza citare la fonte). Negli articoli che scrisse nel 1842 sulla legge renana sul furto di legna si trova l'osservazione che il proprietario del bosco e il boscaiolo intrattengono rapporti molto diversi con la legna – il primo vede crescere i suoi alberi, li pota, li cura e li ama; il secondo è interessato solo a pesare e valutare economicamente la legna. “[Sie] sind so verschiedene Dinge als ein Mineraloge und ein Mineralienhändler”.⁷¹⁹ Il trafficante di minerali qui, a differenza che nel contesto da cui è tratta l'espressione, non rappresenta un ebreo, bensì un aristocratico tedesco che vuole impedire la tradizionale raccolta di legna da parte dei poveri nei terreni di sua proprietà – lo stesso aristocratico tedesco che poche righe più sopra diceva con Shylock: “Wer haßt ein Ding und brächt' es nicht gern um!”.⁷²⁰

L'attitudine strumentale e distruttiva degli ebrei nei confronti della natura trova secondo Feuerbach un'illustrazione esemplare nella dottrina della creazione del mondo. La creatio ex nihilo presuppone la nullità della materia, la sua infondatezza ontologica, la sua dipendenza dall'arbitrio dispotico della volontà egoistica. Nelle rappresentazioni teologiche e cosmogoniche degli ebrei Feuerbach vede il loro egoismo dispotico emanciparsi dalle sue restrizioni terrene e giungere a ridurre l'intera natura sotto il suo comando, in ultima istanza ad annientarla, distruggerla. La natura viene privata della sua consistenza ontologica di fonte all'onnipotenza, onniessenza e onnivivorismo della soggettività immaginata divina. Il mito di בראשית , *Genesis*, viene letto da Feuerbach come un'espressione dell'intimo desiderio degli ebrei di ingoiarsi il mondo intero.

Essen ist der feierlichste Akt oder doch die Initiation der jüdischen Religion. Im Essen feiert und erneuert der Israelite den Kreaionsakt; im Essen erklärt der Mensch die Natur für ein *an sich nichtiges* Objekt.⁷²¹

Feuerbach insiste molto sulla questione del cibo, sulla voracità degli ebrei, sul primato dei “sensi gastrici”, richiamando così insieme alle accuse proprie dell'antisemitismo economico (trafficienti di minerali) anche l'antica accusa religiosa di antropofagia rituale. Stupisce leggere queste righe di condanna morale dei vizi di gola – una vera e propria critica della crapula – scritte dalla stessa penna che tutt'oggi è ricordata per l'affermazione rivoluzionaria: “der Mensch ist was er ißt”⁷²², la penna insomma non di un rigoroso predicatore della continenza, ma di un filosofo moderno, ateo e

⁷¹⁸ Ivi., 210.

⁷¹⁹ Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlggesetz*, 123.

⁷²⁰ Ivi., 121.

⁷²¹ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 209.

⁷²² Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 367. Cfr. anche Ludwig Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, hg. von Andrea Tagliapietra, übers. von Elisa Tetamo (Torino: Bollati Boringhieri, 2017).

materialista. Feuerbach infatti conclude l'opera su *L'essenza del cristianesimo* in accordo con la sua fama con un elogio del pane e del vino, elevati qui a simboli dell'essenza umana, addirittura santificati:

Aber wir Menschen ... unterscheiden uns von der Natur. Wir müssen daher ... unsere spezifische Differenz feiern. Die Symbole dieses unsres Unterschieds sind *Wein* und *Brot* ... Wein und Bort vergegenwärtigen, versinnlichen uns die Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist. Das *Essen und Trinken* sind die Mysterien des Abendmahls – das Essen und Trinken sind in der Tat an und für sich selbst *religiöse Akte* ... Denke daher bei jedem Bissen Brotes, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der dein Herz erfreut ... daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ... daß die Pflanze dir das Wesen der Natur versinnbildlicht, die sich liebevoll dir zum Genusse hingibt! ... *Heilig* sei uns darum das Brot, *heilig* der Wein ... Amen.⁷²³

Per Feuerbach, dunque, mentre “i misteri della cena” – cioè il sacramento eucaristico in cui il pane mangiato e il vino bevuto dai cristiani *sono* il corpo e il sangue di Gesù Cristo – rappresentano una celebrazione dell'armonia dell'uomo con la natura, il pasto del sabato – in cui gli ebrei santificano (קידוש) con vino il giorno di riposo e benedicono chi ha tratto (המוציא) il pane dalla terra – rappresenta la voracità cannibalesca dell'egoismo.

Tale difformità di giudizio salta all'occhio. Si è osservato che è rivelatrice di un “pregiudizio” di Feuerbach.⁷²⁴ A Marx invece tale difformità di giudizio non rivela tanto un qualche “pregiudizio” personale di Feuerbach nei confronti delle abitudini alimentari degli ebrei o degli ebrei in generale, quanto piuttosto una contraddizione strutturale della sua filosofia (della religione). Feuerbach si

⁷²³ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 453–54.

⁷²⁴ “This striking difference could not but reveal an inconsistent attitude, conditioned by prejudice”. Francesco Tomasoni, *Modernity and the Final Aim of History. The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians*, Archives Internationales d'Histoire des idées / International Archives of the History of the Ideas 187 (Dordrecht Boston London: Kluwer Academic Publishers, 2003), 191. Sul problema dell'antisemitismo in Feuerbach cfr. gli atti del convegno dedicato a questo tema dalla Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft a Münster nel 2008: Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, und Francesco Tomasoni, Hrsg., *Feuerbach und der Judaismus*, Internationale Feuerbachforschung (Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009). Ursula Reitemeyer nega risolutamente la questione: “Während Feuerbachs Kritik des Nationalcharakters der jüdischen Religion darunter leidet, daß der Leser diese selbständig zur Kritik der national geprägten christlichen Staatsreligionen und des alle politische Fragen erfassenden Nationalismus weiterentwickeln muß, weist seine Kritik des Schöpfergottes keine vordergründig anti-jüdischen Merkmale auf, wohl aber einen ausgesprochenen Antihegelianismus”. Ursula Reitemeyer, „Unter Verdacht. Zum Antisemitismusvorwurf gegenüber Ludwig Feuerbachs Religions- und Geschichtsphilosophie“, in *Feuerbach und der Judaismus*, hg. von Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, und Francesco Tomasoni, Internationale Feuerbachforschung (Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009), 161–76. Cfr. nello stesso volume Frederik Plöger, „Feuerbach ein Antisemit? Begriffsnöte im Kontext einer verkürzten Debatte“, in *Feuerbach und der Judaismus*, hg. von Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, und Francesco Tomasoni, Internationale Feuerbachforschung (Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009), 177–90; Anne Durand, „Judaismus und menschliche Tätigkeit bei Feuerbach“, in *Feuerbach und der Judaismus*, hg. von Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, und Francesco Tomasoni, Internationale Feuerbachforschung (Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009), 191–200. Cfr. inoltre Francesco Tomasoni, „Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer“, in *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach sowie kritisch revidierte Edition 'Zur Moralphilosophie' (1868) besorgt von W. Schuffenhauer*, hg. von Hans-Jürg Braun, Societas ad studia de hominis condicione colenda (Berlin: Akademie Verlag, 1994), 254–63; Manfred Vogel, „Feuerbachs Religionskritik: die Frage des Judaismus“, in *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, hg. von Hans-Jürg Braun (Berlin: Akademie Verlag, 1990), 217–42.

contraddice nella valutazione del mangiare e del bere perché è fondamentalmente contraddittoria la sua concezione della prassi umana. Questa contraddizione non è fondata nel problema ebraico o “pregiudizio” antiebraico, che ne è semmai una manifestazione evidente.

L'ideologia è uno sdoppiamento delle parvenze. In *Das Wesen des Christentums* la religione ebraica è trattata da Feuerbach esclusivamente alla luce della dottrine della creazione del mondo e della provvidenza. Queste due dottrine a loro volta non vengono trattate esclusivamente nel capitolo sull'ebraismo, ma anche in quello immediatamente precedente, intitolato “Das Geheimnis der Vorsehung und Schöpfung aus nichts” e dedicato a indagare i significati “segreti” di queste dottrine nell'ambito cristiano. Non stupirà che Feuerbach scelga il termine tedesco “Schöpfung” per parlare della dottrina cristiana e quello straniero “Kreation” per quella ebraica.

Il tema della creazione del mondo per Marx è particolarmente importante perché ai suoi occhi rappresenta, in forma teologica, la riflessione sulla produzione, che forse può dirsi *il* tema marxiano per eccellenza. Producendo le condizioni materiali della loro vita, gli uomini costituiscono praticamente il mondo oggettivo e, con ciò, costituiscono anche se stessi, la loro soggettività o distinzione dalla natura. Solo dopo averlo fatto gli uomini riflettono su ciò che hanno fatto, e la dottrina teologica della creazione del mondo costituisce un momento di questa riflessione. Nel capitolo sul significato della creazione dal nulla nella religione cristiana si legge: “Der höchste Gipfel des Subjektivitätsprinzip ist die Schöpfung aus nichts”⁷²⁵. La dottrina cristiana della creazione del mondo rappresenta il riconoscimento in forma religiosa della dignità dell'uomo, della sua essenza soggettiva. “Bei der Kreation handelt es sich ... um *die Wahrheit und Realität der Persönlichkeit, der Subjektivität im Unterschiede von der Welt*”.⁷²⁶ Il significato attribuito cinque pagine dopo alla dottrina della creazione nell'ebraismo, come abbiamo visto, è differente, anzi si direbbe quasi l'opposto: “Das Prinzip, das ihr hier zugrunde liegt, ist aber nicht sowohl das Prinzip der Subjektivität als vielmehr des *Egoismus*”.⁷²⁷ Si veda inoltre – capitolo 8: Das Geheimnis der Vorsehung und Schöpfung aus nichts:

p. 190: Der tiefere Ursprung der Schöpfung aus nichts liegt im Gemüt ... [in der] allen objektiven Bestimmungen und Begrenzungen sich entbindende[n], diese ihre Ungebundenheit als die höchste Macht und Wesenheit feiernde[n] Subjektivität.⁷²⁸

Capitolo 9: Die Bedeutung der Kreation im Judentum:

Nur in der *unergründlichen Tiefe* und Gewalt des hebräischen Egoismus hat also die Schöpfung aus nichts, d.h. die Schöpfung als ein bloßer befehlshaberischer Akt, ihren Ursprung.⁷²⁹

⁷²⁵ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 190.

⁷²⁶ Ivi., 198.

⁷²⁷ Ivi., 205

⁷²⁸ Ivi., 190.

⁷²⁹ Ivi., 214.

Marx evidentemente non ha interesse ad approfondire le opinioni di Feuerbach sulle idee religiose dell'ebraismo, poiché non è la religione ebraica l'oggetto della sua ricerca. Egli studia piuttosto la concezione dell'uomo e della sua attività soggettiva propria della filosofia materialista più influente nella “sinistra” tedesca del Vormärz; studia e critica il modo in cui l'atto della “creazione del mondo” – vale a dire la produzione sociale delle condizioni materiali della vita umana, che in Germania è soggetta in quel periodo a un cambiamento formale repentino e drastico – si riflette nella coscienza filosofica del partito “rivoluzionario”.

3. Egoismo e soggettività

Studiando, Marx trova che Feuerbach pensa l'uomo e la sua prassi in maniera ideologica, vale a dire sdoppiata. Feuerbach non ha una conoscenza critica e della produzione borghese. La forma borghese in cui la prassi (o produzione) degli uomini gli appare coincide per lui con la prassi degli uomini in generale. Alla sua riflessione sulla prassi manca la profondità storica necessaria a poter discernere diverse forme di prassi proprie di diverse epoche; gli manca dunque il concetto della forma storicamente determinata della prassi. La forma borghese in cui la prassi degli uomini gli appare è identificata senza resto come prassi umana *tout court*, cioè non viene colta dal punto di vista della sua trasformabilità. Ciò che Marx gli rimprovera è quindi innanzitutto l'ingenuità gnoseologica di confondere la parvenza della prassi con *la* prassi in sé, di ipostatizzare la forma borghese. L'illusione di validità eterna delle forme storicamente determinate della vita e della produzione borghese è la base, l'innescò del meccanismo ideologico di sdoppiamento delle parvenze. Questo interviene nell'elaborazione dello scarto esperito dalla coscienza fra la realtà che si offre quotidianamente alla sua intuizione da una parte e i suoi concetti astratti e astorici di “essenza umana” e “prassi umana” dall'altra. Quando alla realtà empirica accade di contraddire l'idea e il sentimento dell'armonia degli uomini con la natura postulata da Feuerbach – e questo non le accade di rado nel periodo della transizione ritardata della Germania dal feudalesimo alla società borghese –, allora a Feuerbach, che non la pensa come trasformabile ma la fissa alla sua forma di parvenza presente, non rimane che contrapporre la sua idealizzazione. Contrapporre alla realtà la sua idealizzazione è il suo modo di criticare, è in generale il modo di criticare proprio della “ideologia tedesca”. Invece che cogliere la prassi borghese come la reale attività sociale degli uomini in corso di evoluzione storica, e di indicarne i limiti specifici in vista del loro superamento rivoluzionario, l'ideologia la sdoppia in due parvenze immutabili per contrapporre l'una all'altra: da

una parte una nozione idealizzata di attività soggettiva pura come contemplazione disinteressata dell'armonia della natura, dall'altra un'immagine demonizzata di attività pratica quale gretto "utilismo", furia d'appropriazione e di distruzione. La difformità del giudizio di Feuerbach sulle abitudini alimentari e sul mito della creazione propri delle religioni cristiana ed ebraica dipende da (e rivela sintomaticamente) la forma di coscienza ideologica che contrappone l'affermazione della soggettività al principio dell'egoismo. Vale a dire che la contrapposizione di cristianesimo ed ebraismo nei capitoli 8 e 9 di *Das Wesen des Christentums* è un riflesso della rappresentazione feuerbachiana della realtà contemporanea come teatro di uno scontro fra principi antitetici: l'umanità, la soggettività, il Gattungswesen, la produttività, creatività, libertà, ricchezza, insomma la divinità dell'uomo da una parte e l'egoismo, il sordido interesse personale, l'alienazione dell'individuo dalla sua essenza specifica, la sterilità spirituale dell'utilismo, la voracità, insomma la bestialità degli uomini reali storici.

Per Marx invece la "libertà" del soggetto borghese e il suo "egoismo" non sono separabili se non astrattamente o ideologicamente; se non, appunto, in "filosofia". Dal punto di vista della sua "scienza della storia" essi vanno pensati come momenti realmente inscindibili di un unico sviluppo sociale o "movimento reale". Nella polemica sulla questione ebraica con Bauer e nella successiva estensione della sua critica a tutta l'ideologia tedesca Marx sottolinea come lo Stato moderno non rappresenti l'essenza specifica universale eterna e immutabile dell'uomo, bensì una forma specifica e storicamente transeunte, internamente limitata e in sé stessa contraddittoria di universalità umana: l'universalità politica; come la società borghese non realizzi *la* libera soggettività dell'uomo, ma una forma specifica di libertà e di soggettività: la loro forma politica. Così lo spirito utilitarista della società borghese e l'affermazione dell'interesse pratico dell'individuo non costituiscono ai suoi occhi un principio astratto e atemporale di distruzione, l'eternamente sordido. Egli vi vede piuttosto altrettante manifestazioni della medesima essenza storica, specifica e limitata della libertà e universalità borghesi. Per Marx "la libertà", "la soggettività" da una parte e "l'egoismo" dall'altra non sono principi eternamente identici a se stessi, indipendenti l'uno dall'altro o addirittura in lotta l'uno contro l'altro. Piuttosto coincidono nella sostanza dell'unico contesto pratico umano realmente esistente: la società moderna creata dal movimento di emancipazione borghese. L'ideologia tedesca critica il mondo borghese (l'eternamente sordido in esso, l'egoismo) contrapponendogli la sua stessa idealizzazione (l'eternamente umano, la soggettività). Predica contro il dispotismo dell'interesse pratico particolare in nome della ragione universale.

L'ideologia tedesca è una forma di pensiero refrattaria a cogliere la profondità storica del suo oggetto. Essa perciò concepisce il particolare e l'universale come fissati eternamente in una rigida contrapposizione metafisica, e non invece come due momenti inscindibilmente legati di un unico e

medesimo processo reale, ovvero come due principi di un'unica e medesima totalità: la società borghese. In questa forma di pensiero Marx ravvisa una ricaduta della filosofia posthegeliana dietro la concezione dialettica della società borghese sviluppata da Hegel nella filosofia del diritto. Si legge infatti all'inizio della sezione sulla società borghese delle *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*:

Die konkrete Person, welche sich als *besondere Zweck* ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür, ist *das eine Princip* der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, *das andere Princip*, *vermittelt* sich geltend macht und befriedigt.

Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, so daß die Subsistenz und das Wohl des einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller veflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. – Man kann die Systems zunächst als den *äußeren Staat*, – den *Not-* und *Verstandesstaat* ansehen.⁷³⁰

Per Hegel l'individuo particolare con le sue finalità egoistiche da una parte e l'universalità del rapporto sociale dall'altra, lungi dal combattersi, realizzano se stessi solo l'uno attraverso l'altra e in questo loro reciproco realizzarsi divengono i due principi reali su cui si fonda il sistema della società borghese. L'universalità reale, cioè l'unico vero contenuto del concetto universale di umanità e delle idee di libertà ed eguaglianza proprie delle rivoluzioni moderne, è tutt'altro che contrapposta al fine egoistico. È invece realizzata solo attraverso la mediazione pratica del fine egoistico, così come la soddisfazione di quest'ultimo è “reale e garantita” soltanto nel contesto di quella. Hegel pensa la società borghese come un “sistema di dipendenza onnilaterale”, o “sistema dei bisogni”, insomma un nesso universale e sistematico di istanze particolari. Nella misura in cui, in questo contesto, l'universale giunge a far valere i propri diritti di fine ultimo, cioè la sua superiorità sul diritto del particolare o sul cosiddetto egoismo, non lo fa contrapponendovisi esternamente o imponendosi su di esso. Piuttosto è rivelandosi quale presupposto, fondamento e forma necessaria del particolare che l'universale fa valere praticamente i propri diritti. “L'egoismo” a sua volta non è una sorta di dato antropologico (o zoologico) che precede il processo di socializzazione degli uomini come una sua condizione naturale. Piuttosto esso viene prodotto su scala universale – si potrebbe dire: industriale – e determinato fin nel suo più intimo impulso da quel sistema di dipendenza onnilaterale che è la società moderna. L'universalità di questo sistema (per Hegel: l'eticità) a sua volta non è un'idea platonica che sussiste indipendentemente e sempre identica a se stessa, ma non ha altra realtà che nella realizzazione dei molteplici, particolari fini “egoistici”. Per tale ragione la società borghese non può essere pensata come conciliazione immediata dell'uomo

⁷³⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 160 (§182-83).

con la natura e con la propria essenza specifica; né “l'egoismo” come un elemento estraneo ad essa e turbatore della sua armonia. La società borghese è per Hegel un contesto *essenzialmente conflittuale*, che prende forma e si sviluppa come un complesso sistema di mediazioni.

Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.⁷³¹

Lo spettacolo spiacevole della dissolutezza e della miseria non è un inconveniente della società borghese, ma una manifestazione necessaria della sua essenza. Allo stesso modo, “l'egoismo” non è un elemento estraneo e nemico della “attività veramente umana”; è invece il principio pratico della sua realizzazione moderna.

Al contrario il concetto feuerbachiano di Gattungswesen, essenza specifica dell'uomo, “l'uomo” in quanto separato e astratto dallo “uomo storico reale”, postula un interesse universale dell'umanità contrapposto a quelli particolari degli individui. In tal senso per “l'uomo” di Feuerbach vale, mutatis mutandis (cioè “greca” con “tedesca”), la critica di Hegel alla repubblica di Platone:

*Plato in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen Schönheit und Wahrheit dar, er vermag aber mit dem Prinzip der selbständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellt und dasselbe ... ganz ausschloß. Dieser Mangel ist es, der auch die große substantielle Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für eine Trämerei des abstracten Gedankens, für das, was man oft gar ein Ideal zu nennen pflegt, ansehen macht. Das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freyheit ... kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte.*⁷³²

La critica “ideologica” della società borghese – ovvero la forma “tedesca” di protesta contro la dinamica disgregatrice insita nell'affermazione delle libertà moderne – consiste propriamente nel contrapporre alla realtà una “fantasticheria del pensiero astratto”, ovvero l'ideale di un'universalità realizzata immediatamente, armonica e priva di contraddizioni. Non si tratta di una fantasticheria innocua, ma – come a Marx risulta chiaro nella fissazione dello “egoismo” – dell'oppressione reazionaria della “personalità autonoma” che ha fatto “irruzione nell'eticità”, ossia la negazione del “principio della libertà soggettiva”.

Dies Princip ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie.⁷³³

Per sfuggire all'alienazione della società moderna Feuerbach vuole tornare a guardare il mondo con gli occhi puri e disinteressati dell'uomo pagano. L'intuizione meravigliata del cosmo corrisponde a

⁷³¹ Ivi., 161 (§185)

⁷³² Ibidem.

⁷³³ Ivi., 162.

uno stadio storico di sviluppo della coscienza che non conosce il principio della libertà soggettiva, ragion per cui, secondo Hegel, la riflessione filosofica dell'antica Grecia non discende fino alla “profondità” della “personalità autonoma ed entro sé infinita”. Sta qui il tratto reazionario e liberticida della filosofia di Feuerbach che la critica marxiana intende mettere in luce. Invece di conoscere la forma borghese della libertà nella sua determinatezza e nei suoi limiti storici, “l'ideologia tedesca” le oppone una negazione astratta. La filosofia antica è prodotta da un'umanità ingenua, appena ai primi passi nello sviluppo del dominio sulla natura e nell'accertamento della propria identità o distinzione dalla natura. Non conosce l'infinito mondo interno al soggetto. La sua riflessione non si è ancora spinta a sondare la profondità della “personalità autonoma ed entro sé infinita”. Le tendenze neopagane nella filosofia moderna invece non sono ingenuie. Da quelle profondità a cui la filosofia antica non è mai discesa, la filosofia radicale posthegeliana invece sceglie di ritrarsi, di rioscurarle, ricacciarle nel mito. Escludendole dalla riflessione cosciente, questa filosofia soppianta la conoscenza concettuale del soggetto borghese con l'immagine ideologica de “l'ebreo”, la coscienza della “profondità della personalità autonoma” con il sospetto della “insondabile profondità e violenza dell'egoismo ebraico”.

Feuerbach interpreta la dottrina della creazione del mondo come una trasfigurazione teologica del rapporto egoista e utilista degli ebrei con la natura. Per Marx il rapporto dell'uomo con la natura è già sempre sociale (tanto quanto i rapporti sociali sono sempre anche naturali). La dimensione sociale del problema tuttavia è ben presente anche a Feuerbach, il quale infatti considera l'egoismo ebraico non solo dal punto di vista della natura, ma anche sotto l'aspetto del rapporto degli ebrei con gli altri uomini, di Israele con gli altri popoli. In particolare, egli sviluppa la dimensione sociale a partire dalla dottrina della provvidenza ovvero del miracolo (“denn die *Idee der Vorsehung* ist ... *eins mit der Idee des Wunders*”⁷³⁴): La dottrina della provvidenza è analizzata in *Das Wesen des Christentums* contestualmente a quella della creazione dal nulla (anch'essa un miracolo o forse anzi il miracolo per eccellenza), quindi nell'ottavo capitolo della prima parte: *Das Geheimnis der Vorsehung und Schöpfung aus nichts*, e nel nono: *Die Bedeutung der Kreation im Judentum*.

In ambito cristiano, secondo Feuerbach, “la provvidenza si riferisce essenzialmente all'uomo”. Il miracolo infatti – vero nucleo della fede nella provvidenza, la prova della provvidenza – è una sospensione della validità delle leggi di natura determinata a favore dell'uomo. I miracoli non avvengono per il bene degli animali o delle piante. Il miracolo più importante, il “centro della religione” secondo Feuerbach, è l'incarnazione:

Wir lesen nirgends, daß Gott um der Tiere willen Tier geworden sei ... Die Vorsehung bezieht sich darum wesentlich nur auf den Menschen ... sie soll den *wesentlichen Unterschied des Menschen vom Tiere* ausdrücken ... Die Vorsehung

⁷³⁴ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 192.

ist ein *Vorzug* des Menschen; sie drückt den *Wert* des Menschen im Unterschied von den andern natürlichen Wesen und Dinge aus ... Der Glaube an die Vorsehung ist ... der Glaube des Menschen *an sich selbst* ... Folglich ist der *Glaube an Gott* nichts als der Glaube an die *menschliche Würde*, der *Glaube des Menschen an die absolute Realität und Bedeutung seines Wesens*.⁷³⁵

La dottrina cristiana della provvidenza rappresenta il riconoscimento rispettoso dell'essenza umana come fine in sé, un atto d'amore dell'umanità per l'umanità o almeno la proclamazione dei suoi diritti insindacabili, del suo privilegio specifico. “La fede nella dignità umana”. Feuerbach istituisce quasi un rapporto genealogico diretto (si direbbe: teologico-politico) fra il Vangelo secondo Giovanni e la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

Non stupirà, a questo punto, trovare nel capitolo sull'ebraismo un'interpretazione della fede religiosa nella provvidenza e nei miracoli di segno opposto. In ambito ebraico la provvidenza divina non ha per Feuerbach altro significato che quello utilitaristico. L'esempio con cui Feuerbach illustra la sua teoria della provvidenza in questo capitolo non è evidentemente il miracolo dell'incarnazione, bensì il mito di *Esodo*, la narrazione dell'uscita dall'Egitto.

Das Wasser teilt sich entzwei oder ballt sich zusammen wie eine feste Masse, der Staub verwandelt sich in Läuse, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felsen in eine Quelle, an demselben Orte ist es zugleich Licht und Finsternis ... Und alle diese Widernatürlichkeiten geschehen *zum Besten* Israels, lediglich auf *Befehl Jehovas*, der sich um nichts als Israel kümmert.⁷³⁶

Il dio che interviene ביד חזקה ובזרוע נטויה, con mano forte e braccio disteso, per liberare gli ebrei dal Faraone, non sa nulla della “dignità umana”. “Jehova” per Feuerbach è invece “la preoccupazione di sé personificata del popolo d'Israele con l'esclusione di tutti gli altri popoli”. “Jehova” è dunque “die personifizierte Sleichsucht des israelitischen Volkes, mit Ausschluß aller andern Völker, die absolute Intoleranz”⁷³⁷. L'ebraismo rappresenta dunque una negazione vivente dell'umanità e del Gattungswesen universale. Il suo dio è il dio della guerra.

D'altronde nella prospettiva materialista di Feuerbach, deciso a ricondurre le idee teologiche al loro “nocciolo terreno”, il segreto della religione va cercato nell'uomo. “Erst schafft der Mensch Gott nach, seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde”.⁷³⁸ L'egoismo degli ebrei e il loro rapporto strumentale e distruttivo con il mondo esterno non proviene dalla rappresentazione del creatore. All'inverso, è la dottrina ebraica della creazione del mondo che dev'essere interpretata come un prodotto del carattere pratico degli ebrei, come una sorta di razionalizzazione ideologica del loro sordido egoismo. “In der Kreation rechtfertigte nun gleichsam

⁷³⁵ Ivi., 194-196.

⁷³⁶ Ivi., 208.

⁷³⁷ Ibidem.

⁷³⁸ Ivi., 215.

vor dem Forum seiner Vernunft der Israelite seinen Egoismus”.⁷³⁹ “Jehova” non è che un'immagine dell'essenza dei suoi adoratori, lo specchio dell'anima degli ebrei, la razionalizzazione teologica del loro egoismo, l'io d'Israele ovvero la personificazione dei suoi istinti di dominio, di distruzione, di sangue.

Israels Bedürfnis ist das allmächtige Weltgesetz, *Israels Notdurft das Schicksal der Welt*. Jehova ist das Bewußtsein Israels von der Heiligkeit und Notwendigkeit seiner Existenz – eine Notwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in nichts verschwindet –, Jehova die *Salus populi*, das Heil Israels, dem alles, was im Wege steht, aufgeopfert werden muß, Jehova das ausschließliche, monarchische Selbstgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem racheglühenden Auge des vertilgungssüchtigen Israels, kurz, Jehova, das Ich Israels, das sich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenstand ist ... Jehova ist *Kriegsgott*.⁷⁴⁰

L'inadeguatezza del filosofia di Feuerbach ai compiti dell'epoca è riassunta da Marx nell'affermazione per cui Feuerbach “begreift nicht die Bedeutung der revolutionären ... Tätigkeit”⁷⁴¹. L'interesse personale dell'individuo e quello della classe borghese, per cui Feuerbach non ha un concetto determinato e una comprensione storica, e che chiama genericamente “egoismo” e “utilismo” sono stati per Marx la leva storica dell'emancipazione della società moderna, la forza che ha abbattuto le barriere della società feudale e ha creato un nesso sociale universale fra gli uomini. Essi costituiscono il contenuto più proprio della libera soggettività nella sua forma borghese, non un principio a lei estraneo e opposto. Secondo Marx Feuerbach non ha capito l'emancipazione borghese, e questo spiega perché nel racconto della liberazione degli ebrei dalla schiavitù (e dall'idolatria) d'Egitto egli non colga un'affermazione della libertà, ma solo un segno dell'egoismo nazionale di Israele.

In sunto, lo sdoppiamento ideologico delle parvenze proprio della filosofia della religione di Feuerbach può essere rappresentato come segue.

Da una parte, in quanto cerca di superare i limiti del materialismo tradizionale e pensare la distinzione dell'uomo dalla natura, ovvero il momento soggettivo della realtà, Feuerbach diventa idealista. Riduce la sensibilità umana ai “sensi teoretici” del greco. Ipostatizza l'elemento attivo e soggettivo della realtà a “attività veramente umana”. Lo risolve in un'estetizzazione romantica della prassi come pura contemplazione di una presupposta armonia della natura. Presuppone la conciliazione ideale e immediata dell'uomo con la natura. “Wenn aber der Mensch der Zweck der Schöpfung, so ist er auch der wahre Grund derselben, denn der Zweck ist das Prinzip der Tätigkeit”.⁷⁴² La dottrina della creazione dal nulla nell'ambito della religione cristiana è il modello

⁷³⁹ Ivi., 215-216.

⁷⁴⁰ Ivi., 216-17.

⁷⁴¹ Marx, *Thesen über Feuerbach*, 5.

⁷⁴² Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 197.

sui cui è costruita la concezione feuerbachiana dell'attività soggettiva come un “von den Schranken der Individualität und Materialität, d.i. Objektivität, abgesondertes Wesen, der unbeschränkte Wille, die außer allen Zusammenhang mit der Welt gesetzte Persönlichkeit”.⁷⁴³ Produzione come puro pensiero.

D'altra parte, in quanto critica come speculativa la filosofia di Hegel in nome della sensibilità distinta dal puro pensiero, Feuerbach ricade nel materialismo tradizionale, addirittura fino ai suoi stadi più primitivi, nell'adorazione idolatrica della natura; non coglie il momento soggettivo della realtà se non naturalizzandolo come istinto cieco e sordido di voracità; nega la parola creatrice prefigurando un ateismo irrazionalista che non riconosce la realtà del logos nel mondo se non come “befehlshaberischer Akt”, volontà di sopraffazione e distruzione. “Gott sprach: Es werde die Welt, und es ward die Welt, d.i. Gott *befahl*: Es werde die Welt, und ohne Verzug stand sie auf diesen Befehl hin da”.⁷⁴⁴ La dottrina della creazione dal nulla nell'ambito della religione ebraica è il modello su cui è costruita la concezione feuerbachiana dell'egoismo, cioè “il comando di rendere la natura non oggetto del pensiero, dell'intuizione, ma del proprio godimento”. Produzione come mera violenza.

4. Il materialismo e il problema di cambiare il mondo

Nella storia della ricezione di Marx, le *Thesen über Feuerbach* figurano come un testo chiave, addirittura come un documento fondativo del marxismo.⁷⁴⁵ In realtà si tratta meramente di uno schizzo, un appunto privato che Marx non pensò mai di pubblicare e che per la brevità, il carattere enigmatico e bruscamente tetrico risulta formalmente e stilisticamente atipico nell'ambito dell'opera marxiana. È questo carattere d'altronde a conferire al breve testo la sua aura di documento segreto, ermetico e originario. Marx non fece mai cenno a questo scritto, neanche al suo più stretto collaboratore, Friedrich Engels, il quale infatti fu molto sorpreso quando lo rinvenne quarant'anni dopo fra le carte lasciate dal compagno defunto.⁷⁴⁶ La ricezione delle *Thesen* risale dunque a Engels, il quale le pubblicò in appendice al suo saggio del 1888 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der*

⁷⁴³ Ivi., 197-98.

⁷⁴⁴ Ivi., 207.

⁷⁴⁵ Al tempo della DDR l'undicesima e ultima tesi (“Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern”) venne fatta affiggere a caratteri cubitali nell'atrio della Humboldt Universität di Berlino. Cfr. Volker Gerhardt, Hrsg., *Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbachthese im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin* (Berlin: De Gruyter, 1996).

⁷⁴⁶ S'intende quarant'anni dopo la sua stesura. Cfr. Michael Heinrich, „Praxis und Fetischismus, Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung“, in *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*, hg. von Christoph Engemann (Freiburg: ça Ira, 2004), 249.

klassischen deutschen Philosophie presentandole come “das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist”.⁷⁴⁷ Alcuni interpreti, nel frattempo, hanno parzialmente ridimensionato l'importanza di queste brevi note, con l'intento di criticare la costruzione di una “Weltanschauung” marxista.⁷⁴⁸ In effetti il testo in questione offre poco materiale per la determinazione positiva o dottrina del “nuovo materialismo”. Si limita a stabilire, nella decima tesi, che il suo punto di vista è “la società umana o l'umanità sociale”, e, nell'undicesima, che “si tratta di cambiare il mondo”; si limita cioè ad affermazioni, per quanto pregnanti le si voglia considerare, abbastanza vaghe, senz'altro troppo vaghe per ambire a fondare una scuola o una dogmatica. Nondimeno, le tesi su Feuerbach rimangono un riferimento essenziale per la ricostruzione dello sviluppo del pensiero filosofico di Marx (e, a maggior ragione, della sua critica dell'antisemitismo). Indicano nel problema di cambiare praticamente il mondo l'elemento di novità e originalità che distingue il pensiero marxiano dalla precedente tradizione filosofica, la quale si è sempre posta solamente il problema di “interpretarlo”. Il contrasto con questa impostazione filosofica consente di apprezzare un aspetto essenziale dell'antisemitismo moderno: il suo essere un progetto di emancipazione fondato su un'interpretazione ideologica del mondo borghese piuttosto che su un tentativo pratico di trasformarne le strutture.

Nella sterminata letteratura secondaria che dal ritrovamento di Engels in avanti è stata dedicata a queste due pagine marxiane non si trova quasi alcun riferimento approfondito al tema del “sordidamente ebraico”, che pure occupa una posizione centrale nella prima (nonché la più corposa e articolata) delle undici tesi.⁷⁴⁹ È opportuno, pertanto, citare per intero e commentare questa tesi.

1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche,

⁷⁴⁷ Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 263. Karl Korsch si spinge ad affermare che le tesi su Feuerbach esprimono “l'intera concezione filosofica fondamentale del marxismo”: “Es ist in ihnen [Karl Marx' *Thesen über Feuerbach*] die gesamte philosophische Grundanschauung des Marxismus in unerhört kühne Folgerichtigkeit und leuchtender Klarheit zum Ausdruck gebracht. Stück für Stück zerbröckeln unter diesen 11 zeilbewusst geführten Hammerschlägen alle tragende Stützbalken der bisherigen bürgerlichen Philosophie”. Karl Korsch, *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine quellenmäßige Darstellung* (Leipzig: Viva, 1922), 177–78. George Labica definisce questo scritto giovanile di Marx “il più piccolo documento della nostra tradizione filosofica occidentale dopo i frammenti dei presocratici”. Georges Labica, *Karl Marx. Les „Thèses sur Feuerbach“* (Paris: Presses universitaires de France, 1987), 11. Cfr. anche Henri Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1958), 46–49.

⁷⁴⁸ Cfr. Heinrich, „Praxis und Fetischismus, Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung“.

⁷⁴⁹ Falko Schmieder vi accenna, ma solo di sfuggita, parlando della “... Differenz zwischen dem Feuerbachschen und dem früheren Materialismus ... die sich in so bedeutsamen Aspekten wie Feuerbachs Berufung auf die moderne Industrie und den zeitgenössischen kulturellen Umbruch, seiner Kritik an der utilistischen Praxis, seiner Etablierung einer neuen „Religion“ der Diesseitigkeit“ seinem ... Antisemitismus etc. manifestiert”. Falko Schmieder, „Für eine neue Lektüre der Feuerbachkritik der Thesen über Feuerbach und der Deutschen Ideologie“, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 2006, 196.

sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. []
Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christentums“ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.⁷⁵⁰

Il capoverso non compare nel testo originale; l'ho introdotto io nella citazione in quanto mi sembra capace di illustrare graficamente la struttura dell'argomentazione, che si compone di due parti ovvero è spezzata a metà. Mi sembra infatti che si possano distinguere due critiche contenute nella prima tesi; due critiche rivolte a due indirizzi distinti e apparentemente, almeno in parte, incompatibili l'una con l'altra. L'oggetto della prima critica è “il materialismo fino a oggi (compreso quello feuerbachiano)”, vale a dire l'intera storia del materialismo premarxiano – “il vecchio materialismo” (tesi 10). L'oggetto della seconda critica è la filosofia di Feuerbach, particolarmente per come essa è articolata nell'opera del 1841 *Das Wesen des Christentums*.

α) La prima parte della tesi ruota intorno alla contrapposizione *materialismo / idealismo*.

La mancanza principale del primo di questi due orientamenti filosofici viene indicata nella sua incapacità di cogliere l'elemento pratico, attivo, soggettivo della realtà. Il materialismo, secondo Marx, considera la realtà solamente come un oggetto, materia inerte. Non conosce il soggetto ed è privo di una nozione di libertà. Il materialismo concepisce il mondo come un contesto sensibile, ma pensa la sensibilità solo come una facoltà passiva; esclude il suo carattere pratico; recepisce l'oggetto solamente nell'immediatezza della sua datià; non conosce la realtà oggettiva nel suo esser sempre mediata dall'attività del soggetto. Il materialismo coglie il mondo così come esso appare, lo intuisce soltanto, lo conosce “solo sotto forma di oggetto o di intuizione”, lo vede, per così dire, bell'e fatto, dimenticandosi per l'appunto del suo esser *fatto*, del suo esser stato fatto, cioè praticamente trasformato, e del suo continuare ad esserlo. È cieco nei confronti delle condizioni della costituzione pratica del mondo. Il materialismo dimentica il *lavoro*.

Tale lacuna è colmata dal diretto opposto del materialismo: l'idealismo. L'idealismo sottolinea la spontaneità del soggetto e il suo ruolo attivo nella costituzione del mondo, nel che Marx fa consistere il vantaggio conoscitivo della filosofia classica tedesca rispetto al pensiero illuminista inglese e francese. La filosofia classica tedesca non solo supera la rigida dualità *soggetto / oggetto* e comprende dialetticamente entrambi i termini come mediati l'uno con l'altro, ma restituisce anche un'immagine più fedele della realtà sociale come un contesto pratico di uomini e natura in costante movimento. L'idealismo, dunque, emenda bensì la mancanza del “vecchio materialismo”. Però lo fa

⁷⁵⁰ Marx, *Thesen über Feuerbach*, 5.

unilateralmente. Di fronte al mondo ridotto a puro oggetto dal materialismo, l'idealismo afferma un soggetto che è assoluto – pura spontaneità. L'idealismo infatti, secondo Marx, esclude dalla sua considerazione il momento sensibile della realtà e con esso tutti gli aspetti e le condizioni materiali della prassi. I suoi limiti sono quelli propri di una costruzione speculativa, la quale non conosce nient'altro che concetti. L'idealismo concepisce l'attività esclusivamente come prassi cognitiva, teorica, mentale. Non conosce la prassi umana sensibile, materiale; non conosce la “attività oggettuale”, (*gegenständlich*); pensa la soggettività solo come principio intellettuale e non ha coscienza del principio oggettuale della soggettività. Rappresenta bensì un progresso della coscienza filosofica rispetto al materialismo, in quanto dinamizza l'immagine della realtà, la considera dal punto di vista del suo aspetto attivo, soggettivamente mediato, e giunge così a porre in filosofia il tema della *produzione*.⁷⁵¹ Contro il materialismo, che vuole vedere la materia ma non vede la produzione della materia, che non riconosce l'attività nell'oggetto e non pensa che la natura data ai sensi è già sempre elaborata dall'uomo; contro il materialismo, la logica di Hegel fa valere il carattere imprescindibilmente mediato dell'immediatezza del dato, fa procedere la conoscenza oltre il livello della “certezza sensibile”. Tuttavia è solo il *lavoro intellettuale* nella sua separazione da quello materiale, qui, a ottenere riconoscimento: non dunque la “prassi umana” reale ma una sua idealizzazione. L'istanza che media l'oggettività della natura è per Hegel “il concetto”. Nel ruolo di mediazione della natura sensibile Marx fa subentrare il lavoro industriale al “lavoro del concetto” hegeliano. Pensa che sia l'industria, piuttosto che “il concetto”, a realizzare praticamente l'unità processuale dell'uomo con la natura.

β) La seconda parte della tesi invece è costruita intorno alla contrapposizione *materialismo antropologico / materialismo storico*.

Con questa rappresentazione un po' schematica si vuole intendere che la seconda metà della tesi introduce un nuovo tema rispetto alla dicotomia tradizionale di idealismo e materialismo cui si riferiva la metà precedente, e cioè il confronto infra-materialistico fra Feuerbach e Marx, fra il materialismo nella forma specifica, distinta dalla precedente storia del pensiero materialista, datagli dalla filosofia della religione di Feuerbach, e il “nuovo materialismo”⁷⁵² di Marx dall'altra – in realtà un materialismo “nuovissimo”, contrapposto prima a quello “vecchio”, francese, meccanicista, ora a quello nuovo, “tedesco”, antropologico di Feuerbach.

Distingue Feuerbach dai filosofi materialisti dell'illuminismo inglese e francese innanzitutto

⁷⁵¹ Manfred Frank parla di “Produktionsidealismus” a proposito della filosofia di Fichte. Manfred Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 101.

⁷⁵² Cfr. la decima tesi: “Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit”. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 7.

l'aver scritto dopo Hegel (e Fichte, e Kant). Il cosiddetto “idealismo tedesco”⁷⁵³ rappresenta per Marx il riflesso filosofico delle rivoluzioni borghesi ovvero la riflessione filosofica sulle rivoluzioni borghesi – il “tribunale della ragione” la ghigliottina di Robespierre.⁷⁵⁴ Feuerbach ha assimilato il concetto di libertà e il principio di attività elaborati nella stagione classica della filosofia tedesca. La sua teoria dunque è informata del momento pratico della realtà. Tale vantaggio di Feuerbach rispetto alla storia precedente del materialismo gli viene riconosciuto nella seconda parte della prima tesi in apparente contraddizione con la parte precedente, nella quale Feuerbach veniva gettato in un unico calderone con tutto il materialismo “fino a oggi”: “... (den Feuerbachschen mit eingerechnet)”.

La contrapposizione qui non è più, come nella prima parte della tesi, pura oggettività (materialismo) / pura soggettività (idealismo); non più dunque *teoria* / *prassi*. Al centro della seconda parte della prima tesi vi è invece una contrapposizione fra due forme o due concetti diversi di prassi, fra una concezione della prassi come attività contemplativa o puramente estetica, limitata all'intuizione sensibile (Feuerbach), e una concezione della prassi come attività materiale, costitutiva, “oggettuale” (Marx). Per schematizzare: *prassi teorica* / *prassi pratica*. La critica mossa specialmente a Feuerbach si riferisce al fatto che egli concepisce la prassi “veramente umana” esclusivamente come un “atteggiamento teorico”: “Ne *L'essenza del cristianesimo* egli considera ... solo l'atteggiamento teorico come genuinamente umano”. A tale “atteggiamento teorico” Marx contrappone il concetto, caratteristico per il suo “nuovo materialismo”, di “attività rivoluzionaria” o “attività critico-pratica”.

A Feuerbach vengono dunque mosse due differenti critiche. Dapprima è criticato in quanto “materialista”, cioè ignaro dell'attività della materia, e in seguito in quanto “idealista”, cioè ignaro della materialità dell'attività. Nella prima parte della prima tesi Marx gli rimprovera di non pensare il momento pratico e umano della realtà – proprio come tutto il materialismo precedente. Nella seconda parte della tesi invece gli rimprovera di pensare il momento pratico e umano della realtà in

⁷⁵³ Sull'inopportunità di questa categoria storiografica cfr. Walter Jaeschke, „Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht“, in *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, hg. von Andreas Arndt und Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), 219–34.

⁷⁵⁴ L'accostamento, costitutivo per l'interpretazione della filosofia classica tedesca da parte del materialismo storico, è di Heinrich Heine, secondo cui in fatto di terrorismo Kant superava di gran lunga Robespierre. “Wenn aber Immanuel Kant, dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken, an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf, so hat er doch mit diesem manche Aehnlichkeiten, die zu einer Vergleichung beider Männer auffordern. Zunächst finden wir in beiden dieselbe unerbittliche, schneidende, poesielose, nüchterne Ehrlichkeit. Dann finden wir in beiden dasselbe Talent des Mißtrauens, nur daß es der Eine gegen Gedanken ausübt und Kritik nennt, während der Andere es gegen Menschen anwendet und republikanische Tugend betitelt. Im höchsten Grade jedoch zeigt sich in beiden der Typus des Spießbürgerthums – die Natur hatte sie bestimmt Kaffe und Zucker zu wiegen, aber das Schicksal wollte daß sie andere Dinge abwögen, und legte dem Einen einen König und dem Anderen einen Gott auf die Wagschaale ... Und sie gaben das richtige Gewicht!”. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1:82.

modo sbagliato – in modo spiritualista. Fra le due parti della tesi vi è dunque un'apparente contraddizione.

In realtà però non è Marx a contraddirsi. La struttura contraddittoria della prima tesi su Feuerbach intende piuttosto riflettere una contraddizione che (a parere del suo autore) è insita nella filosofia di Feuerbach. In cosa consista (o debba consistere) tale contraddizione può esser illustrato da una formula chiara e concisa tratta da un altro testo marxiano su Feuerbach, raccolto poi in *Die deutsche Ideologie*: “Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist”.⁷⁵⁵

Il contenuto della critica a Feuerbach coincide con quello del progetto proprio di Marx. Questi cioè rimprovera a Feuerbach di non riuscire a fare ciò che egli stesso vuole fare: pensare la storia da un punto di vista materialista. Egli espone il proprio programma teorico nella forma di una critica a Feuerbach – la critica è in generale il medio privilegiato da Marx per l'esposizione della sua teoria –. Il “nuovo materialismo” ha l'obiettivo di superare sinteticamente la contrapposizione dicotomica materialismo / idealismo; si tratta di un programma post-filosofico volto alla conoscenza dell'unità concreta di soggetto e oggetto, spirito e natura. Marx ed Engels definiscono questo programma di ricerca come “scienza della storia”:

Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet werden, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig.⁷⁵⁶

Il programma marxiano vuole coniugare l'istanza materialista, che ripristina i diritti della componente carnale, sensibile, naturale dell'uomo, con la dottrina della storia e della libertà elaborata dalla filosofia classica tedesca (la quale a tale scopo deve essere spogliata della sua veste speculativa). La filosofia materialista di Feuerbach rappresenta il pensiero più prossimo a realizzare questo connubio, tuttavia manca anch'essa di coniugare storia e materialismo e lascia convivere questi due elementi in sé come non coniugati, ma solamente e perversamente giustapposti. Feuerbach non giunge a pensare la storia e la libertà da un punto di vista materialista; né a pensare la vita materiale dal punto da un punto di vista storico, cioè dal punto di vista della libertà. “Fin tanto che Feuerbach è materialista, in lui la storia non appare, e fin tanto che considera la storia, non è materialista”.

Da una parte (α), Feuerbach muove a Hegel una critica materialista. Di qui muove la seconda parte della tesi, quella dedicata specialmente a Feuerbach (β): “Feuerbach vuole oggetti sensibili – oggetti realmente distinti dagli oggetti del pensiero ...”. Nel criticare Hegel però egli ricade dietro

⁷⁵⁵ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 45.

⁷⁵⁶ Ivi., 18.

Hegel. La sensibilità che contrappone alle categorie astratte della logica hegeliana è infatti puramente passiva, è pensata solamente come bisogno, intuizione, sofferenza, passività, insomma come puro oggetto. Contro Hegel Feuerbach non fa altro che riaffermare il punto di vista contemplativo del “vecchio materialismo” (ragion per cui nella prima parte della tesi vi è accomunato). Come materialista non pensa la storia e la libertà: “Fin tanto che Feuerbach è materialista, in lui la storia non appare ...”.

D'altra parte (β) Feuerbach supera il vecchio materialismo criticato nella prima metà della tesi (α). Egli infatti ha anche recepito Hegel, prima di criticarlo e di ricadere dietro di lui. Conosce a fondo la filosofia dello spirito e gli è familiare il principio della soggettività che quella filosofia sviluppa sistematicamente. Non riduce l'intera realtà a puro oggetto e materia inerte. Per Feuerbach, a differenza dei materialisti che lo precedono, “*der Mensch unterscheidet sich von der Natur*”.⁷⁵⁷ La distinzione dell'uomo dalla natura è anzi un principio centrale della sua antropologia o filosofia critica della religione. La religione esprime ai suoi occhi proprio questa verità. La fede in Dio costituisce una *prova* della divinità dell'uomo, della sua reale distinzione dalla natura. La creatio ex nihilo – o meglio *Schöpfung aus nichts* – è l'espressione somma del predicato divino dell'onnipotenza, che nella “essenza del cristianesimo” indagata da Feuerbach non rappresenta altro che il puro principio della soggettività, “*die aller objektiven Bestimmungen und Begrenzungen sich entbindende Subjektivität*”.⁷⁵⁸ Questa nozione teologica contiene dunque “*de[r] höchste[n] Gipfel des Subjektivitätsprinzips*”.⁷⁵⁹ Come si vede, dunque, Feuerbach pensa e come l'attività spontanea e la libertà quali dimensioni proprie della vita umana, anzi, la sua professione di ateismo è un'appassionata avocazione all'uomo della sua essenza pratica e della sua libera soggettività alienate in Dio. A differenza dei materialisti che lo precedono, Feuerbach “vede” la prassi; è consapevole del momento pratico della realtà e così della differenza dell'uomo dalla natura. Tuttavia, in quanto si distingue dal vecchio materialismo, in tanto egli ricade nell'idealismo. Procedo oltre i limiti del vecchio materialismo a concepire l'attività umana, ma la concepisce solo in maniera idealizzata. Solo la teoria, l'amore e l'amicizia rientrano nel suo concetto di prassi umana – ossia nel suo concetto di ciò mediante cui l'uomo si distingue dalla natura e mediante cui l'individuo si unisce alla specie: *das Gattungswesen*. Egli non considera l'attività sensibile mediante la quale gli uomini e le donne trasformano praticamente la natura secondo i loro fini. Per farlo infatti avrebbe bisogno di conoscere il contesto sociale e produttivo in cui agiscono le donne e gli uomini realmente esistenti, ma di ciò (secondo Marx) egli non sa e non vuole sapere nulla. Prassi umana è, per Feuerbach, solo il “comportamento teorico” dell'uomo. “... e fin tanto che considera la storia, non è materialista”.

⁷⁵⁷ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 123.

⁷⁵⁸ Ivi., 191.

⁷⁵⁹ Ivi., 190.

Dalle nozioni idealizzate di uomo (come ragione, volontà e cuore) e di attività umana (come filosofia, amicizia e amore) Marx vede derivare direttamente una concezione “ideologica”, “spiritualista”, “tedesca”, della storia umana, per la quale questa è essenzialmente, primariamente, storia delle religioni; per la quale la liberazione dell'uomo consiste essenzialmente, primariamente, nella sua liberazione dalle illusioni religiose, dalle false teorie sul mondo. La sua critica indica nella concezione spiritualista della storia la prima condizione per pensare che l'emancipazione dell'uomo moderno dipenda dall'eliminazione dell'ebraismo, – l'emancipazione dell'umanità dall'ebraismo.

5. *La parvenza sordidamente ebraica della prassi borghese*

La seconda condizione dell'insorgere di questo pensiero in Feuerbach va cercata, invece, non nel fatto che la sua coscienza si libra pura nel mondo delle idee; ma nel fatto che *ciononostante* i suoi piedi poggino praticamente per terra, e più precisamente in Germania. Nella sua vita reale sul suolo tedesco Feuerbach non ha a che fare tanto con “l'uomo” e con la sua prassi “veramente umana”, quanto piuttosto con “uomini reali storici”, cioè con i tedeschi e con le trasformazioni moderne dei loro rapporti e delle loro attività sociali. Feuerbach, anche se non lo sa, è materialmente immerso in forme storicamente e concretamente determinate di prassi sociale che non sono identiche con le sue rappresentazioni bucoliche e le nozioni astratte e astoriche di “essenza umana” e “attività veramente umana” come contemplazione armonica della natura proprie della sua filosofia. In tal senso Marx ed Engels gli ricordano che perfino gli oggetti della sua più semplice “sinnliche Gewissheit” (un riferimento a Hegel) sono frutto della prassi oggettuale degli uomini e dello sviluppo sociale: il ciliegio – della cui bellezza e bontà egli, in romantica adorazione della natura, tanto si pasce – si offre all'intuizione estetica di Feuerbach solo grazie all'estensione delle relazioni commerciali mediante le quali il ciliegio è stato importato e piantato in Germania.⁷⁶⁰

La prassi che costituisce la realtà storica in cui vive Feuerbach, cioè la realtà della Germania della prima metà dell'Ottocento, non è fatta solo di “filosofia”, “amore”, “amicizia” e ciliegie. La realtà della prassi borghese non si lascia risolvere, evidentemente, nel concetto di una pura intuizione estetica – a maggior ragione non nella forma drastica (descritta più sopra) con cui essa si afferma nell'arretrata Germania sotto il governo politico della Restaurazione. Feuerbach infatti quando esce dalla sua casa di Bruckberg in Baviera non “intuisce” solo la bellezza della natura, ma

⁷⁶⁰ “Selbst die Gegenstände der einfachsten 'sinnlichen Gewissheit' sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den Handel in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst durch diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der 'sinnlichen Gewissheit' Feuerbachs gegeben”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 43.

anche la miseria delle “deutsche Zustände”. Intorno a sé egli non ha solo uomini ideali caratterizzati da ragione, volontà e cuore, ma incontra anche “Haufen skrofulöser, überarbeiteter und schwindsüchtiger Hungerleider ...”⁷⁶¹, ossia lo “spettacolo della dissolutezza e della miseria” che secondo Hegel “la società borghese offre”.⁷⁶² Marx interpreta la concezione astratta e ideale de “l'uomo” e della sua “essenza specifica” propria della filosofia di Feuerbach come un rifugio della sua coscienza che non vuole affrontare la “intuizione” di tale spettacolo, rifiuta di accoglierne in sé la realtà.

La nozione di Gattungswesen non è secondo Marx un concetto così puro come pretende di essere. È astratto solo in quanto fa astrazione dalle determinazioni storiche concrete degli uomini; è astratto, cioè, in quanto risulta dalla rimozione dalla coscienza delle caratteristiche concrete e dalle differenze concrete degli uomini reali storici – gli individui della società borghese. Questa tuttavia non è un'astrazione filosofica. Rimuovere dalla coscienza o semplicemente tacere qualche cosa è diverso dal procedimento di astrazione consapevole dall'elemento contingente con cui la filosofia costruisce concetti atti alla conoscenza dell'essenza delle cose. È questa una delle ragioni per cui Marx in seguito abbandonerà il progetto giovanile di realizzare una critica della filosofia. La genesi del concetto feuerbachiano, “astratto”, “filosofico”, “tedesco” di Gattungswesen non avviene in un qualche iperuranio avulso dalle condizioni storiche reali in cui vivono gli uomini e Feuerbach. Avviene piuttosto dentro i limiti e le contraddizioni del mondo reale, e più precisamente avviene come reazione ideologica a essi, come loro rimozione o negazione astratta. Il Gattungswesen uno e trino di Feuerbach si rivela alla critica di Marx un tentativo di equiparazione ideale di differenze reali⁷⁶³: un'ideologia dell'eguaglianza di cui si ammantava la società dell'ineguaglianza agli occhi della sua autocoscienza “filosofica”.

Se il vecchio materialismo ignorava il principio dell'attività soggettiva, non concepiva la prassi umana e quindi non distingueva l'uomo dalla natura, il materialismo moderno (feuerbachiano) costruisce un concetto astratto, “ideologico”, di prassi umana che si fonda sul rifiuto, sull'espunzione dalla coscienza di quegli aspetti della prassi reale (oggettuale, pratica) della società moderna che sono percepiti come negativi. Una volta rimossi dalla coscienza di Feuerbach, tuttavia, questi aspetti non sono per ciò stesso rimossi dalla realtà. Tale circostanza spiacevole non è priva di ricadute sulla concezione feuerbachiana della medesima. Ciò che è rimosso dalla coscienza di Feuerbach si manifesta nella teoria di Feuerbach in forma trasfigurata e inconsapevole. I tratti caratteristici della soggettività borghese, le qualità specifiche della prassi umana nella società

⁷⁶¹ Ivi., 45.

⁷⁶² Cfr. supra, 285.

⁷⁶³ “... zur ideellen 'Ausgleichung in der Gattung' seine Zuflucht zu nehmen”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 45.

moderna non vengono conosciuti da Feuerbach come tali, ma gli appaiono quali elementi estranei, esterni e opposti alla soggettività e alla prassi “umana”. Quegli aspetti della realtà tedesca e borghese da cui la coscienza di Feuerbach fa astrazione riaffiorano alla coscienza di Feuerbach sotto forma di elementi sordidamente ebraici della realtà tedesca e borghese. Feuerbach “considera ... solo l'atteggiamento teorico come genuinamente umano, mentre la prassi viene colta solo nella sua forma fenomenica sordidamente ebraica e fissata”.

In un primo passo, Feuerbach fa astrazione dai caratteri concreti delle donne e degli uomini reali storici e ricava una nozione idealizzata di “uomo”. Il concetto dell'essenza dell'uomo non viene costruito a partire dagli uomini empirici, bensì è presentato come un puro distillato secolare dei predicati di Dio. A questo puro concetto di “uomo” corrisponde una concezione per cui l'attività “veramente umana”, vale a dire ciò che distingue praticamente il soggetto dall'oggetto e l'uomo dalla natura, è pura attività ideale, contemplazione, “solo l'atteggiamento teorico”.

In un momento successivo, Feuerbach ipostatizza i caratteri concreti delle donne e degli uomini reali storici da cui in un primo momento aveva fatto astrazione. Esclusi dal suo concetto di “uomo”, tali caratteri vengono naturalizzati, fissati nella coscienza come eterni ed esterni, indipendenti dall'uomo. Mentre sono degradati allo status di cose non umane, questi caratteri pratici degli uomini vengono allo stesso tempo elevati al di sopra di ogni possibile critica, sottratti alla conoscibilità storica. La filosofia di Feuerbach contiene una protesta contro la prassi borghese e, allo stesso tempo, una sua apologia. Possiamo dire anche in generale che Marx coglie nell'antisemitismo moderno una forma di protesta contro la società borghese che è allo stesso tempo un'apologia della stessa.

La forma di prassi propria della società borghese – ciò che gli uomini realmente *fanno* intorno a Feuerbach – viene esclusa dall'ambito di ciò che è “umano”, avulsa dalla storia della libertà con la violenza dell'astrazione filosofica. Feuerbach non coglie la prassi borghese come attività rivoluzionaria che trasforma realmente sia la natura che gli uomini e nel far ciò costituisce l'unica universalità umana, l'unico “Gattungswesen” realmente esistente, ovvero la società borghese, il nesso sociale fra gli uomini universalizzato dalle rivoluzioni del XVIII secolo e dallo sviluppo del mercato mondiale nel XIX. Non cogliendola, non può neanche criticarla. La forma di attività umana specifica dell'epoca borghese sfugge alla conoscenza di Feuerbach. Postole di fronte, egli trasalisce. Attraverso i suoi “occhiali filosofici”, che focalizzano solo categorie astratte, la realtà concreta appare come un fantasma. La prassi oggettuale che egli non riconosce come “umana” gli appare come opera di cose. Le cose, dunque, come pratiche: spiritate.

Una volta rimossi dalla coscienza (la quale per Marx altro non è che coscienza della prassi, riflessione sulla e della esistenza pratica), i caratteri storici reali, borghesi, della prassi degli uomini

non svaniscono senza resto, bensì riappaiono alla coscienza in forma trasfigurata, “fissati” come elementi non storici e non umani, condizioni eterne e naturali della storia e della prassi degli uomini, puro oggetto dell'attività contemplativa di un soggetto puro. Ciò che la soggettività “tedesca” non tollera e rimuove dalla coscienza – cioè la realtà (miserevole) della propria costituzione storica – viene di soppiatto trasfigurato e ipostatizzato dall'ideologia. Diviene “sordidamente ebraico” ed “eterno”.

“... la prassi viene colta solo nella sua forma fenomenica sordidamente ebraica e fissata”. “La prassi”, cioè la forma specificamente borghese del rapporto sociale degli uomini con la natura da cui Feuerbach fa astrazione, viene “colta” da Feuerbach solamente come una parvenza “sordidamente ebraica”. Feuerbach cioè vede solo una parvenza, una forma fenomenica della prassi, non la sua essenza “rivoluzionaria” o “pratico-critica”. Tale essenza, pertanto, non viene conosciuta. Feuerbach non pensa la prassi umana quale costituzione soggettiva del mondo oggettivo perché non coglie la determinatezza storica della società moderna quale prodotto della prassi borghese, della forma specificamente borghese di prassi. La parvenza storica della prassi presa per la sua essenza eterna si presenta come indipendente dal suo soggetto; la “prassi oggettuale” del soggetto si manifesta alla sua coscienza nelle sembianze mostruose e fantasmagoriche di una prassi soggettiva degli oggetti. Il soggetto percepisce la propria attività – cioè il principio della sua stessa soggettività – come estranea a sé. Alla coscienza della nascente società borghese in Germania la prassi borghese, la sua propria prassi borghese o aspirante tale, si presenta come “ebraica”.

Oltre che come ebraica, ma proprio *in quanto* ebraica, la prassi borghese si presenta alla coscienza della nascente società borghese in Germania anche come *eterna*. Espunta dalla considerazione storica, la prassi borghese viene identificata da Feuerbach con prassi senz'altro. I suoi caratteri concreti, storicamente determinati, non vengono riconosciuti e criticati come tali, ma vengono “fissati”, vale a dire pensati alla stregua di condizioni naturali ed eternamente immutabili della prassi.

Il carattere “ebraico” e il carattere “eterno” con cui la prassi borghese si presenta alla coscienza di Feuerbach dipendono strettamente l'uno dall'altro. L'identificazione di prassi borghese e prassi umana in generale corrisponde infatti alla confusione della parvenza (*Erscheinung*) con la sua essenza (*Wesen*). Entrambi questi attributi del fantasma del soggetto borghese (ebraico, eterno) hanno una funzione apologetica nei confronti della realtà della prassi borghese, sottraggono la sua essenza a ogni possibile conoscenza determinata e quindi a ogni possibile critica, la separano dal “movimento reale”, la mettono al riparo dal confronto con ogni possibile attività “rivoluzionaria” o “pratico-critica”.

Si badi che Marx non critica un presunto malanimo privato di Feuerbach verso gli ebrei. Dal

suo punto di vista l'antisemitismo non è affatto un malanimo privato. Piuttosto egli mette in luce come la struttura categoriale della dottrina antropologica di Feuerbach esprima una forma specifica di coscienza o di intelligenza del mondo antisemita. Ciò che caratterizza questa forma di coscienza o intelligenza del mondo non è in prima istanza il suo disprezzo per gli ebrei, ma la forma di parvenza eterna ed “ebraica” di ciò che è oggetto del suo disprezzo. Il pensiero per cui gli ebrei in quanto “ebrei” siano eternamente insussumibili sotto l'universale *Gattungswesen* umano non si fonda su una determinata percezione degli ebrei, bensì sulla percezione di determinati aspetti della realtà come “ebraici”.

La critica “ideologica” della società borghese denuncia il carattere egoista e utilitarista della prassi borghese. Per la coscienza “tedesca”, la quale condanna la realtà limitata e impura dal punto di vista delle sue categorie universali, l'egoismo è estraneo, opposto e ostile all'interesse collettivo della comunità nazionale e, in ultima istanza, dell'umanità; “l'utilismo” è estraneo e opposto, è nemico del principio universale della ragione pratica. Questa contrapposizione è un motivo fondamentale della costruzione dell'identità nazionale tedesca. Richard Wagner scrive non senza un po' di autoindulgenza che essere tedesco vuol dire: “die Sache, die man treibt, um ihrer selbst und der Freude an ihr willen treiben”. In una serie di articoli su *Deutsche Kunst und deutsche Politik* il grande compositore tenta di definire l'identità nazionale come dotata di una volontà pura e irremovibile, kantiana, propriamente tedesca, in contrapposizione allo spirito mercantile del mondo anglosassone – un tentativo che si poggiava in parte sul fatto che effettivamente il rapporto di scambio e l'estensione della forma di merce a tutte le sfere della vita sociale all'inizio del XIX secolo non era ancora progredita in Germania tanto quanto nei paesi capitalisti sviluppati.⁷⁶⁴

La critica sociale “ideologica” o “tedesca” però – è questo, mi pare, il nucleo del discorso di Marx – non è consapevole del fatto che le sue categorie universali (*l'uomo* e la sua ragione pratica) nascono dalla vita reale degli uomini, cioè proprio dalla prassi borghese cui essa le contrappone; che i suoi concetti sono il riflesso filosofico o la riflessione filosofica della prassi borghese.

Se per “umanità” o “essenza umana” si deve intendere qualcosa di reale, e non una cosa astratta che accomuna tutti gli individui naturalmente, immediatamente, conducendo un'esistenza astratta e muta in ognuno di loro al netto delle caratteristiche individuali reali; se si vuole pensare l'essenza umana come un'universalità reale e non solo categoriale, occorre individuare se c'è e qual è il legame universale che collega e mette praticamente in relazione tutti gli esseri umani, che costituisce praticamente e storicamente ciò che Feuerbach pensa *sub specie aeternitatis* come dato naturale e chiama *Gattung*. Non v'è alcuna “umanità”, secondo Marx, oltre a quella “reale storica”; nessuna “essenza specifica” comune, nessun legame naturale di tutti gli individui, oltre ai loro reali

⁷⁶⁴ Wagner, *Deutsche Kunst und deutsche Politik*, 82. Cfr. anche Adorno, *Auf die Frage: Was ist deutsch*, 691–97.

rapporti sociali; nessuna universalità se non quella costituita praticamente dall'espansione del commercio mondiale (e del suo presupposto: la grande industria) e quindi dall'affermazione di quello “spirito mercantile” che gli ideologi “tedeschi” tanto deprecano come egoista e particolarista, oltre che dei moderni mezzi di trasporto e di comunicazione.

L'emancipazione borghese e la costituzione di un contesto umano realmente universale nell'epoca moderna coincidono con l'affermazione della libertà dell'individuo. A sua volta l'individuo, questo prodotto storico della società borghese, realizza la propria essenza universale di uomo ottenendo il riconoscimento della sua personalità giuridica, cioè della legittimità dei suoi interessi individuali. La liberazione dalle angustie e dai limiti della società feudale, dai privilegi e dai dispotismi locali, è un processo storico che agli occhi di Marx fa tutt'uno con la costituzione della libera soggettività borghese, l'affermazione degli interessi individuali. “L'egoismo” e “l'utilismo” di cui parla “l'ideologia tedesca” per denunciarvi una minaccia straniera all'emancipazione nazionale dei tedeschi e in ultima istanza a quella universale dell'umanità coincidono, secondo Marx, con la forza rivoluzionaria che realizza e sostanzia la libertà moderna di cui parla la filosofia classica tedesca.

La coscienza “ideologica” che denuncia lo spirito mercantile come estraneo alla costituzione dell'unità nazionale dei tedeschi e di quella universale dell'umanità è come quell'uccello che si lamenta per la resistenza dell'aria che gli rende il volo tanto faticoso, senza rendersi conto che senza aria non potrebbe volare affatto.

6. La biforcazione della Religionskritik: antisemitismo moderno e materialismo storico

Ricapitolando l'argomentazione della prima tesi su Feuerbach possiamo ora mettere in luce i caratteri specificamente “tedeschi” e antisemiti della sua filosofia, quei tratti che, secondo Marx, la rendono inadatta a essere la teoria della rivoluzione del XIX secolo e quindi bisognosa di critica: il suo carattere piccolo-borghese e il suo carattere spiritualista. In particolare si può dire piccolo-borghese la concezione feuerbachiana del mondo sensibile, spiritualista la sua concezione della prassi.

(α) Nella prima parte della prima tesi di Marx, Feuerbach vuole rivolgere l'attenzione al mondo sensibile, alla realtà materiale del mondo oggettivo in quanto distinta e indipendente dal pensiero. Nel mondo sensibile egli vede però solo oggetti passivi, materia inerte, non ne coglie il lato soggettivo, pratico, dinamico. Si limita a intuire il mondo oggettivo, senza riconoscervi l'attività del

soggetto che lo costituisce. Tale limite cognitivo è dovuto secondo Marx a una deformazione della coscienza che può esser detta “tedesca” nella misura in cui corrisponde al “ganz kleinbürgerlichen Charakter” dello sviluppo tedesco successivo alla Riforma.⁷⁶⁵ La storia moderna della Germania non conosce una rivoluzione borghese. Il mondo moderno, borghese, liberale, democratico e industriale, non è riconosciuto dai tedeschi come un prodotto della loro azione. Essi hanno piuttosto subito passivamente le trasformazioni politiche e sociali moderne, le quali sono state realizzate dalla prassi rivoluzionaria delle borghesie occidentali ed esportate in Germania con la violenza delle baionette napoleoniche e delle merci inglesi a buon mercato. Democrazia e capitalismo appaiono ai tedeschi come merci d'importazione, prodotti estranei – non-tedeschi. La Germania perviene ad avere a che fare con la modernità solo a conti fatti. Il carattere “piccolo-borghese” dello sviluppo tedesco è determinato dal comportamento degli strati dominanti della società tedesca nell'epoca della Restaurazione e della ritardata costituzione della nazione e dello Stato politico moderni. Da un lato, cioè verso l'interno del proprio paese, gli strati dominanti della società tedesca cercano di costituirsi come classe borghese, di recuperare il ritardo dello sviluppo industriale capitalistico sfruttando tanto più intensamente le classi lavoratrici tedesche. D'altro lato, cioè verso l'esterno, gli strati dominanti della società tedesca sono subalterni alle grandi borghesie occidentali, sono schiacciati dalla concorrenza dei fabbricanti inglesi e dei mercanti olandesi, si sentono tagliati fuori dallo sviluppo economico internazionale. Per protesta contro questa loro subalternità nei confronti della grande borghesia internazionale i “tedeschi” (di destra e di sinistra) producono invettive morali contro “l'egoismo” e “l'utilitarismo”, contro gli aspetti “unmenschlich”, “disumani” (nella versione radicale o di sinistra) oppure “undeutsch”, “non tedeschi” (nella versione nazionalista o di destra) dello sviluppo industriale capitalistico. La cecità di Feuerbach nei confronti dell'attività del soggetto quale componente costitutiva della realtà oggettiva – cecità per cui egli ricade, dietro l'idealismo, nel “vecchio materialismo” – esprime filosoficamente il fatto che i tedeschi non esperiscono la società moderna come un frutto della loro azione, ma come una violenza estranea che “*der Mensch*”, il soggetto, ovvero “*der Deutsche*”, la nazione tedesca, si limita a subire.

Il criterio di distinzione del “nuovo materialismo” prefigurato da Marx sta nel fatto che esso, a differenza del “vecchio materialismo”, rivendica la componente pratica e soggettiva del processo di costituzione del mondo oggettivo. Il primo imperativo per una teoria della rivoluzione del XIX secolo è: non ricadere su un punto di vista precedente le rivoluzioni del XVIII secolo. La rivoluzione copernicana introdotta in filosofia da Kant ha restituito al soggetto la sua spontaneità riconducendo a lui ciò che esso predicava delle cose in sé. Pur affermando l'indipendenza dell'essere dalla coscienza, il “nuovo materialismo” di Marx si proibisce di ritrattare la rivoluzione

⁷⁶⁵ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 177.

copernicana. Piuttosto s'inserisce in questa tradizione di pensiero critico e la approfondisce, la estende dall'ambito della critica della conoscenza a quello della critica sociale. Come Kant pone l'appercezione trascendentale quale principio sintetico della costituzione del mondo: condizione di possibilità dell'appropriazione teorica della natura da parte dell'uomo, ossia condizione di possibilità della conoscenza; così Marx pone il lavoro (concretamente la forma specifica, storicamente determinata, di organizzazione sociale del lavoro) quale principio sintetico della costituzione del mondo: condizione di possibilità dell'appropriazione pratica della natura da parte dell'uomo ossia condizione di possibilità della vita.

(β) Veniamo dunque al secondo tratto “tedesco” della filosofia di Feuerbach, alla concezione spiritualista della prassi cui si riferisce la prima tesi di Marx nella sua seconda metà. La tendenza spiritualista del suo pensiero contraddice la sua intenzione fundamentalmente materialista e allo stesso tempo ne dipende. Feuerbach diventa spiritualista *perché* è materialista. Infatti: se la realtà sensibile che mi sta davanti come un oggetto è indipendente dalla mia attività soggettiva, in cosa consiste questa mia attività soggettiva? Evidentemente in qualche cosa di avulso da questa realtà sensibile. Poiché Feuerbach in quanto materialista (del tipo “vecchio”) vede nella natura solo materia e nella materia soltanto un oggetto, egli diventa giocoforza spiritualista quando cerca di pensare il soggetto. Se il mondo è puro oggetto, io allora sono pura soggettività. Se “la natura” è pura materia, allora l'uomo – almeno in quanto si distingue dalla “natura”, in quanto è “l'uomo” – è puro spirito. Se la sensibilità è solamente passiva, allora l'attività è qualcosa di squisitamente intellettuale. Il principio della soggettività – ciò che rende effettivamente “umano” l'uomo – è contrapposto adialetticamente, cioè giustapposto, da Feuerbach alla sensibilità di cui il suo materialismo invoca i diritti. Egli conosce bensì l'oggetto sensibile, non però l'attività oggettuale. Vi sono bensì oggetti reali, distinti dal mio pensiero, ma proprio per questo io, come “uomo”, non ho praticamente nulla a che spartire con essi. “Solo l'atteggiamento intellettuale” è riconosciuto come umano. Se l'emancipazione è il processo storico mediante il quale l'uomo si costituisce come soggetto autonomo e realizza la propria umanità, la teoria di Feuerbach riduce l'ambito dell'emancipazione alla religione e alla filosofia. In questo modo essa relega la libertà nel mondo delle idee, restringe la storia degli uomini a storia delle dottrine, la storia del mondo alla storia delle teorie sul mondo. Ci troviamo nuovamente di fronte a un modo di pensare “tedesco”, cioè a un prodotto specifico della storia moderna della Germania, teatro di grandi rivoluzioni ideali – la Riforma di Lutero, la svolta copernicana di Kant, la dialettica di Hegel – e di nessuna rivoluzione sociale. La concezione spiritualista dell'attività umana esprime per Marx il punto di vista specifico dei tedeschi, i quali sono “*philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen*

Zeitgenossen zu sein”.⁷⁶⁶ Il concetto feuerbachiano di prassi articola filosoficamente il rapporto della Germania con la rivoluzione borghese: puramente contemplativo. Il programma post-filosofico di Marx si fonda sul rifiuto dell'autoreferenzialità dell'ideologia tedesca. Si propone di smascherare l'indipendenza della teoria quale illusione fondata sulla divisione sociale del lavoro, sulla separazione del lavoro intellettuale da quello manuale.

L'obiettivo teorico primario del “nuovo materialismo” di Marx è quello di superare i dualismi tradizionali (soggetto / oggetto, teoria / prassi, uomo / natura) e fondare un metodo d'indagine in grado di riconoscere nella storia il processo reale o il movimento di mediazione concreto fra i termini di tali astratti dualismi. “Wir nennen den Kommunismus die *wirkliche* Bewegung ...”.⁷⁶⁷ La teoria della rivoluzione del XIX secolo ha il compito di pensare la libertà dell'uomo non di fronte al mondo sensibile, ma *dentro* il mondo sensibile; non come contrapposta ai bisogni, bensì come organizzazione, soddisfazione, ampliamento e differenziazione consapevolmente sociale dei bisogni.

Il programma post-filosofico e rivoluzionario abbozzato da Marx nelle *Thesen über Feuerbach* ed enunciato apoditticamente nell'ultima – “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*”⁷⁶⁸ – ha origine nel medesimo luogo in cui ha origine l'antisemitismo moderno. La vita pratica della società moderna assume parvenze fantasmagoriche, sordidamente ebraiche, laddove viene rimossa dalla coscienza del soggetto, negata in quanto attività soggettiva, fissata come puro oggetto di contemplazione astratta, ipostatizzata. Il materialismo storico è un tentativo di dissipare tali parvenze fantasmagoriche ricercandone la genesi rimossa o dimenticata, facendola emergere alla coscienza e alla memoria storica. È un programma di anamnesi della genesi, di ricostruzione del processo di costituzione pratica del mondo sociale e della coscienza del medesimo.

Là dove la Religionskritik dei “nuovi filosofi tedeschi rivoluzionari” separa i “sensi teoretici” dai “sensi gastrici”; dove, per “criticare” il monoteismo, afferma l'idolatria; dove inveisce contro l'egoismo imperante nella società moderna in nome della pura autocoscienza o della libera soggettività disinteressata; là dove riduce le manifestazioni dello sfruttamento e della concorrenza universali nella società borghese a un unico principio estraneo ed eternamente sordido, “l'utilismo”, per contrapporvi un'idealizzazione parimenti storica della medesima società quale “essenza specifica e universale” dell'uomo; là è il punto in cui Marx si congeda dai suoi vecchi compagni e prende un'altra strada, il punto in cui “der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und

⁷⁶⁶ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 383.

⁷⁶⁷ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 35.

⁷⁶⁸ Marx, *Thesen über Feuerbach*, 7.

zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht”⁷⁶⁹, il punto, cioè, in cui, contro la concezione dell'emancipazione umana come emancipazione dagli ebrei, Marx afferma la necessità e la possibilità di trasformare la struttura sociale della produzione.

⁷⁶⁹ Ivi., 45.

Seconda parte
Antisemitismo e critica dell'economia politica

Premessa

Considerazioni preliminari sulla conoscenza economica dell'antisemitismo

La “Kritik der politischen Ökonomie” è il principale progetto di ricerca perseguito da Karl Marx nel corso della sua vita, e dunque il terreno d'indagine sul quale maturano tutti i concetti fondamentali della sua teoria critica della società borghese e dell'antisemitismo moderno. Mettere in luce quest'ultimo aspetto della critica dell'economia politica, che solo in pochi luoghi è reso esplicito dal testo marxiano e ancor più raramente è stato recepito dai suoi numerosi lettori; mostrare come essa sia – nella sua genesi, nelle sue motivazioni, nel suo sviluppo, nelle sue scoperte scientifiche e svolte metodologiche, nelle sue tesi principali – anche sempre una teoria critica dell'antisemitismo moderno: in ciò consiste l'obiettivo primario del presente tentativo di interpretazione dell'opera di Marx.

Che cosa ha a che fare l'economia politica con l'antisemitismo? La seguente ricostruzione della riflessione economica di Marx intende fornire un contributo non solamente alla spiegazione economica del fenomeno dell'antisemitismo, ma anche e in primo luogo alla chiarificazione metodologica di che cosa propriamente debba intendersi per “spiegazione economica”.

V'è più di un senso in l'antisemitismo moderno è suscettibile di un'analisi economica. Ve ne sono, mi pare, tre.

Quello più manifesto può essere colto da un esame anche superficiale, anche non critico, della propaganda politica antisemita, la quale presenta spesso e volentieri un carattere esplicitamente economico. La promozione delle idee antisemite fra il XIX e il XX secolo si appoggia a teorie e argomentazioni economiche (o almeno pseudo-economiche) in misura almeno pari a quella in cui l'antigiudaismo medievale si appoggiava a teorie e argomentazioni teologiche (o pseudo-teologiche). Fra le tesi presentate nel 1843 da Bruno Bauer a fondamento dell'opposizione all'emancipazione ebraica ve n'è una destinata a particolare fortuna:

Es ist ein lügenhafter Zustand, wenn in der Theorie dem Juden die politischen Rechte vorenthalten werden, während er in der Praxis eine *ungeheure Gewalt* besitzt und seinen politischen Einfluß, wenn er ihm im Detail verkürzt wird, en gros ausübt. Der Jude, der in Wien z.B. nur tolerirt ist, bestimmt durch seine *Geldmacht* das Schicksal des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staat rechtlos seyn kann, entscheidet über das Schicksal Europa's.⁷⁷⁰

Nel corso del centennio successivo, l'attribuzione agli ebrei di un “potere immane” sul destino dei popoli e la sua identificazione come “potere del denaro” divennero motivi sempre più centrali dell'ideologia antisemita. Come la libertà degli antichi è paragonabile a quella dei moderni *poiché*

⁷⁷⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 114. [corsivo mio].

ne è distinta, così anche “l'ebreo” dei moderni è paragonabile a quello degli antichi proprio per il fatto che se ne distingue. Il denaro ha ruoli assai diversi nella vita e significati assai diversi nella mente di un contadino sassone del Cinquecento e in quella di un cittadino della repubblica di Weimar. Lutero e Hitler non hanno a che fare con gli stessi “ebrei”. “L'ebreo” della società borghese non viene semplicemente deprecato per la sua bramosia di denaro e per la sua attività feneratizia, come avveniva in epoche precedenti. L'antisemitismo moderno vede nel potere ebraico del denaro e nelle sue articolazioni istituzionali (il moderno sistema bancario, la finanza internazionale) il responsabile ultimo delle conseguenze più deleterie dello sviluppo incalzante del capitalismo. “L'ebreo” è colpevole delle crisi cicliche dell'economia mondiale, della dissoluzione dei ceti e dei legami sociali tradizionali, dell'urbanizzazione incontrollata, del declino di valori etici e religiosi del cristianesimo, del pauperismo moderno, della formazione di un proletariato industriale e di un movimento socialista, eccetera. Questo genere di “spiegazioni” dei mali economici della modernità acquisì una diffusione e una organicità tali da consentirci di parlarne come di una vera e propria concezione economica, alquanto sistematica, della società moderna: di parlare di una “economia politica dell'antisemitismo”.⁷⁷¹ In tal senso non occorre una critica materialista per rilevare gli aspetti economici del fenomeno antisemita: è questa ideologia stessa a presentarsi come una teoria complessiva del capitalismo, una reazione politica ai danni provocati dal capitalismo, spesso e volentieri come teoria e prassi anticapitalista. In certa misura occorre credere agli ideologi antisemiti: è necessario prendere sul serio il discorso economico dell'antisemitismo moderno, non è possibile comprendere il significato sociale della questione ebraica senza comprendere quello del “potere del denaro”. Evidentemente, però, ciò non è sufficiente quando dell'antisemitismo si voglia raggiungere una comprensione critica, non immanente, non essa stessa antisemita.

In secondo luogo l'antisemitismo moderno, come qualsiasi fenomeno ideologico, è suscettibile di un'analisi materialista volta a indagare i fattori socio-economici che sono alla base della sua diffusione. È possibile, cioè, osservare le situazioni sociali e le congiunture economiche in cui questa ideologia si sviluppa e determinare con un grado più o meno alto di precisione scientifica le ragioni per cui essa ha preso piede in un certo momento, in un certo paese, presso certe classi sociali, certi raggruppamenti politici o individui di un certo tipo. Si può portare alla luce quali specifici interessi economici siano avvantaggiati e quali s'illudano di venire avvantaggiati dalla lotta per l'emancipazione della società dall'ebraismo. Nella parte precedente del presente lavoro, dedicata al materialismo storico, si è mostrato come le ricerche giovanili di Marx forniscano spiegazioni plausibili della fortuna straordinaria di cui questa ideologia ebbe a godere particolarmente in Germania, nonché del fatto che la base sociale del movimento politico ad essa ispirato fu

⁷⁷¹ Cfr. infra, terza sezione.

prevalentemente piccolo-borghese. La maggior parte dei tentativi di comprendere l'antisemitismo da un punto di vista materialista o marxista indicano in esso un'ideologia funzionale agli interessi delle classi dominanti, una sorta di manipolazione delle coscienze volta a deviare il rancore potenzialmente rivoluzionario delle classi oppresse verso un immaginario capro espiatorio, che in questo caso è rappresentato dagli ebrei ma che potrebbe essere rappresentato anche da altre minoranze o altri nemici fittizi.⁷⁷² Se questo genere di sociologia empirica può cogliere aspetti reali della storia moderna dell'antisemitismo, rischia d'altra parte di rivelarsi riduttiva e manchevole di fronte al compito di una sua comprensione storica complessiva, il compito di ottenerne un concetto. Tali spiegazioni non sono in grado di rendere conto del fatto che l'antisemitismo moderno ha coinvolto l'intera società borghese (o almeno una parte assai ampia e socialmente eterogenea dei suoi membri) e il suo intero spettro politico (o almeno la gran parte dei partiti e movimenti). Si limitano a porre in luce certe condizioni o congiunture esterne che hanno favorito la diffusione dell'antisemitismo, si limitano cioè illustrare alcuni aspetti del suo occorrere; non spiegano, però, che cosa esso sia. L'antisemitismo viene rubricato rapidamente come “avversione per gli ebrei”, come un caso particolare del fenomeno più generale del razzismo e della xenofobia, senza che il problema di determinarne la differenza specifica venga anche soltanto posto. Una teoria dell'antisemitismo deve invece illustrare le caratteristiche specifiche della questione ebraica della società borghese, fra le quali spicca per importanza il fatto che la sua soluzione finale è stata perseguita dal nazionalsocialismo come obiettivo politico prioritario. I nazisti e i loro collaboratori s'impegnarono a scovare ogni singolo ebreo nascosto nelle città e nelle campagne dalla Norvegia alla Tunisia per deportarlo e ucciderlo. Questa impresa, a differenza di altri stermini e genocidi perpetrati nel corso della storia moderna, non aveva alcun fine ulteriore: né di ordine militare, né di ordine politico, né tanto meno di ordine economico. Come scrive lo storico canadese Moishe Postone, che fra gli studiosi di Marx è autore delle riflessioni più pertinenti sulla questione dell'antisemitismo moderno,

The extermination of the Jews was not only to have been total, but was its own goal – extermination for the sake of extermination – a goal that acquired absolute priority. No functionalist explanation of the Holocaust and no scapegoat theory of anti-Semitism can even begin to explain why, when the German forces were being crushed by the Red Army, a significant proportion of vehicles was deflected from logistical support and used to transport Jews to the gas chambers.⁷⁷³

⁷⁷² Cfr. p. e. Lenin, „I pogrom contro gli ebrei“, übers. von Rossana Platone, Opere complete, 29: marzo-agosto 1919 (Roma: Editori Riuniti, 1976), 229–30: “La polizia zarista, alleata ai grandi proprietari fondiari e ai capitalisti, organizzava pogrom antiebraici. I grandi proprietari fondiari e i capitalisti cercavano di indirizzare contro gli ebrei l'odio degli operai e dei contadini estenuati dalla miseria. Anche in altri paesi capita spesso di vedere che i capitalisti attizzano l'odio contro gli ebrei per gettare polvere negli occhi all'operaio e distogliere il suo sguardo dal vero nemico dei lavoratori, il capitale”.

⁷⁷³ Moishe Postone, „Anti-Semitism and National Socialism“, in *Germans and Jews Since the Holocaust. The Changing Situation in West Germany*, hg. von Anson Rabinbach und Jack Zipes (New York and London: Holmes &

Il carattere di fine in sé proprio della “soluzione finale” rivela che l'antisemitismo moderno non è solamente un pregiudizio ostile nei confronti degli ebrei, né solo l'utilizzo strategico di questo pregiudizio da parte del potere politico o sociale, ma che tanto questi singoli pregiudizi quanto la loro manipolazione politica sono fondati in una forma di intelligenza sistematica del mondo, una specifica forma di coscienza formatasi nell'ambito della società borghese, una concezione generale nella quale la “questione ebraica” assurge a chiave di volta della storia e la sua soluzione a orizzonte ultimo dell'emancipazione umana. La sociologia empirica e la semplice osservazione dei conflitti economici non sono sufficienti a rendere conto della costituzione e della diffusione di questa forma di pensiero.

Il terzo senso in cui l'antisemitismo moderno può esser fatto oggetto di una considerazione economica contiene in sé entrambi quelli precedenti e ne è la sintesi. Una teoria che ponesse in relazione sistematica, da una parte, i fattori economici alla base della diffusione dell'antisemitismo, e d'altra parte le teorie e le rappresentazioni economiche in cui esso viene espresso e propagandato; una teoria che ponesse in relazione sistematica il contesto storico-sociale dell'antisemitismo moderno e il suo contenuto ideologico; una tale teoria sarebbe la sola a fornire un quadro di riferimento adeguato per la costruzione di una spiegazione dell'antisemitismo né unilateralmente psicologica o ideologica, né unilateralmente sociologica, ma complessiva e comprensiva di entrambi i lati di questo fenomeno, né immanente al pensiero antisemita, né puramente estrinseca e indifferente al suo contenuto rappresentativo, una spiegazione *storica* in senso eminente, capace di render conto ad un tempo del perché esso vi sia (stato) e di che cosa esso sia (stato). Che tale sia la prestazione specifica della critica dell'economia politica di Marx considerata in riferimento al problema dell'antisemitismo moderno è la tesi che le pagine seguenti intendono argomentare.

L'attinenza fra la ricerca più vasta e importante di Karl Marx e il problema dell'antisemitismo moderno può essere bensì riconosciuta a partire dai singoli luoghi testuali in cui appare manifestamente, non però conosciuta adeguatamente. La critica dell'economia politica è frutto di un lungo e complesso processo intellettuale, di cui i testi dei quali disponiamo rappresentano il risultato (ancorché parziale), mentre tutti i passaggi e le mediazioni di pensiero attraverso i quali tale risultato è stato conseguito non sono immediatamente evidenti e devono essere ricercati, ricostruiti. Apprezzare il ruolo avuto dalla questione ebraica a livelli più profondi del processo intellettuale di generazione della critica dell'economia politica è possibile soltanto sulla base di una sua ricostruzione complessiva: e del suo sviluppo storico, e della sua struttura sistematica. Tale compito, tuttavia, non può essere svolto in questa sede in maniera sufficientemente dettagliata ed

Meier, 1986), 304.

estesa, ma soltanto impostato a grandi linee e illustrato in alcuni suoi tratti caratteristici. Una sua trattazione esaustiva richiederebbe (e forse meriterebbe) un lavoro a sé stante. Qui invece si è scelto di dedicare alla critica dell'economia politica solamente una parte della ricerca, e ciò a vantaggio dell'esposizione, avvenuta nei capitoli precedenti, dei fondamenti filosofici del pensiero marxiano e del contesto sociale, culturale e politico in cui si sono sviluppati.

Terza sezione
ECONOMIA POLITICA DELL'ANTISEMITISMO

*Bellum cano perenne, between
Usura and the man who wants
To do a good job.*

Ezra Pound⁷⁷⁴

Un noto manifesto della propaganda fascista che ritrae il popolo tedesco come un lavoratore robusto e industrioso assediato, a occidente, da un plutocrate pingue, a oriente, da uno scarno ispettore bolscevico. Se lo sguardo si sofferma distingue che plutocrate e bolscevico sono in realtà due marionette rette da fili quasi invisibili che fanno capo alle mani di un unico figuro, evidentemente ebreo, che se ne sta sospeso nella penombra di un cielo denso di nubi e scruta la Terra.

L'antisemitismo moderno non è una prerogativa esclusiva del fascismo, ma riguarda uno spettro politico più ampio della società borghese, nonché un lasso di tempo più lungo di quello in cui furono in vigore le leggi razziali. D'altronde i movimenti e i regimi fascisti del XX secolo (qui ci limiteremo a considerare i casi tedesco e italiano) non si presentano semplicemente come un'ennesima campagna contro gli ebrei, bensì come un progetto rivoluzionario di rinnovamento complessivo della società moderna percepita come declinante e allo stesso come un potere politico conservatore difensore della comunità di popolo dai suoi nemici moderni: comunismo e plutocrazia.

Poiché l'insieme degli elementi storici del fascismo e l'insieme degli elementi storici dell'antisemitismo moderno non coincidono nella loro estensione, occorre domandarsi se questi due insiemi abbiano o meno un'intensione comune. A suggerire che sia così è il fatto che proprio sotto il fascismo l'antisemitismo moderno si è manifestato nella sua forma più radicale e ha prodotto le sue conseguenze più estreme. La ricerca scientifica sulla storia del Novecento e su quella delle dottrine politiche moderne deve determinare se e in che modo è possibile comprendere fascismo e antisemitismo moderno l'uno alla luce dell'altro; se il loro legame storico sia fondato nella natura stessa di questi due movimenti, se riposi su qualcosa come una sostanza, un fondamento, un'intenzione comune, o se invece sia estrinseco e contingente.⁷⁷⁵

Il menzionato manifesto della propaganda nazista rappresenta un immaginario in cui gli ebrei dominano il mondo larvatamente in virtù di una cospirazione internazionale segreta e molto potente. Il loro potere è misterioso: seppur immenso, non si lascia scorgere, né dà a intendere da dove provenga. La sua fonte non è legata ad alcun territorio e non dipende da alcuna concreta forza fisica, sia produttiva o militare. Il dominio esercitato dagli ebrei su scala mondiale ha una natura

⁷⁷⁴ Ezra Pound, *Lavoro ed Usura. Tre saggi* (Milano: All'insegna del pesce d'oro, MCMLXXII), copertina.

⁷⁷⁵ Cfr. Postone, „Anti-Semitism and National Socialism“.

sinistramente sensibile-sovrasensibile. Non si manifesta direttamente, ma è considerato alla stregua di una forza metafisica, la quale non è identica con i fenomeni, ma sta dietro i fenomeni, ne è velata ed è, al tempo stesso, in grado di determinarne il corso.

Lo storico canadese Moishe Postone ha notato che le caratteristiche del potere che l'immaginario dell'antisemitismo moderno attribuisce agli ebrei – “abstractness, intangibility, universality, mobility” – corrispondono perfettamente a quelle con cui Marx qualifica la parvenza oggettiva e feticista dei rapporti di produzione della società borghese nelle forme di merce, valore e denaro.⁷⁷⁶ A partire da questa brillante osservazione, cercheremo di mostrare come il nesso storico più profondo che lega l'antisemitismo moderno al fascismo possa essere indagato proficuamente sul terreno della teoria economica. La tesi che voglio proporre in questa sezione è che un'analisi critica del contesto storico-sociale e insieme del contenuto ideologico propri delle loro rappresentazioni economiche dischiuda la possibilità di ricondurre anche i fenomeni di antisemitismo non direttamente fascisti e anche gli aspetti del fascismo non direttamente antisemiti a una matrice comune. Si tratterà, in altri termini, di considerare il fascismo sotto l'aspetto del suo proporsi come “soluzione finale della questione ebraica”, e di rilevare d'altra parte se questa questione, che è più antica del fascismo e angustia la società borghese fin dalla sua nascita, sia tale da prefigurare col solo esser posta l'esigenza di una simile soluzione.

⁷⁷⁶ “When one examines the specific characteristics of the power attributed to the Jews by modern anti-Semitism—abstractness, intangibility, universality, mobility—it is striking that they are all characteristics of the value dimension of the social forms analyzed by Marx”. Ivi., 308.

Decimo capitolo

Potere del denaro ed emancipazione del lavoro

Indipendentemente da chi io sia e quali siano le mie occupazioni, con 10€ in mano posso entrare in una pizzeria e farmi preparare una margherita, persuadere un tassista che deve condurmi alla stazione, eccetera.⁷⁷⁷ Il denaro si presenta come una cosa che consente a chi la possiede di appropriarsi, senza lavoro, dei prodotti del lavoro. L'esperienza di questa proprietà occulta della moneta è all'origine della riflessione economica del fascismo. Il fascismo non ha un concetto economico della società che intende “rivoluzionare”. Non mette realmente in discussione il capitalismo perché non sa che cos'è. Invece che intorno a una nozione scientifica dell'organizzazione sociale della riproduzione, il fascismo organizza la sua interpretazione economica del mondo moderno intorno alla nozione irrazionale di “potere del denaro”. Nella sua “critica” equivocamente riduttiva della società borghese, questa appare come un contesto sociale in cui pochi eletti (élite) affermano i propri interessi egoistici a discapito di quelli collettivi (del popolo) in virtù del denaro di cui dispongono. L'espressione che nel lessico politico novecentesco designa tale situazione (suggerendo una falsa derivazione dal greco antico): “plutocrazia”, fu un tema ricorrente della propaganda dei regimi di Mussolini e Hitler e costituisce, più in generale, una categoria centrale della critica fascista della democrazia liberale.⁷⁷⁸ Le crisi economiche, la

⁷⁷⁷ “Wenn ich mich nach einer Speise sehne oder den Postwagen brauchen will, weil ich nicht stark genug bin, den Weg zu Fuß zu machen, so verschafft mir das Geld die Speise und den Postwagen, d.h., es verwandelt meine Wünsche aus Wesen der Vorstellung, es übersetzt sie aus ihrem gedachten, vorgestellten, gewollten Dasein in ihr sinnliches, wirkliches Dasein, aus der Vorstellung in das Leben, aus dem vorgestellten Sein in das wirkliche Sein. Als diese Vermittlung ist das [Geld] die wahrhaft schöpferische Kraft”. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 565.

⁷⁷⁸ “Le più grandi e le più autentiche democrazie esistenti attualmente nel mondo”, scrisse Mussolini nel 1937, “sono la italiana e la tedesca: altrove sotto il coperchio degli immortali principi la politica è dominata dalla potenza del denaro, del capitale, delle associazioni segrete”. Benito Mussolini, „Il viaggio in Germania (28 settembre 1937)“, in *Sintesi della dottrina fascista. Brani degli „Scritti e discorsi“ del Duce ordinati per i gerarchi e gli studiosi*, hg. von Gastone S. Spinetti (Milano: Ulrico Hoepli, MCMXL – XIX e.f.), 131.

Il discorso pronunciato da Mussolini il 10 giugno 1940 dal balcone di Palazzo Venezia a Roma in occasione dell'entrata in guerra dell'Italia al fianco della Germania contro Francia e Gran Bretagna esordisce con le seguenti parole (ripetutamente interrotte dalle acclamazioni della folla): “Combattenti di terra, di mare e dell'aria! Camicie nere della rivoluzione e delle legioni! Uomini e donne d'Italia, dell'Impero e del regno d'Albania! Ascoltate! L'ora segnata dal destino batte nel cielo della nostra patria. L'ora delle decisioni irrevocabili. La dichiarazione di guerra è già stata consegnata agli ambasciatori di Gran Bretagna e di Francia. Scendiamo in campo contro le democrazie plutocratiche e reazionarie dell'Occidente, che, in ogni tempo, hanno ostacolato la marcia, e spesso insidiato l'esistenza medesima del popolo italiano”. Benito Mussolini, „Annuncio della dichiarazione di guerra“, 10. Juni 1940, https://it.wikisource.org/wiki/Italia_-_10_giugno_1940,_Annuncio_della_dichiarazione_di_guerra. (ultimo accesso 02.02.2020).

Cfr. anche Goebbels: “Die westeuropäische Demokratie, die in Wirklichkeit nur eine westeuropäische, sich über die ganze Welt erstreckende Plutokratie ist, hat also dem deutschen Sozialismus den Krieg erklärt, weil sie im deutschen Sozialismus eine Gefährdung ihrer kapitalistischen Interessen sieht”. Joseph Goebbels, „Die englische Plutokratie“, *Illustrierte Beobachter* Sondernummer: Englands Schuld (1939): 14;

“Warum bekämpfen wir Nationalsozialisten das demokratische System der Majorität? Weil die Herrschaft der Majorität immer die Herrschaft der Dummen, Faulen und Verantwortungslosen ist, hinter der sich die brutalere Herrschaft des Geldes und der feigen Lüge verbirgt”. Joseph Goebbels, *Das kleine abc des Nationalsozialisten*

disgregazione dei rapporti sociali e delle forme di vita tradizionali, il declino di intere classi sociali e la loro esclusione dall'accesso al consumo, alla produzione, alla possibilità di riprodurre la vita; l'alienazione dell'uomo moderno, il pauperismo, le diseguaglianze e le ingiustizie, le guerre ... e tutte le altre cose negative di cui fa esperienza la società borghese nel corso del suo sviluppo storico rappresentano, agli occhi del fascismo, altrettante prove della forza magica e deleteria della vile pecunia – *eliminando* la quale, tutto volgerebbe al meglio. L'eliminazione del denaro assurge a orizzonte utopico dell'emancipazione economica del popolo. Il pensiero economico del fascismo e la sua spinta riformatrice anti-monetaria contengono così il paradigma della tendenza eliminazionista caratteristica del suo antisemitismo.

Il potere quasi magico con cui il denaro consente di godere dei frutti del lavoro senza lavorare contraddice in linea di principio la dottrina della proprietà quale frutto del lavoro, e con essa la ragione naturale della borghesia rivoluzionaria e del liberalismo politico classico.⁷⁷⁹ Il fascismo non accetta solamente questa dottrina, ma si erge a sua difesa contro il potere usurpatore del denaro e in certa misura coincide con tale difesa.⁷⁸⁰ Nel suo immaginario economico il denaro espropria i produttori della ricchezza, domina il mondo del lavoro e delle merci, determina il destino dei popoli e delle nazioni, sottomette gli uomini e la natura – il sangue e la terra (Blut und Boden) – all'appetito insaziabile e privo di scrupoli della sua accumulazione, “auri sacra fames”. Si tratta di

(Berlin: Kampfverlag, 1929), 22.

Vedi, fra i filosofi, Carl Schmitt: “Die Kraft zum Handeln und zu einem großen Heroismus, alle große geschichtliche Aktivität, liegt in der Fähigkeit zum Mythos ... Nur so wird ein Volk oder eine Klasse zum Motor der Weltgeschichte ... Demnach kommt alles darauf an, wo heute diese Fähigkeit zum Mythos und diese vitale Kraft wirklich lebt. Bei der modernen Bourgeoisie, diese in Angst um Geld und Besitz verkommenen, durch Skeptizismus, Relativismus und Parlamentarismus moralisch zerrütteten Gesellschaftsschicht, ist sie gewiß nicht zu finden. Die Herrschaftsform dieser Klasse, die moderne Demokratie, ist nur eine *demagogische Plutokratie*”. Carl Schmitt, „Die politische Theorie des Mythos“, in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin 2014, von Carl Schmitt, Vierte, korrigierte Auflage (Berlin: Duncker & Humblot, 2014), 13–14.

Cfr. inoltre Cornelia Schmitz-Berning, „Plutokratie“, in *Vokabular des Nationalsozialismus*, hg. von Cornelia Schmitz-Berning (Berlin: Walter De Gruyter, 2007); Richard Bosworth, *Mussolini's Italy. Life under the Fascist Dictatorship 1915-1945* (London: Penguin, 2007), 9–10; Renzo De Felice, *Mussolini e il fascismo*, Bd. 1: *Mussolini rivoluzionario 1883-1920* (Torino: Einaudi, 1965), 559–60, 598, 742.

⁷⁷⁹ “Though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has a property in his own person: this no body has any right to but himself. The labour of his body, and the work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that nature hath provided, and left it in, he hath mixed his labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property. It being by him removed from the common state nature hath placed it in, it hath by this labour something annexed to it, that excludes the common right of other men: for this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good left in common for others”. John Locke, *Two Treatises on Civil Government*, Bd. 2 (London: George Routledge and Sons, 1884), 204.

⁷⁸⁰ “Accettiamo pertanto dalla dottrina liberale il principio della iniziativa individuale e della proprietà individuale, sebbene con tutt'altro spirito. L'organizzazione privata della produzione, proprietà privata del capitale, non già nell'interesse individuale, bensì nell'interesse nazionale ... La società nazionale utilizza gli egoismi individuali servendosi dello stimolo dell'interesse individuale per ottenere il massimo rendimento della produzione. Si applica qui la teoria della germinazione degli interessi che è un generale legge biologica. Non altrimenti l'uomo provvede alla perpetuazione della specie che è il massimo degli interessi di questa, credendo di soddisfare un suo bisogno e un suo stimolo individuale”. Alfredo Rocco, „Il principio economico della nazione“, in *Scritti e discorsi politici*, Bd. 2: *La lotta contro la reazione antinazionale (1919-1924)* (Milano: Dott. A. Giuffrè, 1938), 719.

una concezione per la quale non sono gli uomini nei loro rapporti sociali a determinare con la loro prassi la creazione e la distribuzione della ricchezza, bensì è il denaro a farlo, cioè un oggetto, dunque un sorta di oggetto-soggetto, una creatura golemica, un “soggetto automatico”⁷⁸¹ che esercita alle loro spalle il proprio potere occulto. La rappresentazione di forze oscure e inafferrabili racchiuse nell'esistenza materiale, aurea, del denaro, potenti al punto da condizionare la vita degli uomini in tutti i suoi aspetti, può esser detta propriamente occultistica. La moneta viene percepita alla stregua di una cosa insieme naturale e soprannaturale, insieme sensibile e sovrasensibile, insomma un feticcio⁷⁸².

Intorno a questa nozione oscuramente metafisica di potere del denaro si è raggruppato, fra il XIX e il XX secolo, un corpus all'apparenza più o meno coerente di teorie economiche e programmi di riforma economica – ma insieme anche religiosa, morale e igienica – della società borghese. I regimi fascisti del Novecento non sono gli unici titolari di queste teorie e programmi, bensì costituiscono il luogo in cui essi si sono imposti nel mondo reale nella maniera più manifesta e brutale. Tale corpus di teorie e programmi raccolti intorno alla critica del denaro ha avuto origine almeno un secolo prima della nascita del movimento fascista, e la sua influenza ideologica non è affatto ristretta al campo della destra politica, bensì è significativamente apprezzabile anche nel campo cosiddetto progressista e ha un ruolo di tutto rilievo nella storia del movimento socialista. Si tratta di un fenomeno ideologico che accompagna la società borghese fin dalla sua nascita e che ha contribuito in misura ampia e decisiva alla costituzione della sua coscienza economica.

Il contenuto centrale di questo corpus di teorie e programmi è la contrapposizione di lavoro e denaro quali rappresentanti di un lato buono o positivo e di uno cattivo o negativo della modernizzazione economica, o del “capitalismo”. Sul piano categoriale della teoria economica questa contrapposizione si riflette nello sdoppiamento del concetto di capitale in capitale produttivo e capitale predatorio, “schaffendes” e “raffendes Kapital”.⁷⁸³ Per capitale produttivo s'intende quello che, insieme al lavoro, è impiegato nella creazione di ricchezza concreta e materiale. In tale categoria economica rientrano la proprietà terriera e il capitale industriale: la prima in quanto rappresentante della forza produttiva del suolo, il secondo in quanto rappresentante della forza produttiva dei macchinari industriali. Nella categoria di capitale predatorio rientrano invece il capitale commerciale e il capitale portatore d'interesse, capitale usurario, capitale bancario, capitale

⁷⁸¹ “Er [*der Wert*] geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:168–69 (corsivo mio: il valore, non: il denaro).

⁷⁸² Con la nozione “Geldfetsch” Marx non intende indicare nient'altro che questa percezione, che egli interpreta come il carattere proprio della merce divenuto visibile a tutti. Cfr. *ivi.*, 108.

⁷⁸³ Cfr. Merlin Wolf, „Die Ideologie von raffendem und schaffendem Kapital“, in *Irrwege der Kapitalismuskritik*, hg. von Merlin Wolf (Aschaffenburg: Alibri, 2017), 13–34.

finanziario. In queste sue forme monetarie il capitale appare appropriarsi della ricchezza prodotta dall'attività creatrice altrui in maniera parassitaria, per il tramite improduttivo del traffico e della speculazione. Il capitale predatorio pare così costituire un fattore, anzi: il principale fattore di disturbo dell'ordine naturale della produzione di merci – causa della perversione e della falsificazione dell'onesto rapporto di scambio e di mutua collaborazione fra il lavoro e il capitale produttivo.

Il mistero della trasformazione del denaro in capitale pare contenere la chiave di comprensione dell'epoca moderna. Quest'ultima infatti si presenta come l'epoca che, avendo dissolto le autorità e i valori tradizionali, ha emancipato il denaro e tolto ogni freno al dispotismo delle sue pretese. La trasformazione della società feudale in senso borghese ha sostituito l'aristocrazia tradizionale del sangue con quella del denaro; ha elevato il denaro a sovrano universale. Chiunque disponga di quantità sufficienti denaro può asservire agli altri – siano gli altri masse contadine, artigiani, principi o governi nazionali – alla propria volontà, senza bisogno di meriti o titoli ulteriori. Il denaro pare giungere a sostituirsi perfino a Dio, sia come oggetto di culto e venerazione, sia come fattore di miracoli.⁷⁸⁴ Inoltre la nascita del mercato mondiale ha esteso a dismisura la sfera della circolazione, cioè la sfera d'influenza del denaro. Mentre prima la circolazione riguardava solo alcuni prodotti specifici, che erano oggetto di scambio fra comunità per lo più contigue, nel tempo della grande industria la circolazione delle merci si espande fino a coinvolgere tutti i prodotti del lavoro e a coprire l'intero globo terracqueo. Nei contesti agrari, nei quali la produttività del lavoro è poco sviluppata e si pratica un'economia prevalentemente naturale – vale a dire pressoché in tutte le formazioni sociali storicamente precedenti lo sviluppo del capitalismo – la produzione è volta in larga parte al consumo diretto, e soltanto una piccola parte del prodotto è destinata alla circolazione, soltanto l'eccedenza viene convertita in denaro.⁷⁸⁵ Il ruolo di quest'ultimo nella vita sociale è quindi marginale. Al tempo della grande industria, invece, è l'intera ricchezza prodotta a essere destinata, come merce, alla circolazione, il ritmo, il volume e l'estensione della quale aumentano dunque spropositatamente. Con la globalizzazione del mercato il potere del denaro diventa universale, si estende al mondo intero e al contempo penetra fin

⁷⁸⁴ Vedi la citazione shakespeariana di Marx: “Gold? Kostbar flimmernd, rotes Gold? ... so viel hievon macht schwarz weiß, hässlich schön; schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel. Dies lockt ... den Priester vom Altar; Reißt Halbgenesnen weg das Schlummerkissen: Ja, dieser rote Sklave löst und bindet Geweihte Bande; segnet den Verfluchten; Er macht den Aussatz lieblich, ehrt den Dieb und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß im Rat der Senatoren ... Verdammt Metall, Gemeine Hure du der Menschen, die Die Völker tört”. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 564. (Da *Timon of Athens*, atto IV scena III).

⁷⁸⁵ “Bei der Betrachtung des Übergangs von Ware zu Geld sahen wir, daß dieser Überfluß oder Überschuß der Produkte auf unentwickelter Produktionsstufe die eigentliche Sphäre des Warentauschtes bildet. Überflüssige Produkte werden austauschbare Produkte oder Waren. Die adäquate Existenzform dieses Überflusses ist Gold und Silber, die erste Form, worin der Reichtum als abstrakt gesellschaftlicher Reichtum festgehalten wird”. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 105.

nell'interno delle comunità, nei rapporti più intimi, sottomettendosi così ogni singolo aspetto della vita sociale.

Con la progressiva affermazione della produzione capitalistica, con l'espansione delle sue contraddizioni e l'intensificazione delle sue crisi cicliche, la contrapposizione ideologica dei due poli della parvenza sdoppiata della prassi economica borghese assurge sempre più a chiave di comprensione universale e ultimativa del mondo moderno e della sua negatività. Il conflitto fra lavoro e denaro (o capitale produttivo e capitale predatorio) viene concepito in misura crescente come il centro sistematico delle contraddizioni dell'epoca.

In questa forma di intelligenza economica del mondo moderno non è difficile scorgere all'opera quel medesimo meccanismo ideologico dello sdoppiamento delle parvenze studiato da Marx sull'esempio dell'ideologia tedesca e della filosofia della religione di Ludwig Feuerbach e illustrato nei capitoli precedenti del presente lavoro. Si tratta di una forma di pensiero dualistica e manichea che scinde la parvenza della prassi economica reale della società moderna – cioè il processo capitalistico della sua riproduzione per come esso appare – in due principi antitetici, uno buono e l'altro cattivo. Alla condanna del denaro quale forma astratta e corrotta della ricchezza, cristallo e origine della negatività sociale moderna, corrisponde, in quest'ottica simmetricamente sdoppiata, l'esaltazione e idealizzazione del lavoro quale attività onesta, concreta, produttiva di ricchezza reale, quale forma di prassi umana libera. La scritta “Arbeit macht frei” posta all'ingresso dei campi di sterminio è un'espressione macabramente caratteristica di questa ideologia del lavoro – allo stesso tempo un'ideologia dell'abolizione del reddito senza lavoro, della distruzione del denaro, dell'eliminazione del parassita.

Per il fascismo tedesco il lavoro è una forma di lotta, la forma eminente della lotta nazionalsocialista contro la lotta di classe e per la ricostruzione della comunità di popolo. Hitler introdusse in Germania il 1 maggio come festa nazionale del lavoro, o meglio come “giorno del lavoro nazionale”, ma anche “giorno della vita diveniente”, “giorno del risveglio della natura” e “giorno della ricostituzione della nostra forza e vigoria”. In un discorso proclamato a Berlino il 1 maggio 1933 dice:

Unseres Volkes Erwachen ist da. Das Symbol des Klassenkampfes, des ewigen Streites und Haders wandelt sich nun wieder zum Symbol der großen Einigung und Erhebung der Nation. Und deshalb haben *wir* diesen Tag der erwachenden Natur für alle kommenden Zeiten gewählt als Tag der Wiedergewinnung *unserer* eigenen Kraft und Stärke und damit auch zugleich jener schaffenden Arbeit, die keine engen Grenzen kennt, nicht gebunden ist an die Gewerkschaft, an Fabriken und Kontore, einer Arbeit, die *wir* überall dort anerkennen und fördern wollen, wo sie in gutem Sinne für Sein und Leben *unseres Volkes* geleistet wird.⁷⁸⁶

⁷⁸⁶ Max Domarus, Hrsg., *Hitler: Reden und Proklamationen. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen*, Bd. 1: 1932-1934 (Neustadt: Verlagsdruckerei Schmidt, 1962), 259 [corsivo mio]. Cfr. Michael Wildt, „Der Begriff der

Nell'ideologia hitleriana il lavoro è una una forza mistica e sacrale in cui la società si fonde con la natura per dare vita e vigore al *nostro popolo*, per creare un *noi*; il lavoro rappresenta l'autoproduzione della comunità nazionalsocialista come comunità di produttori, comunità di popolo e di lavoro emancipata dai suoi “limiti angusti” (fra cui il sindacato). Affermando che la fonte di ogni valore e ogni ricchezza è il lavoro produttivo⁷⁸⁷, e che tutti i lavori, dal più grande al più piccolo, hanno pari dignità⁷⁸⁸, il Führer, forse senza saperlo, non faceva che ribadire un principio enunciato centocinquant'anni prima dal principale economista del capitalismo liberale anglosassone che lui vituperava, cioè Adam Smith. Dal canto suo, anche Mussolini non esitava a inserirsi in questa tradizione di pensiero prettamente borghese oltre che visceralmente antiborghese.

Oggi 21 aprile, Natale di Roma, è consacrato alla celebrazione del lavoro. Non del lavoro interpretato in senso astratto o universale, ma del lavoro italiano, del vostro lavoro, di voi contadini, di voi operai, di tutto il popolo lavoratore italiano.⁷⁸⁹

Mussolini inaugura il suo ventennio proclamando che “il lavoro è la cosa più alta, più nobile, più religiosa della vita”.⁷⁹⁰ Intervenendo due anni dopo in Parlamento per rivendicare la responsabilità del delitto Matteotti, il duce si vanta del fatto che “nessuno mi ha mai negato fino a oggi queste tre qualità: una discreta intelligenza, molto coraggio ed un sovrano disprezzo del vile denaro”.⁷⁹¹

Appare evidente come l'esaltazione del lavoro e il disprezzo del denaro che caratterizzano il fascismo siano due facce strettamente interdipendenti di un'unica concezione economica. Nello

Arbeit bei Hitler“, in *Arbeit im Nationalsozialismus*, hg. von Marx Buggel und Michael Wildt (München: De Gruyter Oldenbourg, 2014), 3–24; Werner Hamacher, „Arbeiten Durcharbeiten“, in *Archäologie der Arbeit*, hg. von Dirk Baecker (Berlin: Kadmos, 2002), 155–200.

⁷⁸⁷ “Das werterzeugende ist die Arbeit”. Adolf Hitler, *Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*, hg. von Eberhard Jäkel und Axel Kuhn, Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 21 (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1986), 193. “Wir haben das Geld seines phantomhaften Charakters entkleidet und es in die Rolle gebracht, die ihm zukommt: Nicht Gold und nicht Devisenbestände, sondern die Arbeit allein ist die Grundlage des Geldes! Es gibt keine Steigerung des Lohns, wenn nicht eine Steigerung der Produktion Hand in Hand damit geht”. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen*, 1: 1932-1934:698.

⁷⁸⁸ “So sicher der materielle Nutzen einer Erfindung größer sein kann als der eines alltäglichen Handlangerdienstes, so sicher ist die Gesamtheit doch auf diesen kleinsten Dienst genau so angewiesen wie auf jenen größten. Sie mag materiell einen Unterschied treffen in der Bewertung des Nutzens der einzelnen Arbeit für die Gesamtheit und kann dem durch die jeweilige Entlohnung Ausdruck verleihen; sie muss aber ideell die Gleichheit aller feststellen in dem Augenblick, in dem jeder einzelne sich bemüht, auf seinem Gebiete – welches immer es auch sein mag – sein Bestes zu tun. Darauf aber hat die Wertschätzung eines Menschen zu beruhen, und nicht auf der Entlohnung”. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 851.-855. Auflage (München: Zentralverlag der NSDAP - Franz Eher Nachfolger, 1943), 483.

⁷⁸⁹ Benito Mussolini, „La festa del lavoro“, in *Scritti e discorsi dal Gennaio 1934 al 4 Novembre 1935* (Milano: Ulrico Hoepli, 1935), 49.

⁷⁹⁰ Benito Mussolini, „Al popolo di Torino (25 ottobre 1923)“, in *Sintesi della dottrina fascista. Brani degli „Scritti e discorsi“ del Duce ordinati per i gerarchi e gli studiosi*, hg. von Gastone S. Spinetti (Milano: Ulrico Hoepli, MCMXX – XIX e.f.), 199. Cfr. anche Mussolini, „La festa del lavoro“, 50: “La Rivoluzione delle Camicie nere tende ad elevare il lavoro riconoscendolo in tutti i suoi elementi come il fattore fondamentale di tutta la vita sociale ... Io lo vedo già, non soltanto con gli occhi della fantasia, ma per la fatale logica delle cose, io lo vedo, il popolo italiano inquadrato nelle sue formazioni politiche, inquadrato nelle sue formazioni militari, inquadrato nelle sue organizzazioni sindacali e corporative, andare decisamente al suo posto di responsabilità nell'economia della Nazione”.

⁷⁹¹ Benito Mussolini, „Discorso sul delitto Matteotti“, 3. Januar 1925, https://it.wikisource.org/wiki/Italia_-_3_gennaio_1925,_Discorso_sul_delitto_Matteotti (ultimo accesso 02/02/2020).

scambio di merci (ossia la forma di distribuzione della ricchezza caratteristica della società borghese) il rapporto fra lavoro e denaro appare sbilanciato a favore di quest'ultimo. Mentre si suppone che il libero scambio avvenga sulla base di una relazione di eguaglianza giuridica ed equivalenza economica, il denaro appare godere in realtà di alcuni privilegi nello scambio con i prodotti del lavoro. Questi ultimi devono essere scambiati dai loro possessori il prima possibile: essi infatti sono deperibili, comportano costi di mantenimento, costi di trasporto, costi di magazzino, inoltre rischiano sempre di non incontrare domanda e, invenduti, di costituire una perdita. Il proprietario del denaro invece può attendere e scegliere il momento per lui più vantaggioso per alienare il suo denaro, poiché quest'ultimo, essendo cosa astratta e inorganica (metallica o addirittura immateriale) non deperisce; può essere incamerato senza costi e, in quanto equivalente universale di tutte le altre merci, non corre mai il rischio di non poter essere scambiato.⁷⁹² In tale posizione strutturalmente vantaggiosa occupata dal denaro nei suoi rapporti di scambio con le altre merci pare esprimersi l'oscuro fondamento dell'arcano e fraudolento potere che esso esercita sul lavoro.⁷⁹³

L'orizzonte utopico di riforma o di emancipazione che accompagna questo manicheismo economico è indicato dall'idea di liberazione del lavoro e dei suoi prodotti (cioè le merci) dal dominio universale e astratto del denaro. Si tratta di un programma di reazione contro l'estensione del dominio del denaro sulla ricchezza naturale, e, in ultima istanza, di eliminazione del denaro. Negli scritti teorici e programmatici che afferiscono alla tradizione moderna della condanna del denaro, la lotta per l'emancipazione dal potere usurpatore di quest'ultimo assume, di volta in volta o in combinazione, i tratti di una polemica condotta dal punto di vista:

- della produzione di merci – contro la loro circolazione mediata dal denaro (cioè dal punto di vista delle officine, contro il mercato mondiale);
- del provincialismo e del nazionalismo – contro il cosmopolitismo (cioè dal punto di vista della terra e dei popoli produttori contro le tendenze globalizzanti del denaro e della finanza);
- del bene comune – contro l'egoismo (cioè dal punto di vista della cooperazione sociale e del

⁷⁹² “[la moneta] conferisce, a chi la possiede, il diritto di ricevere in contraccambio qualsiasi merce offerta sul mercato sino al prezzo pari alla cifra indicata ... cioè la moneta è qualcosa di diverso da uno scontrino speciale come un biglietto di ferrovia o ingresso a teatro. Questa universalità conferisce alla moneta certi privilegi che lo scontrino speciale non può possedere”. Pound, *Lavoro ed Usura*, 21.

⁷⁹³ “La moneta non è uno strumento semplice come una vanga. Contiene due elementi; quello che misura i prezzi sul mercato, e quello che dà il potere di comprare la merce. Su questa duplicità gli usurai hanno giuocato. Voi capite bene che un orologio contiene due principi, cioè quello della molla motrice, e quello della molla bilanciata, con un ingranaggio fra le due. Ma quando uno vi domanda cosa sia la moneta, voi non sapete cosa sono i biglietti da dieci lire e i pezzi di venti centesimi che avete in tasca”. Ivi., 19. “La durabilità conferiva al metallo certi vantaggi commerciali, che le patate e i pomodori non posseggono. Chi possiede metallo può aspettare il momento buono per scambiarlo contro merce meno durevole. Quindi i primi strozzinaggi da parte dei detentori dei metalli ...”. Ivi., 24.

mutualismo dei produttori, contro la prassi inoperosa di accumulare di denaro per mezzo di denaro astenendosi dal lavoro);

- del particolare – contro l'universale (cioè dal punto di vista di ogni singola merce, la cui esistenza particolare rappresenta un processo di lavoro particolare, caratterizzato da strumenti, tecniche e scopi particolari, contro il denaro, che non rappresenta alcun lavoro particolare ma pretende di rappresentarli tutti)⁷⁹⁴;
- del concreto – contro l'astratto (cioè dal punto di vista della ricchezza “reale” in quanto dotata di proprietà e utilità naturali, sensibili, contro il denaro quale forma astratta, generalissima e indeterminatissima della ricchezza)
- del materiale – contro l'intellettuale (cioè dal punto di vista dell'agricoltura, dell'industria, del lavoro manuale, contro la speculazione finanziaria e quella intellettuale, filosofica, giuridica)⁷⁹⁵;
- dell'attività produttiva – contro l'accaparramento parassitario (cioè dal punto di vista di tutti gli agenti della produzione materiale, ovvero del “popolo”: lavoratori, impiegati, industriali, contadini, proprietari terrieri, contro creditori e usurai);
- della fertilità e della creatività – contro la sterilità e l'aridità di spirito (cioè dal punto di vista del suolo, del lavoro, delle arti e delle tecniche, contro il denaro metallico, l'interesse, il mero calcolo);
- infine, dal punto di vista della comunità di popolo, della razza ariana o dell'umanità – contro gli ebrei.

In questa forma manichea di coscienza delle cose economiche, lavoro e denaro rappresentano due istanze antitetiche, due principi elementari ingaggiati in un conflitto metafisico, ultrastorico, in cui ne va del destino storico dell'uomo – un “bellum perenne between usura and the man who wants to do a good job”, secondo le parole, ben rappresentative dell'ideologia fascista, del poeta americano Ezra Pound.⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ “Un grande errore dell'economia liberale è stato l'oblio della differenza fra cibo, e quel che non si può mangiare, né adoperare come vestito [la moneta]. Un realismo repubblicano richiamerebbe l'attenzione pubblica su certe realtà basilari”. Ivi., 28.

⁷⁹⁵ In occasione dell'inaugurazione della provincia di Littoria sull'Agro Pontino e delle celebrazioni della grande bonifica Mussolini pronunciò un discorso il cui titolo, *L'aratro e la spada*, esprime l'idea della solida materialità del lavoro nazionale di contro alla volatilità dei suoi nemici. “Perché questa gigantesca opera non sia turbata o interrotta, è necessario, o Camicie nere, o Combattenti, è necessario che la Nazione sia fortissima nelle sue armi ... Poiché è l'aratro che traccia il solco, ma è la spada che lo difende. E il vomere e la lama sono entrambi di acciaio temprato come la fede dei nostri cuori”. Benito Mussolini, „L'aratro e la spada“, in *Scritti e discorsi dal Gennaio 1934 al 4 Novembre 1935 (XII-XIV e.f.)* (Milano: Ulrico Hoepli, 1935), 153–54.

⁷⁹⁶ Che tale dualismo manicheo rappresenti una vera e propria “forma di coscienza”, e non semplicemente una concezione economica, è testimoniato dal fatto che la medesima struttura si ripropone in numerosi altri campi del pensiero antisemita oltre a quello economico. Cfr. Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei: I «Quaderni neri»* (Torino: Bollati Boringhieri, 2014), 209–10: “Procedendo dall'originario al derivato, di ogni dicotomia l'Ebreo rappresenta il polo negativo, l'estremo da scartare: anima/corpo, spirito/lettera, interno/esterno, inizio/fine,

L'invettiva morale contro la sete di denaro e l'avarizia, la mistica dell'oro, la condanna dell'usura ... non sono fenomeni esclusivamente moderni. Vantano invece ben più antica tradizione. Tuttavia, è solo nell'ambito della società borghese che questi elementi pervennero a organizzarsi in una struttura ideologica apparentemente coerente, solida, e in grado di fornire una spiegazione complessiva della vita sociale. Vale a dire che solo a partire da un certo grado dello sviluppo capitalistico il “potere del denaro” divenne un sistema mondiale e totalizzante; solo nella società borghese il denaro vide realizzata praticamente l'universalità che è propria del suo concetto, cioè la sua qualità di equivalente universale.

La nozione di potere del denaro intende dare un nome all'esperienza della forma di potere sociale astratto, universale e onnipervasivo che si afferma nell'ambito della società borghese in concomitanza con lo sviluppo della grande industria capitalistica e del mercato mondiale. Dal punto di vista di queste dottrine economiche, la storia dell'emancipazione borghese appare come storia dell'emancipazione del denaro dai suoi limiti di mezzo di scambio delle merci – la modernizzazione economica come un processo di progressiva estensione e intensificazione del dominio del denaro sul lavoro e sulla vita del popolo. Lo sviluppo del capitalismo è identificato con quello del sistema bancario e della finanza internazionale, che sono i massimi organismi istituzionali del potere del denaro; viene rappresentato come un processo di corruzione di un ordine economico naturale, equo, originario, eterno e, evidentemente, immaginario.

Un elemento costitutivo del pensiero sociale imperniato sulla condanna del denaro è infatti la rappresentazione ideale di un ordine economico naturale, ossia di una circolazione semplice delle merci in cui ogni produttore riceve equo compenso della sua fatica. La realtà empirica dello sfruttamento, della povertà e delle crisi economiche della società borghese, interpretata come risultato di una deviazione del corso naturale dell'economia invece che come un suo prodotto specifico e necessario, trova nella rappresentazione della funzione socialmente deleteria del denaro una “spiegazione” sistematica. È la forma di dominio impersonale propria del capitalismo, il “mistero più profondo” dell'economia moderna, la radice ultima della miseria nelle società progredite e opulente, ciò che le dottrine del potere del denaro tentano di afferrare.

A partire dalle rivoluzioni borghesi e parallelamente al loro sviluppo prende forma e si diffonde un'idea di riforma della società moderna incentrata sull'abolizione di ogni forma di reddito

puro/impuro, realtà/apparenza, autoctono/straniero, stesso/altro, proprio/improprio, autentico/inautentico, cuore/intelletto, natura/civiltà, univoco/ambiguo, concreto/astratto, pieno/vuoto, universale/particolare, visibile/invisibile, qualità/quantità, creativo/riproduttivo, originalità/imitazione, vita/morte, bene/male, sacro/demonico, verità/menzogna, essere/nulla. La lista potrebbe proseguire e precisarsi: sangue/oro, *nòmos*/legge, foresta/deserto, suolo/sradicamento, stanziale/nomade, campagna/città, popolo/massa, eroe/mercante, fidato/infido, contratto/lealtà, uguaglianza/gerarchia, legalità/legittimità, meditazione/calcolo, nazionalismo/cosmopolitismo, Reich/rivoluzione”.

senza lavoro.⁷⁹⁷ I regimi fascisti del Novecento e il loro programma di eliminazione della parte della società identificata come inoperosa e parassitaria costituiscono un punto di culminazione in cui tale pensiero è portato praticamente alle estreme conseguenze. Tuttavia, l'idea di ripristinare un supposto ordine originario, naturale e sano dell'economia e di porre rimedio ai mali della società moderna sopprimendo il predominio del denaro si è diffusa in Europa almeno a partire dal secolo precedente. È un motivo largamente diffuso nella letteratura utopistica della prima fase del movimento socialista. Sulla base di quest'idea fu concepita, fra il XIX e il XX secolo, l'utopia di una società del lavoro e delle merci, liberati finalmente dalla violenza usurpatrice del denaro. Un contributo fondamentale allo sviluppo di questa utopia e dei programmi per la sua realizzazione proviene dalla scuola proudhoniana. Particolarmente significativi sono i progetti di riforma elaborati dal commerciante anarchico tedesco-argentino, attivista vegetariano e teorico dell'economia naturale Silvio Gesell.⁷⁹⁸ Il nucleo di queste dottrine utopiche è l'idea della giustizia distributiva, cioè della reale equità degli scambi, la quale dovrebbe essere realizzata appunto emancipando il lavoro dalla sua condizione di subalternità al denaro. Tale idea costituisce, in Proudhon, la rivendicazione principale del socialismo.

La centralità sistematica cui assurge il “dominio del denaro” nell'epoca del capitalismo sviluppato conferisce a tale rappresentazione il rango di una spiegazione esaustiva del mondo moderno e della sua negatività. Vale a dire che è solo con l'avvento della società borghese che la diffidenza nei confronti del traffico di denaro e la condanna etica dell'egoismo pervengono a costituire una chiave di comprensione della realtà. Si tratta, cioè, di una forma nuova, specificamente moderna d'intelligenza della totalità sociale. Con il divenire mondiale del mercato e

⁷⁹⁷ Per una storia di quest'idea cfr. Nadja Rakowitz, *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie* (Freiburg: ça Ira, 2000), in particolare cap. 1: Einfache Warenproduktion - Genese einer Vorstellung; e Exkurs II: Religion des Vulgären - Silvio Gesells „natürliche Wirtschaftsordnung“.

⁷⁹⁸ Cfr. Silvio Gesell, *Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld* (Les Hauts Geneveys: Selbstverlag, 1916). La “repubblica di Utopia” descritta da Ezra Pound in *Lavoro ed usura* (p. 7s) è un calco della teoria geselliana dell'ordine naturale dell'economia e della sua proposta di riforma monetaria: “Il dieci settembre scorso passai lungo la Via Salaria oltre Fara Sabina e dopo un certo tempo entrai nella repubblica dell'Utopia, un paese placido giacente fuori dalla geografia presente. Trovando gli abitanti piuttosto allegri, io domandai la causa della loro serenità e mi fu risposto che essa era dovuta ... ad un semplice modo di raccogliere le tasse o, meglio, la loro unica tassa, che cade sulla moneta stessa. Perché su ogni biglietto del valore di cento, sono costretti ad affiggere una marca del valore di uno, il primo giorno d'ogni mese. E il governo, pagando le sue spese con moneta nuova, non ha mai bisogno di imporre imposte, e nessuno può tesoricizzare questa moneta perché dopo cento mesi essa non avrebbe alcun valore. E così è risolto il problema della circolazione. E così la moneta, non godendo di poteri di durabilità maggiori di quelli posseduti da generi come le patate, le messi e i tessuti, il popolo è arrivato a giudicare i valori della vita in modo più sano. Non adora la moneta come un dio, e non lecca le scarpe dei panciuti della borsa e dei sifilitici del mercato. E naturalmente non sono minacciati d'inflazione monetaria, e non sono costretti a fare delle guerre a piacer degli usurai. Di fatto questa professione, o attività criminale, è estinta nel paese dell'Utopia, dove nessuno ha obbligo di lavorare più di cinque ore al giorno ... Il commercio ha poche restrizioni. Scambiano i loro tessuti di lana e di seta contro arachidi e caffè della loro Africa, e i loro bovini sono così numerosi che il problema dei concimi si risolve quasi da sé. Ma hanno una legge molto severa che esclude ogni surrogato da tutta la loro repubblica”.

l'estensione delle relazioni commerciali, il potere della moneta sul lavoro pare avvolgere l'intera umanità nelle nubi del suo mistero – nubi fra le quali il pensiero di una cospirazione internazionale ordita da pochi iniziati ai danni dei popoli produttori appare come un raggio di luce. In tale rappresentazione fantasmagorica del denaro, il sistema di potere sociale proprio della moderna divisione del lavoro si presenta come separato e indipendente, cioè astratto dalla società, spersonalizzato, disumanizzato, incarnato nella forma universale e reificata del denaro. Nel gioco ideologico dello sdoppiamento delle parvenze, questa fantasmagoria – che come tale costituisce un tema filosofico e gnoseologico centrale della critica marxiana dell'economia politica, come vedremo più nel dettaglio – trova nella ripersonalizzazione e reindividuazione del dominio sociale astratto, ossia nel suo contrario, un necessario correlato sistematico. La forma di potere sociale che caratterizza la divisione moderna e capitalistica del lavoro, trasferita dapprima nella materia inorganica dei metalli preziosi, viene ricondotta al mondo umano per il tramite della sua attribuzione a un soggetto estraneo e ominoso, da identificarsi in un particolare gruppo sociale.

Se il denaro contiene in sé il potere occulto di governare il lavoro e la ricchezza da esso prodotta, allora i veri padroni del mondo sono coloro che controllano il denaro. Gli uomini del denaro sono immaginati disporre di uno strumento occulto e potentissimo con cui sottomettono il lavoro e la vita del popolo ai propri interessi egoistici. Le insufficienze, le disfunzioni e soprattutto le crisi del capitalismo vengono ricondotte alle trame oscure e alle speculazioni di una élite ristretta e parassitaria, bramosa di arricchirsi e riluttante verso il lavoro; un gruppo sociale chiuso, *eletto*, che governa segretamente, alle spalle delle democrazie parlamentari, con gli strumenti – occulti, speculativi, talmudici – del denaro e della finanza. Il fantasma dell'élite del denaro svolge una funzione psichica indispensabile nella coscienza del soggetto borghese: dà un contorno definito alla sua inquietudine, una risposta alle sue più profonde preoccupazioni. Si presenta come una scorciatoia conoscitiva capace di fornire orientamento in un mondo in rapida e incompresa trasformazione. Dona a chi l'accoglie nella propria coscienza l'illusione di “capire”. Il capitalismo viene “capito” come un fatto doloso. Non capita, la dinamica storica della sua genesi e della sua crisi assume le sembianze di un'unica grande frode universale.

Con il fascismo e il nazionalsocialismo, il desiderio di punire questa frode e abolire ogni forma di reddito senza lavoro giunse a organizzarsi in un ampio e violento programma di eliminazione della parte della società identificata come inoperosa, sterile e parassitaria: zingari, malati di mente, asociali, handicappati, comunisti, mendicanti, banchieri, omosessuali e altre categorie di soggetti ritenuti congenitamente inabili o refrattarie al lavoro. La posizione preminente occupata dagli ebrei rispetto agli altri gruppi perseguitati nella concezione del mondo e nei programmi eliminazionisti del fascismo si spiega, almeno in parte, col fatto che l'antisemitismo è il

protagonista della battaglia campale della più generale guerra mossa al parassitismo: quella contro il denaro.

Nella storia della società borghese la “questione ebraica” è intrecciata indissolubilmente a quella del “potere del denaro” e si sviluppa fra il XIX e il XX secolo con la medesima dinamica totalizzante, tendendo così a identificarsi. Il fascismo si candida a essere la “soluzione finale” di entrambe. Gli ebrei non sono oggetto di una semplice avversione arbitraria da parte dei fascisti, ma rappresentano un elemento fondante della loro coscienza economica, indispensabile ad amalgamare e mantenere compatta la loro immagine del mondo. Se la protesta contro il capitale portatore d'interesse non fa sempre professione esplicita di antisemitismo, per l'antisemitismo moderno invece il riferimento al potere “ebraico” del denaro e della finanza è costitutivo. L'antisemitismo moderno e le dottrine del potere del denaro non hanno dunque un rapporto esclusivamente estrinseco, ma sono legati l'uno all'altra da un nesso storico e insieme sistematico, strutturale, intrinseco, il quale ci consente di parlarne – mutuando un'espressione di Robert Kurz – come di una “economia politica dell'antisemitismo”.⁷⁹⁹

⁷⁹⁹ Robert Kurz, „Politische Ökonomie des Antisemitismus. Die Verkleinbürgerung der Postmoderne und die Wiederkehr der Geldutopie von Silvio Gesell“, *Krisis* 16/17 (1995), <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=18&posnr=18&backtext1=text1.php>.

Per il concetto di antisemitismo strutturale cfr. inoltre Thomas Schmidinger, „Struktureller Antisemitismus und verkürzte Kapitalismuskritik“, in *Spiel ohne Grenzen. Zu- und Gegenstand der Antiglobalisierungsbewegung*, hg. von AstA der Geschwister-Scholl-Universität München (Berlin: Verbrecher Verlag, 2004), 60–74; Postone, „Anti-Semitism and National Socialism“.

Undicesimo capitolo
“Spezzare la schiavitù dell'interesse”
Gottfried Feder e la politica economica del nazionalsocialismo

Il potere del denaro pare manifestarsi nella maniera più evidente nel denaro come portatore d'interesse. L'interesse è l'apparente (e sorprendente) proprietà del denaro di maturare col tempo, la sua occulta capacità di generare altro denaro dal proprio seno sterile e inorganico.⁸⁰⁰ Il fenomeno economico-metafisico della maturazione dell'interesse (D-D') suggerisce l'idea che a dare conto della forza magica posseduta dal denaro di creare ricchezza senza lavoro possa essere soltanto una teoria del credito. L'interesse pare nascondere in sé il mistero della separazione della ricchezza dal lavoro, ossia la funzione specifica del denaro nell'ambito della società borghese. Come nemiche del lavoro vengono indicate, quindi, tutte quelle forme di prassi economica legate al denaro come portatore d'interesse: l'usura, il credito, il sistema bancario e la speculazione finanziaria.⁸⁰¹ Ciò che le accomuna tutte è la proprietà di generare reddito senza lavoro produttivo, vale a dire il loro comune carattere parassitario. Per l'economia politica del fascismo, lo sviluppo di queste forme di traffico e prestito di denaro a interesse rappresenta, insieme all'estensione globale della circolazione, il momento centrale della trasformazione economica della società moderna. Esso fornisce la spiegazione dell'apparente processo di emancipazione del denaro dai limiti del suo ruolo subordinato di mediatore, mezzo di circolazione, strumento al servizio dello scambio fra le merci; la spiegazione di come esso sia divenuto il “re dell'epoca”, despota universale di tutte le merci. Il denaro appare dominare con la violenza dell'interesse non solamente tutto il mercato, ma attraverso il mercato l'intera vita sociale, politica, perfino religiosa.⁸⁰²

La facoltà del denaro di maturare interessi viene identificata dai suoi critici moderni non solo come il fondamento ultimo del sistema di sfruttamento del lavoro, delle ingiustizie e delle disuguaglianze; essa appare anche essere la causa ultima del ristagno della produzione e delle crisi

⁸⁰⁰ È il valore, puntualizza Marx, e non il denaro a possedere questa capacità occulta. A proposito del *valore*, e significativamente non del *denaro*, scrive Marx in *Das Kapital*, vol. 1, p. 168: “Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals: 168.

⁸⁰¹ “Il nemico è l'ignoranza (nostra) ... ignoranza della moneta, del credito e della loro circolazione ... Per esempio, un banchiere ... mi vantò che ad una certa epoca ... da lui ricordata, la moneta carta italiana valeva più dell'oro. Io suppongo che a quell'epoca 'dorata' i Rothschild volevano comprare l'oro a buon mercato, per poi rialzarne il prezzo a cime vertiginose. Nello stesso modo i Sassoon e loro compari hanno approfittato del ribasso dell'argento. L'argento difatti scese a 23 cents (americani) l'oncia, e fu poi comprato dagli imbecilli (americani) a 75 cents l'oncia, per far piacere ai loro padroni ebraici ...”. Pound, *Lavoro ed Usura*, 20.

⁸⁰² Cfr. *ivi.*, 28: “L'errore è stato la *danarolatria*, cioè il fare della moneta un Dio. Questo fu dovuto alla snaturizzazione cioè all'aver fatto della nostra moneta una rappresentanza falsa, dandole poteri che non doveva possedere”; ma anche Moses Heß, „Über das Geldwesen“, in *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-185. Eine Auswahl*, hg. von Wolfgang Mönke (Berlin: Akademie Verlag, 1980), 333: “Verblendet ehren Alle sie die Macht // Die sie hinabtritt in den Staub des Elends - // Und in dem Tempel ihres feilen Herzens // Thront Gold als ein lebendiger Gott ... //... Verkauft wird Alles; // Ja, selbst des Himmels Licht ist feil”.

economiche (che infatti si presentano dapprima come crisi monetarie o crisi finanziarie), nonché il motivo ultimo delle guerre, condotte in prima istanza allo scopo di generare debito.⁸⁰³

L'espressione "usurocrazia", coniata in ambito fascista per indicare la forma di potere economico caratteristica dei paesi capitalisti sviluppati, evoca bensì il tema medievale della condanna teologica della prassi usuraria, ma va collocata e compresa nell'ambito di una tradizione di pensiero economico che è specificamente moderna.⁸⁰⁴ Si tratta cioè di una concezione economica della società borghese (in entrambi i sensi del genitivo) per la quale essa è soggetta al dominio mercantile e finanziario di pochi grandi "potenti del denaro". Le sue prime formulazioni sistematiche risalgono alla metà del XIX secolo e hanno conseguito diffusione e influenza nel periodo di gestazione dei moti rivoluzionari del Quarantotto. Il teorico e riformatore sociale antisemita Pierre-Joseph Proudhon trovò ampia eco (soprattutto in Francia e in Germania) per la sua definizione della società moderna quale "féodalité mercantile"⁸⁰⁵, che a sua volta ricalcava quella dello scrittore socialista (e altrettanto antisemita) Alphonse Toussenel: "féodalité financière"⁸⁰⁶. La nozione di "feudalesimo finanziario" (o "mercantile"), antesignana di quelle novecentesche di "usurocrazia" e "schiavitù dell'interesse", esprime un rifiuto cognitivo di rilevare la novità specifica dell'economia moderna, la cecità nei confronti del carattere storico distintivo del capitalismo. Vale a dire che le teorie moderne del potere del denaro non criticano le società industrialmente più sviluppate per quello che sono – cioè società borghesi, figlie delle rivoluzioni moderne, fondate sul diritto, la libertà e l'eguaglianza –. Oggetto della loro critica e della loro aggressione è invece un presunto sistema di prevaricazioni e privilegi simil-feudali fondato sul potere del denaro e percepito come presente in maniera occulta ma pressoché ubiqua nell'epoca moderna.

Questa tradizione moderna di "critica" sociale costituisce lo sfondo storico dell'istanza

⁸⁰³ Nel bel mezzo della seconda guerra mondiale Ezra Pound scriveva: "Gli usurai provocano le guerre per nascondere l'abbondanza, esistente o potenziale. Le fanno per creare carestia. È più difficile imporre un monopolio di materie abbondanti che di materie che scarseggiano. Gli usurai provocano guerre per imporre i monopoli a loro vantaggio, e per poi strozzare il mondo. Gli usurai provocano guerre per creare debiti; per poi sfruttarne l'interesse, e per sfruttare i profitti risultanti dai cambiamenti di valore delle unità monetarie ... Non i mercanti di cannoni ma i trafficanti del danaro stesso hanno creato questa guerra, hanno creato le guerre a serie, da secoli, a piacer loro, per creare debiti, per poi sfruttarne l'interesse; per creare debiti in moneta a buon mercato, per poi domandarne il pagamento in danaro più caro. Ma finché la parola moneta non viene chiaramente definita, e finché questa definizione non sia conosciuta dai popoli, i popoli entreranno ciecamente in guerra, senza conoscerne il perché. Questa guerra non fu un capriccio di Mussolini, e nemmeno di Hitler. Questa guerra è un capitolo della lunga tragedia sanguinaria che s'iniziò con la fondazione della Banca d'Inghilterra nel lontano 1694". Pound, *Lavoro ed Usura*, 14–18.

⁸⁰⁴ "Vagamente in questi mesi si è cominciato a parlare d'una forza internazionale, detta finanza, ma sarebbe meglio chiamare questa forza usurocrazia ovvero il dominio dei grandi usurai congregati e congiurati". Ivi., 18.

⁸⁰⁵ "Le Juifs donc, encore les Juifs et toujours le Juifs! Sous la République, comme sous Louis-Philippe, comme sous Louis XIV, nous sommes à la merci des Juifs. Or, si le Juifs se chargent de rétablir le crédit, il en sera de la question sociale comme de la question politique. Le crédit continuera d'être un mensonge, le prolétaire continuera d'être exploité par le bourgeois: la prétendue organisation du travail ne sera qu'une restauration du capital. Féodalité politique et féodalité mercantile, voilà, en trois mots, ce que sera devenue la Révolution! Le contre-révolutionnaires, les connaissez-vous, à présent, citoyens?". Pierre-Joseph Proudhon, „Résumé de la question sociale. Banque d'échange“, *Le représentant du peuple*, 11. Mai 1848.

⁸⁰⁶ Alphonse Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière* (Paris: Gabriel de Gonet, 1847).

centrale della politica economica del fascismo tedesco: “Brechung der Zinsknechtschaft”, “spezzare la schiavitù dell'interesse”. Questo slogan campeggia a caratteri cubitali al centro del *25-Punkte-Programm* declamato il 24 febbraio 1920 presso la birreria Hofbräuhaus di Monaco di Baviera in occasione della fondazione del Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori (NSDAP). Il punto 4 del programma definisce il cittadino (Staatsbürger) come “compagno di popolo” (“Volksgenosse”), e precisa che come tale deve considerarsi chi abbia “sangue tedesco”, e che “pertanto” gli ebrei non rientrano nella detta categoria. Il punto 10 afferma che il primo dovere di ogni cittadino è quello di lavorare, di essere produttivo (schaffen). Quindi il punto 11 reclama l'abolizione di ogni “reddito indipendente dal lavoro e dalla fatica”. Il partito nazista è un partito “dei lavoratori” e la comunità di popolo tedesca è definita innanzitutto come una *comunità di lavoro*. Chi lucra sul prestito di denaro, come “gli usurai, i trafficanti eccetera”, non appartiene alla comunità di lavoro. Chi presta denaro a interesse è isolato nel suo egoismo antisociale; arricchisce se stesso senza creare al contempo alcuna ricchezza per la comunità; si appropria in modo parassitario della ricchezza prodotta dal lavoro della comunità di lavoro; commette dunque un crimine contro la comunità di popolo – crimine per il quale, secondo il punto 18, dev'essere punito con la morte, “senza riguardo per la confessione o per la razza”. Non si tratta, in prima istanza, di odio razziale o pregiudizio religioso. È piuttosto una questione economica ed etica. È il principio dell'egoismo a essere indicato come antitetico alla comunità di popolo, “senza riguardo per la confessione o la razza”. Nella sua rappresentazione programmatica la battaglia contro la schiavitù dell'interesse non è motivata “dall'antisemitismo”, ossia dall'odio per gli ebrei. Essa è intesa puramente alla protezione economica e morale della comunità di popolo e dei suoi principi mutualistici. La necessità di “spezzare la schiavitù dell'interesse” non dipende per i nazisti dalla questione ebraica, ma è dedotta quasi more geometrico dal principio pratico posto alla base della vita della comunità di lavoro. Tale principio è stampato nel programma di partito con i caratteri cubitali riservati altrimenti solo a “spezzare la schiavitù dell'interesse” e si enuncia così: “l'interesse comune prima dell'interesse personale” (“Gemeinnutz vor Eigennutz”). Il contenuto etico-politico dell'aggressione nazionalsocialista contro la società borghese è una lotta della comunità di popolo e di lavoro contro il principio dell'egoismo e contro il potere del denaro.⁸⁰⁷

L'espressione “spezzare la schiavitù dell'interesse” risale a un saggio pubblicato l'anno precedente da Gottfried Feder, *Manifest zur Brechnug der Zinsknechtschaft des Geldes*, in cui si afferma che il credito a interesse è un'invenzione diabolica del grande capitale finanziario; che su di esso si fonda la possibilità, per i “potenti del denaro” (“Geldmächtige”), di condurre una vita oziosa

⁸⁰⁷ Le citazioni del programma sono tratte da „Das 25-Punkte-Programm der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei“, 24. Februar 1920, <http://www.documentarchiv.de/wr/1920/nsdap-programm.html>.

a spese dei popoli produttivi, e genera necessariamente “l'odio di classe, la guerra civile e fratricida”.⁸⁰⁸

Gottfried Feder, nazista della prima ora, era un ingegnere e costruttore di Würzburg. Tormentato dai debiti conseguenti al fallimento di un grosso progetto edile, Feder decise nel primo dopoguerra di dedicarsi allo studio autodidattico dei problemi teorici dell'economia e della finanza e tentare miglior fortuna nel campo pubblicitario.⁸⁰⁹ Il prodotto principale di questi studi e tentativi è appunto il concetto di schiavitù dell'interesse, una “scoperta scientifica” che lo stesso autore, in una reminiscenza di quindici anni dopo, tratteggia romanticamente come un'illuminazione improvvisa ispiratagli nel novembre del 1918 dalla disfatta militare, economica e morale del “nostro povero popolo tedesco” (e non, come si potrebbe maliziosamente pensare, dalla sua personale situazione di insolvenza):

Als sich dann unserem armen deutschen Volk in jenen dunklen Novembertagen das Geschick vollzog, da wachten alle jenen bewussten und unbewussten, gefühlsmäßigen und verstandesmäßigen Erfahrungen und Kenntnisse wieder auf, und meine plötzlich erkannte Antwort auf die bange Frage „Was nun?“ lautete: *Brechung der Zinsknechtschaft!*⁸¹⁰

A partire dal quel momento l'ex imprenditore edile decise di dedicare le proprie forze a questa battaglia politica, e con tali intenti fondò un Deutscher Kampfbund zur Brechnug der Zinsknechtschaft. Nell'estate del 1919, a Monaco, Feder tenne alcune conferenze sul suo tema favorito (capitale finanziario, schiavitù dell'interesse) a un pubblico di paramilitari nazionalisti, Freikorps, i quali si erano trattenuti in città dopo aver soppresso nel sangue la Repubblica sovietica bavarese, il mese precedente, per conto del governo socialdemocratico di Berlino. Fra gli uditori sedeva Adolf Hitler, il quale ricordò questo incontro anni dopo, nella sua biografia politica, come un evento decisivo per la creazione del partito nazista e per la determinazione dei suoi obiettivi. In particolare Hitler ritenne di aver trovato nella “acuta distinzione” federiana fra il “capitale borsistico” e “l'economia nazionale” la giusta via per “opporsi all'internazionalizzazione dell'economia tedesca senza perciò combattere contro il capitale e minacciare così il fondamento per un'autoconservazione popolare e indipendente”.⁸¹¹ Hitler apprese da Gottfried Feder l'idea

⁸⁰⁸ Gottfried Feder, *Das Manifest zur Brechung der Zinsknechtschaft des Geldes. Mit Erläuterungen versehen* (Diessen vor München: Verlag Jos. C. Huber, 1919), 5.

⁸⁰⁹ Cfr. Albrecht Tyrell, „Gottfried Feder. Der gescheiterte Programmatiker“, in *Die braune Elite. 22 biographische Skizzen*, hg. von Ronald Smelser, Enrico Syring, und Rainer Zitelman (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 28–40.

⁸¹⁰ Gottfried Feder, *Kampf gegen die Hochfinanz* (München: Franz Eher Nachfolger Zentralverlag der N.S.D.A.P., 1933), 285.

⁸¹¹ “Nachdem ich den ersten Vortrag Feders angehört hatte, zuckte mir auch sofort der Gedanke durch den Kopf, nun den Weg zu einer der wesentlichsten Voraussetzungen zur Gründung einer neuen Partei gefunden zu haben ... Als ich den ersten Vortrag Gottfried Feders über die Brechung der Zinsknechtschaft anhörte, wusste ich sofort, dass es sich hier um eine theoretische Wahrheit handelt, die von immenser Bedeutung für die Zukunft des deutschen Volkes werden würde. Die scharfe Scheidung des Börsenkapitals von der nationalen Wirtschaft bot die Möglichkeit, der

centrale della concezione economica del nazismo: la distinzione fra capitale produttivo e capitale predatorio, “schaffendes und raffendes Kapital”.⁸¹² L'acuta distinzione e il fortunato incontro assicurarono al palazzinaro fallito e insolvente alti incarichi di responsabilità nell'NSDAP e una significativa influenza sulla politica economica del regime fino alla metà degli anni Trenta.

La critica federiana del credito a interesse si colloca esplicitamente nella tradizione religiosa e ne assume il caratteristico atteggiamento moralistico. Il fatto che il denaro, cioè una cosa sterile, si riproduca da sé, che il mero possesso di denaro accresca se stesso senza l'aggiunta di lavoro produttivo, “contraddice la nostra sensibilità morale”.

Non si ignori il carattere religioso del nostro movimento, il quale è caratterizzato dalle più alte qualità morali dell'uomo, dal sacrificio, dall'abnegazione, dalla sacra collera. Noi ci vediamo come i migliori successori del Redentore quando cacciamo fuori dal tempio a suon di botte i trafficanti e i Giuda.⁸¹³

La sua teoria della schiavitù dell'interesse sostiene che il sistema creditizio è un sistema di deviazione della ricchezza prodotta dal popolo lavoratore verso la borsa e verso le banche, cioè nelle mani del capitale finanziario. Si tratta di un grande inganno su scala internazionale le cui vittime sono popoli interi. Ne sono vittima allo stesso titolo

il contadino ... l'operaio ... l'intero ceto medio professionale e commerciale ... chiunque si guadagni il pane col lavoro manuale o intellettuale ... [e infine anche] l'industriale, che con il duro lavoro ha creato la sua azienda per poi essere costretto a trasformarla pezzo per pezzo in “società per azioni” ... e non è più libero neanche di prendere le sue decisioni, ma deve rispondere alla brama inestinguibile di profitto dei “consigli di amministrazione” e degli “azionari” se non vuole essere licenziato (!) dalla sua stessa creatura.⁸¹⁴

Inoltre, anche il programma di riparazioni e indennità imposto alla Germania dalla conferenza di Versailles veniva interpretato con la categoria di schiavitù dell'interesse.

Le proposte di riforma finanziaria intese a rompere la schiavitù dell'interesse avanzate da Gottfried Feder sono sostanzialmente: sovranità monetaria assoluta, per cui lo Stato possa emettere arbitrariamente denaro e titoli non soggetti a interesse per finanziare la spesa pubblica; nazionalizzazione della Reichsbank ed elargizione di credito a interessi zero, ossia socializzazione

Verinternationalisierung der deutschen Wirtschaft entgegenzutreten, ohne zugleich mit dem Kampf gegen das Kapital überhaupt die Grundlage einer unabhängigen völkischen Selbsterhaltung zu bedrohen. Mir stand die Entwicklung Deutschlands schon viel zu klar vor Augen, als dass ich nicht gewusst hätte, dass der schwerste Kampf ... gegen das internationale Kapital ausgefochten werden musste. In Feders Vortrag spürte ich eine gewaltige Parole für dieses kommende Ringen”. Hitler, *Mein Kampf*, 229–33.

⁸¹² “Den Unterschied dieses reinen Kapitals als letztes Ergebnis der schaffenden Arbeit gegenüber einem Kapital, dessen Existenz und Wesen ausschließlich auf Spekulation beruhen, vermochte ich früher noch nicht mit der wünschenswerten Klarheit zu erkennen. Es fehlte mir hierzu die erste Anregung, die eben nicht an mich herankam”. Ivi., 228.

⁸¹³ Feder, *Kampf gegen die Hochfinanz*, 7.

⁸¹⁴ Introduzione di Gottfried Feder, Hrsg., *Das Programm der N.S.D.A.P. und seine weltanschaulichen Grundgedanken*, 166.–169. Aufl. (München: Franz Eher Nachfolger Zentralverlag der N.S.D.A.P., 1935), 18–19.

del denaro tedesco quale espressione della ricchezza prodotta dal lavoro tedesco.⁸¹⁵ Evidentemente il nazionalsocialismo non riuscì a realizzare la sua utopia economica originaria di abolire il capitale portatore d'interesse sulla base della produzione di merci. Nondimeno le idee di Feder esercitarono un'influenza decisiva e durevole sulla politica economica del Terzo Reich.⁸¹⁶ La riforma bancaria varata dal governo di Hitler alla fine del 1934 dichiara l'obiettivo di affermare il primato della politica sull'economia e di subordinare l'interesse privato delle banche a quello comune del popolo; istituisce commissioni di sorveglianza governative sulle attività degli istituti di credito.⁸¹⁷ La battaglia per l'abolizione del credito a interesse dovette limitarsi a un programma di "riduzione organica dell'interesse", il quale in effetti colpì i banchieri ebrei a vantaggio di quelli ariani.⁸¹⁸

L'antisemitismo contraddistingue la teoria di Feder in ogni sua espressione. Nei suoi scritti la distinzione economica fra capitale industriale produttivo e capitale finanziario predatorio è sovrapposta, fino a confondersi, con la distinzione razziale fra ariani e semiti. "Der Arier erschafft, der Jude errafft sich die Welt" ("l'ariano produce il mondo, l'ebreo se lo arraffa").⁸¹⁹ Su questa analogia si fonda la qualità specificamente moderna del suo antisemitismo, che egli vuole ben distinto da quello tradizionale, "puramente negativo", che si limita a odiare personalmente i singoli ebrei e i loro successi economici individuali. Non basta colpire "i portatori del bacillo della peste", occorre invece eradicare il bacillo stesso.

Se rimanessero in piedi i fondamenti spirituali dell'odierno dominio degli ebrei, cioè il principio "interesse personale prima dell'interesse comune", e i loro strumenti materiali di potere, cioè il sistema ebraico delle banche e del credito ... sarebbe addirittura possibile trovare qualche 'antisemita' al posto dove prima sedeva l'ebreo.⁸²⁰

⁸¹⁵ Cfr. Feder, *Kampf gegen die Hochfinanz*, 55–64.

⁸¹⁶ Cfr. Avraham Barkai, *Das Wirtschaftsleben des Nationalsozialismus. Ideologie – Theorie – Politik 1933-1945* (Frankfurt am Main: Fischer, 1988), 202.

⁸¹⁷ Cfr. „Reichsgesetz über das Kreditwesen vom 5. Dezember 1934 mit Begleitbericht, Erläuterungen und Begründung“ (1935), 5.

⁸¹⁸ "Feders antikapitalistische Forderungen, die Schlagwörter 'Gemeinnutz vor Eigennutz' und 'Brechung der Zinsknechtschaft' ... blieben für die Wirtschaftspolitik des NS-Regimes bis weit in den Krieg hinein prägend". Frédéric Krier, *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches* (Köln Weimer Wien: Böhlau Verlag, 2009), 58.

⁸¹⁹ Gottfried Feder, *Der Deutsche Staat auf nationaler und sozialer Grundlage. Neue Wege in Staat, Finanz und Wirtschaft*, 5. Aufl. (München: Nationalsozialistische Bibliothek5, 1932), 22.

⁸²⁰ Introduzione di Feder, *Das Programm der N.S.D.A.P. und seine weltanschaulichen Grundgedanken*, 17., „Das 25-Punkte-Programm der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei“.

Ezra Pound condivide questo approccio al problema: "Ripeto: si sono perdute le distinzioni fra produttivo e corrosivo; fra la divisione dei frutti d'un lavoro fatto in collaborazione (cioè un vero e giusto dividendo, detto nel medioevo partaggio) e l'interesse corrosivo che non rappresenta un aumento qualsiasi di produzione utile e materiale. È, naturalmente, inutile far dell'antisemitismo, lasciando in piedi il sistema monetario ebraico, che è il loro strumento più tremendo di strozzinaggio". Pound, *Lavoro ed Usura*, 22. Cfr. anche la nota dell'editore Vanni Scheiwiller premessa al medesimo volume: "La presente pubblicazione vuole non solo far conoscere in Italia le idee economiche del Poeta americano ma anche sfatare la crudele leggenda del suo antisemitismo per orribili e assurdi motivi razziali. Ezra Pound, grande amico dell'Italia, è sempre coerente alle sue idee; non ha mai potuto sopportare la stupidità e la malafede: per questo egli è ancora in manicomio criminale. Milano 8 dicembre 1953".

Dodicesimo capitolo

Ebrei e denaro. Una connessione apparentemente archetipica

Risulta evidente come la forma mistica e cospirazionista di intelligenza della totalità sociale fin qui descritta sia un prodotto specifico della società moderna e dei suoi rapporti economici. Tuttavia, il posto preminente che vi occupano gli ebrei pare emanare un'aurea di antichità, come se fosse stato riservato loro già da molti secoli.

L'associazione di ebrei e denaro ha una storia assai più lunga di quella della società borghese. La loro può dirsi una “connessione archetipica”, vale a dire un accostamento di due figure simboliche che, nel corso dell'evoluzione dell'immaginario teologico e sociale dell'Occidente, affiorano ripetutamente alla coscienza accoppiate con costante solidarietà, ma con significati mutati in corrispondenza dei mutati contesti sociali in cui compaiono.⁸²¹ L'ampia diffusione di questo luogo comune della cultura e del folclore europei è testimoniata a partire, al più tardi, dai Vangeli.⁸²² Esso ricorre con frequenza lungo l'intero corso del medioevo per giungere fino all'epoca borghese e, con ogni apparenza, sopravvivere.⁸²³ L'attribuzione agli ebrei di una disposizione particolarmente spiccata per le attività finanziarie, e in generale per tutte le forme di lucro non materialmente produttive, non è certo un'invenzione dell'antisemitismo moderno. Quest'ultimo rinviene piuttosto la

⁸²¹ Il concetto di “connessione archetipica” è mutuato da un articolo di Furio Jesi del 1958, nel quale lo studioso torinese tenta di accostarsi alle teorie sul folklore dell'antropologo e linguista sovietico Vladimir Jakovlevič Propp attraverso concetti della psicanalisi e della mitologia (in particolare di Carl Gustav Jung e Károly Kerényi). “Esaminando materiale folkloristico di varia provenienza, e specialmente composizioni letterarie popolari, ci si accorge della presenza costante di immagini affini, di 'luoghi comuni': motivi che si ripetono nelle differenti forme ... Le ricerche condotte in questo campo dagli etnologici dell'Università di Leningrado ... hanno confermato il rapporto costante fra i motivi in questione e gli istituti sociali, il 'regime sociale' sotto il quale sono stati creati, secondo la definizione di Propp. Constatando l'impossibilità di giustificare ogni motivo con un istituto corrispondente, lo stesso Propp prende in considerazione il fenomeno della trasformazione e della trasmissione dei motivi ... [Lo] stesso motivo, con la scomparsa degli istituti sociali così strettamente connessi alle sue origini, perde qualsiasi rispondenza con le condizioni di vita e risulta sempre meno comprensibile. Subisce alterazioni chiarificatrici, spesso opposte al significato originario, fino a che nell'opera di un artista non viene rielaborato e gli è quindi attribuito un significato del tutto estraneo a quello iniziale, ma chiaro agli occhi degli uomini del momento ... Come automanifestazione dell'inconscio, compaiono gli archetipi ... Già Jung ha notato che con estrema frequenza i prodotti archetipici non si presentano come miti formati, ma piuttosto come elementi mitici: i 'motivi' cui abbiamo già accennato. La mia critica ai concetti tradizionali nel campo della mitologia procede inizialmente dalla constatazione che soltanto le connessioni fra due elementi possono ritenersi archetipiche”. Furio Jesi, „Le connessioni archetipiche“, *Archivio internazionale di archeologia e preistoria* 1 (1958): 35–44. ora in Furio Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)* (Torino: Aragno, 2010), 209–17, qui 209-11. Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria* (Roma: Carocci, 2012), cap. 1.3: La teoria delle connessioni archetipiche.

⁸²² Cfr. Marco 11, 15-19: “Andarono intanto a Gerusalemme. Ed entrato nel tempio, si mise a scacciare quelli che vendevano e comperavano nel tempio; rovesciò i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe e non permetteva che si portassero cose attraverso il tempio. Ed insegnava loro dicendo: 'Non sta forse scritto: *La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutte le genti?* Voi invece ne avete fatto *una spelonca di ladri!*'. L'udirono i sommi sacerdoti e gli scribi e cercavano il modo di farlo morire. Avevano infatti paura di lui, perché tutto il popolo era ammirato del suo insegnamento. Quando venne la sera uscirono dalla città”. Marco, *Vangelo secondo Marco*, hg. von Conferenza Episcopale Italiana, CEI 2008 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008).

⁸²³ Cfr. Gideon Rachmann, „Soros hatred is a global sickness“, *Financial Times*, 18. September 2017.

connessione di ebrei e denaro come un materiale mitologico tramandato dal passato, la accoglie all'interno della propria coscienza e ne fa un elemento fondamentale della propria interpretazione ideologica del mondo contemporaneo (in particolare delle cose economiche, ma non solo).⁸²⁴

Una delle domande fondamentali della storiografia ebraica è: ma perché proprio gli ebrei? Perché l'identificazione con l'arcano potere del denaro è toccata proprio alla minoranza ebraica, e non invece a un'altra?

Il giovane Marx si è posto questo problema negli anni della genesi dell'antisemitismo moderno. Nel saggio del 1844 sulla questione ebraica il problema è impostato nei seguenti termini: “Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden”.⁸²⁵ Più o meno consapevolmente, la ricerca scientifica segue oggi pressoché senza eccezione l'approccio metodologico suggerito da Marx. I principali studi di storia economica e sociale che hanno indagato le ragioni alla base della “connessione archetipica” di ebrei e denaro nell'ambito della cultura cristiana rimandano tutti alla particolare posizione sociale e al ruolo economico svolto dagli ebrei nel corso della storia (soprattutto medievale).⁸²⁶

Il primo studioso del Novecento a sviluppare sistematicamente questa indicazione marxiana fu Abraham Léon, nato a Varsavia nel 1918 e morto ad Auschwitz nel 1944. Militante delle sezioni belghe dell'Hashomer Hatzair e della Quarta internazionale, negli ultimi anni della sua breve vita Léon divise il proprio impegno fra la lotta partigiana contro l'occupazione nazista e la stesura di una pionieristica storia materialista del popolo ebraico. *La conception matérialiste de la question juive* è il primo tentativo approfondito e sistematico di sviluppare una spiegazione dell'antisemitismo sulla base della teoria sociale di Marx. Seppure il lavoro di Léon – come si potrebbe argomentare – non esaurisce le possibilità offerte dalla teoria marxiana di determinare le caratteristiche specifiche dell'antisemitismo moderno, esso ricostruisce con dettaglio l'indagine

⁸²⁴ “Ogni mito nasce in un determinato ambiente sociale, entro una determinata cultura; e la formulazione di ogni mito risulta strettamente allacciata al linguaggio di quell'ambiente, di quella cultura – dunque alle esperienze di vita tipiche. Il giorno in cui l'ambiente sociale cambia, la memoria dei miti che di quell'ambiente erano propri sopravvive, ma viene nuovamente interpretata in base alle nuove condizioni della società e della cultura”. Furio Jesi, „Trasmissione sulla favolistica“, hg. von Marco Belpoliti und Manera, Enrico, *Riga* 31 (numero monografico: Furio Jesi) (2010): 88.

⁸²⁵ Marx, *Zur Judenfrage*, 372.

⁸²⁶ Cfr. Fritz Backhaus, Liliane Weissberg, und Raphael Gross, Hrsg., *Fritz Backhaus, Liliane Weissberg, Raphael Gross, Juden. Geld. Eine Vorstellung*, Campus, Frankfurt am Main 2013; (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013); Maristella Botticini und Zvi Eckstein, *The Chosen Few. How Education Shaped Jewish History, 70-1492* (Princeton: Princeton University Press, 2012); Joel Mokyr, „The Economics of Being Jewish“, *Critical Review* 23, Nr. 1–2 (2011): 195–206; Jacques Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique* (Paris: Perrin, 2010); Abraham Foxmann, *The Jews and Money. The History of a Stereotype* (London: Palgrave Macmillan, 2010); Jacques Attali, *Les juifs, le monde et l'argent* (Paris: Fayard, 2002); Giacomo Todeschini, „La rappresentazione degli ebrei come usurai nel medioevo, in „Rassegna mensile di Israel“, 73, I (gennaio-aprile 2007), pp. 33-50.“, *Rassegna mensile di Israel* 73, Nr. 1 (2007): 33–50; Giacomo Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989); Jacques Le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age* (Evreux: Hachette, 1986).

storiografica con cui Marx ha inteso dissolvere il “mistero” degli ebrei e del destino che ha legato insieme infaustamente le loro vicende a quelle del denaro.

Abbiamo visto Marx tematizzare ripetutamente la funzione economica svolta dagli ebrei nell'ambito della società medievale e “nei pori della società polacca”. Con l'espressione “popolo di commercianti” si riferisce alla circostanza storica per cui gli ebrei, nel corso dei secoli vissuti in diaspora come minoranza al fianco dei popoli pagani e cristiani, trovarono nel commercio la loro principale fonte di sostentamento.⁸²⁷ L'ordine sociale tradizionale fondato sul lavoro schiavistico o servile e su una produzione in larga parte agricola riservava alla minoranza ebraica la funzione economica della mediazione commerciale fra le diverse comunità nelle quali essi non erano integrati. La sfera del traffico e della circolazione divennero così l'ambiente economico privilegiato dell'esistenza diasporica di questa minoranza.⁸²⁸

Il luogo comune dell'identificazione degli ebrei con il traffico e la circolazione del denaro, con la forma di denaro del capitale, con il capitale commerciale, usurario e finanziario, si fonda secondo Marx sulla posizione sociale che essi tradizionalmente occupavano nella società precapitalistica. Il ricordo dell'impressione popolare suscitata dalle attività economiche di mediazione svolte dagli ebrei nei secoli precedenti costituisce per lui un presupposto storico della formazione della moderna ideologia antisemita. Allo stesso tempo la sua analisi rivela come la contrapposizione fra produzione di ricchezza materiale e il traffico di merci e denaro sia anacronistica e inadeguata alla comprensione economica della società moderna. Anche volendo ammettere che tutti gli ebrei siano avidissimi usurai e che gli usurai più avidi siano tutti ostinatissimi ebrei – Marx non si cura in alcun modo di smentire tale credenza –, anche allora non sussisterebbe alcuna ragione per bollare come ebraica la società borghese, poiché quest'ultima non è una “usurocrazia” (come invece vorrebbero, senza nulla sapere l'uno dell'altro, sia Bruno Bauer che Ezra Pound).

A partire dalle osservazioni marxiane sulla storia economica degli ebrei Abaraham Léon ha coniato il concetto di “peuple-classe” (“popolo-classe”) e lo ha collocato al centro della sua costruzione storiografica. Dal suo punto di vista, quelli di popolo e di classe non sono concetti alternativi o addirittura contraddittori: al contrario, è possibile stabilire un' interdipendenza fra

⁸²⁷ “Wo verläuft aber der Trennungsstrich – wodurch unterscheiden sich die Ansichten von Marx und Engels über das Judentum und die Judenfrage von dem wirklichen Antisemitismus sans phrase? Der Unterschied springt geradezu in die Augen ... Während dem Antisemiten das Judentum als eine angeborene, unwandelbare Eigenschaft der sog. jüdischen Rasse oder als Emanation eines geheimnisvollen jüdischen Geistes erscheint, sucht Marx ... den jüdischen Volkscharakter jener Zeit aus der tatsächlichen geschichtlichen Rolle abzuleiten, die die Juden als Träger des Handels- und Wucherkapitals im Wirtschaftsleben des Mittelalters und der Neuzeit gespielt haben. Das Judentum wird ihm auf diese Weise zu einer sozialen Charaktermaske – die chimärische Nationalität der Juden zur „Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen ... Wie die Götter Epikurs in den Intermundien der Welt, lebte das jüdische Handels- und Wucherkapital in den Poren der mittelalterlichen Gesellschaft...”. Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtslosen“ Völker*, 190.

⁸²⁸ Su ebrei e sfera della circolazione cfr. anche Horkheimer, „Die Juden und Europa“.

caratteristiche nazionali e religiose da una parte e determinazioni sociologiche, o di classe, dall'altra – e ciò è particolarmente vero con riguardo alle epoche precapitalistiche.⁸²⁹ Per Léon il commercio fu per la principale attività economica del popolo ebraico fin dall'inizio della sua diaspora. Fin dai tempi dell'esilio babilonese, gli ebrei che lasciavano le terre montuose o desertiche, comunque poco fertili, della Palestina, migravano in cerca di fortuna lungo le principali vie di comunicazione e di scambio fra l'Egitto e la Mesopotamia. Esclusi dalle attività produttive delle comunità autoctone dei paesi che attraversavano, essi trovarono nel commercio la principale fonte di sostentamento della loro esistenza poco sedentaria.

Secondo Léon, la chiave del mistero della longevità della minoranza ebraica (il motivo per cui essa non si è dispersa fra i popoli nel corso di tanti secoli e conflitti) non va cercata fra i caratteri nazionali o religiosi specifici degli ebrei, come invece a suo parere avviene nelle “*interprétations idéalistes de l'histoire juive*”⁸³⁰, bensì negli interessi di classe propri di un popolo di commercianti. Nella sua prospettiva “materialista”, tale posizione sociale o funzione economica è il fondamento ultimo tanto dell'unità e continuità storica, linguistica, religiosa e culturale del popolo ebraico, quanto dell'odio e del disprezzo di cui esso è tradizionalmente bersaglio. Léon si spiega tale odio e disprezzo come una forma di risentimento nei confronti del traffico di merci e denaro nutrito da una società agraria, basata su un'economia naturale che produce in larga misura valori d'uso immediati – cioè da una società in cui la forma di merce dei prodotti del lavoro non è che un fenomeno marginale.

L'epoca di maggior fioritura economica per gli ebrei fu quella feudale, nella quale il capitale commerciale aveva ampie prospettive di espansione – il che, secondo Marx e secondo Abraham Léon, spiega l'ingente e compatta presenza ebraica nei paesi non industrializzati dell'Europa orientale nel XIX secolo. A partire dai primi secoli del capitalismo medievale (XII e XIII), cioè da quando cominciò a formarsi una borghesia mercantile cristiana e autoctona, gli ebrei furono sempre più esclusi dalle relazioni commerciali e sospinti in quel ramo specifico del commercio che è il prestito, il commercio del denaro. In questo modo la loro funzione sociale si restrinse a quella del capitale portatore d'interesse (usurario e creditizio), il che li pose in una posizione di conflitto con pressoché tutte le altre classi della società preborghese. La cacciata degli ebrei dalla Spagna nel

⁸²⁹ Cfr. Abraham Léon, *La conception materialiste de la question juive*, p. 45s.: “Chaque fois qu'une classe parvient à un degré de maturité et de conscience déterminé, son opposition à la masse dominante revêt des formes religieuses. Les hérésies des Albigeois, des Lollards, des Manichéens, des Cathares et d'innombrables sectes qui pullulaient dans les villes médiévales, sont les premières manifestations religieuses de l'opposition croissante de la bourgeoisie et du peuple à l'ordre féodal. Ces hérésies ne se sont élevées nulle part au rang de religion dominante à cause de la faiblesse relative de la bourgeoisie médiévale. Elles ont été étouffées sauvagement dans le sang. C'est seulement au XVII^e siècle que la bourgeoisie, de plus en plus puissante, a pu faire triompher le luthérianisme et surtout le calvinisme et ses succédanés anglais”. Léon, *La conception matérialiste de la question juive* (1942), 86–87.

⁸³⁰ Ivi., 14.

1492 costituisce per Léon un punto di culminazione di queste tensioni sociali.

A partire dall'avvento della manifattura moderna e dell'industria, un popolo-classe di commercianti come quello ebraico è estromesso dalla vita economica, sospinto ai margini della società e nelle sacche di sottosviluppo, “sopravvive nei pori della società polacca”.⁸³¹ Nei suoi studi sulla storia moderna delle scienze economiche, Marx analizza con attenzione quel che possiamo considerare il riflesso teorico di tale processo storico, cioè il progresso scientifico dei fisiocratici e il tramonto delle teorie mercantiliste. Queste ultime erano ai suoi occhi un'espressione della coscienza economica di un'epoca in cui il capitale commerciale dominava realmente la ricchezza sociale.

Nelle economie precapitalistiche la gran parte dei prodotti del lavoro era destinata al consumo immediato, e solo una sua parte minore, solo il surplus veniva alienato in forma di merce. Da tale circostanza consegue che era quasi l'intero plusvalore creato dalla società a cadere nelle mani della borghesia mercantile o nelle casse del capitale commerciale. Al contrario, nell'epoca della grande industria e del modo di produzione capitalistico, la forma di merce non si applica più solo al surplus, ma alla totalità (o quasi) dei prodotti del lavoro – compreso il lavoro stesso. In questa situazione moderna, l'appropriazione del plusvalore avviene nella sfera della produzione, dunque prima che il prodotto venga commercializzato e faccia il suo ingresso nella circolazione.

La dimostrazione del fatto che, nella società moderna, lo sfruttamento del lavoro e l'espropriazione dei suoi prodotti ha luogo nella sfera della produzione, rappresenta uno dei risultati principali della critica dell'economia politica; è il nucleo vero e proprio della teoria marxiana del plusvalore. Marx mostra come sia una conseguenza necessaria e caratteristica dello sviluppo del capitalismo il fatto che il capitale portatore d'interesse venga subordinato al capitale industriale (o “produttivo) e ridotto a una funzione della sua accumulazione, a uno strumento al servizio dei bisogni di modernizzazione ed espansione della grande industria. Questa trasformazione economica – il venir meno delle oggettive condizioni di esistenza di un popolo-classe di commercianti – rappresenta per Léon la base “materiale” del processo di assimilazione degli ebrei nel XIX secolo, i quali in tutti i paesi più sviluppati dell'Europa occidentale tendevano a integrarsi nelle borghesie gentili, nel movimento socialista, nelle aspirazioni nazionali.

Da questo punto di vista, l'emancipazione civile degli ebrei e il loro ingresso nella società borghese coincidono con l'esaurimento storico della loro funzione sociale tradizionale specificamente legata al capitale usurario. Tuttavia avviene che quanto più questa funzione sociale va esaurendosi, tanto più pertinacemente essa si fissa nella coscienza antisemita quale perno ideologico della sua intelligenza del mondo moderno. Forte dei risultati delle sue ricerche sulla storia economica degli ebrei e dello studio della critica dell'economia politica marxiana, Léon

⁸³¹ Ivi., p. 87. Léon cita Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:93.

analizza e confuta le antisemite del capitalismo come una creatura ebraica. In particolare discute le tesi dell'economista tedesco socialista e antimarxista Werner Sombart, che nel saggio del 1911 *Die Juden und das Wirtschaftsleben*⁸³² aveva inteso ribaltare la nota teoria di Max Weber sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, identificando piuttosto un'origine e un carattere ebraici per quest'ultimo. Gli ebrei sono rappresentati da Sombart come gli attori principali dell'affermazione del “capitalismo moderno”.⁸³³ In quanto popolo nomade e privo di un legame forte con la terra, essi avrebbero sviluppato un rapporto tanto più intenso con il valore astratto, mobile e universale del denaro. “Der Jude”, secondo Sombart, “ist ... der perfekte Börsenspekulant”, ovvero – stando alla concezione sombartiana di “capitalismo moderno” – il soggetto ideale dell'economia capitalistica:

Rasch die Situation überblicken, tausend Möglichkeiten sehen, eine mit Treffsicherheit als die günstige herausgreifen und entschlossen daraufhin das Geschäft abschließen: dass, sahen wir, soll der Händler leisten, und der Jude bringt gerade hierzu alle Fähigkeiten mit.⁸³⁴

Abraham Léon ribatte a questi argomenti contestando non tanto la caratterizzazione sombartiana degli ebrei, della quale anzi rinviene il fondamento “materiale” con un'analisi di classe della società medievale, quanto la legittimità delle conclusioni che Sombart ne trae a proposito del “capitalismo moderno”:

Précisément parce que les Juifs représentaient un capitalisme primitif (commercial, usuraire), le développement du capitalisme moderne ne pouvait qu'être fatal à leur situation sociale.⁸³⁵

Proprio poiché gli ebrei rappresentano storicamente il capitale mercantile, usurario e creditizio, cioè forme primitive di capitale, lo sviluppo della produzione moderna e l'ascesa del capitale industriale non possono essere considerati come un suo prodotto. Al contrario, la grande industria capitalista costituisce una minaccia per gli interessi specifici degli ebrei e l'esistenza della loro classe. L'affermazione del capitalismo industriale sopprime le condizioni della prosperità e del potere sociale del capitale commerciale. Il popolo-classe dedito al commercio e al credito ha poco a che fare con lo sviluppo della manifattura moderna e della grande industria. Le attività finanziarie degli

⁸³² Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*.

⁸³³ Cfr. Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1902). Il concetto di “capitalismo moderno” ha un carattere equivocamente pleonastico, infatti non v'è un capitalismo antico. La specificazione temporale apparentemente insignificante nasconde una realtà un significato specifico. Lo esamineremo più dettagliatamente sull'esempio di un autore contemporaneo, infra, nota 1282.

⁸³⁴ Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 332–33. Cfr. Friedemann Scholl, „Die Verteidigung organischer Ordnungen. Naturschutz und Antisemitismus zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus“, in *Naturschutz und Nationalsozialismus*, hg. von Joachim Radkau und Frank Uekötter (Frankfurt am Main: Campus, 2003), 168–82; Avraham Barkai, „Judentum und Kapitalismus, Ökonomische Vorstellungen von Max Weber und Werner Sombart“, *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 5 (1994); Werner Krause, *Werner Sombarts Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus* (Berlin: Rütten & Löning, 1962). e infine la brillante carriera di Sombart nell'accademia tedesca dopo il 1933 offrono argomenti per identificare in questo economista socialista e antimarxista un teorico di riferimento dell'anticapitalismo antisemita.

⁸³⁵ Léon, *La conception matérialiste de la question juive* (1942), 93.

ebrei non solo non spiegano la genesi dell'economia borghese: secondo Léon la loro funzione economica specifica termina esattamente là dove comincia il dominio del modo di produzione capitalistico.⁸³⁶ Gli studi di Sombart sullo spirito ebraico del capitalismo rivestono di costumi pseudoscientifici un motivo ricorrente della pamphlettistica demagogica del secolo precedente: sia romantica e reazionaria, sia socialista e umanitaria. Un motivo che Marx aveva certamente ben presente mentre articolava, in polemica con “Vulgärökonomien und Vulgärsozialisten”, le sue complesse riflessioni sul problema del rapporto logico e genealogico fra il capitale portatore d'interesse e il capitale industriale (o capitale tout court).⁸³⁷

Il metodo d'indagine storico-materialista concepito e impiegato da Marx pone la determinazione delle differenze fra le singole epoche e le rispettive formazioni sociali alla base della conoscenza storica. L'elaborazione teorica sistematica muove sempre dall'analisi delle trasformazioni storiche dei rapporti economici e delle categorie economiche corrispondenti. La critica dell'economia politica contiene non solo una confutazione stringente delle tesi proprie dell'economia politica dell'antisemitismo, bensì anche una critica più generale e metodologica del suo carattere astorico.

L'economia politica dell'antisemitismo, le teorie della “danarolatria”, “plutocrazia”, “usurocrazia” ..., poggiano su un fondamentale anacronismo, il quale a sua volta esprime rifiuto o incapacità cognitiva di rilevare la novità specifica del presente storico. La concezione della società moderna che esse propongono è costruita sulla base di categorie economiche che risalgono a epoche precedenti quella borghese e che possono ambire ad avere validità oggettiva solo nel contesto di formazioni sociali precedenti. Riaffiorando alla coscienza dal passato collettivo, tali categorie però non rimangono identiche a se stesse. Il nuovo ambiente sociale conferisce loro anche una nuova funzione e una nuova configurazione ideologica. Esse assumono i tratti orridi tipici dell'anacronismo storico. Si manifestano quali mostruose sopravvivenze di forme di vita estinte, forze sociali storicamente defunte che si mantengono innaturalmente in vita suggendo il succo vitale della società moderna. Queste parvenze orridamente anacronistiche si possono rinvenire a

⁸³⁶ “Il est donc inexact de voir dans les Juifs les fondateurs du capitalisme moderne. Les Juifs ont certainement contribué au développement de l'économie échangiste en Europe, mais leur rôle économique spécifique cesse précisément là où commence le capitalisme moderne”. Ivi., 178.

⁸³⁷ Il tema necessiterebbe un approfondimento specifico che al momento della consegna di questa tesi non sono in grado di presentare in forma compiuta. Cfr. innanzitutto Marx, *Grundrisse*, 176–83; Marx, *Das Kapital*, 1962, cap. 4: Die Verwandlung von Geld in Kapital; Marx, *Das Kapital*, 1964, cap. 36: Vorkapitalistisches; Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert (Viertes Buch des „Kapitals“)*, Bd. 3: Neunzehntes bis vierundzwanzigstes Kapitel und Beilagen, 3 Bde., MEW 26 (Berlin: Dietz Verlag, 1967) allegati: Revenue and its sources. Die Vulgärökonomie, in particolare allegato 1: Entwicklung des zinstragenden Kapitals auf Basis der kapitalistischen Produktion. Das zinstragende Kapital als eine Fetischform des Kapitals. Vulgärökonomien und Vulgärsozialisten über Kapitalzins; allegato 6: Proudhons Polemik gegen den Zins. Sein Unverständnis für den Zusammenhang zwischen dem Zind und dem System der Lohnarbeit, e allegato 7: Luthers Überlegenheit über Proudhon in der Polemik gegen den Zins. Änderung der Ansichten vom Zins mit der Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse.

tutti i livelli della cultura borghese. Ne sono espressione tanto la figura del vampiro nella letteratura popolare del XIX secolo, quanto la nozione economico-politica di “feudalesimo finanziario”.

Tutti i lettori di *Das Kapital* sanno che questi temi costituiscono un importante (e ricorrente) oggetto di riflessione per il suo autore, il quale attinge il materiale della propria analisi sociale non solo alle fonti dell'economia politica classica britannica, ma anche a quelle della “economia volgare”, della filosofia tedesca, del socialismo utopico, e inoltre delle scienze geografiche, degli archivi storici, del romanzo gotico⁸³⁸ eccetera. Tutti ricordano che il capitale “si mantiene in vita suggendo vampiricamente il sangue del lavoro”. Meno numerosi sono i lettori che apprezzano l'attinenza di questo filone tematico della critica dell'economia politica al problema dell'antisemitismo. L'obiettivo della presente considerazione dell'opera matura di Marx è mettere in luce la critica dell'antisemitismo che vi è contenuta, e fornire così un contributo pur minimo all'interpretazione di un autore e di un'ideologia fra i più influenti dell'epoca moderna.

Tredicesimo capitolo Sinistra e antisemitismo. Nota sulla biografia politica di Marx

Le radici ideologiche del fascismo affondano nel XIX secolo. Il rifiuto del cosmopolitismo e il disprezzo del denaro provengono dalla tradizione della *Gegenaufklärung*: sono le idee anti-moderne e anti-democratiche che si contrappongono fin dall'inizio al diffondersi dello spirito della rivoluzione francese. Tuttavia, è nella letteratura generalmente classificata come progressista, di sinistra o socialista che vanno cercate le espressioni originarie e più significative di quel sistema ideologico (poi caratteristico del fascismo) che abbiamo chiamato “economia politica dell'antisemitismo”. Questa struttura teorica prende forma, infatti, non tanto nelle opere di aristocratici reazionari, di funzionari dello Stato cristiano-germanico della Restaurazione prussiana o di demagoghi teutomani, quanto piuttosto in quelle di pensatori e uomini politici radicali, animati sovente da ideali di giustizia ed eguaglianza, votati al progresso sociale e alla realizzazione della libertà. La “questione ebraica” è innanzitutto una questione di emancipazione.

Come in generale nell'opinione pubblica più larga, così anche negli ambienti radicali frequentati da Marx negli anni a cavallo della metà del XIX secolo circolava con rinnovata intensità il tradizionale luogo comune relativo al rapporto privilegiato fra ebrei e denaro. Allo stesso

⁸³⁸ Mark Neocleus, „The Political Economy of the Dead. Marx's Vampires“, *History of Political Thought* 24, Nr. 4 (2003): 668–84.

tempo, però, nel seno di questi ambienti radicali veniva prendendo forma anche una nuova concezione generale della società: una critica sociale radicale imperniata sulla denuncia dell'egoismo e della religione del denaro. La ragione per cui Marx li frequentava sta nel fatto che la sua riflessione muove dallo stesso problema fondamentale da cui muovono anche tutte le elaborazioni di questa forma di critica sociale: il problema, cioè, dello scarto fra gli ideali di libertà, eguaglianza e fraternità delle rivoluzioni, costituzioni e filosofie borghesi da una parte e la realtà empirica della società borghese dall'altra.

Alla prova dell'empiria, la realizzazione universale di questi ideali pareva incontrare ostacoli non previsti. Laddove i maggiori fra questi ostacoli venivano identificati nel potere economico del denaro e nella perversione morale dell'egoismo, la critica sociale filosofica e popolare era portata a individuare nel principio del “particolarismo” – rappresentazione dell'insieme delle tendenze opposte all'universalità – la fonte comune di questi mali e della corruzione della società moderna. La categoria di particolarismo assume così un rilievo primario nella presa di coscienza dell'esperienza dei limiti e dei fallimenti delle rivoluzioni borghesi. Tale concetto si mostra capace di attirare verso il proprio campo semantico un numero crescente di spiegazioni e interpretazioni della negatività sociale e dell'alienazione del soggetto moderno.

Dal canto loro, gli ebrei, con la loro religione esclusiva e la tradizionale separazione dal resto della società, rappresentavano loro malgrado una sorta di paradigma storico, un'incarnazione del principio del particolarismo. Tuttavia non si trattava più, a metà Ottocento, della semplice diversità degli ebrei; il problema all'ordine del giorno nella “questione ebraica” non era più l'ostinato rifiuto di abbracciare il messaggio cristiano di amore universale da parte di una ristretta minoranza emarginata. Gli ebrei erano ormai emancipati e integrati a tutti i livelli della vita economica, politica e culturale della società borghese; stavano diventando cosmopoliti. Quello che viene denunciato in questo nuovo contesto è un particolarismo nuovo, un male specificamente moderno. Paradossalmente, infatti, è proprio il processo di universalizzazione reale che coinvolge la società borghese ciò che viene interpretato come una presa del sopravvento da parte del particolarismo. Le trasformazioni economiche moderne e l'espansione mondiale del mercato appaiono come una universalizzazione del potere del denaro; l'emancipazione borghese e la diffusione universale del diritto moderno paiono sancire, in realtà, una emancipazione dell'egoismo sfrenato. Si tratta dunque di un particolarismo universalizzato, o almeno in rapida via di universalizzazione.

La rappresentazione di tale particolarismo universale rappresenta la struttura logica comune e il collante ideologico della dottrina economica del potere del denaro, della condanna morale dell'egoismo e del rinnovato astio contro gli ebrei. Le radici dell'associazione degli ebrei alla sfera della circolazione e al denaro affondano in secoli di molto precedenti la costituzione della società

borghese (e quindi ovviamente anche la sua fase declinante o fascista). Ciò che è caratteristico per l'antisemitismo moderno non è tanto l'associazione ebrei-denaro, quanto piuttosto il significato che tale associazione assume nella coscienza della società borghese. L'epoca moderna assiste infatti a un'espansione assai ampia e rapida della sfera della circolazione, sia in senso estensivo, geografico, che nel senso intensivo dell'integrazione in sé di porzioni sempre maggiori della vita sociale. Fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo si assiste, da una parte, all'espansione delle relazioni commerciali su scala globale, alla nascita del mercato mondiale (la realtà pratica delle moderne idee universaliste); e dall'altra alla penetrazione del denaro, dello scambio di merci mediato dal denaro, fin dentro ai rapporti più intimi delle comunità più isolate e tradizionali. È solo nell'ambito della società moderna, borghese e cosmopolita, che il denaro pare aver sottomesso alla sua fredda logica “egoistica” ogni angolo della terra, ogni relazione, ogni aspetto della vita sociale degli uomini.

Il problema del particolarismo ebraico viene discusso ampiamente negli anni del Vormärz; costituisce il tema centrale della rinnovata attenzione per la “questione ebraica”, ossia la questione del rapporto fra gli ebrei e l'umanità universale ovvero l'universalità dell'uomo. Nei capitoli precedenti abbiamo visto questo tema sviluppato nelle opere di Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer – due voci filosofiche di punta della sinistra hegeliana, ovvero del contesto culturale della genesi della riflessione marxiana.⁸³⁹ Bauer definisce il desiderio degli ebrei di rimanere tali una “guerra contro l'intera umanità”, nel senso che la particolarità ebraica in cui essi intendono permanere costituisce un'antitesi diretta e una negazione pratica dell'universalità cui invece tenta di elevarsi l'umanità moderna.⁸⁴⁰

Sulla scorta del modello hegeliano del processo di auto-agnizione dello spirito articolato come graduale superamento delle sue figure parziali e limitate, nella filosofia dei giovani hegeliani il progresso storico si rappresenta come una battaglia condotta dalla coscienza filosofica per far prevalere il proprio principio di universalità su ogni particolarità e limitatezza. L'avanzamento dell'umanità verso la libertà è pensato come un progressivo abbattimento della ristrettezza degli orizzonti particolari ad opera e a vantaggio della pura autocoscienza. Il principio della particolarità è contrario ai concetti stessi di umanità, di libertà e di giustizia, i quali, dal punto di vista quasi divino della pura autocoscienza, non possono essere pensati se non *sub specie universalitatis*.

Nella prospettiva ateista in cui si pone Bruno Bauer in questa fase del suo pensiero, è la religione in generale la madre di tutti i particolarismi – vale a dire: ogni religione positiva. Nei suoi scritti, tuttavia, la rappresentazione del conflitto fra universalismo e particolarismo tende a tramutarsi, senza soluzione di continuità, in quella di un conflitto fra il genere umano e l'ebraismo.

⁸³⁹ Cfr. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

⁸⁴⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 79.

Fra le religioni, che sono per definizione tutte particolari, l'ebraismo si presenta in Bauer come doppiamente particolare o particolare per eccellenza.⁸⁴¹

Va notato inoltre come, discutendo la questione del rifiuto ebraico di assimilarsi e di partecipare pienamente al movimento universale di emancipazione dell'umanità, Bauer rivolga agli ebrei l'accusa di non aver fornito alcun contributo significativo all'avanzamento civile e scientifico dell'Europa. L'idea della sterilità degli ebrei, la loro incapacità e indisponibilità a divenire un “suolo fertile per la fioritura di una nuova forma della verità”⁸⁴², affermata qui sul piano teologico-politico da Bauer, trova un corrispettivo sul piano della teoria estetica nel saggio del 1850 di Richard Wagner *Das Judentum in der Musik*, in cui il compositore tedesco riflette sulla mancanza di creatività degli ebrei, sulla loro incapacità di esprimersi artisticamente se non mediante plagio.⁸⁴³ Non si può fare a meno di osservare l'evidente parallelismo fra questa rappresentazione baueriana e wagneriana dell'infertilità spirituale degli ebrei, da una parte, e la polemica contro il carattere sterile della moneta metallica e quello improduttivo del capitale parassitario condotta dall'economia politica dell'antisemitismo dall'altra.

Dalle tendenze antisemite dell'epoca non era immune – come ha mostrato già Roman Rosdolsky⁸⁴⁴ – neanche la *Neue Rheinische Zeitung*, il quotidiano diretto da Marx a Colonia nel 1848-49. Sfogliando la gazzetta renana saltano all'occhio, in particolare, i contributi inviati dal corrispondente per l'Austria, tale Telling. I suoi reportage argomentano, fra l'altro, che “ai vertici di tutte le associazioni democratiche, ai vertici di tutta la stampa ci sono degli ebrei” e che essi hanno “attirato a Vienna orde di altri ebrei provenienti da ogni dove” pronti a sfruttare con “l'usura più abietta” la situazione di crisi in cui versa il popolo austriaco; che “in Austria ci sono mezzo milione di ebrei, i quali si nutrono solo grazie al mercimonio (Schacher): quindi una sanguisuga ogni 30 abitanti”⁸⁴⁵; che gli ebrei sono “de facto radicalmente emancipati e due dei loro sono perfino entrati al Ministero” e che essi sono “sono più intelligenti della camarilla e cercano di impossessarsi della terra che prima non potevano acquisire sfruttando il bieco traffico di denaro”⁸⁴⁶; infine che

⁸⁴¹ Cfr. Leopold, „The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer“.

⁸⁴² Bauer, *Die Judenfrage*, 81.

⁸⁴³ Wagner, *Das Judentum in der Musik*.

⁸⁴⁴ Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtlosen“ Völker*, appendice: Die Neue Rheinische Zeitung und die Juden.

⁸⁴⁵ “An der Spitze aller demokratischen Vereine, an der Spitze der ganzen Presse stehen nur Juden. Sie führten auch im Sicherheitsausschusse das Regiment, spielten dort die Demokraten, zogen Scharen von Juden von überallher nach Wien und als sie, wie Fischhof, Mannheimer und Mayer, ihr Ziel als Ministerialräthe erreicht hatten, wurden sie urplötzlich die schamlosesten Volksverräther. Der allgemeine Nothstand wird von dem eingezogenen Schwarm mit wahrem Heißhunger zum schändlichsten Wucher benutzt. Sehr viele Bourgeois-Nationalgarden versicherten mich, sie würden sich augenblicklich für Wiederherstellung des Sicherheits-Ausschusses entscheiden, wenn sie sich der Judeneindringlinge zu erwehren wüßten ... Es gibt in Oestreich eine ganze Million Juden, die sich nur von dem Schacher ernähren; also auf 30 Menschen ein Blutsauger”. [Eduard von Müller-] Telling, „Wien, 17. Sept.“, *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie*, 22. September 1848.

⁸⁴⁶ “Die größte Stütze der Kamarilla sind unter allen 99 Nationen und Natiönchen Oesterreichs in diesem Augenblicke

“l'umanità europea si è giudaizzata, ha perduta la sua morale interiore a vantaggio di un'unica fede redentrice: la fede nel mercimonio e nel denaro”.⁸⁴⁷

Indipendentemente dal giornale di Marx, inoltre, questo pioniere delle teorie sulla lobby ebraica pubblicò un violento opuscolo antisemita sul tema “Freiheit und Juden”, la cui tesi centrale è che

[Die Juden] sind das Volk, welches aus Grundsatz die Civilisation als solche von sich gestoßen hat und ewig von sich stößt und unter den zivilisierten Völkern, unter den Völkern des demokratischen Fortschritts dasteht wie eine hinterlistige feindliche Barbarei.⁸⁴⁸

Eduard Müller-Telling è più vecchio di Marx di circa dieci anni. Aspirante giurista, viene ripetutamente respinto all'esame di abilitazione professionale e vede le proprie prospettive di carriera forense stroncate sul nascere. Questa circostanza ci è nota da alcune sue lettere indirizzate a enti e autorità pubblici dell'amministrazione prussiana in Germania e del governo di Metternich in Austria alla metà degli anni Quaranta. In queste lettere, che oscillano fra la protesta indignata per il trattamento subito e la richiesta supplichevole di un impiego pubblico in magistratura, Telling rappresenta se stesso come un giurista eccezionalmente dotato e competente, “vittima del gesuitismo e della burocrazia”.⁸⁴⁹ E' proprio nel periodo di queste lettere che si colloca l'inizio dell'attività di Telling nell'ala estrema del movimento rivoluzionario. A partire dal mese di luglio del 1848 comincia la collaborazione con la *Neue Rheinische Zeitung*. I suoi pezzi spiccano fra gli altri per il tono ardito e il fervore rivoluzionario. L'esigenza della gazzetta renana di tenere il passo con l'acuirsi del conflitto sociale in quei mesi favorisce la loro pubblicazione. Friedrich Engels li qualificherà molti anni dopo come animati da una “esagerata violenza rivoluzionaria” (“übertrieben gewaltrevolutionär”).⁸⁵⁰ La redazione comincia presto a guardare Telling con sospetto – sia per il contenuto antisemita e forcaiolo dei suoi articoli, sia per i suoi comportamenti intriganti e le sue ambigue frequentazioni. Avvertendo la diffidenza nei suoi confronti, egli lamenta in una lettera a

sind die Juden. Sie sind de facto radikal emanzipiert und zwei ihrer Leute sogar ins Ministerium aufgenommen worden ... Die Juden sind indessen klüger als die Kamarilla und suchen, die entsetzlichen Geldverhältnisse benutzend, *sich in den Besitz des Grund und Bodens*, den sie früher nicht erwerben durften, *zu setzen*”. [Eduard von Müller-] Telling, „Brünn, 26. Nov“, *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie*, 2. Dezember 1848.

⁸⁴⁷ “*Europas Menschheit ist verjudet*, sie hat durch den alleinseligmachenden Glauben an Geld und Schacher alle innere Moral längst verloren”. [Eduard von Müller-] Telling, „Wien, 11. Aug.“, *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie*, 17. August 1848.

⁸⁴⁸ [Eduard von Müller-] Telling, *Freiheit und Juden. Zur Beherrschung für alle Volksfreunde* (Wien, 1848), 16.

⁸⁴⁹ Cfr. W. B., „Eduard von Müller-Telling. Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx“, *Bulletin of the International Institute of Social History* 6, Nr. 3 (1951): 178–97.

⁸⁵⁰ “Unser Wiener Korrespondent war ein gewisser Müller-Telling, fanatisch wie alle Koblenzer und ein Krakeeler erster Klasse ... Seine Wiener Berichte ... waren übertrieben gewaltrevolutionär, was gegenüber der überall mächtiger auftretenden Reaktion uns ganz recht war; was er aber über Persönlichkeiten sagte, konnten wir damals aus der Ferne nicht beurteilen ... Wir mußten für derlei in so bewegter Zeit eben unseren Korrespondenten viel Verantwortlichkeit und im Verhältnis auch viel Freiheit lassen”. Friedrich Engels, „Lettera a Victor Adler“, 9. Januar 1895, 372, in MEW 39, 372.

Marx la scarsa considerazione di cui sente di godere presso e il giornale e presso il suo direttore.⁸⁵¹ Nello stesso tempo imposta nuove collaborazioni con testate concorrenti o addirittura avversarie, come la Westdeutsche Zeitung. Secondo una ricostruzione dello International Institute of Social History di Amsterdam⁸⁵², la situazione dei rapporti tesi di Telling con Marx ed Engels precipita definitivamente in occasione di un ballo dell'associazione dei lavoratori tedeschi a Londra il 7 febbraio 1850. Telling aveva chiesto a Engels due biglietti d'ingresso al ballo, e questi aveva risposto senza cerimonie:

Lieber Telling, ich erhielt ihr Billet so spät, dass es mir beim besten Willen schwer geworden wäre, Ihnen noch eine Karte für den heutigen Ball zu verschaffen. Da Sie aber außerdem zwar von der Gesellschaft als Mitglied aufgenommen sind, aber weder Ihre Karte gelöst haben noch irgendeine Sitzung beiwohnen ... so wird es mir von dieser Seite her vollkommen unmöglich, Ihren Wunsch zu erfüllen. Tout à vous, Engels.⁸⁵³

In seguito a questo episodio Telling si getta anima e corpo in una campagna di diffamazione internazionale ai danni di Marx ed Engels. Mobilita tutti i contatti raccolti nel corso (non costellato di successi) della sua attività pubblica per diffondere alcune “importanti rivelazioni sui capi della democrazia in Germania”. La campagna è incentrata sull'accusa di trattenere per sé i finanziamenti raccolti dall'associazione dei lavoratori tedeschi emigrati in Inghilterra per i profughi e i rifugiati politici, e sul riferimento all'essere Marx ebreo. Secondo il parere di un certo avvocato Hagen di Bonn (un membro della Lega dei comunisti cui Telling, immaginandolo fidato, aveva domandato un consulto a proposito dei suoi scritti contro Marx ed Engels), lo scopo di questo attacco pubblico alla credibilità di due leader rivoluzionari ormai noti internazionalmente era quello di riguadagnare credito presso il Ministero prussiano e ottenere finalmente il riguardo che riteneva di meritare. La risposta che Telling ottenne da questo avvocato coglie con ironia e precisione alcuni tratti decisivi del carattere antisemita-rivoluzionario:

Herr Müller Telling! ... Es freut mich, dass sie Ihren richtigen Standpunkt wiedergefunden und die revolutionäre Wehrwolfshaut abwerfen; ich war von jeher der Ansicht, dass Sie trotz Ihres revolutionären Blöckens und Brüllens es noch für Unsinn erklären würden, von der Demokratie etwas zu hoffen ... Man will Sie in Köln nicht dulden, sagen Sie. Legen Sie doch sofort dem Regierungspräsidenten von Möller ihr Manuskript vor, setzen Sie ihm wenigstens Ihre Absicht auseinander, und vielleicht gelingt es Ihnen nicht allein, in Köln geduldet zu werden, sondern auch noch – etwas zu verdienen ... Sie brauchen jetzt an Ihrer Zukunft nicht mehr zu verzweifeln. War Ihnen früher die Karriere im Staatsdienste nicht geebnet, jetzt wo sie durch schwere Prüfungen und Erfahrungen, durch bittere Täuschungen gewitzigt und geläutert, vom Ekel über die Selbstsucht und die

⁸⁵¹ “Ich gestehe ein, dass die négligence, mit der Du mir entgegengetreten, mich verletzt hat”. [Eduard von Müller-] Telling, „Lettera a Karl Marx“, 2. Januar 1850; cit. in B., „Eduard von Müller-Telling. Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx“, 189.

⁸⁵² B., „Eduard von Müller-Telling. Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx“.

⁸⁵³ Friedrich Engels, lettera Eduard Müller-Telling, in MEW 27, p. 522. Friedrich Engels, „Lettera a Eduard Müller-Telling“, 7. Februar 1850, in MEW 27, 522.

Arroganz der Demokraten erfüllt zurückkehren und Proben der lebhaftesten Treue ablegen, ist Ihre Zukunft gesichert ... *Sehr geistreich und von unendlichem Effekt wird es sein, wenn sie das Wort Juden vor Marx nie vergessen.* Dass Sie sich aber so sehr nach Rache sehnen, hat mich unangenehm berührt und ist nicht christlich. Besser wäre es, wenn Sie das der göttlichen Gerechtigkeit überliessen, die ja ohnehin Ihre Feinde ganz anders ekrasieren muss, als das Ihre schwachen Kräfte vermögen. Gott stärke Sie in Ihrem Vorhaben und gebe Ihnen seinen Segen dazu.⁸⁵⁴

L'ennesimo rifiuto non valse a dissuadere il tenace Telling dal portare avanti la sua campagna, la quale culminò nell'estate del 1850 con la pubblicazione (a sue spese) di un opuscolo di circa quaranta pagine: *Vorgeschmack in die künftige deutsche Diktatur von Marx und Engels*. Il testo non contiene molto più dell'esposizione delle accuse dette, contornata da ingiurie: solamente un'interpretazione (forse non del tutto sbagliata, nonostante i tratti paranoidi) dei sentimenti maturati da Marx nei suoi confronti durante la collaborazione alla *Neue Rheinische Zeitung* – nonché la dichiarazione di più ambizioso progetto di ricerca da realizzarsi in futuro:

Es ist bekannt, dass die Rache des Juden am weitesten geht und am unversöhnlichsten ist ... Marx, der künftige deutsche Diktator, ist Jude; ich habe ihn 1848 gezwungen, in seinem Blatte die Juden anzugreifen. Er biss sich auf die Lippen und tat's, weil auch seine anderen Mitarbeiter die Juden anpackten. Jetzt beginnt die Rache seines Herzens eine Reaktion wider mich. Indes hoffe ich, mich bald noch einmal und zwar spitzkugelmäßiger über die jüdische Race und über ihren verderblichen Einfluss auf den Blidungsgang der Menschheit aussprechen zu können, als es jetzt schon geschehen ist.⁸⁵⁵

Marx rinunciò a replicare pubblicamente a questo scritto. Le ultime parole che rivolse a Telling glielie scrisse il 12 marzo 1850, pochi giorni dopo averlo fatto espellere dal tribunale d'onore dell'Associazione dei lavoratori a Colonia e diversi mesi prima della pubblicazione dell'opuscolo sulla “futura dittatura tedesca” sua e di Engels. In occasione della sua espulsione Telling non si presentò al procedimento disciplinare a suo carico, ma inviò subito dopo una lettera di protesta contro il provvedimento, lunga e piccata. Marx volle rispondergli, a muso duro, per l'ultima volta:

Ich würde Sie auf Ihren gestrigen Brief an den Arbeiterverein fordern lassen, wären Sie noch satisfaktionsfähig nach Ihren ehrlosen Verleumdungen gegen Engels und nach dem motivierten Ausstoßungsurteil des Arbeitervorstandes. Ich erwarte Sie auf einem andern Felde, um Ihnen die heuchlerische Larve des revolutionären Fanatismus abzureißen, worunter Sie bisher Ihre kleinlichen Interessen, Ihren Neid, Ihre unbefriedigte Eitelkeit und Ihren malkontenten Ärger über die Verkennung Ihres großen Genies von Seiten der Welt – eine Verkennung, die mit Ihrem Durchfall im Examen begann – geschickt zu verstecken wußten ... Das einzige, was Sie mir vorwerfen konnten, war, daß ich nicht gleich mit Ihnen brach und Sie den andern nicht denunzierte ... *Ich gestehe meine Schwäche* ... Es war übrigens klug von Ihnen, schließlich nicht zu erscheinen auf dem ... Ihnen gestern anberaumten Schlußtermin. Sie wußten, was Sie von einer Konfrontation mit mir

⁸⁵⁴ Cit. in B., „Eduard von Müller-Telling. Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx“, 195.

⁸⁵⁵ [Eduard von Müller-] Telling, *Vorgeschmack in die künftige deutsche Diktatur von Marx und Engels* (Cöln: Gedruckt auf Kosten und im Selbstverlag des Verfassers, 1850), 19.

zu erwarten hatten. K. Marx⁸⁵⁶

Quello di Telling non è un caso isolato nella biografia di Marx. Gli ambienti che frequentava erano attraversati in profondità da tendenze antisemite. Non sono poche le occasioni in cui fu la sua stessa, influente persona a esser fatta oggetto di ingiurie e attacchi di questo tipo. Nella documentazione dei suoi conflitti politici ci s'imbatte frequentemente in riferimenti denigratori alle sue ascendenze ebraiche da parte dei suoi avversari. Il caso più importante dal punto di vista della storia politica dell'Europa è la rivalità quasi leggendaria con Bakunin ai vertici dell'Internazionale. Seguiamo la scelta fatta da Maximilien Rubel di astenersi “dal produrre un florilegio delle asserzioni razziste e germanofobe che la figura di Marx ha ispirato a Bakunin”.⁸⁵⁷ Va osservato però che fu l'anarchico russo a suggerire l'idea (che sarà poi cara alla propaganda fascista) che Marx e Rothschild agivano più o meno direttamente in combutta.

Marx, ebreo egli stesso, è circondato ... da una moltitudine di ebrei più o meno intelligenti, intriganti, speculatori ... agenti di banca o di commercio, scrittori, politici, giornalisti di tutti i colori ... con un piede nella banca, l'altro nel movimento socialista e il deretano ben poggiato sulla stampa quotidiana tedesca – hanno preso possesso di tutti i giornali ... si può immaginare che letteratura nauseante essi producano. Ora, tutto questo mondo ebraico, un'unica setta di sciacalli, un popolo di sanguisughe, un unico avido parassita, unito strettamente non solo al di là dei confini nazionali ma anche al di là delle differenti opinioni politiche – tutto questo mondo ebraico risponde all'autorità di Marx e allo stesso tempo a quella di Rothschild. Sono certo che da parte sua Rothschild apprezza i meriti di Marx, e che Marx prova per Rothschild attrazione istintiva e un grande rispetto. Ciò può sembrare strano. Cosa può esservi in comune fra il comunismo e le grandi banche? Oh! Il comunismo di Marx vuole un'enorme centralizzazione del potere nelle mani dello Stato, e dove ciò avviene dev'esserci per forza una banca centrale; ma dove vi è una tale banca, la nazione parassitica degli ebrei, la quale specula sul lavoro del popolo, troverà sempre il modo di spadroneggiare ...⁸⁵⁸

Dal canto suo Marx non usava riferirsi a Bakunin in maniera più gentile, né politicamente corretta. Hans Magnus Enzensberger ha estratto dalla sua corrispondenza privata tutti gli epiteti e i commenti più pittoreschi riservati dal capo dei comunisti allo storico rivale, per farne uno spassoso “Injurien- und Elogenregister”, che restituisce una rappresentazione suggestiva e puntuale del modo di reagire di Marx all'esperienza personale dell'animosità antisemita.⁸⁵⁹

⁸⁵⁶ Karl Marx, „Lettera a Eduard Müller-Telling“, 12. März 1850, in MEW 27, 525 (corsivo mio).

⁸⁵⁷ “Le asserzioni si possono trovare, fedelmente riportate, ma scarsamente commentate, negli Archivi Bakunin, Vol.I, *Michail Bakunin e l'Italia 1871-1872*, II parte, *La prima Internazionale in Italia e il conflitto con Marx*, Leiden, 1963”. Maximilien Rubel, „Marx libertario“, *vis-à-vis* 3 (1995): 70.

⁸⁵⁸ Michael Aleksandrovič Bakunin, „Persönliche Beziehungen zu Marx“, hg. von Max Nettlau, übers. von Erwin Rholfs, *Gesammelte Werke* 3 (Berlin: Der Syndikalist, 1924), 210 (traduzione dal tedesco mia).

⁸⁵⁹ “Bakunin, Michail Aleksandrovic. Sehr verdächtig. Armer Teufel. Ungeheuer. *A huge mass of flesh and fat*. Mannstoll. Eifersüchtig. Hat mir sehr gut gefallen. Besser als früher. Herablassend. Perfekter Ochse. Dumm. Seit Anno Tobak nichts gelernt. Russisch-schlau. Panslawistisches Pack. Will Diktator der europäischen Arbeiter werden. Fett. Verdammter Russe. Frech. Schmeichelei. Krakeel. Spielt sich auf. Intrigant. Kosak. Canaillerie. Vieh. Ehrgeizige eitle Unfähigkeit. Weltbewegende Schrullen. Gospodin. Schlaukopf. Macht sich breit. Gequatsch. *Bon vieillard crédule*. Moskowitisches Kuckucksei. Marktschreier. Großsprecherischer Radikalismus. Scharlatan.

Al di là del minore o maggior rilievo biografico che si vuole attribuire a queste polemiche personali in cui fu coinvolto Marx, ciò che può essere più determinante per la ricostruzione storica del suo pensiero è il fatto che l'antisemitismo fosse ampiamente diffuso, se non egemone, negli ambienti progressisti in cui egli iniziò la propria attività: nella sinistra hegeliana, nella democrazia radicale, nei movimenti socialisti dei lavoratori e della piccola borghesia, fra i rivoluzionari quarantottini.

A misurare tale “egemonia” può valere la circostanza che perfino pensatori radicali ebrei molto vicini a Marx, come per esempio Moses Hess o Heinrich Heine, incappano largamente in questa forma di critica sociale. Anche nei loro irriverenti scritti di satira religiosa e sociale s'intrecciano infatti invettive contro l'egoismo e l'adorazione del denaro, tipiche dell'epoca, con figurazioni dell'ebraismo come spirito d'usura, tipiche di epoche precedenti. Così non ci si deve sorprendere di trovare negli scritti di Heine dei primi anni Quaranta – gli stessi anni in cui il poeta intervenne pubblicamente contro l'antisemitismo con il racconto ispirato all'affare di Damasco *Der Rabbi von Bacherach* (1840) – affermazioni come: “Denn das Geld ist der Gott unserer Zeit und Rothschild ist sein Prophet”.⁸⁶⁰

A questo riguardo sono ancora più significative alcune esternazioni di Moses Hess – padre nobile del sionismo, per alcuni addirittura un suo profeta moderno⁸⁶¹, certamente una figura al di sopra di ogni ragionevole sospetto di antisemitismo –. L'opera del 1862 *Rom und Jerusalem*, in cui

Ignoramus. Schamlose Ignoranz und Oberflächlichkeit. Esel. Mohammed ohne Koran. *Saltimbanque*. Moskowitischer Diktator. Sehr mittelmäßiger Mensch. Verdammter Moskowiter. Blödsinn. Ohne alles theoretische Wissen. Oberflächlich zusammengeraffter Mischmasch. Zusammengebettelter Quark. Theoretisch Null. Ultraradikale Phrasen. Völlige geistige Misere. Mehr als gemein. Schwindler. Dickkopf. Papst. Persönlicher Ehrgeiz. Dicker Elefant. Braver alter Schurke. Biedermann. Zu jeder Gemeinheit fähig. *Escroquerie*. Lebt nur von der Erpressung. Papst”. Hans-Magnus Enzensbeger, Hrsg., *Gespräche mit Marx und Engels* (Frankfurt am Main: Insel, 1973), 709–10. Un'ottima traduzione italiana di questa lista si trova (senza indicazione della fonte) in Karl Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, hg. von Enrico Donaggio und Peter Kammerer (Milano: Feltrinelli, 2007), 26.: “Molto sospetto. Povero diavolo. Mostro. A huge mass of flesh and fat. Geloso. Un perfetto asino. Stupido. Da sempre ignorante. Furbo come un russo. Aspirante dittatore dei lavoratori europei. Grasso. Russo maledetto. Sffacciato. Adulatore. Trombone. Si mette in mostra. Intrigante. Cosacco. Canaglia. Bestia. Incapace, vanitoso e zelante. Stramberie che muovono il mondo. Furbetto. Si allarga. Chiacchierone. Bon vieillard crédule. Uovo di cuculo moscovita. Strillone. Estremismo parolai. Ciarlatano. Ignoranza e superficialità indecenti. Maometto senza Corano. Saltimbanco. Dittatore moscovita. Uomo mediocre. Moscovita maledetto. Idiozia. Privo di qualsiasi conoscenza teorica. Accozzaglia superficialmente arraffata. Una nullità teorica. Una miseria spirituale completa. Testardo. Truffatore. Ambizioso. Grosso elefante. Vecchia buona canaglia. Capace di ogni bassezza. Vive solo di ricatti. Papa”.

⁸⁶⁰ Heine, *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*, 123.

Sul rapporto di Heine con l'ebraismo cfr. Regina Grundmann, „*Rabbi Faibisch. Was auf Hochdeutsch heißt Apollo*“. *Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk* (Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2008); Walter Hinck, *Die Wunde Deutschland. Heinrich Heines Dichtung im Widerstreit von Nationalidee, Judentum und Antisemitismus* (Frankfurt am Main: Insel, 1990); Siegbert Salomon Prawer, *Heine's Jewish Comedy. A Study of His Portraits of Jews and Judaism* (Oxford: Clarendon, 1983); Ruth Jacobi, *Heinrich Heines jüdisches Erbe* (Bonn: Bouvier, 1978); Adorno, *Die Wunde Heine*; Hartmut Kircher, *Heinrich Heine und das Judentum* (Bonn: Bouvier, 1973).

⁸⁶¹ Cfr. Shlomo Avineri, *Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism* (New York: New York University Press, 1985).

Hess preconizza, 35 anni prima di Herzl, il ritorno degli ebrei in Palestina, costituisce un testo fondativo dell'idea sionista e un riferimento classico dell'ala socialista di questo movimento nazionale.⁸⁶² A Marx lo legava un rapporto di amicizia e intensa collaborazione, nel corso del quale i due esercitarono una vicendevole, profonda e durevole influenza intellettuale.⁸⁶³ I suoi *Philosophische und sozialistische Schriften* degli anni Quaranta, che pure testimoniano della sua attività politica e pubblicistica in difesa dell'emancipazione ebraica⁸⁶⁴, non esitano a incorporare materiali mitologici provenienti dalla tradizione giudeofoba medievale nella sua critica della società borghese.

In *Philosophie der That*⁸⁶⁵ (1843) Moses Hess cita e attualizza l'antica accusa del sangue – tema capitale di quella tradizione, nuovamente in auge in seguito ai fatti di Damasco – estendendola all'intera società moderna. Come in tempi antichi le religioni, così in quelli moderni è la politica a fare sì che la vita dei singoli individui sia sussunta, assorbita in un'astrazione universale. Il prezzo di ciò, oggi come allora, è il sacrificio umano. Secondo Hess, nella religione statale borghese l'individuo cede la propria universalità interna, la propria umanità, a un'essenza politica astratta e separata da lui. Come da sempre ogni divinità, anche lo Stato politico moderno esige il proprio tributo di sangue. Il suo modello originario (“Urtypus”) è “Moloch”, la divinità pagana cui venivano offerti bambini in olocausto. Moloch è modello originario non solo per lo Stato borghese (cui l'uomo aliena la propria umanità), ma anche per lo “spirito assoluto” di Hegel (nel quale sprofonda la soggettività individuale), e prima che per Hegel per il Dio cristiano (che si rivela nel sacrificio del Figlio), e prima ancora per dio degli ebrei. Hess parla a questo punto di un “jüdischen Moloch-Jehovah”, il quale avrebbe esatto anticamente il sacrificio di tutti i primogeniti, culto che gli ebrei avrebbero sostituito in tempi più tardi con l'istituto del פדיון הבן (*pidyon haben*), il riscatto del figlio primogenito da pagarsi in scicli d'argento al sacerdote.⁸⁶⁶

Insieme allo Stato politico infatti è il denaro, per Hess, la figura dell'universalità umana astratta e alienata dall'uomo che più caratterizza la società borghese. Quest'ultima viene definita quale un “mondo del mercimonio moderno” (“moderne Schacherwelt”). Per Hess la società

⁸⁶² Moses Heß, *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage* (Tel Aviv: Hitachduth olej Germania we olej Austria, 1939). Secondo Isaiah Berlin, Moses Hess ha “virtualmente inventato” il sionismo. Isaiah Berlin, *The Life and Opinions of Moses Hess* (Cambridge: Jewish Historical Society of England, 1959), 1. Cfr. anche Shlomo Na'aman, *Shlomo Na'aman, Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Hess*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1982. (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1982).

⁸⁶³ Zvi Rosen, *Karl Marx und Moses Hess. Ein Beitrag zur Entstehung des Marxismus*, Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 18 (Hamburg: Christians, 1983); Zvi Rosen, „Der Einfluss von Moses Hess auf die Frühschriften von Karl Marx“, *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 8 (1979): 143–74.

⁸⁶⁴ Cfr. p. e. l'articolo su Stato e religione pubblicato il 15 luglio 1842 sulla Rhenische Zeitung Moses Heß, „Über Staat und Religion“, in *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-185. Eine Auswahl*, hg. von Wolfgang Mönke (Berlin: Akademie Verlag, 1980), 187.

⁸⁶⁵ Moses Heß, „Philosophie der That“, in *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-185. Eine Auswahl*, hg. von Wolfgang Mönke (Berlin: Akademie Verlag, 1980), 210–25.

⁸⁶⁶ Ivi., 215.

borghese è sottomessa a quella divinità più assetata che mai di sacrifici che è del denaro. Nel saggio del 1845 *Über das Geldwesen*, “l'essenza del denaro” viene indagata e criticata con le categorie della filosofia della religione di Feuerbach.

Was der *Gott* für's *theoretische* Leben, das ist das *Geld* für's *praktische* Leben der verkehrten Welt: das *entäußerte Vermögen* der Menschen, ihre verschacherte *Lebensthätigkeit*.⁸⁶⁷

Vivendo e producendo in società con altri uomini, l'uomo produce la propria essenza umana. Il denaro è per Hess quel che Dio è per Feuerbach: Gattungswesen, l'essenza specifica dell'uomo come esterna a lui, l'universale umano separato dagli individui, l'umanità alienata dall'uomo e contrappostagli nelle vesti di una divinità esosa e spietata che ne opprime o addirittura ne sopprime la vita. Nel generale mercimonio della società moderna, ogni cosa, perfino l'uomo, diventa oggetto di traffico, vale a dire sacrificabile al Moloch-dio-denaro.⁸⁶⁸

In questa analisi filosofico-religiosa del ruolo del denaro nella società borghese Hess ripropone sia il tema del sacrificio umano e del versamento di sangue – “Denn das Geld, das wir verzehren und um dessen Erwerb wir arbeiten, ist unser eigenes Fleisch und Blut ... Wir Alle sind Kannibalen, Raubthiere, Blutsauger” – sia l'indicazione del molochismo e dell'ebraismo antico come modello originario del presente storico. Quest'ultimo, dominato dal sistema “disumano” del denaro, si presenta come l'ultima e più moderna figurazione della religione di Moloch. Il culto arcaico del sangue, sopravvissuto alla preistoria bestiale e pagana dell'umanità, ha vegetato nel seno dell'ebraismo, si è trasmesso dall'ebraismo al cristianesimo e da questo alla società secolare e

⁸⁶⁷ Heß, „Über das Geldwesen“, 335.

⁸⁶⁸ Oltre un secolo dopo, in un contesto culturale assai differente, anche il poeta ebreo americano Allen Ginsberg mise la figura di Moloch al centro di una rappresentazione del capitalismo:
“What sphinx of cement and aluminum bashed open their skulls and ate up their brains and imagination?
Moloch! Solitude! Filth! Ugliness! Ashcans and unobtainable dollars! Children screaming under the stairways! Boys sobbing in armies! Old men weeping in the parks!
Moloch! Moloch! Nightmare of Moloch! Moloch the loveless! Mental Moloch! Moloch the heavy judge of men!
Moloch the incomprehensible prison! Moloch the crossbone soulless jailhouse and Congress of sorrows! Moloch whose buildings are judgment! Moloch the vast stone of war! Moloch the stunned governments!
Moloch whose mind is pure machinery! Moloch whose blood is running money! Moloch whose fingers are ten armies! Moloch whose breast is a cannibal dynamo! Moloch whose ear is a smoking tomb!
Moloch whose eyes are a thousand blind windows! Moloch whose skyscrapers stand in the long streets like endless Jehovahs! Moloch whose factories dream and croak in the fog! Moloch whose smoke-stacks and antennae crown the cities!
Moloch whose love is endless oil and stone! Moloch whose soul is electricity and banks! Moloch whose poverty is the specter of genius! Moloch whose fate is a cloud of sexless hydrogen! Moloch whose name is the Mind!
Moloch in whom I sit lonely! Moloch in whom I dream Angels! Crazy in Moloch! Cocksucker in Moloch! Lacklove and manless in Moloch!
Moloch who entered my soul early! Moloch in whom I am a consciousness without a body! Moloch who frightened me out of my natural ecstasy! Moloch whom I abandon! Wake up in Moloch! Light streaming out of the sky!
Moloch! Moloch! Robot apartments! invisible suburbs! skeleton treasuries! blind capitals! demonic industries! spectral nations! invincible madhouses! granite cocks! monstrous bombs!
They broke their backs lifting Moloch to Heaven! Pavements, trees, radios, tons! lifting the city to Heaven which exists and is everywhere about us!”. Allen Ginsberg, *Howl and other Poems* (San Francisco: City Lights Books, 1956), 17–18.

capitalista. Il capitalismo, interpretato come un sistema sociale fondato sul denaro e sull'egoismo, spiega non solo il mistero dell'alienazione moderna, ma allo stesso tempo anche il mistero dei culti cruenti delle antiche religioni:

Im alten Judenthum war der Blutcultus nur ein prototypischer; im mittelalterlichen Christenthum wurde er theoretisch, idealistisch, logisch verwirklicht, d. h. man verzehrte wirklich das entäußerte, vergossene Blut der Menschheit, aber nur in der Imagination, das Blut des Gottmenschen. In der modernen, jüdisch-christlichen Krämerwelt tritt endlich dieser Hang und Drang der socialen Thierwelt nicht mehr symbolisch oder mystisch, sondern ganz prosaisch hervor.⁸⁶⁹

Il saggio di Moses Hess sull'essenza del denaro non può dirsi latore di intenzioni antisemite – e ciò non solo perché l'autore ci è noto come un difensore dell'emancipazione e un precursore dell'idea sionista, ma anche perché l'accusa della sete di sangue e di denaro è svincolata dal suo indirizzo tradizionale ebraico ed estesa piuttosto all'intera collettività: “die jüdisch-christliche moderne Krämerwelt”. Tuttavia, nella prospettiva teorica del distacco di Marx da Moses Hess, possiamo giudicare che l'ambiguità e la cacofonia di talune espressioni relative agli ebrei, al sangue e al denaro che si trovano nei suoi scritti rivelino una parziale sudditanza intellettuale del “rabbino rosso”⁸⁷⁰ alle strutture di pensiero proprie dell'economia politica dell'antisemitismo. Nella storia dello sviluppo del pensiero marxiano, la percezione dell'immaturità teorica di Hess e di questa forma di critica sociale, che nella sostanza è un trasferimento della teoria dell'alienazione di Feuerbach dall'ambito della religione a quello della politica e dell'economia, costituisce il punto di partenza della sua riflessione matura intorno al problema del feticismo.

Il rappresentante teoricamente più maturo dell'economia politica dell'antisemitismo fra i contemporanei di Marx è senza dubbio Pierre-Joseph Proudhon. È nota l'avversione del filosofo ed economista francese nei confronti degli ebrei. Quel che più interessa in questa sede, tuttavia, sono le sue idee economiche, nonché il fatto che esse hanno avuto un ruolo determinante in ampie parti dell'elaborazione teorica del movimento socialista – tanto negli scritti utopici delle prime fasi, quanto nella programmazione dei grandi partiti socialdemocratici della seconda parte del secolo – e successivamente del fascismo.

Più in generale si può dire forse che la costellazione di temi propria dell'economia politica dell'antisemitismo (il potere del denaro; l'egoismo e l'alienazione dell'uomo moderno; la schiavitù dell'interesse; l'avidità; l'usura; la finanza e il capitale predatorio; la cospirazione internazionale; la liberazione del lavoro dal denaro; l'abolizione dei redditi senza lavoro...) è parte integrante del patrimonio teorico, retorico e culturale della “sinistra” – una costellazione di motivi strutturalmente

⁸⁶⁹ Heß, „Über das Geldwesen“, 341.

⁸⁷⁰ Così veniva chiamato Hess familiarmente da Marx e dagli altri collaboratori dei *Deutsch-Französische Handbücher*. Gérard Bensussan, „Geldwesen“, in *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, hg. von Dan Diner (Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2012), 408.

o immediatamente antisemiti che non cessa tuttora di ricombinarsi in sempre nuove configurazioni e di esercitare la propria influenza sulla coscienza protestataria, ribelle, “critica” dei movimenti di emancipazione. Questo antisemitismo popolare si nutre delle istanze di ribellione contro lo sfruttamento e l'ingiustizia sociale, e in parte rilevante si caratterizza come “anticapitalista”. Nella storia politica e delle idee degli ultimi due secoli esso accompagna il movimento socialista in tutte le tappe della sua evoluzione. Pertanto fornisce allo studioso un fedele indicatore sintomatico delle tendenze reazionarie di questo movimento; vale a dire che la sua presenza segnala tanto i momenti storici quanto i luoghi concettuali in cui le istanze di emancipazione si ribaltano nel loro contrario, nella negazione dell'emancipazione. Nel suo studio su *Die 'Neue Rheinische Zeitung' und die Juden*, Roman Rosdolsky parla a questo proposito di “una malattia infantile del movimento operaio”⁸⁷¹. Occorre domandarsi se la diagnosi pediatrica dello studioso ucraino non sia stata troppo benevola o ottimista.

Critico intransigente delle teorie e dei movimenti d'emancipazione del suo tempo, Marx ebbe a confrontarsi prolungatamente e approfonditamente con questa “patologia infantile”. Al suo tempo non vi erano dei grandi partiti reazionari moderni come quelli fascisti del secolo successivo. Le nozioni economiche e sociali caratteristiche dell'antisemitismo moderno venivano propagate soprattutto negli ambienti politici e intellettuali da lui frequentati. Egli ebbe occasione di imparare a conoscere il pensiero dell'antisemitismo moderno per esperienza diretta nel corso della sua attività politica: così fra i filosofi radicali e atei (o, come abbiamo visto, ebrei) della sinistra hegeliana, come poi fra cospiratori insurrezionali e avvinazzati della bohème parigina⁸⁷², come, infine, ai più

⁸⁷¹ “Wir haben die bedauerliche Einstellung der N.Rh.Ztg. in der Judenfrage als eine *Kinderkrankheit der Arbeiterbewegung* bezeichnet”. Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtslosen“ Völker*, 195.

⁸⁷² “Mit der Ausblidung der proletarischen Konspirationen trat das Bedürfnis der Teilung der Arbeit ein; die Mitglieder teilten sich in Gelegenheitsverschwörer, conspirateurs d'occasion, d.h. Arbeiter, die die Verschwörung nur neben ihrer sonstigen Beschäftigung betrieben ... und in Konspirateure von Profession, die ihre ganze Tätigkeit der Verschwörung widmeten und von ihr lebten. Sie bildeten die Mittelschicht zwischen den Arbeitern und den Chefs und schmuggelten sich häufig sogar unter diese. Die Lebensstellung dieser Klasse bedingt schon von vornherein ihren ganzen Charakter ... Ihre schwankende, im Einzelnen mehr vom Zufall als von ihrer Tätigkeit abhängige Existenz, ihr regelloses Leben, dessen einzig fixe Stationen die Kneipen der marchands de vin sind – die Rendezvoushäuser der Verschwornen –, ihre unvermeidliche Bekanntschaften mit allerlei zweideutigen Leuten rangieren sie in jenen Lebenskreis, den man in Paris la bohème nennt”. Karl Marx und Friedrich Engels, „Rezensionen aus der ‚Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue‘. Viertes Heft, April 1850“, MEW 7 (Berlin: Dietz Verlag, 1960), 271–72.

In un saggio su Baudelaire scritto nel 1938, Walter Benjamin si sofferma sull'affinità del poeta parigino con questo “tipo politico” descritto da Marx e rileva come tale milieu, strettamente comunicante con quello da cui maturò il colpo di Stato bonapartista di Napoleone III, anticipi alcuni motivi estetico-politici caratteristici del sindacalismo insurrezionalista di Georges Sorel e, più tardi, della propaganda fascista: “Die Physionomie Baudelaires vergegenwärtigen heißt von der Ähnlichkeit sprechen, die er mit diesem politischen Typus aufweist. Ihn umreißt Marx wie folgt ... Der culte de blague, den man bei Georges Sorel wiederfindet und der ein unveräußerliches Bestandteil der faschistischen Propaganda ist, bildet bei Baudelaire seine ersten Fruchtknoten. Der Titel, unter, der Geist, in dem Céline seine *Bagatelles pour un massacre* geschrieben hat, führt unmittelbar auf eine Baudelairesche Tagebucheintragung zurück: *Eine schöne Konspiration ließe sich zwecks Ausrottung der jüdischen Rasse organisieren*”. Walter Benjamin, *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* (Berlin Weimar: Aufbau Verlag,

alti livelli dirigenziali della Prima Internazionale.

Considerando da questo punto di vista il contesto delle relazioni intellettuali e politiche di Marx, viene fatto di chiedersi se una qualche sensibilità particolarmente precoce e spiccata per la questione antisemita – una sensibilità intellettuale che nonostante gli aspetti ebraici della sua biografia non gli è stata finora mai riconosciuta e che non ha avuto pressoché alcuna attenzione nella ricezione (critica o celebrativa che sia) della sua opera – non abbia contribuito, a qualche livello più o meno profondo della sua vita psichica, a fare di lui una delle figure più iraconde e litigiose della storia della filosofia moderna, a indurlo a rompere bruscamente rapporti personali e politici con la periodicità compulsiva di una coazione a ripetere, ad attaccare pubblicamente, con sarcasmo derisorio e amaro, con violenza, persone con cui fino a poco prima era legato da rapporti di stima e amicizia, a dedicare infine una gran parte dei suoi scritti e una parte forse ancora maggiore dei suoi sforzi intellettuali a criticare senza compromessi le teorie e i programmi sociali promossi dalla sua parte politica.

Ciò che invece si può stabilire è che l'opera di Marx costituisce un importante strumento per l'indagine e la comprensione dell'antisemitismo moderno. Si tratta infatti dell'opera di un testimone di prim'ordine di questo fenomeno storico: una mente decisamente predisposta all'analisi critica che lo ha osservato da vicino, quasi dall'interno, nella sua fase genetica. Nel corso degli anni Marx ha condotto numerosi confronti serrati con quelle che possono ben essere definite le formulazioni teoriche più sottili, più interessanti, più profonde, più radicali, più sistematiche, più moderne, più genuinamente interessate al problema dell'emancipazione, più mature della nascente concezione antisemita della società borghese, insomma con l'avanguardia dell'antisemitismo moderno. Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach, la teologia politica di Bruno Bauer e l'economia politica di Pierre-Joseph Proudhon rappresentano tre casi emblematici in tal senso. Questi tre autori condividono, oltre a una avversione più o meno spiccata per l'ebraismo o gli ebrei, anche l'esperienza di essere stati collaboratori stimati di Marx e di esser divenuti successivamente oggetto di sue critiche aspre e distruttive. Tali critiche, che non lasciano alcuna speranza di riconciliazione, non si limitano affatto alla denuncia di tale avversione (che invece è *quasi* omessa, o meglio accennata quasi sempre in modo velato), ma sono condotte sul piano della teoria filosofica, politica, economica eccetera... vale a dire che risalgono alle strutture di pensiero fondamentali dell'antisemitismo moderno e, di là da quelle, al contenuto oggettivo di questo pensiero, alla realtà sociale cui esso corrisponde o si riferisce. L'indagine sulla natura e anche quella sull'attualità dell'antisemitismo non dovrebbero esimersi dal recepire i risultati di questo lavoro critico.

1971), 31–34.

Quarta sezione CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA (DELL'ANTISEMITISMO)

Marx non ricevette istruzione economica, ma si accostò a questa disciplina in età adulta e autodidatticamente. All'università aveva studiato soprattutto filosofia, e in secondo luogo storia e giurisprudenza. Fu solo dopo aver terminati gli studi universitari che avvertì l'esigenza intellettuale di approfondire la propria conoscenza delle cose economiche. A spingerlo verso questo genere di studi fu “die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen”⁸⁷³ – imbarazzo in cui incorse per la prima volta negli anni 1842/43 dovendo occuparsi, in qualità di giornalista, di temi quali le leggi sul furto di legna, la parcellizzazione della proprietà terriera, il libero scambio, le politiche doganali, le condizioni di vita dei contadini della Mosella, eccetera.

Ripercorrendo le prime tappe del proprio itinerario nel campo della scienza economica, Marx ricorda nella prefazione al testo del 1859 *Zur Kritik der politischen Ökonomie* come l'esigenza insorta allora, quando era redattore della *Rheinische Zeitung*, di studiare economia, non era stata dettata soltanto dal tentativo di dotarsi degli strumenti necessari per condurre la battaglia di questa gazzetta radicale contro le forze sociali e politiche dominanti della Restaurazione tedesca. Un motivo altrettanto determinante di questo nuovo indirizzo di studi fu il disagio intellettuale provato nei confronti della gazzetta radicale medesima, e segnatamente nei confronti di “ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus” che cominciava a farsi sentire fra le sue colonne. A muoverlo verso gli studi economici è il sentimento di disapprovazione nei confronti della prassi intellettuale, diffusa fra i suoi colleghi e sodali della sinistra tedesca, di adottare le parole d'ordine e le idee utopiche dei movimenti dei lavoratori francesi, integrandole in una critica sociale “tedesca”, ovvero “filosofica” e abborracciata, priva di fondamento scientifico.

Ich erklärte mich gegen diese Stümperei, gestand aber zugleich ... rundheraus, daß meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen. Ich ergriff vielmehr begierig die Illusion der Geranten der Rheinischen Zeitung, die durch schwächere Haltung des Blattes das über es gefällte Todesurteil rückgängig machen zu können glaubten, um mich von der öffentlichen Bühne in die Studierstube zurückzuziehn.⁸⁷⁴

Alla fine del 1843 abbandona la *Rheinische Zeitung* (comunque prossima a essere chiusa dalla censura), interrompe l'attività giornalistica, si sposa con Jenny von Westphalen, si trasferisce a Parigi e si ritira “dalla scena pubblica nella stanza dello studio”, dove redige fra l'altro gli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Nella stanza dello studio economico

⁸⁷³ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 7.

⁸⁷⁴ Ivi., 8.

permarrà in seguito, pur senza trascurare del tutto la scena pubblica, per tutta la vita. Vi partorirà tutte le sue opere successive, sino a quella maggiore e rimasta incompiuta, che per sottotitolo ha *Kritik der politischen Ökonomie*.

Espulso dal governo francese (su richiesta di quello prussiano) all'inizio del 1845, Marx prosegue le sue ricerche a Bruxelles, dove nel 1847 dà alle stampe in lingua francese il suo primo libro di argomento economico: *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*, seguito di poco dalla pubblicazione di *Manifest der kommunistischen Partei*. Risale a questi anni la concezione di nozioni cardinali del marxismo quali la “contraddizione” fra lo sviluppo delle forze produttive e la conservazione dei rapporti di produzione, e la “lotta di classe”, cioè quell'antagonismo che scaturisce sistematicamente non dagli individui, ma dalle condizioni sociali in cui essi vivono.

Dopo il movimentato biennio 1848/49, la famiglia Marx si trasferisce a Londra, dove si mantiene (a volte a stento) grazie al lavoro di Karl come corrispondente per la *New York Daily Tribune*. Al giornale americano Marx invia regolarmente, per oltre un decennio, cronache e analisi dei principali fatti economici d'Europa. Più ancora di questo lavoro giornalistico sono però le circostanze della capitale inglese – l'ampia disponibilità di materiale sulla storia del pensiero economico presso la biblioteca del British Museum, la posizione privilegiata per osservare gli sviluppi della grande industria – a favorire l'inizio di una nuova fase di studio intenso dell'economia, culminata solo molti anni dopo con la pubblicazione del primo volume di *Das Kapital* e mai conclusa.

Questo vasto progetto di ricerca, che ha assorbito quasi tutti gli sforzi della maturità scientifica di Marx, ha molto più a che fare con il problema dell'antisemitismo di quanto sono soliti riconoscere tanto gli studi marxiani quanto quelli sull'antisemitismo. È possibile individuare tre momenti o fasi di sviluppo della “critica dell'economia politica”, rappresentabili, seppure un po' schematicamente, in successione cronologica, che corrispondono ad altrettante posizioni assunte da Marx nel corso del suo lungo confronto con i problemi posti dall'antisemitismo. La loro rappresentazione in successione cronologica è da dirsi “schematica” anche in quanto non rende giustizia dell'andamento dialettico del pensiero di Marx, per il quale ognuno dei suoi momenti è “aufgehoben” – tolto, conservato, elevato – in tutti quelli successivi. Il senso di questa periodizzazione analitica è, da una parte, portare alla luce il ruolo avuto dal problema dell'antisemitismo moderno nella genesi e nello sviluppo della sua teoria critica della società borghese, e d'altra parte ricostruire come la sua comprensione dell'antisemitismo si sia trasformata ed evoluta nel corso di questo sviluppo.

La prima fase del pensiero economico di Marx può essere chiamata parigina o *precritica*. I

suoi testi più rappresentativi sono *Zur Judenfrage* e *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, entrambi del 1844. In questa fase la riflessione si muove ancora all'interno del paradigma di pensiero giovane-hegeliano e, come vedremo, proudhoniano, definito dalle teorie del potere del denaro, dell'alienazione e dell'egoismo. La critica dell'antisemitismo consiste qui nel tentativo di dissociare l'economia politica dell'antisemitismo dal suo bersaglio (ebrei ed ebraismo), senza tuttavia abbandonare il terreno delle sue categorie. Gli elementi fondamentali di tale critica sono: lo svelamento del meccanismo psichico della proiezione, nel quale gli aspetti negativi della vita sociale degli antisemiti vengono rimossi dalla loro coscienza per riapparirle deformati e personificati nel fantasma de "l'ebreo"; la distinzione fra questo fantasma che infesta la coscienza ideologica antisemita e gli ebrei reali (fra "Alltagsjude" e "Sabbatsjude"⁸⁷⁵); il ribaltamento dell'accusa di "ebraismo" sulla società universale, cioè la denuncia di quest'ultima quale dominio dell'egoismo e del denaro.

La fase brussellese del pensiero economico di Marx è segnata dal tentativo di applicare all'economia politica il metodo del materialismo storico elaborato nella critica della filosofia; può esser detta pertanto *materialista*. Poiché è segnata dalla rottura con Proudhon, il testo di riferimento è *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons Philosophie des Elends* (1847). In questa fase Marx riconosce che il bersaglio prediletto della critica sociale antisemita non è un elemento accidentale, tradizionale, esteriore, separabile da essa, ma è insito nella sua stessa struttura concettuale. Il frutto delle sue prime ricerche sistematiche in campo economico è una conseguenza e insieme un proseguimento del programma di "critica della filosofia" tracciato in *Deutsche Ideologie* (1845/46), la cui "misericordia" Marx ritrova anche al di fuori dei confini disciplinari della filosofia e di quelli geografici della Germania. In particolare la ritrova negli scritti del leader operaio ed economista francese Proudhon. Come la filosofia radicale posthegeliana, così anche l'economia radicale postcardiana ha il suo "idealismo", cioè quella forma di pensiero regressiva in cui la coscienza della prassi sociale è scissa fra una sua idealizzazione "utopica" e la rappresentazione di alcuni suoi elementi come estranei ad essa e assolutamente negativi. Alla radice delle tendenze antisemite del socialismo francese Marx ritrova "astrazioni idealistiche" in tutto simili a quelle della sinistra hegeliana. È questa la "misericordia" della filosofia sociale proudhoniana. È "misericordia" ridurre tutte le cose concrete a concetti logici e pensare questi come realtà indipendenti. Il saggio contro Proudhon denuncia i tratti misterici e cospirazionisti del suo pensiero, falsifica la teoria del potere del denaro, respinge l'ideologia del "lavoro onesto" come un'utopia reazionaria e piccolo-borghese, oppone la teoria della lotta di classe all'ideale proudhoniano di "uguaglianza" e "giustizia" (distributiva), in cui scorge un tentativo di fondare l'armonia sociale sull'odio del

⁸⁷⁵ Karl Marx, *Zur Judenfrage*, p. 372.

parassita. Nella prosecuzione della polemica con la scuola proudhoniana Marx si premura di confutare puntualmente tutte le spiegazioni di stampo antisemita dei più importanti fenomeni disfunzionali del capitalismo, dalla divergenza del prezzo delle singole merci dal loro valore ai collassi del mercato mondiale. Decostruisce minuziosamente quell'eziologia delle disuguaglianze sociali e delle crisi economiche, largamente diffusa in ambito socialista, la quale, in ultima analisi, riconduce questi "inconvenienti" della modernità alla rappresentazione del potere del denaro. In questa fase del suo pensiero Marx muove una critica alla filosofia e all'economia filosofeggiante da una prospettiva materialista che mostra tratti quasi empiristi o nominalisti. Insiste sulla necessità di studiare la prassi reale della produzione e di concentrare l'azione rivoluzionaria sulla sfera di questa prassi. La comprensione teorica dei nessi sociali viene pensata come risultato conseguente immediatamente dall'osservazione empirica della realtà.

La terza fase di sviluppo della riflessione economica di Marx corrisponde ai suoi anni londinesi. Poiché il suo nucleo teorico consiste nell'elaborazione di una dottrina storica della realtà sociale dell'universale astratto, questa fase può esser detta *storico-social-gnoseologica*. La caratterizza una correzione del metodo materialista della critica dell'ideologia (proprio delle due fasi precedenti) e un superamento dei suoi aspetti più ingenuamente empiristi e nominalisti. Sullo sfondo di questa evoluzione va vista una rinnovata e approfondita ricezione della critica della conoscenza kantiana e della logica hegeliana. L'astrazione concettuale non viene più tacciata di vuotezza, mancanza di contenuto, ma è riconosciuta nella sua oggettività e realtà pratica quale principio sintetico dell'organizzazione moderna del lavoro. Il "potere del denaro" non è considerato alla stregua di una mera superstizione o ipostasi logica, ma viene analizzato sulla base di una spiegazione storica della realtà sociale dell'universale astratto, viene compreso quale parvenza necessaria di tale realtà. I teoremi dell'economia politica dell'antisemitismo non vengono più solamente confutati, ma anche spiegati. Vengono illustrate le ragioni per cui i rapporti sociali della produzione capitalistica debbano necessariamente manifestarsi alla coscienza dei soggetti che ne sono coinvolti diversamente da come sono – come "ebraici". La critica dell'antisemitismo moderno non si limita qui a scagionare gli ebrei dalle accuse nei loro confronti, né a smentire le concezioni economiche che tali accuse presuppongono. Nella falsità di queste concezioni e accuse economiche viene riconosciuta invece una manifestazione necessaria dello spirito oggettivo della società borghese, antisemita esso stesso. La teoria della costituzione sociale della coscienza esposta in forma concentrata e saggistica nel noto capitolo sul feticismo all'inizio di *Das Kapital* costituisce il nocciolo filosofico della critica dell'economia politica. Si tratta di una critica della forma più moderna e universale d'idolatria mai praticata dall'uomo nella quale l'antisemitismo moderno trova un fondamento esplicativo oggettivo. Per la ricostruzione della fase londinese il testo di riferimento

principale sarà il primo e unico libro che Marx ha intitolato *Kritik der politischen Ökonomie*, ossia *Das Kapital*, affiancato soprattutto dai *Grundrisse* preparatori.

Quattordicesimo capitolo Il dio-denaro e la teoria dell'alienazione (fase parigina o precritica)

1. Dalla teologia all'economia politica (*Zur Judenfrage II*)

La seconda parte dell'articolo-recensione *Zur Judenfrage* è dedicata al secondo dei due saggi baueriani del 1843 sulla questione ebraica: *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, di cui Marx dice: “Dieser Aufsatz hat mit der alten 'Aufklärung' nichts zu schaffen”.⁸⁷⁶

Come si è visto precedentemente⁸⁷⁷, la trattazione marxiana della questione dell'emancipazione degli ebrei è incentrata sullo spostamento dell'attenzione dal secondo al primo elemento del problema, da “gli ebrei” a “l'emancipazione”. L'analisi critica cui Bruno Bauer, per amore della libertà, ritiene di dover sottoporre gli ebrei, appare agli occhi di Marx come l'altra faccia della sua considerazione acritica dell'emancipazione borghese. Poiché egli non indaga il rapporto fra quest'ultima e “la libertà”, ma presuppone quella come immediatamente identica a questa, la “questione” dell'emancipazione ebraica si riduce per lui necessariamente alla questione dell'adeguatezza degli ebrei alla libertà, del rapporto fra la libertà e l'ebraismo – insomma a una critica dell'ebraismo.⁸⁷⁸

La rivoluzione copernicana della questione ebraica operata da Marx consiste nell'invertirne la prospettiva antisemita e fare oggetto di critica, anziché gli ebrei, l'emancipazione stessa. Con questa svolta metodologica – “die schließliche Kritik der Judenfrage und ihre wahre Auflösung in die 'allgemeine Frage der Zeit’”⁸⁷⁹ – il giovane Marx annuncia un programma di ricerca intorno ai limiti dell'emancipazione borghese, della società borghese, del modo borghese di realizzare la libertà ... del quale l'intera sua opera può considerarsi uno svolgimento.

Mentre la prima parte di *Zur Judenfrage* contiene un'analisi delle forme politiche e giuridiche dell'emancipazione: lo Stato democratico e i diritti universali, la seconda parte (che è molto minore: 7 pagine su 30) si sofferma sui suoi aspetti economici. Nel campo dell'economia politica il Marx venticinquenne è appena principiante. È dunque con conoscenze teoriche poco solide che si risolve

⁸⁷⁶ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 114.

⁸⁷⁷ Cfr. supra, cap. 5.9.

⁸⁷⁸ “... die Kritik der politischen Emanzipation [verwandelt] sich in eine Kritik der jüdischen Religion”. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 119.

⁸⁷⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 350.

ad affrontare i temi economici del dibattito del tempo sulla questione ebraica (il potere mondiale della finanza, il culto del denaro, lo spirito dell'egoismo, la dittatura dell'interesse privato).

Cosa intende Bruno Bauer con il concetto di “abilità a diventare liberi”? Secondo Marx, egli intende con ciò una proprietà puramente intellettuale o spirituale. A determinare il grado di abilità alla libertà di un uomo sarebbero le sue idee, le sue concezioni religiose e filosofiche. Il massimo grado di tale abilità si darebbe in Bruno Bauer stesso: nella “critica”, nel superamento di ogni religione. Dal suo punto di vista “assoluto” – in cui Marx vede una caricatura di quello hegeliano – l'intera storia universale, cioè la storia delle idee religiose e filosofiche che precede la pubblicazione delle sue proprie, rappresenta un progresso graduale dell'umanità verso la “pura autocoscienza” e con ciò verso la “libertà”. In questo schema storicistico, che mette capo a una concezione gerarchica delle diverse manifestazioni spirituali immaginate dipanarsi lungo un percorso ascendente, prefissato e necessario verso la libertà, il cristianesimo è attestato su un gradino inferiore a Bruno Bauer, e l'ebraismo su un gradino inferiore al cristianesimo.

Der Christ und der Jude müssen mit ihrem ganzen Wesen brechen: aber dieser Bruch liegt dem Christen näher ... der Jude dagegen hat nicht nur mit seinem jüdischen Wesen, sondern auch mit der Entwicklung der Vollendung seiner Religion zu brechen, mit einer Entwicklung, die ihm fremd geblieben ist und zu der er nichts beigetragen hat ... Der Christ hat nur eine Stufe, nämlich seine Religion zu übersteigen, um die Religion überhaupt aufzugeben; der Jude hat es schwerer, wenn er zur Freiheit sich erheben will.⁸⁸⁰

A questa sorta di filosofia della storia delle idee religiose, Marx oppone innanzitutto il suo sarcasmo:

Der Jude ..., um sich zu befreien, hat nicht nur seine eigne Arbeit, sondern zugleich die Arbeit des Christen, das „Leben Jesu“ und die „Kritik der Synoptiker“ etc. durchzumachen.⁸⁸¹

Invariabilmente, in tutte le fasi del suo pensiero egli rifiuterà la concezione della storia della libertà quale successione predeterminata di stadi di sviluppo che ogni individuo e ogni popolo deve necessariamente attraversare. Quasi quarant'anni dopo, in una famoso responso domandatogli dalla rivoluzionaria Vera Zasulič in merito alle prospettive del socialismo in Russia, egli invaliderà risolutamente questa rappresentazione rigidamente lineare del progresso storico anche per quanto riguarda lo sviluppo delle strutture economiche e delle differenti formazioni sociali, e negherà la tesi avanzata da alcuni “marxisti” russi secondo cui la Russia avrebbe dovuto necessariamente attraversare tutte le fasi dello sviluppo capitalistico dell'Europa occidentale (quali sono descritte in

⁸⁸⁰ Bauer, „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein“, 71.

⁸⁸¹ Marx, *Zur Judenfrage*, 372. I libri menzionati costituiscono due titoli di riferimento della critica religiosa della sinistra hegeliana: Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*; Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*.

Das Kapital) prima di poter approdare al socialismo.⁸⁸² Secondo lui, il quale, com'è noto, non si considerava “marxista”⁸⁸³, non vi sono schemi universalmente validi del progresso storico. Quello proposto da Bruno Bauer è inoltre doppiamente falso (o ideologico), in quanto riferito esclusivamente alla storia religiosa e cieco nei confronti di quella economica. Dietro la sua retorica militante ateista si nasconde, per Marx, il pensiero di un “teologo” – una qualifica che per Bauer doveva risultare tanto più irritante, quanto calzante –, e più precisamente il pensiero di un “teologo cristiano-superstizioso”, “*christgläubiger Theologe*”⁸⁸⁴. Il suo atteggiamento è quello di un giudice della Santa Inquisizione camuffato da illuminista. La “pura critica” trasforma la questione dell'emancipazione in una questione religiosa. Agli ebrei continua a venire esatta, proprio come nei secoli bui, una “professione di fede”.

Der theologische Skrupel, wer eher Aussicht hat, selig zu werden, Jude oder Christ, wiederholt sich in der aufgeklärten Form, wer von beiden ist *emanzipationsfähiger*? ... Es handelt sich immer noch um ein *Bekenntnis* für den Juden, aber nicht mehr um das Bekenntnis zum Christentum, sondern zum aufgelösten Christentum⁸⁸⁵

dove per “cristianesimo dissolto” devono intendersi l'ateismo baueriano e la sua teologia della pura autocoscienza. Nella prospettiva di questa teologia atea – che però, per la seguente ragione, Marx qualifica come “cristiano-superstiziosa” – il significato storico-universale dell'ebraismo si è esaurito con la comparsa del cristianesimo nel mondo, e con ciò il suo diritto all'esistenza.

Für Herrn Bauer, als *christgläubigen* Theologen, mußte die *weltgeschichtliche* Bedeutung des Judentums von der *Geburtsstunde* des Christentums an aufhören. Die alte orthodoxe Ansicht, daß es [das Judentum] sich *trotz* der Geschichte erhalten habe, mußte daher von ihm wiederholt werden, und der alte theologische Aberglaube, daß das Judentum nur existiere als *Bestätigung* des göttlichen Fluchs, als *sinnfälliger Beweis* der christlichen Offenbarung, mußte bei ihm in der *kritisch-theologischen* Form wiederkehren, daß es nur existiere und existiert habe als *roher religiöser Zweifel* an der überweltlichen Abkunft des Christentums, d.h. als *sinnfälliger Beweis* wider die christliche Offenbarung.⁸⁸⁶

In questa ripetizione in salsa “illuminista”, “hegeliana”, stalista, insomma moderna di antiche credenze superstiziose sul conto degli ebrei, Marx vede nascere la teologia politica della moderna controrivoluzione e riconosce, fin dall'inizio, le tendenze alla distruzione e all'eliminazione, la domanda di *olocausto* che essa reca con sé.

Als Herr Bauer zuerst von der orthodoxen unkritischen Theologie sich befreit hatte, trat ihm die politische Autorität an die Stelle der religiösen Autorität. Sein

⁸⁸² Cfr. Karl Marx, „Lettera a Vera Ivanovna Zasulič“, 8. März 1881, in MEW 35, 166-167.

⁸⁸³ La nota affermazione: “Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste”, gli è attribuita in Friedrich Engels, „Lettera a Conrad Schmidt“, 5. August 1890, 436, in MEW 37, 435-438., qui 436.

⁸⁸⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik*, p. 115.

⁸⁸⁵ Marx, *Zur Judenfrage*, 371. (Scrivendo “professione di fede”, *Bekenntnis*, in corsivo, Marx sottolinea una circostanza post-medievale di cui egli stesso poteva considerarsi un esempio vivente).

⁸⁸⁶ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 116.

Glaube an Jehova verwandelte sich in den Glauben an den preußischen Staat ... Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein Prätext für die Theologie. In der „Judenfrage“ bildet der Gegensatz des Staats und der Religion das Hauptinteresse, so daß die Kritik der politischen Emanzipation sich in eine Kritik der jüdischen Religion verwandelt ... Die Religion wird dem Staatswesen *geopfert*, oder vielmehr, das Staatswesen ist nur das Mittel, um den Gegner „der Kritik“, die unkritische Religion und Theologie, *um ihr Leben zu bringen*.⁸⁸⁷

Bauer sostituisce la fede in Dio, propria della fase giovanile e ortodossa dei suoi studi teologici, con la fede nello Stato (prussiano), più consona ai fermenti democratici dell'epoca. L'idolatria dello Stato è una conseguenza dell'identificazione acritica dell'emancipazione politica con l'emancipazione *tout court*: la realizzazione in terra della libertà assoluta. La critica teologica di Bauer oppone alla teologia un'altra teologia. Anche quando usa categorie proprie del lessico politico e del razionalismo moderni come “Emanzipationsfähigkeit”, “Staat”, “weltgeschichtliche Bedeutung”, la “pura critica” se ne serve come dei “pretesti” o “strumenti” per affermare la propria “teologia” tanto più intollerante quanto più “critica”, “sacrificare” le altre religioni, “uccidere gli avversari della Critica”.

In opposizione a questo progetto teologico-politico – che può forse esser detto “prefascista”, e che nella questione ebraica ha un banco di prova rivelatore – il saggio di Marx si propone di “rompere la concezione teologica della questione ebraica”.⁸⁸⁸ Tale concezione vede nell'esistenza e persistenza degli ebrei in epoche successive alla rivelazione cristiana un residuo anacronistico del passato e una manifestazione di forze ostili al progresso storico. Marx ribatte che “l'ebraismo” non si è mantenuto in vita *nonostante*, bensì *per via* della storia, *nella* storia e *con la* storia.⁸⁸⁹ “L'ebraismo” di cui parla Bauer, così come l'antisemitismo che lo anima, non è un residuo anacronistico del passato. In esso va riconosciuto piuttosto qualche cosa di presente, di più attuale che mai: il vero problema dell'epoca.

Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines *gegenwärtiges antisoziales* Element, welches durch die geschichtliche Entwicklung ... auf seine jetzige Höhe getrieben wurde.⁸⁹⁰

“Rompere la concezione teologica della questione ebraica” vuol dire sospendere l'indagine sulla compatibilità della religione ebraica con l'emancipazione, rifiutare metodologicamente la questione della abilità degli ebrei alla libertà, e domandarsi invece chi siano realmente questi “ebrei”, di cosa si stia parlando realmente quando si parla “ebraismo”, quale sia il reale ostacolo all'emancipazione che si cela dietro la rappresentazione fantasmatica de “l'ebraismo”. Se la teologia studia l'ebraismo e

⁸⁸⁷ Ivi., 118-119 (corsivo mio).

⁸⁸⁸ “Wir versuchen, die theologische Fassung der Judenfrage zu brechen”. Marx, *Zur Judenfrage*, 372.

⁸⁸⁹ “Das Judentum hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten”. Ivi., 374. Vedi anche Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 116: “Man bewies dagegen, daß das Judentum *durch* die Geschichte, *in und mit* der Geschichte sich erhalten und entwickelt habe”.

⁸⁹⁰ Marx, *Zur Judenfrage*, 372-73.

il rapporto degli ebrei con l'emancipazione, l'oggetto proprio del pensiero sociale e rivoluzionario è piuttosto “l'ebraismo”, il rapporto de “l'ebreo” (cioè del fantasma dell'ebreo) con l'emancipazione. “Betrachten wir den wirklichen weltlichen, nicht den *Sabbatsjuden*, wie Bauer es tut, sondern den *Alltagsjuden*”.⁸⁹¹ Che Marx con le espressioni “ebreo reale mondano” e “ebreo di tutti i giorni” non intenda indicare – come molti erroneamente interpretano⁸⁹² – gli ebrei reali, ciò si evince chiaramente dal fatto che tale espressione è introdotta in esplicita antitesi con “l'ebreo dello shabbat”, con cui si intendono i seguaci della religione ebraica, che sono appunto gli ebrei reali, i “cittadini tedeschi di fede mosaica”, secondo la dicitura dell'epoca.⁸⁹³

Che cosa s'intende, dunque, per “ebraismo”? Qual è l'elemento universalmente antisociale che si oppone nel presente all'emancipazione umana, e che Bauer chiama “ebraismo”? Nelle ultime pagine di *Zur Judenfrage* Marx avanza, quasi di sfuggita, la tesi che “l'ebraismo pratico, reale” sia “il potere del denaro”. Bauer stesso aveva suggerito questa lettura profana delle sue categorie teologiche. Nel saggio precedente, *Die Judenfrage*, scriveva: “L'ebreo ... determina con il suo potere del denaro ... il destino dell'Europa”.⁸⁹⁴ Marx raccoglie questo accenno di considerazione economica del problema “ebraico” e tenta di svilupparlo in maniera più sistematica di Bauer, senza perdersi in speculazioni religiose.

Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das *praktische* Bedürfnis, der *Eigennutz*.

Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*.

Nun wohl! Die Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbsemanzipation unserer Zeit.⁸⁹⁵

Per comprendere il senso e i limiti della “risposta” marxiana alla “questione ebraica”, ovvero della sua messa in questione della questione ebraica, occorre considerarla nel contesto teorico della critica sociale che egli andava elaborando nel 1844, e in particolare delle concezioni economiche a essa sottese, il cui compendio più sistematico si trova nei manoscritti “economico-filosofici” redatti in quell'anno a Parigi. Questi manoscritti sono il risultato del primo confronto di Marx con Adam Smith e con l'economia politica classica britannica – un confronto condotto sul terreno di una critica

⁸⁹¹ Ibidem.

⁸⁹² Cfr. le osservazioni di Paul Massing sulla storia della ricezione di *Zur Judenfrage* in Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*, 159.

⁸⁹³ Ciò è stato riconosciuto chiaramente da David Leopold: “Marx’s ‘everyday’ Jew is not in any *literal* sense a Jew at all, but is rather to be understood as the modern egoistic member of civil society *whatever* his religious commitments and *whatever* his national, ethnic, or racial, background. In short, Marx’s distinction between the ‘Sabbath’ Jew and the ‘everyday’ Jew distinguishes between, on the one hand, the members of a specific religious minority and, on the other, the members of civil society *whatever* their religious commitments (or indeed national, ethnic, or racial, identity)”. David Leopold, *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 165.

⁸⁹⁴ Bauer, *Die Judenfrage*, 114.

⁸⁹⁵ Marx, *Zur Judenfrage*, 372.

sociale ancora molto “tedesca”, largamente influenzata da quella di Moses Hess e sviluppata, come quest'ultima, sul modello teorico della critica della religione di Feuerbach.⁸⁹⁶

2. Potere del denaro come alienazione del lavoro (Ökonomisch-philosophische Manuskripte)

La nozione fondamentale della sua teoria sociale giovanile è “Entfremdung”, “alienazione” (anch'essa di matrice hegeliana). Il progetto teorico di Marx, che ambisce a caratterizzarsi per uno sguardo cosmopolita agli avvenimenti e alle letterature stranieri (in particolare di Francia e d'Inghilterra) e per l'attenzione “materialista” all'economia, è incentrato sull'applicazione della categoria di alienazione all'attività pratica dell'uomo, cioè al lavoro, invece che al suo spirito, come invece avveniva nelle filosofie di Hegel e di Feuerbach.

L'ultimo capitolo del primo dei manoscritti parigini, *Die entfremdete Arbeit*, muove – nello spirito antifilosofico e positivista che anima questi testi – da un “fatto”, da un fatto “economico” e “presente”⁸⁹⁷, dal “fatto”, cioè, che i lavoratori diventano tanto più poveri quanto più essi lavorano. Tale “fatto”, però, non viene semplicemente constatato, ma anche interpretato; interpretato, cioè, come “espressione” delle condizioni sociali “presenti” quali esse sono descritte scientificamente dalla *Nationalökonomie* (Marx utilizza qui ancora la denominazione tedesca della disciplina). L'immiserimento materiale e spirituale dei lavoratori è l'espressione di condizioni sociali nelle quali la realizzazione del lavoro coincide con la sua alienazione.

Dies Faktum drückt nichts weiter aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber ... [Die] Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als ... *Entfremdung*.⁸⁹⁸

Come nella critica religiosa di Feuerbach l'uomo impoverisce tanto più se stesso quanto più egli aliena da sé gli attributi della sua soggettività e li pone nella sostanza esterna che ha nome “Dio”, così, nella critica economica mossa dal giovane Marx alla società borghese, il mondo oggettuale esterno prodotto dal lavoro – che comprende, in ultima analisi, l'intera natura – diviene tanto più estraneo, ostile e potente nei confronti del soggetto del lavoro, quanto più questi lavora.

L'alienazione del prodotto del lavoro, ovvero la sua appropriazione da parte del capitalista,

⁸⁹⁶ “Die inhaltvollen und *originalen* deutschen Arbeiten für diese Wissenschaft [die Nationalökonomie] reduzieren sich ... auf die ... Aufsätze von *Heß* und auf *Engels'* „*Umriss zur Kritik der Nationalökonomie*“ ... Außer diesen Schriftstellern ... verdankt die ... deutsche positive Kritik der Nationalökonomie ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs* ... Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik ... [Seine Schriften sind] die einzigen ... seit Hegels „Phänomenologie“ und „Logik“, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist”. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 468.

⁸⁹⁷ “Wir gehn von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus”. Ivi., 511.

⁸⁹⁸ Ivi., 511-12.

costituisce però solamente un aspetto dell'alienazione generale di cui soffre la società borghese. Da questo aspetto l'argomentazione marxiana ne fa discendere altri tre.

L'alienazione riguarda in secondo luogo il lavoro stesso: non solo il suo prodotto, bensì anche l'atto stesso della produzione, l'attività svolta dai lavoratori.⁸⁹⁹ Infatti chi “lavora” non può percepire come *propria* un'attività che svolge per qualcun altro, per conto di qualcun altro, con strumenti e fini di qualcun altro, secondo modalità e tempistiche dettate da qualcun altro. Tale attività eteronoma non può essere il luogo della realizzazione della sua propria essenza, ma solo quello del suo asservimento e della sua coercizione. Il risultato di ciò è che gli uomini sono costretti a credere di realizzare se stessi solamente nelle loro funzioni fisiologiche e animali, “nel mangiare, nel bere e nel procreare”, perché d'altra parte, nell'esercizio delle loro attività propriamente umane e *pratiche*, cioè consapevoli, non immediatamente istintuali, insomma nel lavoro essi sono di “fatto” degradati a bestie da soma. Anche questo aspetto dell'alienazione trova il proprio corrispettivo nella teoria feuerbachiana della religione:

Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d. h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.⁹⁰⁰

In terzo luogo – che è quello più espressamente feuerbachiano – l'alienazione che coinvolge la società borghese riguarda il Gattungswesen, l'essenza specifica, ad un tempo individuale e collettiva dell'uomo. Si tratta di una nozione metafisica per indicare il punto in cui la tensione dialettica fra il singolare e l'universale giunge ad acquietarsi. Per Marx, il nesso che lega praticamente insieme gli uomini risiede nella loro cooperazione sociale. Di conseguenza ritiene che la vita realmente specifica (o se si preferisce: umana) degli uomini consista nella loro vita produttiva, nella prassi collettiva con cui essi riproducono materialmente la vita della specie.

Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen.⁹⁰¹

Pertanto, il carattere alienato dei prodotti e quello del lavoro stesso implicano l'alienazione da parte dell'uomo della sua essenza specifica reale e pratica.

Con l'alienazione dei prodotti del lavoro, del lavoro e dell'essenza specifica dell'uomo è posta, in quarto luogo, anche l'alienazione degli individui l'uno rispetto all'altro. Poiché, dal punto di vista

⁸⁹⁹ “Wir haben bisher die Entfremdung, die Entäußerung des Arbeiters nur nach der einen Seite bin betrachtet, nämlich sein *Verhältnis zu den Produkten seiner Arbeit*. Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit selbst*”. Ivi., 514.

⁹⁰⁰ Ibidem.

⁹⁰¹ Ivi., 516.

di ogni individuo, la sua propria essenza specifica (cioè universalmente umana) può essere riconosciuta solamente presso altri individui, il “fatto” stesso che questa gli sia alienata significa che lo sono anche gli altri individui, cioè che essi non gli appaiono come appartenenti al suo proprio Gattungswesen, non come consimili, non come compagni, non come conviventi la stessa vita umana, ma come estranei. Tale alienazione generale degli uomini l'uno dall'altro si manifesta, agli occhi di Marx, nell'istituto giuridico della proprietà privata.

Se si segue la struttura della deduzione marxiana delle quattro principali categorie dell'alienazione, si può scorgere una critica *in nuce* alla concezione proudhoniana della proprietà privata. Nel fortunato opuscolo dell'economista francese *Quest-ce que la propriété?* (1841)⁹⁰², la proprietà era indicata quale causa principale dell'alienazione del lavoro e della libertà. L'analisi marxiana dell'alienazione invece deduce la proprietà privata come una conseguenza del lavoro alienato, o meglio come l'ultimo aspetto dell'alienazione generale della società borghese, che contiene in sé tutti i precedenti, ma non li determina causalmente – che è piuttosto il loro riassunto istituzionale che non la loro origine.

Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes [entfremdete Arbeit], daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit *erscheint*, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter ursprünglich nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind ...⁹⁰³

Aver individuato la *parvenza* che la proprietà privata sia il fondamento del sistema del lavoro alienato (mentre in realtà essa non è che un'espressione con cui le scienze giuridiche ed economiche riflettono tale sistema) consente di fare luce “über verschiedene bisher ungelöste Kollisionen”:

Die Nationalökonomie geht von der Arbeit als der eigentlichen Seele der Produktion aus, und dennoch gibt sie der Arbeit nichts und dem Privateigentum alles. Proudhon hat aus diesem Widerspruch zugunsten der Arbeit wider das Privateigentum geschlossen. Wir aber sehen ein, daß dieser *scheinbare* Widerspruch der Widerspruch der entfremdeten Arbeit mit sich selbst ist und daß die Nationalökonomie nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit ausgesprochen hat.⁹⁰⁴

Questa critica a Proudhon, la quale riconduce la “apparente” contraddizione fra il lavoro e la proprietà privata a una “contraddizione del lavoro alienato con se stesso”, verrà sviluppata da Marx successivamente nella teoria del lavoro astratto. Nel 1844 essa si trova, per così dire, nel suo stadio embrionale; appoggia su conoscenze economiche ancora approssimative. Annoveriamo i manoscritti parigini nella fase precritica dell'analisi marxiana dell'economia politica poiché in essi manca un concetto determinato di capitale e non vi è un'analisi della forma di lavoro corrispondente. Il problema dell'alienazione del lavoro viene illustrato in relazione a una

⁹⁰² Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire* (Paris: J.-F. Brocard, 1840).

⁹⁰³ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 520 (corsivo mio).

⁹⁰⁴ *Ibidem.*, (corsivo mio).

rappresentazione manchevole e semplificata del capitalismo, concepito qui come un “Geldsystem”, “sistema del denaro”. L'influenza di Moses Heß salta all'occhio. Della società borghese i *Manuskripte* marxiani criticano innanzitutto i tratti di egoismo, avarizia, auri sacra fames. Compiono però il tentativo di elevare questa critica morale al livello di una riflessione scientifica sull'economia considerando questi tratti non nella loro apparenza di caratteri psicologici indipendenti propri di certi uomini, popoli o religioni. È piuttosto il potere oggettivo del denaro ciò che si manifesta nella forma di questi impulsi soggettivi degli individui.⁹⁰⁵ Il compito scientifico che Marx si pone è quello di comprendere tutti questi aspetti dell'alienazione moderna nel loro proprio contesto genetico: nel “sistema del denaro”.

Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung der Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem *Geldsystem* zu begreifen.⁹⁰⁶

Il “potere del denaro”, ovvero la forma di potere sociale dominante nell'ambito del “sistema del denaro” che nei manoscritti del '44 è posta a fondamento dell'alienazione del lavoro, viene individuata, nel testo coevo *Zur Judenfrage*, come il principio pratico dell'emancipazione “ebraica” della società borghese e della sua “contraddizione” con lo Stato e con la politica.⁹⁰⁷

La categoria filosofica e tedesca di *Entfremdung* e quella economica e antisemita di potere del denaro – i due perni concettuali della teoria sociale esposta nei manoscritti parigini e sottesa alla polemica con Bauer sulla questione ebraica – non sono semplicemente giustapposte. Il nesso intrinseco che le lega l'una all'altra – e che pertanto va collocato alla base di un paradigma di pensiero antisemita che le riflessioni precritiche di Moses Heß⁹⁰⁸ e del giovane Marx forzano sino ai limiti estremi, al quale rimangono tuttavia immanenti e subalterne – si rivela nel fatto che il denaro viene pensato e criticato alla stregua di una divinità. “Welches ist sein [des realen Juden] weltlicher Gott? Das *Geld*”⁹⁰⁹.

Il denaro è descritto come una sorta di feticcio moderno, “oggetto” di venerazione cui gli uomini alienano il loro *Gattungswesen*, “oggetto in senso eminente”, oggetto per eccellenza, oggetto universale che diviene soggetto universale in quanto l'umanità vi trasferisce la propria

⁹⁰⁵ “Je größer, je ausgebildeter also die gesellschaftliche Macht [die Macht des Geldes] erscheint innerhalb des Privateigentumsverhältnisses, um so *egoistischer*, gesellschaftsloser, seinem eignen Wesen entfremdeter wird der Mensch”. Marx, *Auszüge aus James Mills Buch „Elémens d'économie politique”*. Trad. par J.T.Parisot, Paris 1823, 454.

⁹⁰⁶ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 511.

⁹⁰⁷ “Der Widerspruch, in welchem die praktische politische Macht des Juden zu seinen politischen Rechten steht, ist der Widerspruch der Politik und Geldmacht überhaupt. Während die erste ideal über der zweiten steht, ist sie in der Tat zu ihrem Leibeignen geworden”. Marx, *Zur Judenfrage*, 374.

⁹⁰⁸ Cfr. supra, cap. 13.

⁹⁰⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 372.

potenza produttiva e il principio della propria attività libera e prassi universale. La società moderna è determinata come un contesto nel quale il denaro è l'Onnipotente. La “forza divina del denaro” può soddisfare qualunque bisogno, rendere reale ciò che è solo immaginario, possibile l'impossibile, bello il brutto, trasformare il vizio in virtù, il servo in padrone (e viceversa). Il potere “sensibile-sovrasensibile” del denaro, questa sua “forza veramente creativa” ha fondamento nel fatto che esso rappresenta, ovvero (in ambito borghese) è praticamente l'essenza specifica e la potenza sociale degli uomini in quanto estraniati da loro, alienate in un oggetto esterno.⁹¹⁰

L'ambizione teorica propria degli scritti marxiani del 1844 è quella di superare la critica ideologica della religione e di elevarla al livello scientifico di una critica materialista della società moderna. Si dà il caso, tuttavia, che l'oggetto specifico di questa critica sia proprio la “religiosità” della società borghese. Mentre l'intento dell'analisi è cogliere il significato sociale della religione, il suo risultato pare insistere piuttosto sul carattere religioso della società. Il bersaglio della critica continua a essere il medesimo della tradizione radicale della *Religionskritik* che Marx intendeva superare, cioè “Dio” (seppure nella forma fenomenica “materiale” della moneta).

Da una parte egli tenta di ricondurre la religione e la sua critica al loro fondamento terreno; dall'altra, però, finisce per determinare tale “fondamento terreno” sulla base dei fenomeni religiosi in cui esso è ritenuto riflettersi. Vale a dire che la conoscenza della società borghese come “sistema del denaro” è pur sempre attinta con gli strumenti teorici della critica religiosa. Nei panni di Dio viene posto bensì il denaro. L'alienazione religiosa diagnosticata da Feuerbach viene ridotta bensì al suo nucleo terreno: la prassi sociale del lavoro alienato. Tuttavia, la determinazione dei concetti di “denaro” e “lavoro alienato” avviene per il tramite delle dottrine teologiche e delle loro critiche. Che cosa siano il denaro e il lavoro alienato: ciò è dato a conoscersi a partire da Dio e dalla religione.

Per quanto riguarda in particolare il problema dell'emancipazione ebraica, occorre domandarsi come Marx intenda realizzare il proprio obiettivo di “rompere la concezione teologica della questione ebraica” con gli strumenti di questa forma di critica sociale, e in che misura ciò sia possibile.

Fra i luoghi del saggio *Zur Judenfrage* che più frequentemente vengono citati a sostegno della tesi dell'antisemitismo di Marx vi è il seguente: “Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem

⁹¹⁰ “Das Geld, indem es die *Eigenschaft* besitzt, alles zu kaufen ..., alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der *Gegenstand* im eminenten Sinn. Die Universalität seiner *Eigenschaft* ist die Allmacht seines Wesens; es gilt daher als allmächtiges Wesen ... Die göttliche Kraft des Geldes liegt in seinem Wesen als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen* der *Menschheit* ... Es [das Geld] verwandelt meine Wünsche aus Wesen der Vorstellung, es übersetzt sie aus ihrem gedachten, vorgestellten, gewollten Dasein in ihr *sinnliches, wirkliches* Dasein ... Als diese Vermittlung ist das Geld die *wahrhaft schöpferische Kraft*”. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 563–65.

kein anderer Gott bestehen darf”.⁹¹¹ All'affermazione che “il denaro è il Dio d'Israele” ne possono essere affiancate molte altre presenti nello stesso testo che hanno contenuto identico a questa o che ne derivano immediatamente, nelle quali “l'ebraismo” viene associato con “il bisogno pratico” e “l'interesse personale”⁹¹², con il “mercimonio”⁹¹³, con “l'egoismo”⁹¹⁴, con il “disprezzo” per “la teoria, l'arte, la storia” e per “l'uomo come fine in sé”⁹¹⁵, con il “vilipendio della natura”⁹¹⁶, eccetera.

Come abbiamo visto⁹¹⁷, l'attribuzione agli ebrei di una passione smodata per il denaro era saldamente insediata tanto nella mentalità comune, quanto nelle cerchie più ristrette della critica sociale radicale. Nell'uso del tempo, le parole “Jude” e “jüdisch” comprendevano nel loro stesso campo semantico un distinto richiamo al sordido.⁹¹⁸ Non è certamente Karl Marx a mettere in circolo certe idee. Nella risposta a Bruno Bauer egli però non esita a raccogliere questo repertorio di pregiudizi più o meno tradizionali sul conto degli ebrei, e così facendo pone l'ebraismo in relazione sistematica con le principali caratteristiche negative della società moderna. Bisogna capire in quale relazione.

Scrivendo che “il denaro è il Dio d'Israele”, Marx non scrive nulla di innovativo né scandaloso. Questa tesi doveva risultare familiare al lettore avvezzo al dibattito politico dell'epoca. È possibile interpretare tale affermazione nel senso antisemita che le era proprio nell'ambito di quel dibattito solo estraendola dal contesto del saggio in cui compare, *Zur Judenfrage*, che di quel dibattito è una *critica*. Una simile interpretazione infatti non appare compatibile con la comprensione del testo, e meno ancora con quella del suo intento programmatico dichiarato – senza considerare il quale, però, non si riescono a cogliere neanche i limiti dell'argomentazione marxiana e si finisce per mancare di criticarla –. Il senso antisemita in cui la connessione archetipica di ebrei e denaro circolava in quel dibattito politico è la concezione che il Dio d'Israele domini il mondo nella forma fenomenica del denaro, che l'ebraismo mondiale sia l'origine, il fondamento e la causa

⁹¹¹ Marx, *Zur Judenfrage*, 374. Karl Marx, *Zur Judenfrage*, p. 374. Cfr. p. e. Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, 297–99.

⁹¹² “Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz”. Marx, *Zur Judenfrage*, 372.

⁹¹³ “Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*”. Ibidem.

⁹¹⁴ Ivi., 374

⁹¹⁵ “Was in der jüdischen Religion abstrakt liegt, die Verachtung der Theorie, der Kunst, der Geschichte, des Menschen als Selbstzweck, das ist der *wirkliche bewußte* Standpunkt, die Tugend des Geldmenschen”. Ivi., 375.

⁹¹⁶ “... die ... Herabwürdigung der Natur, welche in der jüdischen Religion ... existiert”. Ibidem.

⁹¹⁷ Cfr. supra, cap. 12.

⁹¹⁸ L'ambiguità che è propria della parola “giudeo” nell'uso odierno della lingua italiana può forse rendere l'idea, ma vi sono buone ragioni di ritenere che in Germania all'epoca della Restaurazione l'epiteto “*Jude*” potesse risultare ancora meno amichevole di “giudeo” nell'Italia del 2021 – tra cui il fatto che gli ebrei preferissero chiamare se stessi con il termine dall'accezione più liberale: “*Israeliten*”. Alcuni, come p. e. l'esponente dell'illuminismo ebraico berlinese David Friedländer, pensavano a una riforma del linguaggio burocratico e amministrativo come strumento per la lotta contro il pregiudizio antiebraico. Marx non fu mai tra questi. Cfr. Keith Spalding, „Jude“, in *An Historical Dictionary of German Figurative Usage* (Oxford: Blackwell, 1980); David Friedländer, *Ueber die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen. Ein von der Regierung daselbst im Jahr 1816 abgefordertes Gutachten* (Berlin: Nicolai, 1819).

del potere del denaro e dell'alienazione del mondo moderno. Ma questa è esattamente la “concezione teologica della questione ebraica” che il saggio contro Bauer si propone di “rompere”.

I primi tentativi del giovane Marx di articolare una concezione materialistica della storia si presentano nella forma di una critica alla filosofia tedesca, e più precisamente come un tentativo di correggerne, e più esattamente di *invertirne* le tendenze idealistiche. È l'essere che determina la coscienza, e non viceversa. I “fatti” sono il fondamento delle idee, e non viceversa. Il senso proprio della copula fra “denaro” e “Dio d'Israele” nel testo di Marx è pertanto esattamente l'inverso di quello corrente e antisemita. La realtà del potere del denaro e dell'alienazione è l'origine e la causa de “l'ebraismo”, e non viceversa.

Ora: posto che la tesi di Marx è l'inversione di quella antisemita, la quale riconduce all'ebraismo i mali della società moderna, rimane da chiarire perché e in che senso egli intenda ricondurre l'ebraismo ai mali della società moderna.

Da una parte *sembra* intendere esattamente quel sembra intendere, e cioè che non è tanto la religione ebraica a determinare il corso della storia dell'umanità, ma che al contrario è proprio il cattivo corso delle cose umane a determinare la longeva esistenza dell'ebraismo. Il rapporto particolare degli ebrei con il denaro non è tanto dettato dalle idee espresse nei loro testi sacri e rabbinici, ma dalla prassi che essi svolgono nella posizione sociale che il contesto borghese riserva loro. “Dies Verhältnis ergibt sich notwendig aus der besondern Stellung des Judentums in der heutigen geknechteten Welt”.⁹¹⁹ In *Zur Judenfrage* il tema della formazione storica dei caratteri specifici degli *ebrei* – tanto degli ebrei, quanto de “gli ebrei” – e della loro particolare relazione con il denaro, viene soltanto accennato. Marx lo approfondirà in seguito nei suoi studi di storia economica sul ruolo del credito nello sviluppo del capitalismo.

D'altra parte però Marx non si limita a raccogliere l'uso figurativo e del termine “ebreo” con cui il dibattito politico era abituato a denotare in senso dispregiativo i traffici di denaro, la brama di possesso e l'egoismo, bensì ne fa un impiego sostanzialmente modificato. Nel suo testo l'estensione del concetto di ebreo viene ampliata fino a farle comprendere anche l'intera maggioranza cristiana, tutti gli individui membri della società moderna figlia dell'emancipazione. Il risultato di questa espansione lessicale è che il termine “ebreo” conserva tutte le accezioni negative che gli erano tradizionalmente proprie, ma perde la sua relazione nominale con i seguaci di una specifica religione minoritaria, viene cioè spogliato dei suoi predicati teologici e religiosi, e diviene un sinonimo socialtipologico di “soggetto borghese”. A dimostrare l'intenzione propria dell'operazione linguistica di Marx può valere la lunga citazione di Thomas Hamilton, *Men and Manners in America*, in cui “l'abitante devoto e politicamente libero del New England” – il prototipo dell'uomo

⁹¹⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 372.

moderno – è descritto come un vero e proprio “ebreo”: adora l'idolo Mammona (personificazione del profitto disonesto) con tutta l'energia del suo corpo e del suo animo, vede nella natura solo prospettive di guadagno, non ha altro scopo nella vita che quello di diventare più ricco del suo vicino, non parla che d'interessi e profitti e se per un attimo tralascia i suoi affari è per cercare di *nasare* quelli degli altri.⁹²⁰ Del riferimento alla situazione dell'America settentrionale Marx si serve inoltre per tematizzare la tesi del “dominio ebraico sulla cristianità” (antesignana delle moderne teorie della cospirazione ebraica mondiale). È difficile credere che l'ironia con cui questa tesi viene presa di mira e squalificata possa venir fraintesa in buona fede:

Ja, die praktische Herrschaft des Judentums über die christliche Welt hat in Nordamerika den unzweideutigen, normalen Ausdruck erreicht, daß die *Verkündigung des Evangeliums* selbst, daß das christliche Lehramt zu einem Handelsartikel geworden.⁹²¹

In tal senso, non c'è nulla di più “ebraico” del cristianesimo stesso. Che la citazione dell'uso antisemita del concetto di “ebraismo” sia polemica, e certamente più anticristiana che non antisemita, non potrebbe risultare più chiaro. Il cristianesimo è “ebraico” non solo perché anche le sue istituzioni religiose sono soggette alla logica universale del denaro (al punto che persino il catechismo in America del Nord è divenuto oggetto di commercio), ma anche per una ragione più profonda; vale a dire perché – afferma Marx – è il dominio del cristianesimo nel mondo occidentale che ha consentito lo sviluppo delle strutture sociali borghesi: la separazione della società dallo Stato e l'egoismo sistematico dell'individuo alienato dalla propria specie.

Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der *christlichen* Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums ... konnte die bürgerliche Gesellschaft sich vollständig vom Staatsleben trennen ..., den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen.⁹²²

All'argomentazione pseudohegeliana con cui Bauer rilancia la pretesa (di origine cristiana e certamente non moderna) che tutti gli ebrei abiurino, poiché la loro fede è stata storicamente superata e resa irreali dalla rivelazione cristiana, Marx, che a sei anni aveva abiurato, ribatte nel

⁹²⁰ “Der fromme und politisch freie Bewohner von Neuengland – berichtet z.B. Oberst Hamilton – ist eine Art von *Laokoon*, der auch nicht die geringste Anstrengung macht, um sich von den Schlangenzu befreien, die ihn zusammenschnüren. *Mammon* ist ihr Götze, sie beten ihn nicht nur allein mit ihren Lippen, sondern mit allen Kräften ihres Körpers und ihres Gemüts an. Die Erde ist in ihren Augen nichts andres als eine Börse, und sie sind überzeugt, daß sie hienieden keine andere Bestimmung haben, als reicher zu werden denn ihre Nachbarn. Der Schacher hat sich aller ihrer Gedanken bemächtigt ... Wenn sie reisen, tragen sie, sozusagen, ihren Kram oder ihr Kontor auf dem Rücken mit sich herum und sprechen von nichts als von Zinsen und Gewinn. Wenn sie einen Augenblick ihre Geschäfte aus den Augen verlieren, so geschieht dies bloß, um jene von andern zu beschnüffeln”. Ivi., 373 (corsivo mio). Cfr. Hamilton, *Men and Manners in America*, 212–14.

⁹²¹ Marx, *Zur Judenfrage*, 373.

⁹²² Ivi., 376.

finale del suo articolo che il diritto degli ebrei a rimanere tali non è fondato solamente nel diritto formale moderno, nell'emancipazione politica stessa, ma lo è altrettanto nella circostanza più sostanziale che tale supposto superamento non ha in verità avuto luogo, e che la religione cristiana e la società borghese non contengono più razionalità né più libertà di quanto ne contenga l'ebraismo.

Weil das reale Wesen des Juden in der bürgerlichen Gesellschaft sich allgemein verwirklicht, verweltlicht hat, darum konnte die bürgerliche Gesellschaft den Juden nicht von der *Unwirklichkeit* seines religiösen Wesens ... überzeugen.⁹²³

Fra quelle addotte da Bruno Bauer contro l'emancipazione degli ebrei, la ragione che per il contesto presente è più rilevante è che tale atto politico non farebbe che favorire il potere antipolitico (in quanto egoista, contrario all'interesse generale e alla forma dell'universalità) esercitato dagli ebrei sulla maggioranza della società per mezzo del denaro. Da questo punto di vista è innanzitutto l'emancipazione del denaro ciò che egli intende realmente combattere osteggiando l'emancipazione ebraica.

È vero – risponde Marx – che gli ebrei moderni, “emancipati”, hanno avuto accesso alla società borghese per mezzo del potere del denaro. Questo però dipende, in parte, dalla particolare posizione economica degli ebrei, esclusi per secoli dal possesso della terra e dalle corporazioni artigiane e relegati nella sfera della circolazione e del commercio di denaro. In parte ancora maggiore però dipende dal fatto che disporre del potere del denaro è *in generale* l'unica via di accesso alla società borghese – non si può che essere “ebrei” per farne parte. Gli ebrei si emancipano bensì “in maniera ebraica”, cioè per mezzo il potere del denaro, ma il denaro conquista il proprio potere sul mondo “con e senza” l'aiuto degli ebrei. L'intera società borghese è una società “ebraica” perché è un “sistema del denaro”. E i più “ebrei” di tutti sono proprio i cristiani.

Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn *das Geld* zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind.⁹²⁴

“Romper la concezione teologica della questione ebraica” non significa negare che la “questione ebraica” sia anche una questione religiosa. Neanche nella sua fase più matura Marx rinuncerà a ricorrere ad “analogie” tratte dalle “nebulose regioni del mondo religioso”, per illustrare la realtà complessa dei rapporti sociali.⁹²⁵ In *Das Kapital*, però, a fornire un'analogia didascalica per

⁹²³ Ivi., 377.

⁹²⁴ Ivi., 373. Il senso in cui Marx afferma che lo spirito ebraico è divenuto lo spirito pratico dei popoli cristiani è lo stesso della battuta di Karl Kraus: “Ich bin nicht Jud genug, um Christ zu sein!”. Karl Kraus, „Nach zwanzig Jahren“, *Die Fackel* 508–513 (1919): 9.

⁹²⁵ “Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:86.

l'illustrazione del concetto di capitale non sarà più il “Dio d'Israele”, bensì il modello trinitario cristiano, secondo il quale valore, plusvalore e capitale si distinguono l'uno dall'altro pur rimanendo identici e garantiscono la loro identità solo distinguendosi perpetuamente l'uno dall'altro.⁹²⁶

“Romper la concezione teologica della questione ebraica” vuol dire piuttosto afferrarne il significato sociale, mostrare cioè che essa non è soltanto una questione religiosa e che le questioni religiose all'ordine del giorno hanno tutte un significato sociale:

Die *religiösen* Tagesfragen habe heutzutage eine *gesellschaftliche* Bedeutung ...
Nur noch der *Theologe* kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle.⁹²⁷

Dal punto di vista del materialismo storico la religione non è qualcosa che esista separatamente e indipendentemente dalla vita pratica, bensì un suo “riflesso fantastico”. Ciò vale così per la propria religione come per quella degli altri. “L'ebraismo” – afferma Marx, individuando così il meccanismo psicologico principale dell'antisemitismo moderno: la proiezione⁹²⁸ – non è che il “riflesso fantastico” degli elementi pratici negativi della società cristiana che essa non riconosce coscientemente come propri. L'ebraismo “è la prassi compiuta del mondo cristiano”.⁹²⁹

Il senso generale di questa prima fase della critica marxiana all'antisemitismo moderno è racchiuso pertanto nella seguente affermazione: “Der Jude, der als ein besonderes Glied in der bürgerlichen Gesellschaft steht, ist nur die besondere Erscheinung von dem *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*”⁹³⁰; vale a dire nell'affermazione che il nemico identificato dall'antisemitismo – l'ebreo – è una parvenza particolare della “disumanità della prassi vitale odierna, che nel *sistema del denaro* giunge al proprio culmine”⁹³¹, un riflesso de “l'ebraismo della società borghese”.

L'analisi marxiana rivela inoltre come la rappresentazione antisemitica de “l'ebreo” – per come essa è determinata da quel pensatore profondo e sistematico che è Bruno Bauer – attraversi tutti i domini dello spirito soggettivo e oggettivo della società borghese. Mostra cioè come tale società sia dominata dal potere del denaro in tutte le proprie forme di pensiero e istituzioni

⁹²⁶ “Er [der Wert] unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd.St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd.St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pfd.St”. Ivi., 169.

⁹²⁷ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 115.

⁹²⁸ Cfr. supra., cap. 5.

⁹²⁹ “Man erklärte, warum das praktische Judentum seine Vollendung erst in der vollendeten *christlichen* Welt, ja die vollendete *Praxis der christlichen Welt selber* ist ... man erklärte das zähe Leben der jüdischen Religion aus praktischen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in jener Religion einen *phantastischen* Reflex finden”. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 116.

⁹³⁰ Marx, *Zur Judenfrage*, 374.

⁹³¹ “Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdische Wesen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe sei, das *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im *Geldsystem* ihre Spitze erhält, aufzuheben”. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 116.

politiche, come essa sia “ebraica” a tutti i livelli: strutturalmente antisemita.

L'ambiguità che Bauer rimprovera agli ebrei, divisi fra la fedeltà alla propria religione e quella allo Stato moderno e all'umanità, ha il proprio fondamento reale nel doppio carattere del soggetto borghese, insieme *bourgeois* e *citoyen*; la “nazionalità chimerica” in cui s'identificherebbe questo popolo senza Stato è un riflesso fantastico dell'estensione internazionale del mercato e del carattere apolide del denaro; la legge astratta e capziosa che gli ebrei si ostinerebbero a osservare è solamente una “caricatura religiosa” della moralità astratta e del diritto borghese, dei riti meramente formali di cui si ammanta il mondo selvatico dell'interesse personale; l'attitudine “gesuitica” al rispetto meramente esteriore delle leggi che Bauer ritiene di individuare “nel Talmud” è una parvenza particolare dei reali rapporti giuridici, dell'ambigua capziosità dei diritti “dell'uomo e del cittadino”, della subordinazione di leggi universali al principio dell'interesse privato, eccetera.⁹³²

Una volta determinato cosa Marx grosso modo intenda con l'espressione “ebraismo della società borghese” è possibile comprendere la frase più famosa e citata del saggio *Zur Judenfrage* (p. 373): “Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum”. Il suo significato è specificato dopo poche pagine (377): “Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum”. La questione ebraica è in verità una questione sociale.

“Nun wohl! Die Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit”.⁹³³ L'ebraismo reale e pratico da cui l'umanità deve emanciparsi non è la religione ebraica, bensì è l'insieme di quegli elementi della prassi sociale che la coscienza “teologica” e antisemita dell'epoca non riconosce come tali e proietta sugli ebrei. L'ostacolo all'emancipazione che l'umanità del XIX secolo, l'umanità sociale, si trova a dover superare, è rappresentato per il giovane Marx dal sistema del mercimonio generale (*Schacher*) facente capo al potere del denaro. Quando la società borghese dovesse prendere coscienza dei propri limiti interni, quando dovesse affrontare direttamente e vincere le forze che in lei ostacolano la realizzazione storica della libertà, allora cesserebbe di proiettare questi limiti e queste forze ostili al proprio esterno. Il fantasma de “l'ebreo” che agita la coscienza antisemita sarebbe dissolto d'un colpo. La società emancipata sarebbe per ciò stesso emancipata dall'antisemitismo.

Sobald es der Gesellschaft gelingt, das *empirische* Wesen des Judentums, den *Schacher* und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude *unmöglich*

⁹³² “Die *chimärische* Nationalität [cit. Bauer] des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen. Das grund- und bodenlose Gesetz der Juden ist nur die religiöse Karikatur der grund- und bodenlosen Moralität und des Rechts überhaupt, der nur *formellen* Riten, mit welchen sich die Welt des Eigennutzes umgibt ... Der jüdische Jesuitismus ..., den Bauer im Talmud nachweist, ist das Verhältnis der Welt des Eigennutzes zu den sie beherrschenden Gesetze, deren Umgehung die Hauptkunst dieser Welt bildet”. Marx, *Zur Judenfrage*, 375.

⁹³³ Ivi., 372,

geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat.⁹³⁴

Secondo una delle menti più raffinate e più influenti della sinistra hegeliana e in generale del pensiero critico radicale della Germania del Vormärz, Bruno Bauer, la questione ebraica consisteva nel compito di superare l'essenza dell'ebraismo, di negare la sua esistenza e di elevare gli ebrei a uomini liberi. La critica rivoltagli da Marx non è solamente un'inversione dell'ordine causale ipotizzato dal programma antisemita di eliminare l'ebraismo al fine di riformare la società, né si limita a distogliere l'attenzione dal problema ebraico per indicare il “vero compito” dell'epoca nel superamento del sistema del denaro, dell'egoismo, insomma degli aspetti “disumani” della società borghese.⁹³⁵ Allo stesso tempo, invece, intuisce anche che, non visto, non affrontato e non accolto nella coscienza, il “vero compito” dell'epoca tende ad apparire nella forma deformata di “questione ebraica”; individua la tendenza della prassi economica moderna, non compresa quale elemento interno e strutturale della società borghese e rimossa dalla sua coscienza, a riapparire a quest'ultima come “compito” di superare storicamente l'essenza e annientare fisicamente l'esistenza dell'ebraismo: “Die Emanzipation der Menschheit vom Judentum”.

La letteratura secondaria su Marx – così quella critica come quella più apologetica – ha finora (ossia anche col senno di poi) mancato di sottolineare questa intuizione. In un certo senso si può dire che non ne era pienamente consapevole neanche egli stesso (lo diventerà solo in seguito), e che questa parziale inconsapevolezza conferisce a *Zur Judenfrage* un carattere tragicamente profetico.⁹³⁶

3. Limiti della fase precritica

Il senso in cui si può dire che il giovane Marx non era pienamente consapevole della propria intuizione è che egli aveva bensì notato che i problemi dell'emancipazione borghese venivano trasfigurati nella forma di questione ebraica, ma non sapeva perché ciò avvenisse.

La svolta materialistica e sociale che egli intende imprimere al movimento radicale della

⁹³⁴ Ivi., 377.

⁹³⁵ “Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdische Wesen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe sei, das *Judentum der bürgerlichen Gesellschaft*, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im *Geldsystem* ihre Spitze erhält, aufzuheben”. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 116.

⁹³⁶ La nozione di “profezia scientifica” che Walter Benjamin riferisce alle ricerche del giurista basileese Johann Jakob Bachofen sul comunismo originario possono essere fatte valere mutatis mutandis anche per le intuizioni del giovane Marx sull'antisemitismo moderno allora appena nascente. “Il existe des prophéties scientifiques. On pourrait facilement les distinguer des prédictions scientifiques, constituant des prévisions exactes dans l'ordre naturel, par exemple, ou dans l'ordre économique. Les prophéties scientifiques mériteraient ce nom en cela qu'un sentiment plus ou moins prononcé des choses à venir inspire des recherches qui, par elles-mêmes, ne sortent guère des cadres généraux de la science”. Walter Benjamin, *Johann Jakob Bachofen*, *Gesammelte Schriften*, 2: Aufsätze, Essays, Vorträge (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 219.

Religionskritik non realizza pienamente l'obiettivo di “rompere la concezione teologica della questione ebraica”. La rottura con questa concezione avviene solamente sul piano ontologico e metafisico, ma non su quello gnoseologico ed epistemologico. Marx rifiuta l'ontologia metafisica idealista che pone le idee a fondamento della realtà e le contrappone un'altra ontologia metafisica di segno inverso, cioè materialista, positivista, empirista, nominalista, per la quale sono i “fatti” di questo mondo il vero fondamento della realtà e le idee solamente un loro riflesso più o meno fantastico. Della “teologia”, “filosofia” o “ideologia tedesca” egli accetta però ancora acriticamente il metodo.

Da una parte si afferma che è necessario cercare il fondamento mondano dei fenomeni religiosi, indagare i “fatti” e i rapporti della vita materiale degli uomini che sono alla base delle idee della loro coscienza. Dall'altra, però, la comprensione dei fatti e dei rapporti materiali della vita degli uomini viene conseguita come risultato dell'analisi della loro coscienza; il “fondamento mondano” viene determinato concettualmente a partire dalle rappresentazioni religiose. La concezione del mondo moderno come fondato sull'alienazione del lavoro e sul potere del denaro non è infatti nient'altro che il frutto dell'adozione della teoria dell'alienazione religiosa dell'essenza umana in Dio e del tentativo di una sua applicazione secolare. Marx sostiene che non si tratta di criticare l'ebraismo, bensì la società borghese. Quest'ultima tuttavia deve necessariamente venir determinata come “ebraica”.

La critica della filosofia progettata dal giovane Marx pensa il processo della conoscenza ancora, feuerbachianamente, in termini di conoscenza “filosofica”: come quel movimento di pensiero che parte dal cielo e riconduce le forme celesti verso il loro nucleo terreno. Il metodo “scientifico” che Marx elaborerà in seguito procede all'inverso: prescrive di articolare l'ideologia, la religione e in generale le forme della coscienza a partire dal basso, cioè dai “rapporti di vita reali” e dalle loro trasformazioni storiche:

Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.⁹³⁷

Nella prima fase (o fase precritica) del suo confronto con l'economia politica dell'antisemitismo, Marx è impegnato soprattutto a contestarne il falso bersaglio. Dimostra che “l'ebraismo” è solo un “riflesso fantastico” dei mali reali della società moderna; che gli ebrei costituiscono una superficie su cui vengono proiettati gli aspetti rimossi e inconsci della prassi economica borghese, e non invece la loro origine. Vale a dire che l'antisemitismo moderno viene criticato qui solamente con riguardo al suo contenuto, non però dal punto di vista formale. Il rapporto fra contenuto e forma

⁹³⁷ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:392.

viene pensato in termini poco dialettici: come se l'uno e l'altra tenuti insieme da un legame solamente esteriore e accidentale; come se fossero in se stessi indifferenti l'uno all'altra; come se fossero congiunti l'uno all'altra arbitrariamente e altrettanto arbitrariamente potessero venir separati l'uno dall'altra. La concezione della società borghese e dei suoi mali che è propria dell'antisemitismo moderno non viene riconosciuta come tale, ma sostanzialmente accettata. Si concorda con il pensiero riformatore ed eliminazionista per cui l'emancipazione umana dipende in ultima istanza dall'abolizione del potere del denaro e dal superamento dell'egoismo generalizzato, si abbraccia cioè la concezione antisemita di quali siano le forze che impediscono la realizzazione della libertà e ci si limita a sostenere che non sono gli ebrei, e meno ancora la loro religione, i soggetti responsabili di tali forze.

Il limite conoscitivo di questa prima polemica con l'antisemitismo è il limite proprio di tutti i tentativi di spiegazione dell'antisemitismo moderno come pregiudizio o avversione soggettiva, arbitraria; è il limite delle teorie funzionaliste che vedono nella caccia all'ebreo uno strumento utilizzato da classi e partiti dominanti per manipolare il malcontento; è il limite proprio di tutte le spiegazioni psicologiche e ideologiche dell'antisemitismo come proiezione e come identificazione di un capro espiatorio. Da questo punto di vista limitato, l'antisemitismo moderno – di cui pure vengono riconosciuti alcuni tratti essenziali – appare come un fenomeno contingente della storia della società borghese; come qualche cosa che c'è stata ma che, nelle stesse condizioni, data, cioè, la società borghese, avrebbe anche potuto non esserci.⁹³⁸

Il riconoscimento di questo limite da parte di Marx può esser fatto risalire allo studio più approfondito di Proudhon avviato nella seconda metà degli anni Quaranta.

⁹³⁸ Fra gli studiosi del pensiero marxiano più attenti alla problematica dell'antisemitismo, Roman Rosdolsky è quello che più chiaramente riconosce questi limiti della risposta a Bruno Bauer sulla questione ebraica. Neanche lui tuttavia ne coglie la dimensione gnoseologica, così che essi gli appaiono come un errore o una contraddizione di Marx col suo stesso metodo (che invece contiene in sé il problema). Le frasi spiacevoli sull'essenza sordidamente mondana della religione e del Dio degli ebrei sono per lui la spia del problema. Egli si domanda come mai, se Marx ha riconosciuto che "l'ebraismo" è un "riflesso fantastico" del capitalismo, quest'ultimo continua a essere qualificato come "ebraico". "So ist denn Marx durch sein starres Festhalten an der *historischen* Identität des 'Juden' mit dem Geldmenschen in einen Widerspruch mit der tatsächlichen Entwicklung und mit seiner eigenen Methode geraten, so mußte sich seine Einstellung zu der Judenfrage mit der Zeit als immer anachronistischer, und folglich auch ungerechter erweisen". Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtlosen“ Völker*, 194.

Quindicesimo capitolo
Pierre-Joseph Proudhon e l'eguaglianza
(fase brussellese o materialista: *Das Elend der Philosophie*)

È noto che Pierre-Joseph Proudhon fosse ossessionato dagli ebrei. La sua identificazione come uno dei padri dell'antisemitismo moderno non costituisce una vera materia di controversia.⁹³⁹ È altrettanto noto che le sue teorie economiche costituiscono un elemento di confronto fondamentale per la critica dell'economia politica di Marx e un suo bersaglio polemico privilegiato.⁹⁴⁰ Lo scopo principale di questo capitolo è portare alla luce la relazione che lega queste due circostanze, la quale è assai meno nota.

1. *„J'ai voulu savoir pourquoi je ne suis point riche”. Proudhon e gli ebrei*

Pierre-Joseph nacque il 15 gennaio 1809 a Besançon, nella Franca Contea, da Claude-François Proudhon, mastro bottaio, e Catherine Simonin, cuoca, che lo educarono ai valori cattolici e repubblicani propri della tradizione contadina familiare. Durante l'infanzia lavorò come guardiano dell'unica vacca posseduta dalla sua famiglia. Anche in seguito, divenuto un affermato intellettuale e un parlamentare della Seconda Repubblica, amò rivendicare con orgoglio le proprie origini campagnole definendo se stesso “Franc-Comtois”, “bon gros paysan” e “enfant du peuple français”.⁹⁴¹

Avendo manifestato sin dalla tenera età una spiccata attitudine alle lettere, venne avviato,

⁹³⁹ Cfr. Frédéric Krier, „Brechung der Zinsknechtschaft: Über Proudhon'schen Antisemitismus und deutschen Nationalsozialismus“, in *Irrwege der Kapitalismuskritik*, hg. von Merlin Wolf (Aschaffenburg: Alibri, 2017), 35–50; Krier, *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*, cap. 2: Antisemitismus, Judentum und Christentum bei Proudhon; Werner Portman, „Proudhon und das Judentum. Ein kompliziertes Verhältnis“, in *„Antisemit, das geht gar nicht unter Menschen“*. *Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, hg. von Jürgen Mümken und Siegbert Wolf, Bd. 1: Von Proudhon bis zur Staatsgründung (Lich: Verlag Edition AV, 2013), 39–79; Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours* (Paris: La Découverte, 2009), cap. 3: Proudhon et les proudhoniens; Dominique Trimbur, „Proudhon, Pierre-Joseph“, in *Handbuch des Antisemitismus*, hg. von Wolfgang Benz (Berlin: De Gruyter Saur, 2009); Marc Crapez, *L'antisémitisme de gauche aux XIXe siècle* (Paris: Berg International, 2002), cap. 1: Les inventeurs de l'antisémitisme socialiste; Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, 56–64; Edmund Silberner, „Proudhon's Judeophobia“, *Historia Judaica* 10, Nr. 1 (1948): 61–80; Salwyn J. Schapiro, „Pierre Joseph Proudhon Harbinger of Fascism“, *American Historical Review* 50, Nr. 4 (1945): 714–37; Bernard Lazare, *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes* (Paris: Léon Chailley, 1894), 239–42.

⁹⁴⁰ Schmidt, *Karl Marx zur Einführung*, cap. 6: Eine Phänomenologie des Werts: Das besondere Verhältnis zu Proudhon; Rakowitz, *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*, capp. 2: Proudhons Utopie von Freiheit und Gleichheit, e 3: Proudhon-Kritik am Anfang der Grundrisse; Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“*. *Das Rohentwurf des Kapital 1857-1858*, Europäische Verlagsanstalt (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1968), capp. 4: Kritik der Arbeitsgeldlehre, e 27: Fragmentarisches über Zins und Kredit.

⁹⁴¹ Pierre-Joseph Proudhon, „Lettera a J. Buzon“, 30. April 1863, in *Correspondance de P.-J. Proudhon* 13 (Genève: Slatkine, 1971), 24-27, qui 24.

dodicesime, agli studi classici presso il Collège Royal di Besançon, dove entrò in contatto per la prima volta con i rampolli della nobiltà e della borghesia. L'esperienza della propria posizione svantaggiata e la vergogna per la povertà sono all'origine delle prime riflessioni sullo scandalo morale delle disuguaglianze economiche. Tale tema costituì il centro dei suoi interessi anche in seguito. Riferendosi molti anni dopo alla direzione economica impressa alle proprie ricerche, scriverà: “J'ai voulu savoir pourquoi je ne suis point riche”.⁹⁴²

A diciassette anni Proudhon dovette abbandonare la classe di retorica perché il padre, oberato dai debiti, perse la propria bottega e con ciò la possibilità di finanziare i suoi studi. Con il sentimento di essere vittima di una grande ingiustizia, il brillante studente si fece quindi assumere presso la stamperia Gauthier di Besançon, trovando così un'occupazione che gli consentisse di continuare a dedicarsi, almeno in parte, ai propri interessi filologici e teologici. Curò la pubblicazione di una bibbia in latino e del *Dictionnaire théologique* di Nicolas Sylvestre Bergier. In questi anni tentò fortuna investendo i suoi pochi averi nell'acquisizione di un'altra stamperia, la Lambert et Cie. Anche questa ditta fallì, e in pochi anni di attività imprenditoriale Proudhon accumulò debiti per diecimila franchi con un tasso di interesse del 5%, ossia cinquecento franchi l'anno, più o meno la cifra cui ascendeva il salario medio di un lavoratore contemporaneo.⁹⁴³

La sua prima opera, pubblicata nel 1837, è un saggio di carattere teologico e linguistico intitolato *Essai de grammaire générale*.⁹⁴⁴ Si tratta di un'esegesi del testo biblico mosso dall'interesse sistematico per l'origine del linguaggio e per la determinazione di una “grammatica universale”. Se da una parte l'Antico Testamento è interpretato come una “rivelazione grammaticale”, dall'altra la lingua ebraica è definita come limitata e primitiva, come “lingua incapace di formare dei verbi”. A partire da queste considerazioni sulla lingua, l'intera storia del popolo ebraico successiva all'epoca biblica è presentata come storia di una degenerazione morale e spirituale che giunge alla sua conclusione logica con l'occupazione romana della Palestina e con la nascita di Gesù. Grazie a questa pubblicazione Proudhon ottenne una borsa di studio che gli consentì di trasferirsi a Parigi per riprendere gli studi.

Questa concezione della storia dell'ebraismo come degenerazione spirituale è approfondita nel saggio pubblicato due anni dopo, nel quale Proudhon comincia a indagare il significato sociale delle istituzioni religiose: *De la célébration du dimanche, considérée sous les rapport de l'hygiène*

⁹⁴² Pierre Joseph-Proudhon, *Cahiers de lecture* 10 (dicembre 1839), cit. in Pierre Hautmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1848)* (Paris: Beauchesne, 1982), 287.

⁹⁴³ Cfr. Hans Pelger, „Kommentar“, in *Das Elend der Philosophie*, von Karl Marx (Berlin Bonn: J. H. W. Dietz Nachf., 1979), XXII.

⁹⁴⁴ Pierre-Joseph Proudhon, „Essai de grammaire générale, d'après les principes établis par Bergier“, in *Les éléments primitifs des langues, découvert par la comparaison des racines de l'Hébreu, avec celles du Grec, du Latin et du Français*, von Nicolas Bergier (Besançon: Lambert et Cie, 1837).

publique, de la morale, des relations de la famille et de cité (1839). Si tratta di un tentativo di rispondere al quesito posto dell'Accademia delle scienze di Besançon sull'importanza della domenica per il ristoro fisico e spirituale della popolazione. Il saggio teologico-sociale proposto dal giovane Proudhon descrive la festa del settimo giorno prescritta dalle religioni ebraica e cristiana come un progresso storico verso la realizzazione dell'eguaglianza. Vi si trova, perciò, un elogio della legislazione mosaica. Nella distribuzione della terra come possesso ereditario delle tribù d'Israele andrebbe visto un modello di ordine sociale egualitario, basato sulla “égalité de partage” e sulla “justice commutative”.⁹⁴⁵ È semmai il popolo ebraico a essere criticato, considerato indegno della legislazione mosaica, incline piuttosto all'adorazione del vitello d'oro. I veri caratteri del popolo ebraico si manifestano nell'istituzione monarchica introdotta in tempi post-biblici e nella cultura rabbinica e talmudica che le si è sviluppata intorno: autoritarismo, obbedienza cieca, cavillosità e ipocrisia. Fra la realtà degli ebrei e lo spirito della legge divina che fu data ai loro progenitori vi sarebbe un “contrasto mostruoso”.

Quand on compare le Juifs ... avec les Hébreux du temps de Samuel, de Salomon et d'Ezechias, on croit voir des races différent. La grandeur et la simplicité du génie israélite ont fait place à l'esprit chicanier, pointilleux et faux des rabbins ... entre le Prophètes et le Thalmud, le contrast est monstrueux.⁹⁴⁶

Dopo quello sul settimo giorno Proudhon pubblicò molti altri saggi dedicati a scoprire le verità originarie e rivoluzionarie contenute nella religione. Dalla fine degli anni Trenta prese a dedicarsi allo studio della teoria economica e politica, fra i cui primi risultati va annoverato il saggio incendiario e sensazionale del 1840 che lo rese famoso: *Qu'est-ce que la la propriété?*, pubblicato dall'autore a proprie spese (vale a dire indebitandosi).⁹⁴⁷ Ciononostante non cessò di coltivare i propri interessi religiosi. In alcuni articoli scritti negli anni Quaranta per una *Encyclopédie catholique*⁹⁴⁸ appare chiaramente il pensiero del dominio mondiale degli ebrei. La voce *Apôtre* (apostolo) spiega la funzione storica degli apostoli in termini di degiudaizzazione della religiosità cristiana: “l'orgueil judaïque cède à la charité chrétienne”.⁹⁴⁹ Se gli ebrei avessero seguito gli apostoli e si fossero convertiti alla nuova religione avrebbero giustamente dovuto essere considerati

⁹⁴⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *De l'utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Troisième édition (Paris Besançon: Librairie de Prévot - Bintot, 1845), 42.

⁹⁴⁶ Ivi., 22.

⁹⁴⁷ Cfr. Pelger, „Kommentar“, XXV.

⁹⁴⁸ Si tratta di un'imponente operazione editoriale in 18 volumi pensata come contraltare ottocentesco alla *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* di Diderot e D'Alambert del secolo precedente: Jean-Baptiste Glaire und Joseph-Alexis Walsh, Hrsg., *Encyclopédie catholique: répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle*, 18 Bde. (Paris: Parent Desbarres, 1839).

⁹⁴⁹ Pierre-Joseph Proudhon, „Apôtre“, in *Encyclopédie catholique: répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle*, hg. von Jean-Baptiste Glaire und Joseph-Alexis Walsh (Paris: Parent Desbarres, 1939), 558.

come il popolo portatore di legge e progresso per l'intera umanità:

Mais le Juifs n'étaient point faits pour un tel rôle, un messie de paix ne leur convenait; il leur fallait des conquêtes et de victoires, des richesses, de la gloire et de l'empire du monde.⁹⁵⁰

Particolare importanza nell'ambito dell'antisemitismo teologico di Proudhon va conferita alla tesi della non canonicità dell'Antico Testamento. Tale tesi, contrastante con le idee sulla legislazione mosaica sostenute precedentemente, si trova sviluppata particolarmente nell'articolo pubblicato sulla 'Revue indépendante' nel marzo 1845 intitolato *La Miserere, ou la pénitence d'un roi*. Qui Proudhon nega che sia possibile riconoscere nella Bibbia ebraica una qualche anticipazione del messaggio evangelico e contesta, su questo fondamento esegetico, l'esistenza di un rapporto di filiazione fra ebraismo e cristianesimo.⁹⁵¹ Gesù non è il messia annunciato dall'Antico Testamento. Al contrario, è definito “anti-Messie ... destructeur des espérances judaïques”. Proudhon si sforza di dimostrare con gli strumenti della filologia, della teologia e della teoria politica che l'Antico Testamento non ha alcuna conseguenza per la religione cristiana e pertanto deve essere espunto dal suo canone. Gesù rappresenta per lui un simbolo di rivoluzione sociale e rinnovamento morale.⁹⁵² La sua vicenda segna una discontinuità con il messianismo ebraico. Gli ebrei non lo avrebbero ucciso tanto perché affermava di essere il Messia, bensì in quanto egli negava il sistema religioso del messianismo.⁹⁵³ Aver fatto di Gesù una figura messianica e con ciò un persecutore del giudaismo sarebbe stato il maggiore equivoco degli evangelisti.

Dal punto di vista religioso il programma di rinnovamento sociale propugnato da Proudhon si caratterizza pertanto come un ritorno al messaggio cristiano originario, come un'epurazione della religione dai suoi elementi ancora giudaici e come ristabilimento di una pura dottrina morale antimessianica fondata sulla giustizia mondana, “la Justice immanente”.⁹⁵⁴ La figura di Gesù tratteggiata da Proudhon assomiglia molto a un alter ego di Proudhon stesso: una sorta di – direbbe Marx – “socialista piccolo borghese”, un uomo semplice, un artigiano, venuto dalla provincia nella grande città per portare un messaggio di giustizia e rigenerazione morale e per fare piazza puliti

⁹⁵⁰ Ivi., 559.

⁹⁵¹ “S'il est vrai, dis-je, que les Ecritures juives n'aient aucun rapport aux missions de l'Homme-Dieu, ni aux voyages de saint Paul, ni aux persécutions des empereurs, ni aux institutions chrétiennes; alors il faudra bien reconnaître que ... la filiation qu'on prétend établir entre le catholicisme et le judaïsme, entre le sacerdoce chrétien et les lévites, entre les papes successeurs de Pierre et le pontifes successeurs d'Aron ... ne sera plus qu'une hallucination de critique, un faux exposé de l'histoire”. Pierre-Joseph Proudhon, *Miserere ou la pénitence d'un roi. Lettre au R.P. Lacordaire sur son carême de 1845*, Œuvres complètes nouvelle édition, 15: Écrits sur la religion (Paris: Marcel Rivière, 1959), 146.

⁹⁵² “Le but de Jésus es éminemment socialiste et justicier; son royaume des cieux est le règne de la Justice”. Pierre-Joseph Proudhon, *Jésus et les origines du christianisme* (Paris: G. Havard fils, 1896), 67.

⁹⁵³ “Pas de Messie; liberté, égalité, fraternité! Cela n'allait pas aux Juifs, fût-il appuyé de tous les miracles du monde”. Pierre-Joseph Proudhon, *La Bible annotée (Nouveau Testament). Les Évangiles annotés par P.-J. Proudhon* (Paris Bruxelles Leipzig Livourne: A. Lacroix Verboeckhoven, 1866), 342.

⁹⁵⁴ Proudhon, *Jésus et les origines du christianisme*, 297.

degli elementi sordidamente ebraici della vita spirituale della società del suo tempo.

Uno studioso dell'opera proudhoniana particolarmente attento alla problematica dell'antisemitismo come Frédéric Krier ha osservato che la concezione religiosa del rivoluzionario della Franca Contea è simile, per molti aspetti, a quella marcionita. Un capitolo della sua monografia su Proudhon e il Terzo Reich, intitolato: Proudhon – ein Marcion für das 19. Jahrhundert, è dedicato a rintracciare le radici religiose e antiggiudaiche del pensiero proudhoniano nell'eresia del teologo di Sinope del II secolo.⁹⁵⁵ Anche Marcione infatti sosteneva la discontinuità fra l'Antico e il Nuovo Testamento, l'opposizione irriducibile fra la Legge e il Vangelo, l'incompatibilità del diritto ebraico con l'amore cristiano, la differenza radicale fra il Dio ebraico e quello cristiano. Alla base della sua concezione dualistica della divinità vi era la convinzione che Gesù non fosse venuto per completare la Legge, bensì per abolirla. La figura di Cristo rappresenta il riscatto dell'umanità dal giogo che le è imposto dal suo creatore-legislatore, il Dio crudele e vendicativo dell'ebraismo. L'eresia marcionita promuove un cristianesimo puramente neotestamentario, epurato dagli elementi giudaici con cui i falsi apostoli lo avrebbero corrotto.⁹⁵⁶ Riflettendo sull'affinità delle concezioni teologiche di Proudhon e di Marcione, Krier argomenta che il pensiero del primo non può essere definito (con Karl Löwith): “socialismo deciso e ateista”.⁹⁵⁷ A suo parere è più calzante la definizione proposta da uno dei principali specialisti di Proudhon e curatore delle sue opere complete, il teologo francese Pierre Hauptmann, il quale caratterizza il suo pensiero religioso come un “anti-teismo”.⁹⁵⁸ Dal punto di vista religioso, questo pensatore definito abitualmente anarchico non si propone, come molti credono, un'abolizione del cristianesimo, ma la sua purificazione ovvero degiudaizzazione. “Dégager entièrement la question chrétienne de la question juive ... Je ne suis pas anti chrétien. Je suis anti juif”.⁹⁵⁹

⁹⁵⁵ Krier, *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*, 248–82.

⁹⁵⁶ Cfr. Adolf von Harnack, *Marcione. Il Vangelo del Dio Straniero*, hg. von Federico Dal Bo (Milano: Marietti, 2007). Per la ricezione dell'eresia marcionita in ambito nazista è rappresentativo Alfred Rosenberg: “Gegen diese gesamte Verbastardisierung, Verorientalisierung und Verjudung des Christentums wehrte sich das durchaus noch aristokratischen Geist atmende Johannesevangelium. Um 150 steht der Grieche Markion auf, tritt wieder ein für den nordischen Gedanken einer auf organischer Spannung und Rangstufen beruhenden Weltordnung im Gegensatz zu der semitischen Vorstellung einer willkürlichen Gottesmacht und ihrer schrankenlosen Gewaltherrschaft. Er verwirft deshalb auch das Gesetzbuch eines solchen falschen Gottes, d.h. das sogenannte Alte Testament”. Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, 87. Aufl. (München: Hoheneichen-Verlag, 1935), 75–76. Anche Hitler penserà a sé stesso come a un esecutore ultimo dell'opera iniziata da Gesù cacciando i mercanti dal tempio. Durante il suo governo le Chiese evangeliche tedesche si dotarono di un Istituto per lo Studio e la Soppressione dell'Influsso Giudaico sulla Vita Religiosa Tedesca, concretizzando in tal modo il programma di rinnovamento religioso concepito un secolo prima da Proudhon. Susannah Henschel, „Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, in *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, hg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz (Frankfurt am Main: Haag + Herchen, 1994), 125–70.

⁹⁵⁷ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, 275.

⁹⁵⁸ Pierre Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Gèneses d'un antithéiste* (Paris: Mame, 1969).

⁹⁵⁹ Pierre-Joseph Proudhon, *Écrits linguistiques et philologiques* (Besançon: Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 1999), 140–41.

L'attacco a Dio quale è inteso dalla filosofia sociale di Proudhon – che per esempio, nell'opera che Marx ha studiato più dettagliatamente, il *Système des contradictions économiques*, afferma con fare volterriano che Dio è “il male” e annuncia che il suo regno di menzogna e di miseria ha ormai i giorni contati⁹⁶⁰ – è mosso, infatti, nel nome di un altro Dio. Relativamente a Proudhon non può parlarsi di ateismo poiché egli è fautore di una visione teologica dualista e neomarcionita, incardinata non tanto sulla negazione di Dio quanto sul suo sdoppiamento e sull'idea dell'antagonismo fra due divinità opposte. L'altro Dio, contrapposto a quello geloso, dispotico e oppressivo dell'Antico Testamento, è pensato da Proudhon secondo la cristologia marcionita come immanente al mondo umano e fautore del suo progresso. Il Dio antiebraico e antimessianico di Proudhon s'identifica cioè con la “giustizia”. L'idea eterna e divina della giustizia costituisce il centro sistematico della sua filosofia sociale e allo stesso tempo la “ipotesi”⁹⁶¹ su cui si basa la sua analisi dello sviluppo economico.

Alla luce di queste considerazioni Krier ritiene di rinvenire il nucleo dell'antisemitismo di Proudhon nel suo anti-teismo neomarcionita invece che nelle teorie economiche. Le invettive contro Rothschild e la finanza ebraica sarebbero, secondo lui, una conseguenza di tali rappresentazioni religiose oppure una loro applicazione secolare. A questa interpretazione vi sono altre obiezioni possibili oltre a quella che la formulazione più pregnante delle concezioni teologiche di Proudhon e del loro significato sociale si trova nel lungo prologo sulla “ipotesi di Dio” premesso proprio alla sua principale opera economica, il *Système des contradictions économiques* (il libro del 1846 cui Marx risponderà con un'intera monografia, che affronteremo più dettagliatamente). Se si considerano il dualismo marcionita di Proudhon, il suo programma di rinnovamento morale e religioso, la tesi della non canonicità dell'Antico Testamento, le affermazioni su Gesù Cristo distruttore del messianesimo, l'idea di un cristianesimo purificato da ogni influsso giudaico, fondato sul sentimento d'amore e sulla coscienza della giustizia invece che sulla scrittura e sul dogma, il giudizio sugli ebrei come popolo al di fuori della storia, escluso dal progresso e dalla salvezza ...; se si considerano questi elementi del suo pensiero, si potrebbe esser tentati di vedere in

⁹⁶⁰ “De quel droit Dieu me dirait-il encore: *Sois saint, parce que je suis saint?* Esprit menteur, lui répondrai-je, Dieu imbécile, ton règne est fini: cherche parmi le bête d'autres victimes ... père éternel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître: tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée ... Ton nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du prince ... eh bien! Ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. Car Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal”. Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, Bd. 1 (Paris: A. Lacroix Verboeckhoven, 1867), 359.

⁹⁶¹ “Avant que j'entre dans la matière qui fait l'objet de ces nouveaux mémoires, j'ai besoin de rendre compte d'une hypothèse qui paraîtra sans doute étrange, mais sans laquelle il m'est impossible d'aller en avant et d'être compris: je veux parler de l'hypothèse d'un Dieu”. Ivi., 1. Nello stesso anno della redazione di quest'opera Proudhon annotava nei suoi *Carnets*: “D'où me vient cette passion de la justice, qui me tourmente, et m'irrite et m'indigne? ... C'est mon Dieu, ma religion, mon tout; et si j'entreprends de la justifier par raison philosophique, je ne le peux pas”. Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, hg. von Pierre Hauptmann, Bd. 1, 2 Bde. (Paris: Marcel Rivière, 1960).

lui piuttosto un continuatore di antiche tradizioni antiggiudaiche proprie del cristianesimo – magari un poco camuffate in senso socialista – che non uno dei fondatori dell'antisemitismo moderno. Vi è però una differenza sostanziale fra l'antigiudaismo teologico tradizionale e l'antisemitismo proudhoniano che deve far ponderare più attentamente la questione. Dal punto di vista dell'antigiudaismo motivato teologicamente, la “questione ebraica” – se è lecito usare tale termine un po' anacronisticamente – trovava nella conversione degli ebrei una risoluzione definitiva. Abbandonando la loro religione, rinunciando alla loro particolarità e rinnegando la Legge, gli ebrei si unirebbero al resto dell'umanità e vi confluirebbero, almeno idealmente, senza resto. Proudhon invece non contempla questa soluzione. Dal suo punto di vista gli ebrei convertiti (come per esempio Heinrich Heine e Marx) sono in realtà ancora più falsi e ipocriti dei loro correligionari che persistono nel dichiararsi tali. Il battesimo non lava via le caratteristiche ebraiche, che invece gli appaiono come proprietà razziali indelebili. La tendenza a disseminarsi in tutti i continenti, a non divenire sedentari e non assimilarsi, l'incapacità e la riluttanza a svolgere lavori produttivi, l'indifferenza al progresso storico e ai destini dell'umanità, l'inclinazione alla speculazione e al lucro disonesto sono iscritte nella loro natura ebraica, e non v'è alcun modo in cui essi potrebbero liberarsene, non v'è alcuna acquasanta capace di lavare tali macchie. Appare dunque più plausibile che sia la rappresentazione di queste caratteristiche sociali e razziali degli ebrei a condizionare il pensiero teologico di Proudhon, piuttosto che viceversa.

Il contributo critico di Marx, come vedremo più nel dettaglio, non si limita a ribaltare semplice semplicemente l'ordine del condizionamento ideale, a indicare nelle teorie economiche di Proudhon il fondamento delle sue teorie religiose. La critica della “dialettica” proudhoniana mostra certamente che vi sono forti analogie strutturali fra la sua filosofia sociale e la sua teologia neomarcionita e dualista. Non istituisce, però, un rapporto di derivazione o condizionamento univoco fra queste due sfere della sua riflessione, ma vede esprimersi in entrambe una medesima forma di coscienza il cui fondamento ultimo non risiede né nelle teorie economiche, né in quelle religiose, bensì nella prassi della società borghese e nelle parvenze distorte delle sue contraddizioni.

Consideriamo dunque quale significato specifico assumano le opinioni teologiche di Proudhon sul giudaismo nell'ambito del suo pensiero sociale. Nel *Système des contradictions économique* il tema del dominio ebraico sul mondo moderno è sviluppato nel capitolo sul credito a partire dalla citazione di *Deutoronomio* 15, 6:

Poiché il Signore tuo Dio ti benedirà come ti promise, potrai fare prestiti a molte nazioni, ma tu non avrai bisogno di prendere a prestito; dominerai su molte nazioni, ma nessuna dominerà su di te.

Il credito “ladro e assassino” è indicato quale “principio, mezzo e fine” del “feudalesimo

industriale”. Esso costituisce la forma moderna di asservimento e con ciò il segreto del dominio su tutte le nazioni del mondo che gli ebrei perseguono secondo questa profezia biblica. Il pauperismo moderno viene spiegato come effetto del credito e come compimento della promessa di Mosè.⁹⁶²

Gli scritti di Proudhon fanno spesso incarnare agli ebrei lo spirito della speculazione ingannevole, che del credito è l'essenza. In *Manuel du spéculateur à la bourse* si racconta di un editore ebreo che decise, per questioni pretestuose di “statistica sanitaria”, di fare un giornale specializzato in necrologi che pubblicasse, di ogni defunto, la cartella clinica, le cause del decesso e inoltre il nome e l'indirizzo del suo medico. La pubblicazione fu sospesa solo in seguito al pagamento di una lauta indennità da parte della corporazione dei medici. “Intimidation ou chantage: spèculation!”⁹⁶³

La protesta contro gli ebrei, contro “il ritorno degli ebrei”, costituisce un tema centrale anche della sua attività parlamentare e delle sue pubblicazioni politiche. In una serie di articoli pubblicati nel 1848 dal periodico socialista parigino 'Le représentant du peuple' Proudhon si esprime contro l'introduzione della carica presidenziale nella Seconda Repubblica. Questa svolta istituzionale viene interpretata come una reintroduzione del principio autoritario nella politica moderna, i cui veri fautori e responsabili sarebbero gli ebrei (in particolare il Ministro della Giustizia Isaac Jacob Adolphe Crémieux e la famiglia Rothschild). Il tema dell'autoritarismo ebraico, cui accennavano già molti degli scritti teologici giovanili di Proudhon, viene “sostanziato” qui con l'analisi della funzione spoliatrice e asservitrice del credito. Accusandoli, nel 1848, del doppio tentativo di restaurare in un colpo solo il feudalesimo e il principio monarchico, Proudhon addita gli ebrei come il soggetto principale della controrivoluzione mondiale e mette in guardia tutti i “cittadini” da questi nemici mascherati.⁹⁶⁴ Dopo aver rivelato come la monarchia di luglio spazzata via dalla rivoluzione

⁹⁶² Cfr. Pierre Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, Guillaumin et Cie Librairies, Paris 1846, vol. 2, p. 179: “Le crédit est hypocrite comme l'impôt, spoliateur comme le monopole, agent de servitude comme les machines. Tel qu'une contagion subtile et lente, il propage, étend, distribue sur la masse des peuples des effets plus concentrés, plus localisés de fléaux antérieurs. Mais de quelque masque qu'il se couvre, pitié, travail, progrès, association, philanthropie, le crédit est voleur et assassin, principe, moyen et fin de la féodalité industrielle. Le législateur des Hébreux avait sondé toutes ces profondeurs lorsqu'il recommandait à son peuple de faire crédit aux autres nations, mais de ne le recevoir jamais d'elles, et qu'il leur promettait à ces conditions la domination de l'Empire: *Si tu fais crédit aux nations et que toi-même tu n'empruntes pas, tu régneras sur tous les peuples et personne ne sera ton maître, DEUTÉRON., ch. XV, 6.* Le Juifs n'ont point failli à ce précepte, infidèles à Jéhova souvent, fidèles à Mammon toujours. Et l'on peut voir aujourd'hui si la promesse de Moïse est accomplie”. Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, Bd. 2 (Paris: A. Lacroix Verboeckhoven, 1867), 140. Cfr. anche Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, XXX: “Je vous dis qu'il y a des peuples de proie qui vivent de la chair des autres, et que ce sont les peuples marchands, ceux qui s'appelaient autrefois le Phéniciens et les Cathaginois, et qui s'appellent aujourd'hui les Anglais, les Hollandais, le Juifs, et que la Bible est le code religieux où tous ces déprédateurs trouvent la justification de leurs tyrannies et de leurs accaparements”.

⁹⁶³ Pierre-Joseph Proudhon, *Manuel du spéculateur à la bourse* (Paris: Garnier Frères, 1854), 17.

⁹⁶⁴ “Le Juifs donc, encore les Juifs et toujours le Juifs! Sous la République, comme sous Louis-Philippe, comme sous Louis XIV, nous sommes à la merci des Juifs. Or, si le Juifs se chargent de rétablir le crédit, il en sera de la question sociale comme de la question politique. Le crédit continuera d'être un mensonge, le prolétaire continuera d'être exploité par le bourgeois: la prétendue organisation du travail ne sera qu'une restauration du capital. Féodalité

non fosse altro che una messinscena ebraica, accusa (come, prima di lui, Alphonse Toussenel) anche la neonata repubblica di essere “venduta agli ebrei”⁹⁶⁵ e questi ultimi di tramare con gli inglesi a danno della Francia.

Il 13 luglio 1848, in una Parigi sconvolta dai moti rivoluzionari e dalla repressione del generale Cavaignac, Proudhon tiene un lungo discorso all'Assemblea nazionale nel quale annuncia trionfale l'avvento prossimo del socialismo e intima agli ebrei di guardarsi dal “ritornare” (come se l'insurrezione di giugno li avesse scacciati, il che non era affatto avvenuto al di fuori della sua immaginazione).⁹⁶⁶ Il seguente 4 novembre, nella stessa Assemblea, vota insieme a 30 deputati della destra legittimista contro la Costituzione della Seconda Repubblica – documento del tradimento della rivoluzione, atto della sua svendita agli ebrei –. In seguito egli motiverà quel suo voto contrario non solo col fatto che quella in discussione alle fine del '48 era *una* costituzione ebraica, ma che *la* costituzione, l'idea costituzionale stessa è ebraica: uno stratagemma talmudico per la legittimazione del dispotismo. La legislazione mosaica – originaria, egualitaria, socialista – non prevedeva nulla di simile alla separazione dei poteri. Tale idea apparve bensì in Israele, ma quattro secoli dopo, “et cela précisément afin de motiver l'élection du premier roi”.⁹⁶⁷ Con l'istituzione della monarchia il popolo ebraico ha tradito Dio e si è votato una volta di più al vitello d'oro, alla venerazione del denaro, di cui tanto il monarchismo quanto il costituzionalismo rappresentano un mascheramento ideologico e politico. Ebraismo e autoritarismo costituiscono un'unità inscindibile. Proudhon vi contrappone un ideale anarchico di società autonoma e spontaneamente armonica – libera dall'ebraismo.⁹⁶⁸

Un sunto della considerazione proudhoniana della questione ebraica può trovarsi nell'opera maggiore della sua maturità, il trattato del 1858 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, in cui si prefigura l'ordine sociale futuro fondato sul lavoro e sulla mutualità, e si fa appello alla Chiesa cattolica romana acciocché si aggiunga alle fila del partito rivoluzionario della giustizia. Giustizia è il vero principio divino.⁹⁶⁹ Il ruolo degli ebrei nella storia e nel contesto presente e il loro

politique et féodalité mercantile, violà, en trois mots, ce que sera devenue la Révolution! Le contre-révolutionnaires, les connaissez-vous, à présent, citoyens?” Proudhon, „Résumé de la question sociale. Banque d'échange“.

⁹⁶⁵ Pierre-Joseph Proudhon, „La calomnie“, *Le représentant du peuple*, 16. August 1848.

⁹⁶⁶ “Le socialisme, depuis vingt ans, agite le peuple. Le socialisme a fait la révolution de Février: vos querelles parlementaires n'auraient pas ébranlé les masses. Le socialisme a figuré dans tous les actes de la révolution: au 17 mars, au 16 avril, au 15 mai. Le socialisme siégeait aus Luxembourg, pendant que la politique se traitait à l'Hôtel-de-Ville”. Pierre-Joseph Proudhon, „Discurs prononcé a l'Assemblée Nationale le 31 Juillet 1848“ (Marcel Rivière, o. J.), 359, in *Œuvres complètes nouvelle édition* 10. Vedi anche *ivi.*, 398: “Le capital a peur, et son instinct ne le trompe pas: le socialisme a les yeux sur lui. Le juifs ne reviendront pas: je le leur défends. (Agitation bruyante et prolongée)”.

⁹⁶⁷ Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février* (Paris: Au bureau du journal la Voix du peuple, 1849), 60.

⁹⁶⁸ Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Bd. 1, *Œuvres complètes nouvelle édition* 9–12 (Paris: Marcel Rivière, 1930), 272.

⁹⁶⁹ “Mais, nous diront, les derniers des chrétiens, votre Justice est le règne de Dieu que l'Évangile nous prescrit de

rapporto con la rivoluzione sono spiegati nei seguenti termini:

C'est la passion du trafic, bien plus que les armes de Titus et d'Adrien, qui amena la dispersion des juifs ... Depuis Jésus-Christ, jusqu'à la Révolution française ils ont vécu, malgré les persecutions les plus abominables, aux dépens des autres nations, observent entre eux le précepte de charité ou de prestation gratuite, mais rançonnent impitoyablement l'étranger, selon le précepte de Moïse, *Non foenerabis proximo tuo, sed alieno* ... Le juif est resté juif, race parasite, ennemie du travail, adonnée à toutes les pratiques du trafic anarchic et menteur, de la spéculation agioteuse et de la banque usuraire. Toute la circulation est entre les mains des juifs; plus que le rois et les empereurs, ils sont les souveraines de l'époque, aussi indifférent du rest au progrès et à la liberté des peuples qu'ils pressurent qu'à la reconstitution de leur propre nationalité ... L'ouvrier française, se dégoûtant au travail, est remplacé par l'ouvrier étranger: tandis que le Juifs s'emparent, sur tous les points, de la banque, du crédit, de la commandite, règnent sur le manufactures, et tiennent par l'hypothèque la propriété, des armées de travailleurs belges, allemands, anglais, suisses, espagnols, se substituent dans l'industrie aux ouvriers français, et déjà envahissent jusqu'aux campagnes.⁹⁷⁰

Nella storia dell'antisemitismo Proudhon è il primo teorico che pone sistematicamente la “questione ebraica” in termini di “questione sociale”. Il sistema economico moderno è concepito più che come capitalismo come un “feudalesimo industriale”, cioè come l'occulto proseguimento di rapporti sociali e privilegi feudali nell'epoca borghese, “causa primaria e fondamento del pauperismo moderno”.⁹⁷¹ I veri approfittatori del liberalismo e dei diritti umani sono gli ebrei neo-emancipati. Essi costituiscono una “franc-maçonnerie à travers l'Europe”, ossia una società segreta nella società che mira a estendere il proprio dominio. Razza incapace di produrre ricchezza e di formare uno Stato, gli ebrei vivono sfruttando il lavoro e le istituzioni politiche degli altri popoli. In tal senso essi sarebbero paragonabili agli zingari, agli emigranti polacchi, ai greci, agli armeni “et tout ce qui vagabonde”.⁹⁷² Lo sterminio dei neonati ebrei decretato dal Faraone e descritto nella Bibbia sarebbe una riprova della sproporzione teorizzata da Proudhon fra le capacità produttive e quelle riproduttive degli ebrei. Il Faraone sarebbe stato costretto a “far gettare i neonati nel Nilo, come si gettano i cuccioli di cane” dal tasso di crescita demografica di questi immigrati non sostenuto dalle loro attività lavorative.⁹⁷³

chercher sur toute chose ... Comment donc ne saluez-vous pas plutôt notre Dieu, et rejetez sa religion? ... La Justice est le Dieu suprême, elle est le Dieu vivant, le Dieu tout-puissant”. Ivi., 225. Cfr. inoltre Henri de Lubac, *Proudhon e il cristianesimo. Sezione I. L'uomo davanti a Dio*, Opera omnia 2 (Milano: Jaca Book, 2017).

⁹⁷⁰ Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Bd. 4, Œuvres complètes nouvelle édition 9–12 (Paris: Marcel Rivière, 1930), 457–58.

⁹⁷¹ “... la féodalité industrielle, le règne des agioteurs, cause première et fondement du paupérisme moderne”. Pierre-Joseph Proudhon, *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister? Actes du futur congrès*, 3. Aufl. (Paris: E. Dentu, Libraire-Editeur, 1864), 101.

⁹⁷² “*Nationalité française*. – Envahie par les Anglais, Allemands, Belges, Juifs, etc. La déclaration des droits de l'homme ... n'a profité qu'aux étrangers ... Quelques pages fortement accentuées sur les Juifs. – Une franc-maçonnerie à travers l'Europe. – Une race incapable de former un État ... s'entend merveilleusement à exploiter les autres. – Son analogue dans le Bohémiens ou Tsiganes, et le Polonais émigrés, les Grecs, les Arméniens, et tout ce qui vagabonde”. Pierre-Joseph Proudhon, *France et Rhin* (Paris Bruxelles Leipzig Livourne: A. Lacroix Verboeckhoven, 1868), 260.

⁹⁷³ “Si l'on en croit la Genèse, les Hébreux, entrés en Egypte au nombre de soixante-dix personnes, formaient au bout de quatre cents ans une population de deux millions d'âmes. Telle était la multiplication de cette race, que les

L'epistolario di Proudhon, pubblicato in quattordici volumi da Albert Lacroix a Parigi a partire dal 1875, contiene molte lamentele e invettive contro il potere mondiale degli ebrei e il loro parassitismo improduttivo. In una lettera del 1862 Proudhon espone la sua personale teoria dell'antisemitismo, la cui eccezionale longevità avrebbe le sue ragioni ultime nel fanatismo religioso e nella brama di dominio con cui essi, da secoli, attirano su di sé l'odio degli altri popoli.⁹⁷⁴

La polemica contro il potere ebraico inoltre è spesso e volentieri associata a quella contro il sansimonismo. L'unione dell'ebraismo con questa corrente del socialismo francese era rappresentata dai fratelli Jacob e Isaac Pereire, due banchieri ebrei vicini agli ambienti della École polytechnique di Parigi (la culla del sansimonismo). I fratelli Pereire fondarono la prima banca d'affari francese, il Crédit Mobilier, che per mezzo di obbligazioni di piccolo taglio a rendita fissa consentì al capitale della piccola borghesia provinciale di partecipare alle grandi innovazioni in corso, in particolare alla costruzione della rete ferroviaria e all'edilizia urbana. I Pereire furono protagonisti della vita economica parigina del Secondo Impero, nonché oggetto frequente di disprezzo e dileggio antisemita.⁹⁷⁵ Nei loro istituti di credito Proudhon riteneva di riconoscere degli artifici ebraici per lo sfruttamento del popolo, e negli ideali di emancipazione sessuale ed emancipazione femminile propagati dal sansimonismo un attacco all'istituzione della famiglia, cioè al fondamento della società tutta (sono noti la misoginia di Proudhon e il suo conservatorismo in materia sessuale). Il giudeo-sansimonismo è il vero dominatore della vita sociale del Secondo Impero.⁹⁷⁶

Proudhon non pensa il potere finanziario (“ebraico”) semplicemente come una conseguenza della modernità economica. La miseria, le crisi economiche, le guerre sono piuttosto conseguenze del potere sociale degli ebrei; il capitalismo – per come lo critica Proudhon – è essenzialmente un “regno degli ebrei”, cioè un “feudalesimo finanziario”. Il nucleo dell'antisemitismo di Proudhon non risiede tanto nei suoi pregiudizi teologici a proposito dell'ebraismo, né nel fatto che Rothschild e gli ebrei in generale costituiscono un bersaglio primario delle sue polemiche. Sono invece le teorie economiche che soggiacciono a queste polemiche a rivelare quella forma di intelligenza della storia e della libertà moderne che è specificamente caratteristica per l'antisemitismo.

Citiamo infine un'esternazione particolarmente violenta di questa ideologia: un appunto tratto

Egyptiens s'étaient vus dans la nécessité d'en faire jeter les nouveaux-nés dans le Nil, comme en jette les petits chiens”. Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, Bd. 2 (Paris: E. Dentu, Libraire-Editeur, 1861), 186.

⁹⁷⁴ “Partout une haine incroyable éclate contre les juifs; cette haine universelle contre les juifs avait plusieurs causes: leur monothéisme fanatique, leur intolérance; leur séparatisme, leur prétentions avouées à la domination; leur mercantilisme agioteur et plein de mauvaise foi; enfin leur esprit d'exploitation”. Pierre-Joseph Proudhon, „Lettera a Gustave Rolland“, 4. März 1862, in Proudhon, *Lettre au citoyen Rolland 5 octobre 1858 - 29 juillet 1862* (Paris: B. Grasset, 1946).

⁹⁷⁵ Roger Price, *The French Second Empire. An Anatomy of Political Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 288–90.

⁹⁷⁶ Anche Alphonse Toussenel parlò di “sainte alliance de Saint-Simon et de Juda”. Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, 133.

dai quaderni personali di Proudhon che egli scrisse immediatamente dopo aver letto la *Réponse* di Marx alla sua *Philosophie de la misère*, alla fine del 1847. Si tratta di un progetto per un articolo (che non ci è pervenuto) il quale prefigura il programma di sterminio razzista messo in atto quasi un secolo dopo dal fascismo, anticipandone se non i dettagli pratici, certamente i toni lugubri.

“JUIFS. – Faire un article contre cette race, qui envenime tout, en se fourrant partout, sans jamais se fondre avec aucun peuple. – Demander son expulsion de France, à l'exception des individus mariés avec des françaises; – abolir les synagogues, ne les admettre à aucun emploi, poursuivre enfin, l'abolition de ce culte. Ce n'est pas pour rien que les chrétiens les ont appelés déicides. Le juif est l'ennemi du genre humain. Il faut renvoyer cette race en Asie, ou *l'exterminer*. H. Heine, A. Weil, et autres ne sont que des agents secrets; Rothschild, Crémieux, Marx, Fould, êtres méchants, bilieux, envieux, âcres, etc. qui nous haïssent. Par le fer, ou par la fusion, ou par l'expulsion, il faut que le juif disparaisse. – Tolérer les vieillards qui n'engendrent plus. Travail à faire. – Ce que les peuples du moyen âge haïssaient d'instinct, je le hais avec réflexion, et irrévocablement. Le haine du juif comme de l'Anglais, doit être un article de notre foi politique. Au reste, l'abolition du judaïsme viendra avec l'abolition des autres cultes”.⁹⁷⁷

Questa scomposta invettiva con cui Proudhon reagisce alla polemica marxiana contro il suo *Système*, nella quale l'astio religioso e le paranoie complottiste vengono elevati dal loro stadio immaturo, “istintuale”, all'antisemitismo moderno e irrevocabile della “riflessione”, cioè al progetto razionale di “sterminare” il “nemico del genere umano”, ci consente di ipotizzare che egli avesse afferrato l'intenzione di critica dell'antisemitismo che animava il libro di Marx sulla miseria della sua filosofia meglio di tanti suoi interpreti posteriori e più bendisposti.

2. La proprietà, il furto e la terza via

La tesi⁹⁷⁸ che Pierre-Joseph Proudhon sia stato un precursore del fascismo e del nazionalsocialismo trova nella sua ostilità verso gli ebrei un'importante conferma, però non ne dipende. Vale a dire che

⁹⁷⁷ Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, hg. von Pierre Hauptmann, Bd. 2 (Paris: Marcel Rivière, 1961), 337.

⁹⁷⁸ Secondo Salwyn J. Schapiro, Proudhon è un antesignano del fascismo in quanto primo rappresentante di un indirizzo politico moderno insieme rivoluzionario e conservatore: “Proudhon was a revolutionist in that he repudiated established political institutions and in that he proclaimed a new social order, inspired by a new ideology. Yet his bend of mind was conservative. His intense devotion to the institution of family, his neverfailing championship of the interests of the middle class, and his advocacy of the inheritance of property reveal his essentially conservative outlook”. Schapiro, „Pierre Joseph Proudhon Harbinger of Fascism“, 734. Della stessa opinione è Franz Neumann: “Mit dem Herausstellen des raffenden Kapitals tritt der Nationalsozialismus in die Fußstapfen Proudhons, der in seiner Schrift *Idée générale de la Révolution au 19ème siècle* die Schließung der Bank von Frankreich und ihre Umwandlung in eine Institution 'öffentlichen Nutzens' zusammen mit einer Zinssenkung auf ein viertel oder ein halbes Prozent forderte”. Franz Neumann, „Die Wirtschaftsstruktur des Nationalsozialismus“, in *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, von Max Horkheimer u. a., hg. von Helmut Dubiel und Alfons Söllner (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981), 191. Cfr. anche Zeev Sternhell, *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo* (Milano: Corbaccio, 1997); Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, 377.

l'affinità delle sue teorie sociali con quelle che nel secolo successivo il fascismo fece proprie può essere colta e determinata anche prescindendo dalle comuni opinioni negative riguardanti l'ebraismo e gli ebrei. Piuttosto, questa affinità rivela come le radici dell'antisemitismo moderno affondano in strati psichici più profondi e inconsci di quelli in cui si manifestano tali opinioni.

Il principale comun denominatore dell'economia politica proudhoniana e di quella fascista è rappresentato dalla distinzione fra una forma produttiva e una improduttiva, parassitaria, predatoria di capitale. Nell'ambito di quella forma di intelligenza del mondo moderno che chiamiamo antisemitismo, la contrapposizione di lavoro e denaro implicita nella distinzione fra capitale produttivo e improduttivo costituisce, per così dire, un'ideologia primaria: la struttura, la base concettuale sulla quale il gergo fascista costruirà la contrapposizione razziale ariano/ebreo. Vedremo più nel dettaglio come il concetto marxiano di capitale rappresenti, nella sua struttura logica e unitarietà sistematica, la confutazione più puntuale di questo dualismo. Infatti la distinzione di due tipi (o razze) di capitale non è – come fa notare fra gli altri Paul Massing – un'invenzione degli “antisemiti tedeschi” (intendendo con ciò i teorici del nazionalsocialismo). Essa proviene invece dalla “filosofia dell'economia cattolica” ed è alla base delle rappresentazioni economiche del “romanticismo tedesco”. Proudhon è il primo a elaborarla sistematicamente e a farne il centro di una teoria moderna dell'economia politica.⁹⁷⁹ Marx, che di questa teoria fu attento studioso e acerrimo avversario, fornisce quindi la prima critica sistematica della distinzione fra capitale produttivo e improduttivo, dove lo sviluppo di tale critica coincide in gran parte con quello della sua propria teoria sociale. In tal senso si può dire che il concetto marxiano di capitale è (ed è stato pensato per essere) una nozione centrale della critica dell'antisemitismo moderno.

Lo sdoppiamento caratteristico della concezione proudhoniana del capitale è contenuto e manifesto già nella formula compiaciutamente scandalosa e paradossale che lo ha reso famoso: “la proprietà è il furto!” (anch'essa di matrice cattolica).⁹⁸⁰ L'analisi di questa formula è in grado di rivelare la posizione ambivalente – insieme rivoluzionaria e conservatrice – dalla quale Proudhon considera le istituzioni economiche della società borghese. Secondo Marx, infatti, è tale ambiguità reale in cui vive il soggetto cosciente a plasmare, riflettendovisi, la struttura duale dei concetti con i quali egli tenta di rappresentarsi l'oggettività economica che lo circonda.

⁹⁷⁹ “Die Vorstellung von produktivem und unproduktivem Kapital war keine Erfindung der deutschen Antisemiten. Sie stammt aus der katholischen Wirtschaftsphilosophie, liegt der Wirtschaftstheorie des deutschen Romantismus zugrunde, wurde von Proudhon theoretisch ausgearbeitet und von den deutschen Proudhonisten übernommen”. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, 11.

⁹⁸⁰ “La propriété, c'est le vol! ... Quel renversement des idées humaines!”. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 2. Secondo Michel Augé-Laribé la concezione della proprietà come furto è ispirata dagli scritti dei Padri della Chiesa santi Basilio, Giovanni Crisostomo, Geronimo e Ambrogio, che il giovane Proudhon aveva studiato alacrememente ed edito: “On découvrirait plus probablement les inspirations de Proudhon dans les écrits des Pères de l'Eglise qu'il a imprimés à Besançon”. Michel Augé-Laribé, „Introduction“, in *Qu'est-ce que la propriété?*, von Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes nouvelle édition* 4 (Paris: Marcel Rivière, 1927), 123–32.

Nel 1840 Proudhon – che in quanto piccolo proprietario era oggettivamente portato ad amare la propria piccola proprietà e a odiare quella maggiore e altrui – pubblicò un pamphlet intitolato *Qu'est-ce que la propriété?* e destinato a esercitare un'influenza vasta e profonda nel dibattito sulla questione sociale e sul socialismo che sempre più impegnava l'opinione pubblica francese ed europea in quegli anni di crisi politica e agitazione popolare.⁹⁸¹ Grazie allo stile spavaldo, dissacrante, ricco di giudizi lapidari e d'ironia amara, traboccante d'indignazione, d'arditezza e di solennità rivoluzionaria, il pamphlet destò grande clamore e venne accolto come una critica radicale de “la proprietà”, dunque come un attacco sovversivo al principio cardine della civiltà.

Venticinque anni dopo, in un articolo sulla vita e l'opera di Proudhon apparso sui numeri 16, 17 e 18 (1, 3 e 5 febbraio 1865) del giornale dell'Unione generale dei lavoratori tedeschi 'Der Social-Demokrat', Marx scrisse che quella sulla proprietà è da considerarsi “assolutamente la sua opera migliore”. In un senso la cui comprensione possiamo forse ritenere, a questo punto, arricchita, Marx paragona i meriti e i limiti teorici del giovane Proudhon a quelli di Feuerbach. Il primo sta al socialismo francese che lo precede come il secondo sta alla filosofia di Hegel. Pur impoverendo il pensiero realmente epocale che ereditano, entrambi si ritagliano un ruolo storico per il merito di avere “posto l'accento” su questioni tanto importanti per il progresso della critica, quanto ancora oscure e inconse.⁹⁸² “Porre l'accento” tuttavia significa “fare luce” tanto quanto ciò che è noto è per ciò stesso conosciuto: molto poco. Se il pamphlet proudhoniano del 1840 fece epoca, ciò avvenne secondo Marx grazie al suo “modo nuovo di dire cose vecchie”, cioè in virtù del suo stile caustico e baldanzoso e non di un contributo originale alla scienza.

In einer streng wissenschaftlichen Geschichte der politischen Ökonomie wäre dieselbe Schrift kaum erwähnenswert. Aber solche Sensationalschriften spielen in den Wissenschaften ebensogut ihre Rolle wie in der Romanliteratur.⁹⁸³

Di solito, quando Marx taccia uno scrittore di mancanza di originalità – il che, soprattutto in riferimento a Proudhon, avviene di frequente – non intende semplicemente muovergli una critica di tipo “accademico”, cioè non solo rilevare la mancata originalità scientifica dei suoi scritti, ma anche alludere al loro carattere refrattario alla novità, conservatore.

⁹⁸¹ Nello stesso anno del pamphlet proudhoniano furono pubblicati anche: Francis Adams [Étienne Cabet], *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie*, übers. von Th. Dufruit [-] (Paris: Hyppolite Souverain, 1840); Louis Blanc, „Organisation du travail“, *Revue du progrès politique, social et littéraire* 2, Nr. 2 (1840): 1–30; Pierre Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir* (Paris: Perrotin, 1840).

⁹⁸² “Sein erstes Werk: *Qu'est-ce que la propriété?*, *Was ist das Eigentum?*, ist unbedingt sein bestes Werk. Es ist epochemachend, wenn nicht durch neuen Inhalt, so doch durch die neue und kecke Art, Altes zu sagen ... Proudhon verhält sich in jener Schrift zu Saint-Simon und Fourier ungefähr wie sich Feuerbach zu Hegel verhält. Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend *nach* Hegel, weil er den *Ton* legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte ...”. Karl Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, *Der Social-Demokrat* 16, 17, 18 (1. Februar 1865), in MEW 16, 25-32 (qui 25).

⁹⁸³ Ibidem.

È innanzitutto la nota e fortunata formula che condensa il pensiero di questo libello rivoluzionario contro la proprietà – *la propriété, c'est le vol!* – a rivelarne il carattere fondamentalmente conservatore. Infatti: a che altro vale paventare un furto, se non a conservare una proprietà minacciata?⁹⁸⁴

La pubblicazione con cui Proudhon salì alla ribalta nel 1840 si presentava non solo come un testo, bensì come un vero e proprio evento rivoluzionario:

J'ai accompli l'œuvre que je m'étais proposée; la propriété est vaincue; elle ne se relèvera jamais. Partout où sera lu et communiqué ce discours, là sera déposé un germe de mort pour la propriété ...⁹⁸⁵

Tuttavia, quest'aggressione senza quartiere alla “proprietà” si rivolge con almeno altrettanta veemenza contro il comunismo. La *communauté*, la proprietà comune dei prodotti e degli strumenti del lavoro, è definita dall'autore senza mezzi termini “le plus grand danger auquel la société soit exposée aujourd'hui”.⁹⁸⁶

L'obiettivo teorico dello scritto, conformemente alla sua prospettiva conoscitiva, è duplice. Il suo autore si presenta ad un tempo nelle vesti di economista e di riformatore sociale. Al rigore ottocentesco della dimostrazione scientifica si unisce l'antico afflato morale del pensiero profetico della redenzione. In quanto economista, Proudhon intende fornire una spiegazione scientifica delle disuguaglianze sociali e del pauperismo moderno: individua il loro fondamento nella “proprietà”. In quanto riformatore sociale, il suo obiettivo è quello di trovare la soluzione a questi problemi, eliminarne le cause, e migliorare in tal modo la condizione fisica e morale della maggioranza povera della popolazione.⁹⁸⁷

Quest'ultima impresa rivoluzionaria è considerata coincidere con la dimostrazione della vera idea eterna della giustizia, la quale, una volta compresa correttamente, porrebbe fine per sua propria forza a tutte le diseguaglianze e i soprusi, a tutte le calamità che affliggono il genere umano.⁹⁸⁸ La causa ultima della proprietà e di tutte le storture della politica e del diritto moderni risiede nel fraintendimento dell'idea della giustizia. Il primo compito del riformatore sociale e del miglioratore

⁹⁸⁴ “Im besten Fall kommt dabei nur heraus, daß die bürgerlich-juristischen Vorstellungen von *Diebstahl* auch auf des Bürgers eignen *redlichen* Erwerb passen. Andererseits verwickelte sich Proudhon, da der *Diebstahl* als gewaltsame Verletzung des Eigentums *das Eigentum voraussetzt*, in allerlei ihm selbst unklare Hirngespinnste über *das wahre bürgerliche Eigentum*”. Ivi., 27.

⁹⁸⁵ Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 241–42 (corsivo mio: forse deve considerarsi come caratteristico della concezione antisemita della rivoluzione e dell'emancipazione umana che i loro ideologi e facitori se le rappresentino come uno spargimento di “germi di morte”).

⁹⁸⁶ Ivi., 218.

⁹⁸⁷ “J'exprimai hautement l'intention où j'étais de diriger mes études vers les moyens d'améliorer la condition physique, morale et intellectuelle de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre”. Ivi., V.

⁹⁸⁸ “Justice, rien que justice ; tel est le résumé de mon discours ... Je me suis dit un jour: Pourquoi, dans la société, tant de douleur et de misère ? L'homme doit-il être éternellement malheureux ? ... je crus d'abord reconnaître que nous n'avions jamais compris le sens de ces mots si vulgaires et si sacrés : Justice, équité, liberté; que sur chacune de ces choses nos idées étaient profondément obscures; et qu'enfin cette ignorance était la cause unique et du paupérisme qui nous dévore, et de toutes les calamités qui ont affligé l'espèce humaine”. Ivi., 3-4.

delle condizioni dei poveri è dunque un compito filosofico: ripristinare l'ordine delle idee per ripristinare l'ordine nel mondo reale. Solo determinando correttamente l'idea della giustizia e mostrandone le corrette conseguenze applicative sarà possibile eradicare il male dalla società.⁹⁸⁹

“Giustizia” è per Proudhon – non solo in questo scritto – un sinonimo di “eguaglianza”, da intendersi più precisamente come “eguaglianza delle condizioni”, ovvero come rapporto di equivalenza fra i membri della società e i loro interessi economici. L'ordine sociale “giusto” è pensato come un ordine ideale, eternamente giusto, alla cui visione e conseguente realizzazione l'umanità avanza lentamente ma inesorabilmente nel corso progressivo della sua storia, approssimandosi così al trionfo di “civiltà”, “amore” e “carità” su “isolamento”, “barbarie” ed “egoismo” (la retorica è tanto manichea quanto il pensiero che esprime). Il principio su cui s'incardina quest'ordine sociale ideale è “l'eguaglianza”, la quale è per ciò stesso definita anche come “il fine” cui la società umana, in tutte le sue peripezie, tende.⁹⁹⁰

“Eguaglianza delle condizioni” è l'idea per cui gli individui membri della società non devono avere privilegi o svantaggi legati alla loro nascita e posizione sociale, ma ognuno deve essere ricompensato in base al proprio merito e godere dei frutti del lavoro sociale proporzionalmente al proprio lavoro individuale, al proprio impegno e talento.

“La proprietà” è il principale nemico dell'eguaglianza nella misura in cui consente, per sua propria natura, l'abuso. In particolare Proudhon ha in mente la nozione di proprietà del diritto romano: *jus utendi et abutendi re sua*, recepita anche dal codice civile napoleonico. La facoltà immorale di abusare delle cose garantita dalla proprietà, il fatto che un proprietario vanti il diritto di far marcire il raccolto, di seminare i campi col sale e di spargere il latte delle vacche sulla sabbia...⁹⁹¹, rivela come la proprietà sia un principio giuridico essenzialmente esclusivo e antisociale.⁹⁹² La proprietà è alla base dello scambio disonesto e non equivalente,

⁹⁸⁹ “La justice est l'astre central qui gouverne les sociétés, le pôle sur lequel tourne le monde politique, le principe et la règle de toutes les transactions ... La justice n'est point l'œuvre de la loi: au contraire, la loi n'est jamais qu'une déclaration et une application du juste ... Si donc l'idée que nous nous faisons du juste et du droit était mal déterminée, si elle était incomplète ou même fautive, il est évident que toutes nos applications législatives seraient mauvaises, nos institutions vicieuses, notre politique erronée: partant, qu'il y aurait désordre et mal social”. Ivi., 14.

⁹⁹⁰ “Le but de la société est l'égalité. – Isolement, sauvagerie, barbarie, propriété, egoïsme, termes identiques. – Société, civilisation, association, justice, égalité, amour, charité, termes encore identiques. La propriété est dans la nature sauvage. L'Égalité est dans la nature civilisée”. Pierre-Joseph Proudhon, *Cahiers de lecture* 11, 8, 6 janvier 1840, cit. in Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1848)*, 314.

⁹⁹¹ “Le droit romain définit la propriété, jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur, le droit d'user et d'abuser de la chose, autant que le comporte la raison du droit. On a essayé de justifier le mot abuser, en disant qu'il exprime non l'abus insensé et immoral, mais seulement le domaine absolu. Distinction vaine, imaginée pour la sanctification de la propriété, et sans efficace contre les délires de la jouissance, qu'elle ne prévient ni ne réprime. Le propriétaire est maître de laisser pourrir ses fruits sur pied, de semer du sel dans son champ, de traire ses vaches sur le sable, de changer une vigne en désert, et de faire un parc d'un potager: tout cela est-il, oui ou non, de l'abus? En matière de propriété, l'usage et l'abus nécessairement se confondent”. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 28.

⁹⁹² “La propriété est le droit qu'a un homme de disposer de la manière la plus absolue d'une propriété sociale. Donc si nous sommes associés par la liberté, l'égalité, la sûreté, nous ne le sommes pas par la propriété; donc si la propriété est un droit naturel, ce droit naturel n'est point social, mais antisocial. Propriété e société sont choses qui se

dell'appropriazione indebita (gratuita) della ricchezza prodotta dal lavoro e perciò della povertà in cui versa gran parte della popolazione. Pertanto dev'essere abolita; oppure, più espressivamente, “morire”.

Che cosa s'intende esattamente con “morte della proprietà”? La proprietà non deve essere sostituita dalla comunità dei beni, come sostengono i “comunisti” quali Babeuf, dai quali Proudhon, nonostante il tono minacciosamente rivoluzionario del suo pamphlet, non cessa di distanziarsi. Nel nuovo ordine sociale fondato sull'eguaglianza sarà piuttosto “il possesso individuale” a sostituire la proprietà. La distinzione del possesso individuale dei prodotti del proprio lavoro dalla “proprietà” è rappresentata in toni tanto estremisti quanto vaghi. Il “possesso individuale” è definito come una proprietà epurata dai suoi aspetti deteriori e dalle conseguenze più immorali e antisociali: una sorta di *jus utendi sed non abutendi*, sulla base del quale i membri uguali della società giusta possono scambiare liberamente e in proporzione equivalente i prodotti del proprio lavoro, in regime di eguaglianza, senza privilegi né imbrogli commerciali. “Sopprimere la proprietà conservando il possesso individuale”: ecco la formula per “eradicare il male dalla terra”.⁹⁹³

Si vede come il famigerato e presunto attacco di Proudhon alla proprietà non miri in realtà all'abolizione della proprietà privata, come invece gli autori contemporanei del comunismo e socialismo utopici, bensì alla sua riforma: all'eliminazione dei suoi aspetti negativi. Si tratta dunque di una difesa della proprietà contro le sue stesse degenerazioni. Più che abolita, la proprietà dev'essere universalizzata, spogliata della sua natura esclusiva. Proudhon sarà ancora più esplicito su questo punto negli scritti degli anni successivi. Nel *Système des contradictions économiques* (1846) l'istituto della proprietà non verrà più – neanche a parole – rifiutato *in toto*, ma analizzato nella sua natura intimamente “contraddittoria” (che per Proudhon significa: dotata di lati sia positivi che negativi).⁹⁹⁴ Nelle *Confessions d'un révolutionnaire* (1849) sosterrà che la proprietà è un'istituzione della libertà, e che solamente la sua interpretazione nei termini del diritto romano e napoleonico dà luogo a conseguenze socialmente deleterie.⁹⁹⁵ Alle elezioni parlamentari del 1848

répugnent invinciblement l'un à l'autre”. Ivi., 37.

⁹⁹³ “La *possession* individuelle est la condition de la vie sociale; cinq mille ans de propriété le démontrent: la *propriété* est le suicide de la société. La possession est dans le droit; la propriété est contre le droit. Supprimez la propriété en conservant la possession; et, par cette seule modification dans le principe, vous changerez tout dans les lois, le gouvernement, l'économie, les institutions: *vous chassez le mal de la terre* [corsivo mio] ... Le commerce a pour conditions nécessaires la liberté des contractants et l'équivalence des produits échangés: or, la valeur ayant pour expression la somme de temps et de dépense que chaque produit coûte, et la liberté étant inviolable, les travailleurs restent nécessairement égaux en salaires, comme ils le sont en droits et en devoirs”. Ivi., 242.

⁹⁹⁴ “La propriété, en fait et en droit, est essentiellement contradictoire, et c'est par cette raison même qu'elle est quelque chose. En effet, la propriété est le droit d'occupation; et en même temps le droit d'exclusion. La propriété est le prix du travail; et la négation du travail. La propriété est le produit spontané de la société; et la dissolution de la société. La propriété est une institution de justice; et la propriété, c'est le vol”. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 2:183.

⁹⁹⁵ “La propriété, c'est la liberté”. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*, 45.

non esitò a presentarsi al dipartimento della Senna come strenuo difensore della proprietà e del lavoro di fronte alle forze antisociali che li minacciavano.⁹⁹⁶ Venne eletto deputato con 77 mila voti.

Attacco e insieme difesa della proprietà, rifiuto sia della proprietà (quale è concepita dal diritto privato moderno), sia della comunità dei beni, *Qu'est-ce que la propriété?* può considerarsi il documento fondativo della dottrina della “terza via” con la quale il fascismo presentò se stesso al XX secolo come alternativa sia al liberalismo che al socialismo, sia alla plutocrazia che al bolscevismo.⁹⁹⁷

Nel capitolo intitolato: “Que l'inégalité des facultés est la condition nécessaire de l'égalité des fortunes” il pamphlet sulla proprietà argomenta che gli “economisti” e i “partigiani dell'eguaglianza” (cioè i comunisti), pur avversi gli uni agli altri, concordano nel ritenere – erroneamente – che la disparità naturale che vi è fra gli uomini falsifichi l'idea della loro eguaglianza, o almeno che renda impossibile la sua realizzazione. Vi sono lavori differenti che richiedono differenti gradi di preparazione, ingegno, capacità e dedizione, e i differenti uomini che li compiono manifestano evidenti disparità da tutti questi punti di vista. Gli economisti borghesi ne deducono che l'eguaglianza è una chimera, e giustificano su tale base la disuguaglianze sociali e il pauperismo. I comunisti invece, pur di realizzare l'eguaglianza, intendono reprimere ogni “superiorità”, perseguirla come fosse una piaga sociale. Per costruire la loro *communauté*, i comunisti intendono degradare tutti gli uomini al grado più infimo d'ignoranza e inattività.⁹⁹⁸

Il comunismo è oggetto di un attacco almeno altrettanto veemente quanto quello rivolto contro “la proprietà” che dà il titolo a questo pamphlet “rivoluzionario”. “Forma politica contraria alla natura umana”, il comunismo è da considerarsi per Proudhon come “il più grave pericolo” corso dalla società contemporanea. Il comunismo è una “tortura morale per la coscienza”, violenta

⁹⁹⁶ Cfr. Pierre-Joseph Proudhon, articolo di fondo su 'Le Représentant du peuple', 2 settembre 1848, in *Œuvres*, vol. 10, p. 299: “Mais nous voulons la propriété, comme le travail, pour tout le monde, parce que, dans la société, la faculté de produire est comme la faculté d'acquérir, infinie. Nous voulons la propriété, moins l'usure, parce que l'usure est l'obstacle au développement de la production, à l'accroissement et à l'universalisation de la propriété ... Famille, travail, propriété sans usure et sans abus, en d'autres termes, gratuité du credit, identité du travailleur et du capitalist; hérité des droits, non des privilèges; tels sont les éléments de notre droit public, de notre science sociale”. Pierre-Joseph Proudhon, „Manifeste du peuple“, *Le représentant du peuple*, 2. September 1848, in Proudhon, *Mélanges. Articles de Journaux 1848-1852*, vol. 1: *Articles du Représentant du peuple-Articles du Peuple* (Paris Bruxelles Leipzig Livourne: A. Lacroix Verboeckhoven, 1868), 135-142 (qui 139).

⁹⁹⁷ Gianpasquale Santomassimo, *La terza via fascista. Il mito del corporativismo* (Roma: Carocci, 2006); Zeev Sternhell, „La terza via fascista“, *il Mulino* 4 (1990): 517-37.

⁹⁹⁸ “On objecte ...: Tous les travaux à exécuter ne sont pas également faciles : il en est qui exigent une grande supériorité de talent et d'intelligence, et dont cette supériorité même fait le prix. L'artiste, le savant, le poète, l'homme d'État, ne sont estimés qu'à raison de leur excellence, et cette excellence détruit toute parité entre eux et les autres hommes : devant ces sommités de la science et du génie disparaît la loi d'égalité ... Cette objection a de tout temps paru formidable: c'est la pierre d'achoppement des économistes, aussi bien que des partisans de l'égalité. Elle a induit les premiers dans d'énormes erreurs et fait débiter aux autres d'incroyables pauvretés. Gracchus Babeuf voulait que toute supériorité fût réprimée sévèrement, et même poursuivie comme un fléau social; pour asseoir l'édifice de sa communauté, il rabaisait tous les citoyens à la taille du plus petit. On a vu des électeurs ignorants repousser l'inégalité de la science, et je ne serais point surpris que d'autres s'insurgeassent un jour contre l'inégalité des vertu”. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 103-4.

la volontà, incatena la personalità libera, è capace di produrre soltanto una “uniformità beata e stupida” e di far prevalere la pigrizia sul lavoro, la mediocrità sul talento e il vizio sulla virtù morale. La sua colpa maggiore consiste nell'invertire l'ordine naturale delle gerarchie umane, subordinando i forti ai deboli, gli ingegnosi agli imbecilli, i volenterosi ai lavativi e ai parassiti. Nel comunismo l'uomo depone il proprio sé, la propria spontaneità, il proprio talento produttivo, e si sottomette alla dittatura della mediocrità. Anche la *communauté*, come la proprietà, è una forma d'ineguaglianza e sfruttamento – una forma ancora peggiore, perché proveniente non dalla forza del più forte, ma da quella del più debole.⁹⁹⁹

Propriété e *communauté*, liberalismo e comunismo sono pertanto da considerarsi “forme politiche parimenti contrarie alla natura dell'uomo”.¹⁰⁰⁰ La soluzione di Proudhon – “eguaglianza delle condizioni” – si propone come terza via: come una sorta di (si direbbe oggi) meritocrazia, capace contemperare il principio morale dell'eguaglianza con le naturali gerarchie degli uomini. Nel nuovo ordine – che egli, come scienziato, teorizza, e di cui d'altra parte annuncia l'avvento con toni ispirati e profetici¹⁰⁰¹ – ogni cittadino potrà esprimere autonomamente le proprie capacità produttive, avrà pieno possesso dei prodotti del suo lavoro individuale e sarà libero di scambiarli equamente

⁹⁹⁹ Cfr. *ibi.*, p.????? “L'irréparabilité de ses [de la communauté] injustices, la violence qu'elle fait aux sympathies et aux répugnances, le joug de fer qu'elle impose à la volonté, la torture morale où elle tient la conscience, l'atonie où elle plonge la société, et, pour tout dire enfin, l'uniformité béate et stupide par laquelle elle enchaîne la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme, ont soulevé le bon sens général, et condamné irrévocablement la communauté ... Le plus grand danger auquel la société soit exposée aujourd'hui, c'est de faire encore une fois naufrage contre cet écueil ... C'est d'après ce principe ... que dans toute communauté le travail ... devient ... odieux ; que l'obéissance passive, inconciliable avec une volonté réfléchissante, est rigoureusement prescrite ... que la vie, le talent, toutes les facultés de l'homme sont propriétés de l'État, qui a droit d'en faire, pour l'intérêt général, tel usage qu'il lui plaît ... que le fort doit faire la tâche du faible ... le diligent, celle du paresseux ... l'habile, celle de l'idiot ... que l'homme enfin dépouillant son moi, sa spontanéité, son génie, ses affections, doit s'anéantir humblement devant la majesté et l'inflexibilité de la commune. La communauté est inégalité, mais dans le sens inverse de la propriété. La propriété est l'exploitation du faible par le fort ; la communauté est l'exploitation du fort par le faible. Dans la propriété, l'inégalité des conditions résulte de la force ... Dans la communauté, l'inégalité vient de la médiocrité du talent et du travail, glorifiée à l'égal de la force. Cette équation injurieuse révolte la conscience et fait murmurer le mérite ... La communauté est essentiellement contraire au libre exercice de nos facultés, à nos penchants les plus nobles, à nos sentiments les plus intimes ... Ainsi, la communauté viole l'autonomie de la conscience et l'égalité: la première, en comprimant la spontanéité de l'esprit et du cœur, le libre arbitre dans l'action et dans la pensée; la seconde, en récompensant par une égalité de bien-être le travail et la paresse, le talent et la bêtise, le vice même et la vertu. Du reste, si la propriété est impossible par l'émulation d'acquérir, la communauté le deviendrait bientôt par l'émulation de *fainéantise*”. *Ivi.*, 218-20.

¹⁰⁰⁰ “... la propriété ... la communauté, formes politiques aussi contraires l'une que l'autre à la nature de l'homme”. *Ivi.*, 124.

¹⁰⁰¹ “La fin de l'antique civilisation est venue ... Laissons une génération s'éteindre, laissons mourir au désert les vieux prévaricateurs : la terre sainte ne couvrira pas leurs os. Jeune homme, que la corruption du siècle indigne et que le zèle de la justice dévore, si la patrie vous est chère, et si l'intérêt de l'humanité vous touche, osez embrasser la cause de la liberté. Dépouillez votre vieil égoïsme, plongez-vous dans le flot populaire de l'égalité naissante ... O Dieu de liberté! Dieu d'égalité! Dieu qui avais mis dans mon cœur le sentiment de la justice avant que ma raison l'eût compris, écoute ma prière ardente. C'est toi qui m'as dicté tout ce que je viens d'écrire. Tu as formé ma pensée, tu as dirigé mon étude ... afin que je publie ta vérité devant le maître et l'esclave. J'ai parlé selon la force et le talent que tu m'as donnés; c'est à toi d'achever ton ouvrage. Tu sais si je cherche mon intérêt ou ta gloire, ô Dieu de liberté! ... Inspire au puissant, au riche, à celui dont mes lèvres jamais ne prononceront le nom devant toi, l'horreur de ses rapines ... Alors grands et petits, savants et ignorants, riches et pauvres, s'uniront dans une fraternité ineffable; et, tous ensemble, chantant un hymne nouveau, relèveront ton autel, Dieu de liberté et d'égalité!”. *Ivi.*, 243-244

con quelli altrui. L'eguaglianza riguarderà “le condizioni”: non il grado di benessere dei singoli, che invece corrisponderà – secondo la giustizia salariale immaginata dal filosofo – alla validità del contributo lavorativo fornito da ogni individuo alla società, variando quindi con la capacità e la dedizione.¹⁰⁰² La proprietà non sarà abolita, ma universalizzata e moralizzata. Una volta spogliata dei suoi tratti esclusivi e antisociali e legata strettamente alle prestazioni lavorative del singolo, la proprietà potrà essere estesa alla totalità della popolazione (più precisamente: alla totalità della sua parte produttiva), la quale formerà così una società di piccoli proprietari indipendenti, laboriosi e liberi di scambiare equamente i prodotti della propria attività.

Tale utopia del lavoro e del possesso individuale è simile per molti versi al programma sociale proposto nel XX secolo dal nazionalsocialismo come “terza via” fra il modello plutocratico delle democrazie occidentali e il bolscevismo. Anch'esso punta ad abolire il reddito senza lavoro, a riformare l'istituto della proprietà limitandolo nel senso del principio etico “Gemeinnutz vor Eigennutz”¹⁰⁰³ e a creare il maggior numero possibile di piccoli proprietari indipendenti come base di un nuovo ordine sociale, fondamento della “rifiocitura fisica e morale di uno Stato del lavoro e della prestazione, forte, sano e di alto profilo razziale”.¹⁰⁰⁴ La concezione proudhoniana della proprietà venne ampiamente recepita in Germania: dapprima dai gruppi e partiti politici afferenti al “socialismo tedesco o vero socialismo”, immediatamente in seguito alla pubblicazione del pamphlet del 1840; poi, nel secolo successivo, dal nazionalsocialismo. La giurisprudenza del Terzo Reich segue il rivoluzionario francese nel rifiutare la nozione di proprietà del diritto romano e borghese e nel contrapporvi una nozione “germanica” di proprietà come provento immediato del lavoro.¹⁰⁰⁵ Nella sua opera principale, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, l'ideologo dell'antisemitismo nazista

¹⁰⁰² “Or, si nous concevons une société fondée sur ces quatre principes, égalité, loi, indépendance, proportionnalité, nous trouvons: 1° Que l'égalité consistant seulement dans l'égalité des conditions, c'est-à-dire des moyens, non dans l'égalité de bien-être, laquelle avec des moyens égaux doit être l'ouvrage du travailleur, ne viole en aucune façon la justice et l'équité ; 2°), Que la loi, résultant de la science des faits, par conséquent s'appuyant sur la nécessité même, ne choque jamais l'indépendance; 3° Que l'indépendance respective des individus, ou l'autonomie de la raison privée, dérivant de la différence des talents et des capacités, peut exister sans danger dans les limites de la loi ; 4° Que la proportionnalité, n'étant admise que dans la sphère de l'intelligence et du sentiment, non dans celle des choses physiques, peut être observée sans violer la justice ou l'égalité sociale”. Ivi., 238.

¹⁰⁰³ Cfr. supra, cap. 11.

¹⁰⁰⁴ “... möglichst große[n] Anzahl freier, selbständiger Existenzen ... als Grundlage eines kraftvollen, wiederaufblühenden, körperlich und geistig gesunden und rassisch hochstehenden Staates der Arbeit und Leistung”. Feder, *Kampf gegen die Hochfinanz*, 319–20.

¹⁰⁰⁵ Una dissertazione sul pensiero economico di Proudhon presentata all'università di Tubinga distingue due tipi di proprietà: *R-Eigentum*, la proprietà nel senso del diritto romano e del codice civile napoleonico come jus utendi et abutendi, e *A-Eigentum*, cioè Arbeits-Eigentum, la proprietà del lavoro, ma anche proprietà ariana, vale a dire i proventi del lavoro del Volksgenosse. Karl Traub, *Das Problem Eigentum und Gemeinschaft entwickelt an den Systemen Proudhons und Sismondis*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Ehingen: Feger, 1936). Sulla proprietà germanica contrapposta dalla giurisprudenza nazista a quella del diritto romano cfr. Krier, *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*, 97–105; Alexander von Brünneck, „Die Eigentumsordnung im Nationalsozialismus“, *Kritische Justiz* 12 (1979): 151–72; Helmut Rittstieg, „Die juristische Eigentumslehre in der Zeit des Nationalsozialismus“, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 5–6 (77 1976): 703–21.

Alfred Rosenberg distingue la proprietà fondata sulla “prestazione creativa del lavoro” da quella fondata sullo “sfruttamento del lavoro”. Conformemente a questa dottrina della proprietà, il compito del nazionalsocialismo è detto consistere in ciò:

... dafür zu sorgen, dass spekulativ erschlichener Besitz vom Staat beschlagnahmt beziehungsweise weggesteuert, dass aber Eigentum als geronnene Arbeit unantastbar als ewig anspornender Kulturfaktor anerkannt wird.¹⁰⁰⁶

Pensata come moralizzata, vincolata al lavoro e spogliata dei suoi tratti speculativi e parassitici, definita da Rosenberg “eterno fattore di civiltà”, la proprietà costituisce un perno dell'ideologia della comunità di popolo, la quale è sempre anche comunità di lavoro e come tale comunità di proprietari. Legata innanzitutto al sangue e alla terra, la proprietà nazionalsocialista trova la propria illustrazione paradigmatica nell'istituzione dello Erbhof, il podere ereditario, preposta a garantire una “distribuzione sana” dei possedimenti terreni e a proteggere la stirpe dei contadini ariani dall'indebitamento e dalla frammentazione dei lotti. La legge sul podere ereditario del 29 settembre 1933 afferma nel proprio preambolo:

Die Reichsregierung will unter Sicherung alter deutscher Erbsitte das Bauerntum als Blutquelle des deutschen Volkes erhalten. Die Bauernhöfe sollen vor Überschuldung und Zersplitterung im Erbgang geschützt werden, damit sie dauernd als Erbe der Sippe in der Hand freier Bauern verbleiben. Es soll auf eine gesunde Verteilung der landwirtschaftlichen Besitzgrößen hingewirkt werden, da eine große Anzahl lebensfähiger kleiner und mittlerer Bauernhöfe, möglichst gleichmäßig über das ganze Land verteilt, die beste Gewähr für die Gesunderhaltung von Volk und Staat bilden.¹⁰⁰⁷

La figura sociale che la legge del governo nazista sul podere ereditario si premura di proteggere, il piccolo proprietario contadino, incarna secondo Marx il punto di vista conservatore da cui Proudhon, in contrasto col tono sovversivo da “attacco al cielo” del suo pamphlet, considera la società borghese.¹⁰⁰⁸

Con l'idea di una “distribuzione sana”, cioè di una riforma della proprietà per la quale il lavoratore diviene “proprietario del valore che crea egli stesso” a discapito del “proprietario ozioso”¹⁰⁰⁹, Proudhon ritiene di aver svelato la formula eterna della felicità sociale, “la sola forma di società possibile, la sola giusta, la sola vera”.¹⁰¹⁰ La soluzione della questione sociale e del

¹⁰⁰⁶ Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 583–84.

¹⁰⁰⁷ „Reichserbhofgesetz“, 1 Reichsgesetzblatt § 108 (1933).

¹⁰⁰⁸ “Trotz aller scheinbaren Himmelsstürmerei findet man aber schon in *Qu'est-ce que la propriété?* den Widerspruch, daß Proudhon einerseits die Gesellschaft vom Standpunkt und mit den Augen eines französischen Parzellenbauern (später *petit bourgeois*) kritisiert, andererseits den von den Sozialisten ihm überlieferten Maßstab anlegt”. Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, 26.

¹⁰⁰⁹ “En effet, si, comme on le prétend et comme nous l'avons accordé, le travailleur est propriétaire de la valeur qu'il crée, il s'ensuit : 1° Que le travailleur acquiert aux dépens du propriétaire oisif; 2° Que toute production étant nécessairement collective, l'ouvrier a droit, dans la proportion de son travail, à la participation des produits et des bénéfices”. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 96.

¹⁰¹⁰ “L'association libre, la liberté, qui se borne à maintenir l'égalité dans les moyens de production, et l'équivalence dans les échanges, est la seule forme de société possible, la seule juste, la seule vraie”. Ivi. 243

pauperismo moderno risiede secondo lui in un modello di commercio fondato sulla libertà dei contraenti e sull'equivalenza dello scambio. Tale modello, nel quale Marx vede non tanto un programma rivoluzionario quanto piuttosto un'idealizzazione dei vigenti rapporti economici borghesi, costituisce per Proudhon la “perfezione somma della società”, capace di riunire in sé “eguaglianza” e “indipendenza”, “proporzionalità” e “merito personale”, infine “ordine e anarchia”.¹⁰¹¹

Questa rappresentazione “utopica” viene presentata dal suo autore – che in questo modo anticipa anche lessicalmente la politica del fascismo – appunto come “terza via”: “troisième forme de société, synthèse de la communauté et de la propriété”¹⁰¹².

Sulla scorta di un modello filosofico pseudo-hegeliano – Proudhon non leggeva il tedesco e aveva una conoscenza solo mediata da resoconti altrui e superficiale della filosofia di Hegel – egli costruisce uno schema triadico dell'evoluzione storica della società umana, l'ultimo stadio della quale è quello scoperto e annunciato dalla sua analisi di cosa sia la proprietà. La prima fase della civilizzazione umana (“la tesi”) è la *communauté*, forma più semplice e primordiale di associazione, nella quale l'uomo condivide i frutti della terra con i suoi simili. Con lo sviluppo dell'industria e quello contestuale del pensiero autonomo, l'uomo si rende conto che la comunità dei beni non dà luogo solamente all'eguaglianza degli individui associati, ma anche al loro asservimento. Insorgono pertanto il sentimento del merito personale e la necessità di affermare l'indipendenza individuale di fronte alla comunità. È questa l'origine insieme storica e logica della *propriété*, secondo stadio evolutivo (“l'antitesi”) che succede al primo “come il ragionamento succede alla spontaneità”. La proprietà nega l'eguaglianza per affermare i principi del merito e dell'indipendenza personale.

Pour rendre tout cela par une formule hégélienne, je dirai: La communauté, premier mode, première détermination de la sociabilité, est le premier terme du développement social, la thèse; la propriété, expression contradictoire de la communauté, fait le second terme, l'antithèse. Reste à découvrir le troisième terme, la synthèse, et nous aurons la solution demandée.

Il metodo pseudo-dialettico impiegato da Proudhon – Marx avrà modo di criticarlo più puntualmente in occasione della replica al trattato del 1846 *Système des contradictions économiques* – è più semplice da comprendere dell'originale hegeliano cui si ispira. Esso illustra paradigmaticamente la logica eliminazionista propria della forma di pensiero che caratterizza l'antisemitismo moderno. Fino al raggiungimento del fine ultimo dell'umanità, tutto ciò che vi è presenta un lato buono e uno cattivo, uno conforme alla natura umana e alle leggi eterne della socialità, e uno contrario. L'eliminazione del secondo elemento è l'unica reale forma di progresso storico e di approssimazione della società alla “giustizia”. Nella filosofia della storia sottesa

¹⁰¹¹ “La plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie”. Ibidem.

¹⁰¹² Ivi., 238.

all'antisemitismo moderno, l'evoluzione umana procede per sottrazione.

La *communauté* primordiale è buona, giusta e vera in quanto favorisce l'eguaglianza; cattiva, ingiusta e falsa in quanto genera uniformità e livellamento. La *propriété* è buona, giusta e vera in quanto promuove l'indipendenza personale; cattiva, ingiusta e falsa in quanto esclusiva, antisociale e generatrice di disuguaglianza. Sia la comunità che la proprietà intendono qualche cosa di buono ma producono conseguenze indesiderabili.¹⁰¹³ Queste ultime devono essere soppresse. La sintesi dialettica di Proudhon, soluzione metafisica della questione sociale, risulta dall'eliminazione del lato negativo della tesi e di quello dell'antitesi. La sua idea di “rivoluzione” consiste nell'opera di estirpazione dell'elemento estraneo al progresso, ostile alla socialità umana.

Or, cette synthèse résulte nécessairement de la correction de la thèse par l'antithèse; donc il faut, par un dernier examen de leurs caractères, *en éliminer ce qu'elles renferment d'hostile à la sociabilité*; les deux restes formeront, en se réunissant, le véritable mode d'association humanitaire ... Cette troisième forme de société, synthèse de la communauté et de la propriété, nous la nommerons LIBERTÉ. Pour déterminer la liberté, nous ne réunissons donc pas sans discernement la communauté et la propriété, ce qui serait un éclectisme absurde. Nous recherchons par une méthode analytique ce que chacune d'elles contient de vrai, de conforme au vœu de la nature et aux lois de la sociabilité, *nous éliminons ce qu'elles renferment d'éléments étrangers*; et le résultat donne une expression adéquate à la forme naturelle de la société humaine, en un mot la liberté.¹⁰¹⁴

Nella misura in cui si è mostrato che Proudhon può considerarsi un antesignano della teoria sociale alla base della concezione fascista del mondo moderno, sarà possibile rilevare i contributi alla comprensione di questo movimento politico e del suo antisemitismo che sono contenuti nell'articolata critica mossa da Karl Marx al proudhonismo.

Occorre notare, infine, che dei movimenti socialisti e comunisti dell'epoca Proudhon respinge anche (forse innanzitutto) il programma di trasformare l'organizzazione del lavoro – programma secondo lui inadatto al fine di migliorare le condizioni di vita delle classi più povere (in particolare prende di mira l'idea fourieriana dei falansteri). Tale fine, che in sé egli considera nobile e che costituisce una parte integrante, anzi il nucleo della sua idea di giustiziamondana e dell'afflato morale di *Qu'est-ce que la propriété?*, può venire realizzato solo per mezzo dell'abolizione della proprietà. A che serve trasformare l'industria e l'agricoltura se si mantiene la proprietà, che è un furto ai danni del lavoro?¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ “Ce que veulent la communauté et la propriété est bon ce qu'elles produisent l'une et l'autre est mauvais. Et pourquoi? parce que toutes deux sont exclusives, et méconnaissent, chacune de son côté, deux éléments de la société. La communauté repousse l'indépendance et la proportionnalité; la propriété ne satisfait pas à l'égalité et à la loi”. Ivi., 237.

¹⁰¹⁴ Ivi., 237-38.

¹⁰¹⁵ “Certains réformateurs, et la plupart même des publicistes qui, sans appartenir à aucune école, s'occupent d'améliorer le sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, comptent beaucoup aujourd'hui sur une meilleure organisation du travail. Les disciples de Fourier surtout ne cessent de nous crier : Au phalanstère! À quoi sert de réformer l'industrie et l'agriculture ... si la propriété est maintenue, si le travail ne peut jamais couvrir la dépense?”

Marx insisterà nel definire l'oggetto della sua teoria critica, ossia il capitalismo, come un determinato “modo di produzione”; alla critica proudhoniana de “la proprietà” opporrà una spiegazione storica della forma borghese di proprietà quale espressione giuridica e riassunto concettuale dell'insieme di relazioni sociali proprie del modo capitalistico di lavorare. Dal punto di vista di Proudhon, invece – che proprio perciò è meno socialmente rivoluzionario di quel che vuole apparire – il modo di produzione e l'organizzazione del lavoro presenti vanno bene così come sono. Sarebbe vano e deleterio tentare di trasformarli senza procedere a sostituire “la proprietà” con “il possesso individuale”. Questa critica strategica alle prime formulazioni utopistiche del programma comunista di trasformazione del lavoro va intesa nel contesto di una più ampia ideologia apologetica del lavoro – del lavoro in generale, cioè del lavoro salariato o capitalistico – la quale, come vedremo considerando alcuni scritti successivi¹⁰¹⁶, costituisce la cifra fondamentale della filosofia sociale di Proudhon, e che anche dopo la sua morte ha avuto un peso difficilmente sovrastimabile nella storia del movimento operaio e dei partiti politici di sinistra, oltre che del fascismo. In un altro luogo del pamphlet del 1840 si trova formulato il seguente slogan: “Nous marchons, par le travail, à l'égalité”¹⁰¹⁷, vale a dire: “il lavoro rende eguali”.

Possiamo concluderne che, rispetto a quella marxiana, l'economia politica dell'antisemitismo si caratterizza per concepire l'oggetto della propria critica – lo chiami “capitalismo”, “capitalismo moderno”, “feudalesimo finanziario” o altrimenti – solamente come un modo di depredazione, e non anche come un modo di produzione. La rappresentazione di forze ostili alla propria vita sociale ed economica sostituisce nell'antisemitismo il concetto della forma specifica della propria vita sociale ed economica. Il progetto politico di neutralizzare queste forze ostili combatte quello di trasformare la propria vita sociale ed economica.

Sans l'abolition de la propriété, l'organisation du travail n'est qu'une déception de plus”. Ivi., 160.

¹⁰¹⁶ Cfr. infra, cap. 15.4.

¹⁰¹⁷ Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 96.

3. Nota biografica sulla relazione fra Marx e Proudhon

Come Feuerbach e Bruno Bauer, anche Proudhon è stato per Marx un sodale, un insegnante e una fonte di ispirazione, prima di diventare bersaglio della sua critica.¹⁰¹⁸ Per avere indicato il tema rivoluzionario del XIX secolo nell'ambito dell'economia e per la sua attenzione alla questione sociale, l'autore di *Qu'est-ce que la propriété?* rappresentava per il giovane Marx un modello di pensiero proveniente dalla sinistra del Reno da contrapporre alla "ideologia tedesca". Per quanto caute e in certa misura anche esplicitamente diffidenti, le prime esternazioni marxiane sul conto di Proudhon, risalenti alla prima metà degli anni Quaranta, testimoniano infatti soprattutto approvazione. La critica economica che il francese intende muovere alla società moderna, generatrice di alienazione e pauperismo, appare ampliare gli angusti orizzonti religiosi del dibattito radicale tedesco, la cui avanguardia intellettuale – la prussianissima sinistra hegeliana – non sa immaginarsi altra emancipazione che quella spirituale e relega i conflitti dell'epoca nei cieli eterei (e socialmente poco perniciosi) della religione e della filosofia. Costui gli appare quindi dapprima come un possibile alleato. Solo dopo un esame più attento delle sue teorie Marx sarà in grado di individuare tratti "tedeschi", cioè "filosofici", "miseramente" filosofici, anche nel pensiero del riformatore sociale di Besançon. *Das Elend der Philosophie*, il libro contro Proudhon del 1847 cui facciamo corrispondere la seconda fase della riflessione economico-politica di Marx e il suo distacco dal modello antisemita di critica sociale, deve infatti considerarsi a pieno titolo parte del progetto generale di "critica della filosofia" abbozzato, con Friedrich Engels, nei manoscritti sulla *Deutsche Ideologie*.

Nell'ottobre del 1842, in qualità di redattore della 'Rheinische Zeitung' di Colonia, Marx intrattiene una polemica con la 'Allgemeine Zeitung' di Augusta sul problema del comunismo. In questo contesto, nel quale il giovane giornalista ritiene opportuno sospendere il proprio giudizio sulla letteratura comunista che cominciava allora a circolare (pur contestando quello negativo espresso dalla rivale gazzetta bavarese), egli definisce "sagace" lo scritto proudhoniano sulla proprietà e ammette di non essere in grado di pronunciarsi criticamente in proposito prima di aver compiuto "studi prolungati e approfonditi".¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Sugli aspetti biografici e personali del rapporto fra Marx e Proudhon cfr. Frédéric Krier, „Schreiben wir eine Phänomenologie des Wertes!‘ Marx vs. Proudhon revisited“, in *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, hg. von Helmut Lethen, Birte Löschenkohl, und Falko Schmieder (München: Fink, 2010), 57–71; Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (New York: Routledge Library Editions: Political Science, 2010), cap. 4: Marx and Proudhon; Pelger, „Kommentar“; Pierre Hautmann, *Marx et Proudhon. Leurs rapports personnels (1844-1847). Plusieurs textes inédits* (Paris: Économie et humanisme, 1947).

¹⁰¹⁹ „Daß aber Schriften, wie die von Leroux, Considérant und vor allen das scharfsinnige Werk Proudhons, nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltendem und tief eingehendem Studium kritisiert werden können, würde die Augsburgerin einsehen, wenn sie mehr verlangte und mehr vermöchte als Glacéphrasen“. Karl Marx, *Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung*, MEW I (Berlin: Dietz

Negli anni seguenti, segnati per Marx dal confronto con le forme epigonali e radicali della filosofia classica tedesca, le sue principali fonti sono costituite da quei sistemi di pensiero che successivamente diverranno gli oggetti privilegiati della sua critica: il socialismo utopico francese e l'economia politica britannica (o classica). Lo studio di queste letterature occidentali doveva aiutare a contrapporre analisi e descrizioni scientifiche della realtà alle speculazioni filosofiche “tedesche” su come la realtà dovrebbe essere. Proudhon, che conosceva entrambe queste tradizioni e lavorava a una loro sintesi, dovette perciò destare in lui il massimo interesse.

Le teorie di Proudhon vengono introdotte in Germania nel 1842 da Lorenz Stein.¹⁰²⁰ Il circolo dei più stretti collaboratori di Marx (la redazione della 'Rheinische Zeitung', Arnold Ruge, Moses Hess) tenta presto di stabilire con lui un contatto. “L'autore più importante” e “più filosofico” del comunismo francese” (così lo descriveva Engels nel 1843)¹⁰²¹ pare desinato a diventare una figura centrale di quella “alliance intellectuelle franco-allemande”¹⁰²² che l'ala più radicale dell'intelligenza progressista tedesca va progettando, e che troverà un'espressione pubblicistica nei 'Deutsch-Französische Jahrbücher'. All'inizio di quell'anno Feuerbach aveva scritto:

Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik* das *antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben und Wahrheit*.¹⁰²³

In tal senso, nel senso cioè dell'ambito connubio fra “comunismo francese” e “ateismo tedesco”, Moses Hess s'impegna l'anno seguente nel tentativo di instaurare con Proudhon un dialogo intellettualmente e politicamente proficuo.¹⁰²⁴

Quando incontrò l'astro nascente della sinistra francese, a Parigi, nell'autunno del 1844, Marx aveva già maturato alcune fondamentali riserve nei confronti delle sue teorie sociali e idee di riforma. Gli appunti presi nell'estate di quell'anno contenevano infatti una serie di osservazioni

Verlag, 1956), 108. Pochi mesi dopo, sulle colonne dello stesso giornale, Marx confermerà il giudizio positivo su Proudhon: “der konsequenteste, scharfsinnigste sozialistische Schriftsteller”. Cfr. MEGA² I/1, 417.

¹⁰²⁰ Cfr. Lorenz Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte* (Leipzig: Otto Wigand, 1842), 397–420.

¹⁰²¹ “The rise of Communism has been hailed by most of the eminent minds in France; Pierre Leroux, the metaphysician; George Sand, the courageous defender of the rights of her sex; Abbé de Lamennais, author of the *Words of a Believer* and a great many others, are, more or less, inclined towards the Communist doctrines. The most important writer, however, in this line is Proudhon, a young man, who published two or three years ago his work: *What is Property? (Qu'est ce que la Propriété?)* where he gave the answer: '*La propriété c'est le vol*', Property is robbery. This is the most philosophical work, on the part of the Communists, in the French language; and, if I wish to see any French book translated into the English language, it is this”. Friedrich Engels, „Progress of Social Reform on the Continent“, *New Moral World* 19 (4. November 1843), in MEGA I/3, 503-4.

¹⁰²² Cfr. Philippe Régner, „Les saint-simoniens et la philosophie allemande ou la première alliance intellectuelle franco-allemande“, *Revue de synthèse* 109 (1988): 231–45.

¹⁰²³ Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer neuen Philosophie*, hg. von Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer, Philosophische Bibliothek 447 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), 14.

¹⁰²⁴ Cfr. Moses Heß, „Socialismus und Communismus“, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur*, 1843, 81.

critiche sulle nozioni proudhoniane di proprietà e di uguaglianza.

I manoscritti parigini del 1844 seguono Proudhon nella posizione del tema all'ordine del giorno: l'alienazione del lavoro e la miseria dei lavoratori. Si discostano invece dalla sua prospettiva analitica e, come abbiamo considerato precedentemente¹⁰²⁵, gli rimproverano di scambiare il riflesso giuridico di questi fatti sociali, cioè “la proprietà”, per la loro causa e origine. Già nel 1844, prima ancora di aver conosciuto Proudhon personalmente, Marx aveva riconosciuto che la sua critica sociale non coinvolge il nocciolo dell'organizzazione economica borghese, cioè il lavoro salariato, il quale viene invece dogmaticamente e apologeticamente presupposto come necessità naturale eterna. Piuttosto che criticare il rapporto fra il lavoro e il capitale, cioè il sistema del lavoro salariato, Proudhon si erge a suo difensore. Al movimento socialista indica il compito non di abolire il lavoro salariato, ma di denunciare i “furti” a danni del lavoro salariato, di lottare per far valere i pieni diritti del lavoro salariato e garantire rapporti di scambio onesti, equi, giusti fra lavoro e capitale. Invece di criticare il lavoro salariato e alienato Proudhon ne assume le difese, il punto di vista, e lancia da qui un attacco unilaterale contro l'espressione formale e astratta dei rapporti sociali vigenti. Distruggere la proprietà per salvare il lavoro salariato.

A partire dal riconoscimento di questo atteggiamento conservatore nei confronti del sistema di lavoro borghese nascosto al di sotto delle invettive rivoluzionarie contro la proprietà, i manoscritti marxiani impostano una critica “economico-filosofica” al principio cardinale delle teorie proudhoniane: l'eguaglianza. “L'eguaglianza” invocata dal francese si riduce in ultima istanza a eguaglianza salariale.

Ja selbst die *Gleichheit der Salaire*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt. Arbeitslohn ist eine unmittelbare Folge der entfremdeten Arbeit, und die entfremdete Arbeit ist die unmittelbare Ursache des Privateigentums. Mit der einen muß daher auch die andere Seite fallen.¹⁰²⁶

Omettendo di riflettere sul superamento del rapporto sociale di lavoro salariato – e cioè su ciò in cui Marx ritiene risiedere il principale compito posto dal XIX secolo all'emancipazione umana – Proudhon finisce per predicare una sua versione idealizzata e universalizzata. Agli occhi pur ancora inesperti del giovane Marx, l'utopia economica di Proudhon manifesta tratti distopici; nell'ideale dell'eguaglianza salariale essi scorgono già, seppur indistintamente, un'espressione del desiderio di purificare, universalizzare e assolutizzare la forma moderna di assoggettamento del lavoro, di rendere l'alienazione totale, di fare dell'intera società moderna un unico grande “capitalista astratto” che sfrutta in egual misura il lavoro di tutti i suoi membri.

¹⁰²⁵ Cfr. supra, 364.

¹⁰²⁶ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 520.

Questa prima critica a Proudhon ricalca quella rivolta all'inizio del medesimo anno dalle colonne dei *Deutsch-Französische Jahrbücher* alla “questione ebraica” di Bruno Bauer. Marx rimprovera a entrambi il medesimo “errore”: sia Bauer che Proudhon canalizzano la loro aggressività rivoluzionaria verso un fenomeno, una manifestazione, un'espressione particolare dei rapporti sociali dominanti (nel primo caso la religione e in particolare quella sua forma degenerare che è l'ebraismo, nel secondo la proprietà e in particolare quella sua forma degenerare che è l'usura). Così facendo, entrambi sottraggono il contenuto reale di questi rapporti a ogni possibilità di critica. Entrambi i loro progetti di emancipazione si rivelano segretamente, inconsciamente solidali con i rapporti da cui intendono emancipare l'umanità – che sia per complicità o per difetto di riflessione –. Su entrambe le loro proteste contro la società borghese pesa l'ipoteca di un'identificazione acritica con il punto di vista proprio della società borghese.

Inoltre Proudhon, che come Bauer aveva una formazione intellettuale di carattere marcatamente teologico, manifesta caratteri “tedeschi” non solo nelle sue visioni economiche piccolo-borghesi, ma anche nelle tendenze filosoficamente idealiste del suo pensiero sociale. L'ideale de “l'eguaglianza”, osserva Marx, non è altro infatti che la tedesca “autocoscienza”, “io = io”, l'identità metafisica del soggetto “tradotta in forma francese, vale a dire politica”.¹⁰²⁷ Certamente questa “traduzione” ha il merito di spostare l'attenzione dal problema dell'identità teorica dell'uomo con se stesso (*Selbstbewusstsein*) a quello della sua identità pratica (*égalité*), di indirizzare la critica, che in Germania è fissata sulla religione, verso il mondo reale e materiale dell'economia. La nozione astratta di “eguaglianza” tuttavia, lungi dal superare i limiti storici dell'emancipazione borghese e dal fondare una sua critica, è piuttosto un calco dei rapporti sociali dominanti. Più che con una critica alla società borghese si ha a che fare una posizione soggettiva e dogmatica dell'identità assoluta della società borghese in quanto astrazione della sua forma ideale dai suoi limiti oggettivi e dalle sue imperfezioni empiriche. L'accostamento a Fichte, il più “tedesco” fra i filosofi tedeschi, non è casuale. Per quanto francese ed economico, anche il pensiero di Proudhon rivela le medesime tendenze filosofiche della “ideologia”, nella critica delle quali Marx ha determinato il proprio punto di vista, il metodo del materialismo storico.

Come Bauer, da teologo qual è, intende fornire una fondazione ateistico-religiosa, cioè “politica”, dell'emancipazione, confonde la forma politica e borghese di emancipazione con l'emancipazione tout court, l'emancipazione dello Stato con quella dell'uomo; così Proudhon – nell'interpretazione dei *Manuskripte* marxiani – intende dare una “fondazione politica” del comunismo, ossia realizzare l'ordine sociale “giusto”, la libertà e l'eguaglianza sulla base del lavoro

¹⁰²⁷ “Die *Gleichheit* ist nichts anderes als das deutsche Ich = Ich in französische, d. h. politische Form übersetzt”. Ivi., 553.

salariato; egli confonde cioè l'emancipazione del lavoro, del “lavoro umano in generale” (cioè salariato), con l'emancipazione dell'uomo dal lavoro.¹⁰²⁸

Nella già citata lettera del 1865 al direttore del Social-Demokrat Johann Schweitzer *Über P.-J. Proudhon*, Marx ricorderà di aver frequentato Proudhon per un breve periodo alla fine del '44 – quindi successivamente alla formulazione delle critiche di cui sopra – e di aver condotto con lui “lunghe dibattiti, che spesso duravano tutta la notte” a proposito della filosofia hegeliana e dell'applicazione del metodo dialettico per l'analisi delle questioni più pressanti del presente.¹⁰²⁹ In questi mesi si manifestano ulteriori segnali di disaccordo fra i due, relativi tanto all'interpretazione della filosofia tedesca, quanto alla strategia politica. Proudhon mostra diffidenza verso lo sciopero e la lotta di classe, che invece Marx tende a porre sempre più al centro della propria riflessione teorica e della prassi rivoluzionaria. Non ci è dato a sapere se e in che termini questi colloqui notturni abbiano toccato anche la questione ebraica: uno degli interlocutori, ossessionato, ne parlava assai spesso e volentieri; l'altro era invece uso riferirvisi il meno possibile e sempre in maniera schiva e indiretta, con ironico distacco e allusioni criptiche.

Nonostante l'emergere di queste prime discrepanze, e nonostante il sodalizio stretto nel frattempo da Proudhon con il giornalista giovane-hegeliano Karl Grün (un esponente del “vero socialismo o socialismo tedesco” avversato da Marx ed Engels che gli trasmise le sue conoscenze delle filosofie di Hegel e di Feuerbach e divenne il principale divulgatore e traduttore della sua opera in Germania)¹⁰³⁰, l'anno seguente Marx – con riguardo, se non altro, alla sua influenza nel movimento operaio francese – cercava ancora di guadagnare la simpatia di Proudhon e prendeva pubblicamente le sue difese. In polemica con le critiche rivoltegli dal pubblicista e ideologo tedesco Edgar Bauer (fratello minore di Bruno), il quarto capitolo di *Die heilige Familie* (1845) elogia Proudhon collocandolo al vertice delle conoscenze economiche allora disponibili a livello internazionale; gli attribuisce il merito di aver rimosso il velo ideologico umanitario con cui gli insegnanti della “economia nazionale” presentano le sue ferree leggi e di aver congiunto così la critica socialista all'analisi scientifica dell'economia; indica nella sua opera un presupposto per lo

¹⁰²⁸ “Die Gleichheit als *Grund* des Kommunismus ist seine *politische* Begründung und ist dasselbe, als wenn der Deutsche ihn sich dadurch begründet, daß er den Menschen als *allgemeines Selbstbewußtsein* faßt. Es versteht sich, daß die Aufhebung der Entfremdung immer von der Form der Entfremdung aus geschieht, welche die herrschende Macht ist, in Deutschland das *Selbstbewußtsein*, in Frankreich die *Gleichheit*, weil die Politik, in England das wirkliche, materielle, sich nur an sich selbst messende *praktische* Bedürfnis. Von diesem Punkt aus ist Proudhon zu kritisieren und anzuerkennen”. Ibidem.

¹⁰²⁹ “Während meines Aufenthalts in Paris, 1844, trat ich zu Proudhon in persönliche Beziehung, Ich erwähne das hier, weil ich zu einem gewissen Grad mit schuld bin an seiner *Sophistication*, wie die Engländer die Fälschung eines Handelsartikels nennen. Während langer, oft übernächtiger Debatten infizierte ich ihn zu seinem großen Schaden mit Hegelianismus, den er doch bei seiner Unkenntnis der deutschen Sprache nicht ordentlich studieren konnte ...”. Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, 27.

¹⁰³⁰ “... Was ich begann, setzte nach meiner Ausweisung aus Paris Herr *Karl Grün* fort. Der hatte als Lehrer der deutschen Philosophie noch den Vorzug vor mir, daß er selbst nichts davon verstand”. Ibidem.

svolgimento di una “critica dell'economia nazionale” all'altezza del tempo.

Wie die erste Kritik jeder Wissenschaft notwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist, so ist Proudhons Werk *Qu'est ce que la propriété?* die Kritik der *Nationalökonomie* vom Standpunkt der Nationalökonomie aus ...

*Proudhon ... hat den menschlichen Schein der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen und ihrer unmenschlichen Wirklichkeit schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen ... ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen ... Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte aus leisten kann.*¹⁰³¹

Se può stupire una considerazione tanto positiva del suo avversario storico, col quale pure nel 1845 avevano già avuto modo di emergere motivi di contrasto d'ordine sia teorico che politico (“Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie ... leisten kann”), non deve sfuggire la decisiva limitazione che Marx annette per inciso a questa valutazione: “... von nationalökonomischem Standpunkte aus ...”. Il lettore almeno un poco accorto non può mancare di considerare che, a rigore, una “critica dell'economia nazionale” dal “punto di vista dell'economia nazionale” non è una vera *critica*, almeno non nel senso nobile, rivoluzionario, copernicano e proprio di questo termine che Marx eredita dalla tradizione filosofica moderna; anzi, è addirittura il contrario di quel che può dirsi un rovesciamento della prospettiva conoscitiva: un fallimento gnoseologico.

Già nella polemica con Bruno Bauer sulla questione ebraica Marx aveva stabilito che nella mancata evasione dal punto di vista borghese è fondata la tendenza della critica della società borghese a divenire apologia della società borghese: la tendenza delle istanze d'emancipazione a ribaltarsi in negazione reazionaria dell'emancipazione. L'economia politica proudhoniana conferma questa regola. Nel riconoscere ciò Marx anticipa la necessità di quella rottura ancora da compiersi con il campo teorico dell'economia politica che costituirà la base del suo lavoro scientifico maturo.¹⁰³²

La frequentazione personale fra i due uomini s'interrompe all'inizio del 1845, quando Marx, espulso dalla Francia, si trasferisce con la famiglia a Bruxelles. Sarà lui, oltre un anno dopo, a cercare di ristabilire una relazione. Durante la permanenza in Belgio Marx si dedica intensamente all'attività politica. Insieme a Engels e alcuni altri dà vita a un comitato di corrispondenza comunista (Kommunistisches Korrespondenz-Komitee): una rete epistolare che ha lo scopo di mettere in comunicazione le associazioni dei lavoratori di Belgio, Francia, Germania e Inghilterra, favorire la collaborazione scientifica e lo scambio di notizie, coordinare la propaganda e l'azione politica, internazionalizzare la lotta di classe. Il 5 maggio 1846 invia una lettera a Proudhon per

¹⁰³¹ Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 32–34.

¹⁰³² Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 8. Aufl. (Münster: Westphalisches Dampfboot, 2020), cap. 4: Der Bruch mit dem theoretischen Feld der politischen Ökonomie.

invitarlo a unirsi al comitato in qualità di corrispondente parigino.¹⁰³³

La scelta di includere Proudhon, figura preminente nel movimento parigino, è presa dalla collettività del comitato¹⁰³⁴; a Marx tocca il compito di comunicargli l'invito perché è quello che lo conosce più direttamente. Non siamo in grado di ricostruire la discussione che precedette tale decisione, né di appurare l'opinione espressa in tale occasione da Marx stesso. Cionondimeno, la preghiera posta all'inizio della lettera di “credere” che chi scriveva non lo aveva mai più fatto sin dal giorno in cui aveva lasciato Parigi esclusivamente in ragione delle “seccature legate al cambio di residenza” (che era avvenuto ormai da quindici mesi), presta il fianco – se non strizza addirittura l'occhio – al pericolo di risultare ipocrita (*excusatio non petita*), e lascia intendere con certezza come vi fossero altre ragioni almeno possibili a motivo del lungo silenzio.¹⁰³⁵ Il prosieguo del messaggio precisa inoltre che fra gli scopi della corrispondenza rientrano quello di far emergere le “differenze d'opinione” (il sussistere delle quali appare quindi presupposto), e quello di spogliare i movimenti socialisti della loro “limitatezza nazionale” (il corsivo è di Marx, e l'interprete appare legittimato a scorgere nell'accento posto su questo difetto del movimento socialista un'allusione alla credenza che il destinatario del messaggio, il quale amava definirsi “*enfant du peuple français*”, non potesse dirsene privo).¹⁰³⁶ Conclude la missiva un *post scriptum* in cui il destinatario viene messo in guardia da un tale signor Grün in Parigi, un “impostore letterario” e un “ciarlatano”, “per giunta pericoloso”.¹⁰³⁷

La risposta di Proudhon, inviata una decina di giorni dopo da Lione, esordisce in toni gentili e positivi ma esprime nella sostanza un netto rifiuto.¹⁰³⁸ Egli si dice contento di ricevere copia della corrispondenza, ma aggiunge che i molti impegni gli impediscono di partecipare in maniera attiva e cospicua. Fa seguire poi una serie di osservazioni critiche in cui prende le distanze da “quella che

¹⁰³³ Karl Marx, „Lettera a Pierre-Joseph Proudhon“, 5. Mai 1846, in MEW 27, 442-444.

¹⁰³⁴ Alla lettera di Marx sono acclusi anche brevi messaggi di benvenuto da parte di Philippe Gigot e Friedrich Engels. Ivi., 444.

¹⁰³⁵ “Lieber Proudhon! Seitdem ich Paris verlassen habe, nahm ich mir schon sehr oft vor, Ihnen zu schreiben ... Ich bitte Sie, mir zu glauben, daß Überbeschäftigung, mit einem Wohnungswechsel verbundene Scherereien etc. die einzigen Gründe meines Schweigens sind”. Ivi., 442.

¹⁰³⁶ “Das Hauptziel unserer Korrespondenz wird jedoch darin bestehen, die Verbindung der deutschen Sozialisten mit den französischen und englischen Sozialisten herzustellen ... Auf diese Weise werden die Meinungsverschiedenheiten zutage treten können, und man wird zu einem Gedankenaustausch und zu einer unparteiischen Kritik gelangen. Dies ist jener Schritt, den die soziale Bewegung in ihrer *literarischen* Ausdrucksform machen muß, um sich der *nationalen* Beschränktheit zu entledigen”. Ibidem.

¹⁰³⁷ “PS. Ich warne Sie hiermit vor Herrn Grün in Paris. Dieser Mensch ist nichts weiter als ein literarischer Hochstapler, eine Art Scharlatan, der mit modernen Ideen hausieren möchte ... Außerdem ist dieser Mensch *gefährlich*. Er *mißbraucht* die Bekanntschaften, die er dank seiner Frechheit mit namhaften Autoren geschlossen hat, um sich daraus ein Piedestal zu schaffen und sie dadurch in den Augen des deutschen Publikums zu kompromittieren. In seinem Buch über die „französischen Sozialisten“ wagt er es, sich als Proudhons Lehrer ... zu bezeichnen, er behauptet, ihm die wichtigsten Axiome der deutschen Wissenschaft beigebracht zu haben, und macht sich über seine Schriften *lustig*. Hüten Sie sich vor diesem Schmarotzer. Vielleicht komme ich später noch einmal auf dieses Individuum zu sprechen”. Ivi., 443

¹⁰³⁸ Pierre-Joseph Proudhon, „Lettera a Karl Marx“, 17. Mai 1846, in MEGA III/2, 205-7.

voi tedeschi chiamate comunità”, dal “dogmatismo a priori” dei comunisti e, soprattutto, dall’idea dell’azione rivoluzionaria come strumento della trasformazione sociale (tutti temi che la lettera di Marx non riguardava neanche tangenzialmente). Il riscatto del popolo lavoratore dalla miseria in cui versa – scrive Proudhon – non può avvenire per mezzo della forza, vale a dire non per mano dei lavoratori medesimi. Si tratta invece di trovare la giusta “combinazione economica” grazie alla quale la ricchezza possa essere distribuita equamente. Insomma: è simpatica l’idea di un comitato di corrispondenza, ma gli aggiornamenti quotidiani sulle lotte operaie dei diversi paesi non sono granché utili per la ricerca della formula eterna della giustizia sociale. Egli stesso sta lavorando a questo problema, e proprio attualmente, anno domini 1846, sta per rivelarne la soluzione pubblicando i suoi ultimi studi, ragion per cui il progresso organizzativo dei movimenti operai d’Inghilterra e di Germania può interessarlo solo limitatamente.¹⁰³⁹

Questo cortese scambio epistolare può considerarsi la conclusione del rapporto personale fra Marx e Proudhon. Il confronto teorico e politico fra i due proseguirà da questo momento solo per via pubblicistica.

4. La filosofia della miseria

Nei mesi successivi al loro ultimo incontro, avvenuto alla fine del '45, sia Marx che Proudhon lavorano per dare fondamento scientifico alle concezioni economiche del movimento operaio in via di costituzione.

Il primo studia a fondo la letteratura economica contemporanea, soprattutto britannica e francese, e pianifica una voluminosa *Kritik der Politik und Nationalökonomie*: una trattazione dell’economia borghese dal punto di vista del materialismo e del comunismo, la quale tuttavia non vedrà mai la luce (almeno non nella forma e nelle tempistiche del progetto editoriale originario). A impedire la conclusione di questo lavoro sono l’intensa attività politica, l’intervenuta priorità pubblicistica di scrivere un libro contro il “socialismo tedesco” e i suoi rappresentanti filosofici (cioè *Die heilige Familie*, scritto a quattro mani con Engels), le preoccupazioni dell’editore Leske di Darmstadt riguardanti la censura prussiana e, soprattutto, il perfezionismo proprio del carattere dell’autore, che costringe la sua ricerca a una serie estenuante di interruzioni, ripensamenti, procrastinazioni e ricominciamenti, ed è alimentato in questo caso dal sentimento di essere ancora

¹⁰³⁹ “Nous ne devons point poser l’action *révolutionnaire* comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l’arbitraire, bref, une contradiction. Je me pose ainsi le problème: *faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison économique*”. Ivi., 206.

lungi dalla competenza necessaria a svolgere una “critica dell'economia” degna di tale titolo (il primo volume di *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* sarà pubblicato vent'anni più tardi, il secondo e il terzo solo postumi e incompleti). Nel settembre del '46 Karl Wilhelm Leske, l'editore con cui l'anno precedente Marx aveva stipulato un contratto per la pubblicazione di una *Kritik der Politik und Nationalökonomie*, decide di rescindere unilateralmente gli accordi e pretende indietro il pagamento dell'acconto di 1500 franchi.¹⁰⁴⁰

Nel frattempo Proudhon è intento a realizzare il progetto, già oggetto dei colloqui parigini con Marx¹⁰⁴¹, di applicare la logica hegeliana alle categorie dell'economia politica. Dopo l'espulsione di Marx dalla Francia egli prosegue l'apprendimento della filosofia tedesca (che non può leggere direttamente) con la mediazione di Karl Grün. Il risultato di questi studi, con i quali Proudhon tenta di aggiudicarsi il premio indetto dalla Académie des Sciences Morales et Politiques di Parigi nel 1846¹⁰⁴², sarà un imponente *Système des contradictions économiques*, pubblicato in due volumi nell'ottobre di quell'anno con il sottotitolo *Philosophie de la misère*. Si tratta dell'opera la cui prossima apparizione Proudhon aveva annunciato a Marx nella lettera 17 maggio precedente, in cui rispondeva all'invito del comitato di corrispondenza comunista comunicando la propria intenzione di “rivolgere, mediante l'economia politica, la teoria della proprietà contro la proprietà” medesima, e di essere sul punto di *rivelare* la “combinazione economica” giusta, atta cioè a generare libertà ed eguaglianza nella società, insomma la formula economica eterna della giustizia sociale.¹⁰⁴³

In apertura alla “replica” che fa immediatamente seguire a questa pubblicazione, Marx insiste sul carattere profetico e rivelatore della stessa:

Das Werk des Herrn Proudhon ist nicht ganz einfach eine Abhandlung über politische Ökonomie, ein gewöhnliches Buch, es ist eine Bibel: „Mysterien“, „Geheimnisse, dem Busen Gottes entrissen“, „Offenbarungen“, nichts davon fehlt. Aber da heutzutage die Propheten gewissenhafter geprüft werden als die profanen Autoren, muß sich der Leser schon darein ergeben, mit uns die trockene und dunkle Gelehrsamkeit der „Genesis“ zu durchwandern, um sich dann mit Herrn Proudhon in die ätherischen und fruchtbaren Gefilde des *Übersozialismus* zu erheben.¹⁰⁴⁴

Vedremo come nelle “eteree e fertili contrade del *supersocialismo*”, analizzando cioè l'utopia proudhoniana tanto nei suoi contenuti dottrinali quanto nei toni esaltati e nell'atmosfera

¹⁰⁴⁰ Il contratto fra Marx e l'editore Leske è riportato in MEW 27, 669. Nel medesimo volume, 447-450, si trova la corrispondenza relativa al suo annullamento.

¹⁰⁴¹ Marx si rimprovererà di aver “infettato” Proudhon con l'hegelismo. “Während langer, oft übernächtiger Debatten infizierte ich ihn zu seinem großen Schaden mit Hegelianismus, den er doch bei seiner Unkenntnis der deutschen Sprache nicht ordentlich studieren konnte”. Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, 27.

¹⁰⁴² Sulle ambizioni accademiche di Proudhon e le sue partecipazioni a questo genere di concorsi letterari cfr. Pelger, „Kommentar“, LXXIII.

¹⁰⁴³ Cfr. Proudhon, „Lettera a Karl Marx“, 17. Mai 1846.

¹⁰⁴⁴ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 66.

millenaristica con cui egli la comunica al pubblico, Marx abbia occasione di conoscere, individuare e criticare motivi tipici del pensiero sociale rivoluzionario-conservatore destinati a rivelarsi elementi essenziali dell'antisemitismo moderno. Immediatamente tradotto da Karl Grün per l'editore Leske di Darmstadt, il libro di Proudhon ebbe ampia e compiacente risonanza in Germania.¹⁰⁴⁵

L'opera è un tentativo di rappresentazione del sistema delle categorie economiche nel loro sviluppo dialettico. La storia economica viene interpretata, sulla scorta di un costrutto d'ispirazione hegeliana, come un processo di separazione e ritorno all'unità originaria. Lo sviluppo sociale ha spezzato l'unità originaria, priva di contraddizioni, dello “scambio equo”, dando origine a un ordine imperfetto, soggetto a crisi economiche, generatore di disuguaglianza e ingiustizia sociale. Il compito della “filosofia della miseria” consiste nel trovare la formula di una nuova sintesi, una “combinazione economica” che concili i conflitti sociali e si sostituisca all'azione violenta del movimento operaio nel compito rivoluzionario di realizzare un “ordine nuovo” di libertà ed eguaglianza.

Il modello di quest'ordine sociale futuro, chiamato da Proudhon “association progressive”, è costruito intorno alla nozione di equivalenza, di scambio equo dei prodotti del lavoro. Ogni prodotto sarà acquistato e venduto esattamente secondo il suo valore, cioè secondo il tempo di lavoro che vi è contenuto; non sarà pagato né più né meno. La realizzazione di un sistema commerciale privo di ingiustizie, nel quale ogni individuo riceve una parte della ricchezza sociale effettivamente proporzionale al suo lavoro individuale, metterà fine a ogni arbitrio e privilegio, escluderà gli imbrogli di mercanti e trafficanti, gli interessi degli speculatori e tutte le altre forme indebite di lucro e appropriazione. Ogni individuo di quest'associazione, uguale a tutti gli altri, sarà insieme produttore e consumatore, venditore e compratore, datore di lavoro e lavoratore, capitalista e salariato; sarà la sintesi di queste opposizioni obsolete.

Dopo una lunga premessa di carattere teologico in cui Proudhon pone la “ipotesi di Dio” – che per lui coincide con l'ipotesi che il corso della storia realizzi l'idea della giustizia – a fondamento del proprio ragionamento (capitolo 1), la *Philosophie de la misère* annuncia la futura società dell'eguaglianza come una necessità storica, risultato ineluttabile del progresso dell'umanità, e allo stesso tempo come una sua scoperta scientifica. La conoscenza di questa “associazione progressiva” è attinta con un metodo che Proudhon ritiene hegeliano e chiama “méthaphysique serielle”. Si tratta di un procedimento filosofico e filogenetico, imperniato su una nozione goffamente logico-metafisica di contraddizione, nel quale le categorie economiche vengono considerate e poste in relazione alla stregua di fasi storiche o stadi di sviluppo. L'evoluzione

¹⁰⁴⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie der Staatsökonomie oder Nothwendigkeit des Elends*, übers. von Karl Grün (Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1847).

economica dell'umanità passata, presente e futura viene ricostruita come un processo progressivo di generazione delle categorie economiche per mezzo della loro opposizione logica. Se la prima epoca economica è caratterizzata dalla *divisione del lavoro* (capitolo 3), la seconda corrisponde all'introduzione delle *macchine*, capaci di accorpare il lavoro (capitolo 4). La *concorrenza*, terzo stadio, ripartisce il lavoro accorparato precedentemente dalle macchine (capitolo 5). Le succede il *monopolio*, sua antitesi e limite estremo (capitolo 6). A questo punto intervengono le *tasse* a correggere i difetti del monopolio (capitolo 7). Dopo una riflessione epistemologica sul problema della certezza (capitolo 8), Proudhon introduce i momenti del *bilancio commerciale* (capitolo 9) e del *credito* (capitolo 10). Il capitolo dedicato alla *proprietà* riprende la critica alla proprietà del pamphlet di sei anni prima ma ribadisce ancora più nettamente la necessità di conservarla, eliminandone le storture (capitolo 11). Segue un'esposizione degli svantaggi e dell'oppressione della libertà legati alla *comunità dei beni* (capitolo 12).

La sintesi finale di tutte queste opposizioni è il *valore costituito* (capitolo 2). Il valore commerciale dei prodotti del lavoro, distinto dal loro utilità, è la categoria che realizza compiutamente ciò che tutte le categorie precedenti non realizzavano che parzialmente e contraddittoriamente: l'idea della giustizia. Il concetto di “*valeur constituée*” è la “scoperta scientifica” di Proudhon, la pietra angolare del suo sistema. È pensato come un cristallo della totalità delle categorie economiche, e insieme (o perciò) come il fine dell'evoluzione, fine ultimo di quel movimento storico sospinto dalla forza della contraddizione e giunto finalmente, con la pubblicazione del *Système*, alla consapevolezza di se stesso. La “costituzione del valore” porrà fine ai conflitti sociali e alle crisi economiche, realizzerà l'eguaglianza universale, eliminerà i governi, ripristinerà la morale pubblica.

Marx riceve un esemplare dell'ultima fatica di Proudhon nella settimana di Natale del 1846 e – come sappiamo dal fatto che il 28 dicembre “confessa” all'amico Pavel Vasil'evič Annenkov di averlo trovato un “cattivo libro, anzi: un pessimo libro”¹⁰⁴⁶ – lo legge d'un sol fiato.

Annenkov, poiché scettico, aveva espressamente domandato a Marx una valutazione dell'opera di Proudhon.¹⁰⁴⁷ Nella lunga risposta Marx espone i temi fondamentali della concezione

¹⁰⁴⁶ Cfr. Karl Marx, lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov, 28 dicembre 1846, in MEW 27, pp. 451-463, qui p. 451: “Ich gestehe Ihnen offen, daß ich das Buch [*Philosophie de la misère*] im allgemeinen schlecht, ja sehr schlecht finde. Sie selbst machen sich in Ihrem Brief lustig, „über das bißchen deutsche Philosophie“, mit dem Herr Proudhon in diesem unförmigen und anmaßenden Werk prunkt”. Karl Marx, „Lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov“, 28. Dezember 1846, in MEW 27, 451-463 (qui 451). Annenkov era nobile e letterato russo di idee liberali, segretario personale di Gogol', amico di Marx negli anni brussellesi. In una lettera che gli affida da recapitare a Parigi a Heinrich Heine lo definisce “un russo molto amabile e colto”: “Mein lieber Heine! Ich benutze die Durchreise des Überbringers dieser Zeilen, des Herrn Annenkow, eines sehr liebenswürdigen und gebildeten Russen, um Ihnen meine besten Grüße zukommen zu lassen”. Karl Marx, „Lettera a Heinrich Heine“, 5. April 1846, in MEW 27, 441.

¹⁰⁴⁷ “Je vous avoue que le plan même de l'ouvrage me paraît plutôt un jeu d'esprit, auquel on a montré un coin de la philosophie allemande, qu'une chose produite naturellement par le sujet et les nécessités de son développement logique”. Pavel Vasil'evič Annenkov, „Lettera a Karl Marx“, 1. November 1846, in MEW 27, 672.

sociale che andava maturando alla vigilia dei moti del '48: il nesso fra forze produttive e rapporti di produzione, la relazione fra struttura sociale e sovrastruttura ideologica, il carattere storico e transeunte dell'economia borghese, il ruolo della lotta di classe come motore della storia, eccetera. Scritta di getto in seguito alla lettura della *Philosophie de la misère*, questa lettera può dunque considerarsi a un documento teorico di prim'ordine del materialismo storico. La critica al sistema proudhoniano che vi è contenuta costituisce il nucleo del libro pubblicato l'anno dopo in lingua francese *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*.¹⁰⁴⁸ Oltre che una risposta a Proudhon, e *in quanto* risposta a Proudhon, quest'opera – la prima di carattere espressamente economico, nonché il primo libro pubblicato da Marx come unico autore – è uno scritto politico orientativo per il movimento operaio concernente problemi teorici e organizzativi della lotta di classe.

Nei toni polemici, nei contenuti teorici e nelle posizioni politiche questa critica è amara e radicale al punto che la sua pubblicazione esclude categoricamente qualsiasi spazio di conciliazione (personale, teorica o politica). Proudhon infatti ne sarà molto seccato, e appena dopo aver letto *Misère de la philosophie*, alla fine del '47, annoterà sui suoi quaderni il proposito di “fare un articolo” contro la razza ebraica, di “domandare l'espulsione dalla Francia” (anche se Marx questo provvedimento lo aveva già subito) di questo “nemico del genere umano”, di “ricacciarlo in Asia oppure sterminarlo”, aggiungendo che “Marx”, come quelli della sua razza, è “un essere cattivo, bilioso, invidioso, acre, etc. che *ci odia*”.¹⁰⁴⁹

Se in effetti non si può negare che dell'acredine traspare dal testo marxiano, ciò non è dovuto – almeno non soltanto – alla sua “razza”, alla sua “invidia”, o alla sua intolleranza nei confronti degli antisemiti. È almeno congetturabile che a motivo di tale acredine vi fosse anche l'inquietudine suscitata dalla vicinanza del pensiero reazionario di Proudhon al proprio, l'esigenza politica, forse anche personale, psicologica, di prendere le distanze, di affermare la propria estraneità. La riflessione proudhoniana presenta in effetti non pochi elementi comuni con quella di Marx, e in particolare con la sua prima fase di sviluppo, che abbiamo chiamato precritica (si pensi alla filosofia della storia hegelianizzante, all'applicazione della dialettica all'economia, alla critica dell'alienazione e dell'ingiustizia sociale). In tale misura è possibile affermare che la polemica con Proudhon rappresenta anche una resa dei conti con il proprio precedente punto di vista sulla base delle conoscenze economiche acquisite negli studi brussellesi, un'autocritica di Marx, dunque un punto di svolta nel percorso di formazione della sua teoria.¹⁰⁵⁰ Oltre dieci anni più tardi Marx si

¹⁰⁴⁸ Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (Paris, Bruxelles: A. Frank, C. G. Vogler, 1847).

¹⁰⁴⁹ Cfr. *supra*, 387.

¹⁰⁵⁰ Lo afferma Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, 124.

riferirà a questa pericolosa e apparente somiglianza definendo il “socialismo proudhoniano oggi fashionable in Francia ... falso fratello del comunismo”.¹⁰⁵¹

Nella prefazione a *Das Elend der Philosophie* l'autore si presenta nella propria “doppia qualità di tedesco *ed* economista”, dichiarando così l'intenzione di sottoporre a critica sia l'adattamento della filosofia classica tedesca (in particolare hegeliana), di cui Proudhon in Francia passava per valido interprete e prosecutore, sia per quello dell'economia politica borghese (in particolare ricardiana), che gli aveva assicurato la favorevole accoglienza di cui godeva in Germania.¹⁰⁵²

Il libro contiene un'elaborazione e una radicalizzazione della tesi già sottilmente accennate nel '44 in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*¹⁰⁵³ e ribadita l'anno dopo in *Die heilige Familie*¹⁰⁵⁴ – la tesi, cioè, che la teoria proudhoniana non trascenda i limiti della scienza economica borghese. Anch'essa infatti manca di considerare il carattere storico delle categorie dell'economia borghese, e rappresenta come ideali e immutabili i rapporti sociali che di quelle categorie sono la base. La nozione di “scambio equo” che Proudhon vuole porre a fondamento dell'ambita “sintesi” non è, agli occhi di Marx, che un'espressione ideale dei presenti rapporti antagonisti. La *Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“* intende: 1) dimostrare come la mancata rottura epistemologica con il pensiero economico tradizionale impedisca la formulazione di una critica scientifica della società borghese (i cui limiti specifici rimangono ignoti); 2) denunciare il carattere “insieme reazionario e utopico”¹⁰⁵⁵ del progetto di emancipazione di Proudhon; 3) definire in contrapposizione a questo progetto il carattere “rivoluzionario e scientifico” di quello comunista che andava elaborando egli stesso.

Nella prefazione l'autore si presenta come “tedesco *ed* economista” perché il confronto con Proudhon deve necessariamente avvenire sia sul terreno della filosofia, sia su quello della scienza economica. Il fulcro teorico di questo confronto è rappresentato infatti dal concetto del valore, la cui

¹⁰⁵¹ “In diesen 2 Kapiteln wird zugleich der Proudhonsche, jetzt in Frankreich fashionable Sozialismus, der die Privatproduktion bestehen lassen, aber den Austausch der Privatprodukte organisieren, der die Ware will, aber das Geld nicht will, in der Grundlage kaputtgemacht. Der Kommunismus muß sich vor allem dieses „falschen Bruders“ entledigen. Aber abgesehen von allem polemischen Zweck weißt Du, daß die Analyse der einfachen Geldformen der schwierigste, weil abstrakteste Teil der politischen Ökonomie ist”. Karl Marx, „Lettera a Joseph Weydemeyer“, 1. Februar 1859, in MEW 29, 570-573 (qui 573).

¹⁰⁵² “Herr Proudhon genießt das Unglück, auf eigentümliche Art verkannt zu werden. In Frankreich hat er das Recht, ein schlechter Ökonom zu sein, weil man ihn für einen tüchtigen deutschen Philosophen hält; in Deutschland dagegen darf er ein schlechter Philosoph sein, weil er für einen der stärksten französischen Ökonomen gilt. In unserer Doppeleigenschaft als Deutscher *und* Ökonom sehen wir uns veranlaßt, gegen diesen doppelten Irrtum Protest einzulegen”. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 65.

¹⁰⁵³ “Ja selbst die *Gleichheit der Saläre*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt”. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 520.

¹⁰⁵⁴ “Proudhon hebt die nationalökonomische Entfremdung *innerhalb* der nationalökonomischen Entfremdung auf”. Marx und Engels, *Die heilige Familie*, 44.

¹⁰⁵⁵ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 97.

collocazione sistematica definisce un punto d'incrocio fra queste due discipline. Il valore è una proprietà intangibile, astratta, “sovrasensibile” dei prodotti del lavoro, distinta dal loro corpo fisico e dalla loro concreta utilità; è per così dire “l'anima” immateriale della merce.¹⁰⁵⁶ Questa nozione, che proviene dall'economia politica classica ma può ben dirsi propriamente “metafisica” e “teologica”, costituisce il perno centrale attorno a cui ruotano sia il “sistema” di Proudhon, sia la critica marxiana dell'economia politica, della società borghese e dell'antisemitismo.

Criticando nella seconda parte del libro la “metafisica dell'economia politica”, Marx distingue la propria prospettiva tanto da quella dell'economia politica classica borghese, quanto da quella socialista e antisemita di Proudhon. Gli economisti classici spiegano soltanto “wie man unter den obigen gegebenen Verhältnissen produziert; was sie uns aber nicht erklären, ist, wie diese Verhältnisse selbst produziert werden”.¹⁰⁵⁷ L'economia politica classica spiega che cos'è il valore delle merci, non come questa proprietà delle merci (e meno che mai come la forma di merce dei prodotti del lavoro) sia stata prodotta nel corso storico; elude cioè il problema della *costituzione* del valore. Il concetto proudhoniano di “valore costituito” fa di questo limite epistemico un dogma. Proudhon si sottrae in questo modo a quello che Marx ritiene essere il primo compito di chi svolge indagini sull'evoluzione economica della società: spiegare come si generano e come si trasformano le relazioni sociali. Invece di studiare la storia dei rapporti sociali in cui gli uomini producono, l'analisi del francese parte dai concetti dell'economia borghese, li assume come materia grezza, presupposta, e li ordina in un sistema logico che vuol essere allo stesso tempo una ricostruzione del movimento storico reale. Con questo procedimento astratto, che fa astrazione cioè dalla determinatezza storica delle categorie economiche quali espressioni di rapporti di produzione specifici e annega in quest'astrazione la realtà concreta del processo storico, Proudhon diventa necessariamente “tedesco”:

Sobald man in diesen Kategorien nur von selbst entstandene Ideen, von den wirklichen Verhältnissen unabhängige Gedanken sieht, ist man wohl oder übel gezwungen, den Ursprung dieser Gedanken in die Bewegung der reinen Vernunft zu verlegen.¹⁰⁵⁸

Nella critica alla “ideologia tedesca” Marx aveva insistito sulla necessità, per il pensiero dell'emancipazione, di “superare la filosofia”. Occorreva cogliere l'alienazione come un “fatto” sociale e materiale, non solo religioso e spirituale; smettere di pensare il processo storico di realizzazione della libertà e i suoi ostacoli in termini puramente concettuali; analizzare piuttosto la realtà pratica della vita sociale, comprendere i rapporti economici. Quando scrive *Zur Judenfrage*,

¹⁰⁵⁶ “Nach dieser Seite hin ist der Rock 'Träger von Wert' ... Trotz seiner zugeknöpften Erscheinung hat die Leinwand in ihm die stammverwandte schöne Wertseele erkannt”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:66.

¹⁰⁵⁷ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 126.

¹⁰⁵⁸ Ibidem.

per esempio, è convinto che per superare la posizione di Bruno Bauer occorra sottoporre alla “critica” anche le relazioni sociali fondamentali dall'emancipazione politica (e non solo le religioni sopravvissute). Solo cogliendo tali relazioni come essenzialmente, ovvero universalmente, caratterizzate dall'egoismo e dominate dal denaro è possibile conoscere i limiti reali della libertà borghese, conoscere cioè “l'ebraismo reale della società borghese”, e perdere di conseguenza ogni ragione di temere o perseguitare gli ebrei che il sabato si astengono dal lavoro o si recano in sinagoga. Per comprendere adeguatamente il mondo moderno i filosofi insomma devono mettere da parte i testi sacri e le riflessioni speculative e darsi allo studio economico della realtà empirica.

Viceversa, a partire dallo scritto del '47 sulla “misera della filosofia” proudhoniana, Marx assumerà un atteggiamento via via meno ingenuamente empirista e meno affermativo nei confronti della scienza economica, che anzi non cesserà più di connotare come un sapere “metafisico” e “teologico” (anche se con differenti valenze critiche nelle differenti fasi di sviluppo della sua teoria). L'esperienza del confronto con Proudhon insegna a Marx che l'ideologia non è solo tedesca; che la forma antisemita d'intelligenza del mondo è un fenomeno prettamente moderno, riprodotto dalla società borghese anche al di fuori dei confini geografici della Germania e di quelli disciplinari delle scienze filosofiche e religiose – sistematicamente.

5. La misera della filosofia

Valore – un termine tecnico dell'economia del quale a prima vista non si saprebbe dire che cosa abbia a che fare la libertà e con il problema dell'emancipazione – è il concetto centrale della polemica fra Marx e Proudhon.

Il problema da cui muove la teoria economica del valore è quello della distinzione del valore di scambio degli oggetti dal loro valore d'uso, ossia dell'astrazione della generale proprietà d'essere scambiabili degli oggetti dalle loro altre proprietà specifiche.

Proudhon concede che “gli economisti” siano giunti a distinguere il valore di scambio dal valore d'uso. Tuttavia, difettosi in materia di logica dialettica, non avrebbero colto la “contraddizione” fra questi due tipi di valore. Egli intende dimostrare che il valore di scambio è non solo distinto dal valore d'uso, ma anche antitetico ad esso. Argomenta inoltre che, come la tesi genera la propria antitesi, così anche il concetto di valore d'uso genera il proprio contrario: il valore di scambio. Ricostruisce con la forza della logica come dall'attitudine dei prodotti del lavoro a soddisfare bisogni umani si generi, in virtù della contraddizione dialettica che muove l'evoluzione storica, il loro scambio. Il principale merito scientifico autoattribuitosi dalla opera, il contributo

“critico” di Proudhon alla storia del pensiero economico è indicato risiedere nell'aver riconosciuto e analizzato l'antinomia del valore, di averne “penetrato” il “profondo mistero”.¹⁰⁵⁹

Il metodo della ricerca di Proudhon consiste nel considerare l'evoluzione economica della società umana come lo sviluppo dialettico di un'idea, nell'analizzare le sue diverse fasi come serie susseguenti di concetti, i suoi conflitti come contraddizioni e come altrettanti momenti del processo di sviluppo dell'idea; nel supporre, cioè, identità senza resto di storia e logica. Tale supposizione coincide con “l'ipotesi di Dio” cui è dedicato il primo capitolo del *Système*:

Avant que j'entre dans la matière qui fait l'objet de ces nouveaux mémoires, j'ai besoin de rendre compte d'une hypothèse qui paraîtra sans doute étrange, mais sans laquelle il m'est impossible d'aller en avant et d'être compris: je veux parler de l'hypothèse d'un Dieu ... Étudiant dans le silence de mon cœur et loin de toute considération humaine, le mystère des révolutions sociales, Dieu, le grand Inconnu, est devenu pour moi une hypothèse, je veux dire un instrument dialectique nécessaire.¹⁰⁶⁰

Applicando questa ipotesi al dominio dell'economia politica come strumento dialettico necessario al suo studio, Proudhon ritiene di essere in grado di ricostruire la genesi storica dell'idea di valore di scambio – anch'essa, finora, un “mistero” – e con ciò, evidentemente, quella dello scambio stesso.

Mais comment la valeur d'utilité devient-elle valeur en échange? ... Cette génération de l'idée de valeur n'a pas été notée par les économistes avec assez de soin: il importe de nous y arrêter.

Puis donc que parmi les objets dont j'ai besoin, un très grand nombre ne se trouve dans la nature qu'en une quantité médiocre, ou même ne se trouve pas du tout, je suis forcé d'aider à la production de ce qui me manque; et comme je ne puis mettre la main à tant de choses, je proposerai à d'autres hommes, mes collaborateurs dans des fonctions diverses, de me céder une partie de leurs produits en échange du mien.¹⁰⁶¹

Poiché “io”, cioè un individuo, ho bisogni molteplici, la cui soddisfazione richiede molteplici mansioni cui io non sono in grado di attendere individualmente, *a un certo punto* io mi trovo costretto a “proporre” agli altri individui, i “miei collaboratori”, di scambiare delle cose. In questo modo – spiega Proudhon – ha origine l'idea di un valore di scambio dei prodotti del lavoro distinto dal loro valore d'uso (relativo cioè non alla loro utilità specifica, o attitudine alla soddisfazione di bisogni specifici, bensì alla sua facoltà d'essere scambiati con beni diversi). Dall'utilità che hanno per me i prodotti del lavoro di altri individui scaturisce “dialetticamente” la mia idea di proporre a costoro di fare degli scambi.

¹⁰⁵⁹ “Les économistes ont très-bien fait ressortir le double caractère de la valeur: mais ce qu'ils n'ont pas rendu avec la même netteté, c'est sa nature contradictoire. Ici commence notre critique ... C'est peu d'avoir signalé, dans la valeur utile et dans la valeur échangeable, cet étonnant contraste, où les économistes sont accoutumés à ne voir rien que de très-simple: il faut montrer que cette prétendue simplicité cache un mystère profond, que notre devoir est de pénétrer”. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 1:62–64.

¹⁰⁶⁰ Ivi., 1-2.

¹⁰⁶¹ Ivi., 60.

La replica di Marx comincia segnalando il carattere mistico, religioso, irrazionale della concezione proudhoniana del valore. Proudhon spiega “dialetticamente” la genesi storica dell'idea di valore come lo scaturire del valore di scambio dal valore d'uso, ovvero come la trasformazione di quest'ultimo nel suo contrario; come un – scrive Marx ricorrendo, non a caso, a un concetto della teologia cristiana – “Transsubstantiationsakt”.¹⁰⁶²

Questa mistificazione della logica hegeliana appare a Marx – nonostante l'aura esoterica, la ricca parvenza di verità misteriosa e fondamentale, la pompa con cui è presentata – assai più “misera”, intellettualmente più povera del modello originale. La complessità della relazione dialettica pensata da Hegel viene appiattita infatti da Proudhon sulla dimensione della successione diacronica lineare. Secondo la sua ricostruzione storica dell'evoluzione economica il valore di scambio viene *dopo* il valore d'uso, come l'antitesi dopo la tesi, la *propriété* dopo la *communauté*.¹⁰⁶³

Non sarà fuorviante a questo punto, prima di esaminare come le tendenze teologiche, idealistiche o “tedesche” della protesta contro la società borghese connotino specificamente l'antisemitismo di Proudhon, osservare che, con l'ironia sulla sua miseria intellettuale, Marx ha preso di mira un elemento, se non costante, almeno abbastanza frequente da essere considerato caratteristico del pensiero antisemita. Nell'ambito delle scienze economiche e sociali il *Système des contradictions économiques* può infatti essere considerato come un documento di primaria importanza della trasformazione moderna dell'antisemitismo, del suo divenire *sistematico*.

Proudhon riconosce a ragione nel valore di scambio “la pierre angulaire de l'édifice économique”¹⁰⁶⁴. È su questo concetto infatti che si fonda il tentativo degli economisti classici di descrivere scientificamente i rapporti economici della società borghese, ovvero di esprimere questi rapporti sotto forma di leggi. La critica di Marx non intende contestare la scientificità di questo concetto. Al contrario. Egli è d'accordo con Proudhon e Ricardo sulla necessità di distinguere il valore dal valore d'uso, e come loro si oppone alle teorie che vogliono far dipendere il valore di scambio delle merci esclusivamente dalla loro utilità percepita (cioè dalle oscillazioni della domanda in rapporto all'offerta). Anche lui è convinto del potenziale euristico di questo concetto, lo ritiene cioè un'astrazione capace di fornire un contributo alla comprensione razionale della realtà. Il

¹⁰⁶² Marx, *Das Elend der Philosophie*, 67. Marx ha buon gioco a dipingere il suo avversario come un teologo pomposo in quanto questi indulge spesso e volentieri a indossare vesti sacrali sul proprio corpo da economista, ossia a presentare le proprie teorie nella forma di una teologia economica. Cfr. p.e. Pierre-Joseph Proudhon, *Système de contradictions économiques*, p.????? “La valeur échangeable est donnée par une sorte de reflet de la valeur utile, comme les théologiens enseignent que dans la trinité, le père, se contemplant de toute éternité, engendre le fils”. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 1:60.

¹⁰⁶³ “Car il faut remarquer que les deux sortes de valeurs, bien que contemporaines dans la pensée (puisque la première ne s'aperçoit qu'à l'occasion de la seconde), soutiennent néanmoins un rapport de succession ... la succession logique des deux espèces de valeur apparaît bien mieux encore dans l'histoire que dans la théorie, les hommes ayant passé des milliers d'années à se disputer les biens naturels (c'est ce qu'on appelle la *communauté primitive*), avant que leur industrie eût donné lieu à aucun échange”. Ivi., 60-61.

¹⁰⁶⁴ Ivi., 59.

carattere dogmatico del sistema proudhoniano che Marx fa oggetto della propria critica risiede dunque non tanto nel contenuto del concetto di valore, quanto nel suo impiego. Per quanto “astratto”, intelligibile, attingibile per via puramente logica appaia, quello di valore non è un concetto della ragion pura; non è privo di presupposti. Riposa invece su presupposti che secondo Marx non sono puramente concettuali, ma concreti, storici, reali, empirici. È nella riflessione su questi presupposti che si decide del carattere dogmatico o critico di una teoria.

La circostanza espressa dal concetto di valore, cioè che i prodotti del lavoro posseggano un valore distinto dalla loro utilità, ne presuppone molte altre. Parlando di valore di scambio si presuppone, innanzitutto, che vi siano scambi fra individui; quindi che vi siano individui. Di questi individui si presuppone inoltre che abbiano bisogni vari e articolati, e che li soddisfino per virtù del proprio lavoro. Si presuppone, poi, che il loro lavoro sia privato, cioè che ognuno lo svolga per proprio conto. Per ipotesi si assume quindi che questi individui siano tutti quanti produttori individuali e indipendenti. Si presuppone ancora che questi produttori individuali e indipendenti siano liberi: liberi di “proporre” al loro prossimo di fare degli scambi e liberi di accettare o rifiutare questo genere di proposte dal loro prossimo, liberi di vendere e acquistare oggetti a proprio piacimento. Si presuppongono quindi il libero arbitrio e il libero mercato.¹⁰⁶⁵ Si presuppone infine che questi produttori individuali indipendenti e liberi si ripartiscano l'insieme delle mansioni esatte dai loro molteplici bisogni (Proudhon li chiama “mes collaborateurs dans des fonctions diverses”). Si presuppone cioè la divisione sociale del lavoro.

L'opinione di Marx è che una ricerca economica che voglia dirsi critica abbia il compito di investigare questi presupposti (a maggior ragione se annovera fra i suoi obiettivi quello di ricostruire la genesi del valore di scambio). Le circostanze presupposte dalla nozione di valore di scambio non sono naturali né eterne, non procedono per la pura forza della logica dialettica dal valore d'uso, bensì sono state prodotte dagli uomini nel corso dell'evoluzione della loro società. Sono circostanze storiche, dunque transeunti, e come tali devono essere conosciute. Sono prodotti storici, infatti, sia la divisione sociale del lavoro, sia il libero mercato, sia la molteplicità articolata di bisogni degli individui. Sono prodotti storici – Marx non è mai stanco di sottolinearlo con riferimenti al mito di Robinson¹⁰⁶⁶ – anche gli individui stessi.

Proudhon invece presuppone tutto ciò dogmaticamente, come dato naturale, immutabile. La

¹⁰⁶⁵ “Or, il est prouvé que c’est le libre arbitre de l’homme qui donne lieu à l’opposition entre la valeur utile et la valeur en échange ... En ma qualité d’acheteur libre je suis juge de mon besoin, juge de la convenance de l’objet, juge du prix que je veux y mettre; et ... d’autre part, en votre qualité de producteur libre, vous êtes maître des moyens d’exécution, et ... vous avez la faculté de réduire vos frais”. Ivi., 66. Ecco una risposta alla questione, posta all'inizio del presente sottocapitolo, di che cosa abbia a che fare la categoria economica di valore con il problema della libertà e dell'emancipazione.

¹⁰⁶⁶ Cfr. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 68–69; Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:90–91.

Philosophie de la misère – un progetto teorico che intende svelare i misteri più profondi dell'economia, ricostruire l'evoluzione dell'umanità e scoprire la formula per l'emancipazione sociale e la realizzazione dell'eguaglianza fra gli uomini – esclude dalla propria indagine la storia del commercio, della divisione del lavoro e dell'individualità del soggetto moderno; la storia reale della libertà. La miseria della filosofia della miseria sta nel fatto che, risolvendo la complessità dei fenomeni sociali in “categorie” logiche immutabili, essa esclude la loro genesi, il loro sviluppo, insomma la loro storia dall'ambito del conoscibile. “Il signor Proudhon non si sofferma su questi dettagli genealogici”.¹⁰⁶⁷ Per lui l'uomo è per natura un produttore individuale, è già sempre Robinson. Gli altri individui sono per natura i suoi “collaboratori”; semplicemente “ci sono, come caduti dal cielo”.¹⁰⁶⁸ Parimenti vengono fatti cadere dal cielo il commercio e la divisione del lavoro. *A un certo punto* gli individui “propongono” ai loro “collaboratori” (erano già “collaboratori” o lo divengono solo in seguito alla proposta?) di scambiare una parte dei loro prodotti: ecco generati il commercio e la divisione del lavoro. La libertà è presupposta come condizione evidente, naturale, eterna dell'uomo.

Aber er soll uns noch immer die „Entstehung“ dieses Vorschlags erklären, uns endlich einmal sagen, wie dieser einzelne Mensch, dieser Robinson, plötzlich auf den Einfall gekommen ist, „seinen Mitarbeitern“ einen Vorschlag der *bekannt* Art zu machen, und wie diese Mitarbeiter ihn ohne irgendwelchen Einwand angenommen haben.¹⁰⁶⁹

Il “sistema delle contraddizioni economiche” considera le principali categorie dell'economia politica, come per esempio la divisione del lavoro e il commercio, esclusivamente come tali. La spiegazione fornita da Proudhon dei rapporti economici vigenti riguarda solamente la loro origine “logica”, non però quella storica. La critica di Marx, nel suo nucleo, fa osservare che la “filosofia” non può sostituire lo studio storico nel compito di spiegare l'evoluzione economica della società, e meno ancora può pretendere di farlo quel poco di logica hegeliana che Proudhon ha imparato dal “ciarlatano”¹⁰⁷⁰ Karl Grün. In tale pretesa della “filosofia” risiede la sua “miseria”.

La medesima pretesa di fornire una spiegazione scientifica del mondo che i dogmi e pregiudizi “teologici” contro gli ebrei cominciano ad avanzare a partire dal XIX secolo, e che prima non avanzavano, distingue l'antisemitismo moderno dall'antigiudaismo tradizionale.

¹⁰⁶⁷ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 69.

¹⁰⁶⁸ Ivi., 68.

¹⁰⁶⁹ Ivi., 69.

¹⁰⁷⁰ Karl Marx, «Lettera a Pierre-Joseph Proudhon», 5 maggio 1846, in MEW 27, 443

6. La teoria del valore-lavoro.
L'involuzione dell'economia politica dalla scienza all'utopia

Se la “pietra angolare dell'edificio economico” borghese è il valore di scambio, quella del “sistema” proudhoniano è “il valore costituito”

La valeur, conçue comme proportionnalité des produits, autrement dire la VALEUR CONSTITUÉE, suppose nécessairement, et dans un degré égal, utilité et vénalité, indivisiblement et harmoniquement unies.¹⁰⁷¹

Proudhon presenta il valore costituito come la sua vera “scoperta scientifica” – ragion per cui il primo capitolo di *Das Elend der Philosophie* è intitolato: Eine wissenschaftliche Entdeckung. Il valore costituito è “l'idée synthétique de valeur”.¹⁰⁷² Come risultato dell'applicazione della logica dialettica all'economia politica Proudhon è ora in grado di penetrare il mistero della contraddizione fra valore d'uso e valore di scambio, di comprendere e far conoscere al pubblico la sintesi di quest'antinomia. La chiama: “valore costituito”. Il concetto di valore costituito esprime la vera “proporzionalità dei prodotti”, il giusto rapporto in cui devono essere scambiati i prodotti del lavoro. Con la sua scoperta Proudhon ritiene di aver dimostrato niente meno che la formula dell'eguaglianza, la “combinazione economica” della “associazione progressiva”, e di avere finalmente riconosciuto “l'unità armonica” di valore di scambio e valore d'uso, “venalità e utilità”, “proprietà e comunità”.

Was ist nun dieser *konstituierte Wert*, der die ganze Entdeckung des Herrn Proudhon in der politischen Ökonomie ausmacht? – si domanda Marx; e risponde: – Der *konstituierte Wert* ... eines Produktes ist ganz einfach der Wert, der konstituiert wird durch die in demselben enthaltene Arbeitszeit.¹⁰⁷³

La “scoperta scientifica” di Proudhon è che l'unica vera fonte del valore è il lavoro; che pertanto il valore relativo dei suoi prodotti, cioè il loro valore di scambio, la proporzione in cui possono scambiarsi l'uno con l'altro, è determinato dal tempo di lavoro impiegato nella loro produzione. La portata rivoluzionaria di questa scoperta sta nel fatto che la piena realizzazione dell'idea sintetica del valore coinciderebbe (coinciderà) con il riconoscimento universale del valore del lavoro, con l'eguaglianza di tutti i lavori e tutti i lavoratori, con l'abolizione di ogni privilegio particolare. Là dove il valore è realmente “costituito”, ognuno gode dei frutti del proprio onesto lavoro e nessuno si appropria indebitamente di quelli altrui, ma sempre solo cedendo un corrispettivo equivalente.

Il primo commento di Marx alla teoria del valore costituito è che essa non è affatto originale come afferma di essere.¹⁰⁷⁴ Fa notare che il principio per cui “il valore relativo delle merci si fonda

¹⁰⁷¹ Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 1:83.

¹⁰⁷² Ivi., 85.

¹⁰⁷³ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 77.

¹⁰⁷⁴ Abbiamo già osservato che nella sue polemiche il rimprovero di mancanza di originalità significa raramente una

esclusivamente sul lavoro richiesto dalla loro produzione” è stato enunciato da David Ricardo nel 1817 (*On the Principles of Political Economy and Taxation*), e che prima di lui già Adam Smith aveva riconosciuto nel lavoro la fonte del valore. Ricardo aggiunge:

Wenn die in einen Gegenstand hineingelegte Arbeitsmenge es ist, die seinen Tauschwert bestimmt, so folgt daraus, daß jede Vermehrung der Arbeitsmenge notwendigerweise den Wert des Gegenstandes vermehren muß, auf den sie verwendet wurde, und daß ebenso jede Verminderung der Arbeit den Preis desselben vermindern muß.¹⁰⁷⁵

Dunque il principale rappresentante della scuola dominante di pensiero economico, un banchiere inglese e sefardita, ha formulato la “sintesi” di Proudhon molto prima di lui, e a parere di Marx anche molto più precisamente¹⁰⁷⁶. La critica di Marx mostra come le idee “rivoluzionarie” del francese fossero già un vero e proprio classico prima ancora che egli le pubblicasse. Alla “miseria” si aggiunge così la disonestà nella caratterizzazione intellettuale del personaggio. Provando a immedesimarsi in futuri studiosi che si chiederanno come mai Proudhon abbia spacciato le teorie di un economista classico (di cui per altro parla malissimo¹⁰⁷⁷) come proprie e rivoluzionarie, Marx congettura

daß Herr Proudhon, aus Furcht, die Anglophobie seiner Leser zu verletzen, es vorgezogen habe, sich zum verantwortlichen Herausgeber der Ideen Ricardos herzugeben ...¹⁰⁷⁸

Trascinato di fronte al tribunale d'ultima istanza: i posteri, Marx rinfaccia a Proudhon, oltre che il plagio, anche la sua “anglofobia”. Non accenna invece direttamente al risentimento antiebraico. In generale gli scritti marxiani successivi al 1845 manifestano un atteggiamento estremamente schivo nei confronti della questione antisemita, la quale traspare in mille allusioni ma non è mai approcciata direttamente. Come abbiamo mostrato¹⁰⁷⁹ Marx ha già troppo a che fare personalmente con l'antisemitismo, impugnato non di rado come arma contro di lui dai suoi avversari politici, per voler figurare pubblicamente come difensore degli ebrei. Dopo la polemica con Bruno Bauer non lo farà mai più. Non possiamo determinare con certezza le ragioni per cui Marx scelse di denunciare “l'anglofobia” di Proudhon e non il suo risentimento antiebraico. Va osservato però che Proudhon, da parte sua, non faceva alcun mistero di questo sentimento, e che erano fatti altrettanto noti che

critica soltanto accademica. Cfr. supra, 389.

¹⁰⁷⁵ David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, vol. 1, 9, cit. in Marx, *Das Elend der Philosophie*, 79.

¹⁰⁷⁶ “Wir überlassen es dem Leser, die so präzise, klare, einfache Sprache Ricardos mit den rhetorischen Anstrengungen zu vergleichen, die Herr Proudhon anstellt, um zur Festsetzung des Tauscherts durch die Arbeitszeit zu gelangen”. Ivi., 81.

¹⁰⁷⁷ Marx esclude la possibilità che Proudhon si sia appropriato delle teorie di Ricardo inavvertitamente perché è certo che lo conosce: “Was die Nachwelt dazu sagen wird? Sie wird nicht sagen, daß Herr Proudhon Ricardo nicht gekannt hat, denn er spricht von ihm, lang und breit, er kommt immer wieder auf ihn zurück und sagt schließlich, daß sein System 'Kohl' ist”. Ivi., 78.

¹⁰⁷⁸ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 78.

¹⁰⁷⁹ Cfr. supra, cap. 13.

David Ricardo fosse un ricco banchiere ebreo, oltre che un sagace economista inglese, e che, nei settori del socialismo francese più suscettibili al nazionalismo – “seine Leser” – al risentimento anti-britannico si accompagnava frequentemente quello verso gli ebrei.¹⁰⁸⁰ Ad ogni modo, il punto di questa polemica, che è una polemica economica, non è tanto la concezione degli ebrei o degli inglesi, quanto piuttosto la concezione del valore.

Wie dem es jedoch sei, wird sie [die Nachwelt] es sehr naiv finden, daß Herr Proudhon das als „revolutionäre Zukunftstheorie“ hinstellt, was Ricardo wissenschaftlich nachgewiesen hat als Theorie der gegenwärtigen, der bürgerlichen Gesellschaft, und daß er somit als Auflösung der Antinomie zwischen Gebrauchswert und Tauschwert das annimmt, was Ricardo und dessen Schule lange vor ihm als die wissenschaftliche Formel der einen Seite der Antinomie, des *Tauschwertes*, aufgestellt haben.¹⁰⁸¹

La teoria del “valore costituito”, presentato da Proudhon come idea rivoluzionaria e fondamento della futura società egualitaria, non è che una riproduzione più confusa e imprecisa della teoria del valore ricardiana, cioè “la teoria della presente società borghese”. Ricardo distingue il valore degli oggetti dal loro valore d'uso e ne determina la grandezza in tempo-di-lavoro. La sua teoria, anche detta perciò *teoria del valore-lavoro*, rappresenta per Marx la più importante conquista scientifica dell'economia moderna. È una concezione *oggettiva* del valore nel senso che pone il valore di un oggetto nell'*oggetto* stesso, nel lavoro che vi è incorporato. Dal suo punto di vista sono dunque i costi di produzione di una merce a determinare il suo valore di scambio, e non invece, “come si è spesso affermato”¹⁰⁸², il rapporto fra domanda e offerta. La concezione diametralmente opposta si dice *soggettiva* perché fa dipendere il valore di un oggetto dall'apprezzamento della sua attitudine a soddisfare bisogni di cui esso gode presso *soggetti* bisognosi (cioè dalla domanda in rapporto all'offerta).

Nel 1847 Marx non ha ancora sviluppato una propria concezione del valore. Tuttavia, fra la spiegazione oggettiva e quella soggettiva del valore non ha dubbi su quale sia quella corretta. Ricardo ha ragione: l'unica fonte del valore è il lavoro e la grandezza del primo è determinata dalla durata del secondo. Come Proudhon, anche Marx accetta quindi la concezione oggettiva del valore. Anch'egli ne farà la pietra angolare anche del proprio edificio (che per il momento non è che un cantiere). *Valore* sarà infatti la categoria più astratta ed elementare della critica dell'economia politica, il fondamento logico del concetto marxiano di capitale. L'eredità scientifica di Ricardo

¹⁰⁸⁰ Il testo classico del socialismo francese anglofobo e antisemita è Toussenel, *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*. Cfr. Ceri Crossley, „Anglophobia and Anti-Semitism. The Case of Alphonse Toussenel (1803-1885)“, *Modern and Contemporary France* 12, Nr. 4 (2004): 459–72; Sternhell, *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo*.

¹⁰⁸¹ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 78.

¹⁰⁸² David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, vol. 2, 253, cit. in Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 80.

costituisce dunque un bagaglio comune dei due rivoluzionari. È il punto di partenza di entrambe le loro riflessioni, il terreno e per così dire anche l'oggetto del contenzioso. Ambedue concordano con le tesi della teoria del valore-lavoro. La loro fondamentale divergenza riguarda il significato di questa teoria. Il problema della corretta interpretazione della teoria ricardiana è il nocciolo della rivalità che li contrappone così in sede scientifica, come in sede politica, divulgativa e propagandistica.

Secondo Marx l'interpretazione di Proudhon è “utopica”.

Ricardo zeigt uns die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Produktion, die den Wert konstituiert. Herr Proudhon abstrahiert von dieser wirklichen Bewegung und quält sich ab, um ... die Welt nach einer angeblich neuen Formel einzurichten, die nur der theoretische Ausdruck der von Ricardo so schön dargelegten wirklichen Bewegung ist ... Ricardos Theorie der Werte ist die wissenschaftliche Darlegung des gegenwärtigen ökonomischen Lebens; die Werttheorie des Herrn Proudhon ist die utopische Auslegung der Theorie Ricardos.¹⁰⁸³

La teoria del valore-lavoro è un modello teorico, uno schema, una costruzione ipotetica con cui gli economisti classici rappresentano l'oggetto della loro ricerca – i rapporti economici della società in cui vivono, il capitalismo – nei suoi tratti fondamentali. Come ogni modello, la teoria del valore-lavoro tenta di descrivere la realtà empirica, “die wirkliche Bewegung”, astraendo da certe condizioni e ponendone come date certe altre (vedremo in seguito quali sono le più importanti). Oltre a condividere tutti i presupposti del concetto indeterminato di valore di scambio di cui sopra (individui liberi e indipendenti, bisogni diversificati, scambi privati, libero mercato, divisione sociale del lavoro), la teoria del valore-lavoro suppone anche che nei prodotti scambiati sia incorporata uguale quantità di lavoro, vale a dire che gli scambi siano equi, e che la quantità di prodotti equivalente al prodotto di una giornata di lavoro di un individuo soddisfi almeno il fabbisogno giornaliero di quell'individuo (cioè, di nuovo, che vi siano degli individui).

Per il fatto di riassumere in sé tutti questi presupposti, la teoria del valore-lavoro – cioè la teoria per cui le merci vengono scambiate secondo rapporti di proporzionalità fra le quantità di lavoro che contengono – rappresenta, anzi: è una rappresentazione *scientifica* del principio di funzionamento del capitalismo. In quanto *principio* di funzionamento del capitalismo, la legge del valore deve farsi valere contro le contingenze e le oscillazioni della realtà empirica – pena la crisi del mercato, della divisione del lavoro, il collasso del sistema di rapporti economici nei quali la società riproduce le condizioni materiali della propria esistenza –. Gli economisti distinguono il “prezzo effettivo” dal “prezzo naturale”, il prezzo a cui vengono acquistate e vendute singole merci empiriche da quello cui vengono acquistate e vendute le stesse merci nel modello teorico del valore-lavoro, nel quale il prezzo coincide con valore. Il contributo di questo modello alla comprensione

¹⁰⁸³ Ivi., 81.

della realtà empirica (anno 1847) sta nel fatto che ne formalizza il principio di funzionamento; rappresenta il processo di scambio della società borghese nei suoi tratti essenziali, cioè al netto degli episodi contingenti e di ogni possibile fattore di disturbo o di corruzione. L'insieme delle condizioni presupposte da questo modello esplicativo definisce che cosa debba essere un capitalismo ben funzionante. Detto altrimenti: dove vige la legge del valore, là si dà un capitalismo ben funzionante. Si dà cioè una società borghese nella sua forma puramente concettuale, nella sua forma ideale: astratta, cioè, dai suoi mali economici.

Il *Système des contradictions économiques* trasforma questo modello descrittivo del capitalismo, contro i cui mali la *Philosophie de la misère* protesta, in un ideale da realizzare. Nell'equivalenza dei prodotti del lavoro intesa come proporzionalità del tempo-di-lavoro in essi contenuto Proudhon ritiene di aver “scoperto” la formula della società egualitaria del futuro, la quale è una società borghese – priva, però, dei suoi mali economici. L'economia politica è per lui una *dottrina della eradicazione dei mali economici dalla società borghese*.

Il concetto ricardiano di valore si scambio è tradotto da Proudhon nella nozione teologica di “valore costituito”: non semplice modello economico, ma norma eterna dell'eguaglianza universale, sintesi di ogni contraddizione e conflitto, principio rivoluzionario di giustizia sociale. La teoria del valore-lavoro viene elevata a una vera e propria filosofia della storia. L'instaurazione della legge del valore figura in questa filosofia della storia come lo scopo ultimo dell'evoluzione economica, la sintesi definitiva di libertà ed eguaglianza, il punto finale verso cui tende la struttura dialettica e teleologica del progresso sociale, insomma: come la *soluzione finale della questione sociale*.

La proposition, *le travail est le principe de proportionnalité des valeurs*, non-seulement est vraie, parce qu'elle résulte d'une irréfragable analyse, mais elle est le but du progrès, la condition et la forme du bien-être social, le commencement et la fin de l'économie politique. De cette proposition et de ses corollaires, *tout produit vaut ce qu'il coûte, et les produits s'achètent avec des produits*, se déduit le dogme de l'égalité des conditions.¹⁰⁸⁴

In questa rappresentazione della società futura, il principio preposto a regolare l'armonia generale è la “giustizia commutativa”. L'equità dello scambio dei prodotti del lavoro qual è intesa dal concetto di valore costituito, la giusta proporzionalità, costituisce il perno del nuovo ordine economico. L'equivalenza negli scambi commerciali coinciderebbe (coinciderà) con la realizzazione sociale del sacrosanto principio dell'eguaglianza degli uomini. Con l'affermazione del valore universale del lavoro umano e dell'eguaglianza di tutti i lavori sarà assicurata a ogni produttore la proprietà dei frutti del proprio lavoro. Questi non potranno più essergli sottratti indebitamente, cioè senza un equo corrispettivo. Sarà così eliminato il problema del pauperismo, sparirà la povertà in cui versano le masse di lavoratori, avrà fine lo scandalo della miseria moderna, verrà abolito il “feudalesimo

¹⁰⁸⁴ Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 1:101.

finanziario”. Nella “utopia” di Proudhon il lavoro ottiene i suoi pieni diritti, vede finalmente riconosciuto il proprio valore universale. La dottrina rivoluzionaria proudhoniana è un'utopia del lavoro: ognuno gode liberamente dei frutti del proprio lavoro, chi non lavora non mangia.

Agli occhi di Marx, nella storia del pensiero economico questa versione utopica della teoria del valore-lavoro deve considerarsi come una ricaduta dietro a Ricardo; non come un superamento critico e socialista del punto di vista sulle cose economiche guadagnato dalla scienza borghese, bensì come una sua regressione verso una prospettiva teologica, ideologica, idealistica. Insomma “tedesca”. L'economia politica classica parte dall'osservazione della realtà empirica della società borghese e costruisce il modello teorico del valore-lavoro per descriverne scientificamente i meccanismi fondamentali; la riflessione di Proudhon al contrario parte dal concetto di valore (che è già, misteriosamente, “costituito”) per costruire su di esso idealmente, nella propria testa, la società futura e giusta.

Ricardo nimmt seinen Ausgangspunkt aus der bestehenden Gesellschaft, um uns zu zeigen, wie sie den Wert konstituiert; Herr Proudhon nimmt als Ausgangspunkt den konstituierten Wert, um vermitteltst dieses Wertes eine neue soziale Welt zu konstituieren.¹⁰⁸⁵

Ricardo non si fa scrupoli umanitari né di carità cristiana nell'esposizione dei risultati delle sue ricerche. Per esempio – ed è un esempio chiave, su cui occorrerà soffermarsi –, per illustrare la legge che regola il salario, egli spiega che il costo della forza lavoro umana si determina allo stesso modo di quello di tutte le altre merci. L'eguaglianza universale intesa dalla legge del valore consiste – almeno agli occhi di chi non vuole vederci a ogni costo un ideale eterno di giustizia o la soluzione finale della questione sociale – proprio nel fatto che il valore di tutte le merci, senza eccezioni o privilegi di sorta, è determinato dal tempo di lavoro esatto dalla loro produzione (ovvero dai costi di produzione) – compreso il lavoro stesso. “*Diminuite le spese di fabbricazione dei cappelli e il loro prezzo finirà per precipitare ... Diminuite le spese per il sostentamento degli uomini ... e vedrete che i salari finiranno con l'abbassarsi*”.¹⁰⁸⁶ Il “ricco banchiere ed esimio economista”¹⁰⁸⁷ non esita a paragonare gli esseri umani a dei cappelli.

“Quale cinismo!”, s'indigna il socialista francese, umanitario e cristiano. Il suo concetto bigotto di scienza lo conduce a “criticare” un falso nemico, a fare cioè del riflesso, dell'espressione della cosa il proprio bersaglio, invece che della cosa stessa. Marx ammonisce:

Gewiß, die Sprache Ricardos ist so zynisch wie nur etwas ... Aber man schreie nicht zu sehr über den Zynismus. Der Zynismus liegt in der Sache und nicht in den

¹⁰⁸⁵ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 81.

¹⁰⁸⁶ David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, vol. 2, 253, cit. in Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 82.

¹⁰⁸⁷ Ivi., 125.

Worten, welche die Sache bezeichnen.¹⁰⁸⁸

Nel mondo impietosamente descritto da Ricardo, ciò che accomuna gli esseri umani e i cappelli è il fatto che entrambi hanno un prezzo. La legge che determina il salario minimo (che determina, cioè, il valore del lavoro umano), è dedotta direttamente dal concetto di valore. Dato che il valore di tutte le merci è determinato dai loro costi di produzione e che quella particolare merce che è il lavoro non fa eccezione, segue che il valore del lavoro coincide con quello dell'insieme degli oggetti necessari a sostenere il lavoratore e riprodurre la sua schiatta. Ricardo degrada gli esseri umani a merci qualsiasi fra le altre. Affigge loro idealmente etichette che ne indicano il prezzo, che ne esprimono l'intrinseco valore umano *numericamente*, in una certa somma di denaro. Agli antisemiti, che in quanto membri della società borghese descritta da Ricardo sono e si sentono merci, oltre che proprietari, pare quasi che il potere ebraico del denaro imprima un numero sul loro corpo.

Proudhon s'indigna per il cinismo di Ricardo. Se da una parte fa propria (o plagia) la sua teoria del valore e addirittura la promuove a ideale eterno di giustizia sociale, a scopo finale e divino dell'evoluzione storica dell'umanità; dall'altra respinge le necessarie conseguenze che questi ne ha tratto relativamente al problema del costo del lavoro, del rapporto di scambio fra denaro e lavoro, e le imputa al suo cinismo. Poiché l'ignoranza della “dialettica” impedisce agli economisti borghesi di riconoscere nei loro stessi concetti altrettante manifestazioni dell'idea divina della giustizia, Proudhon fa appello “in tono paternalista”¹⁰⁸⁹ al loro “cuore”¹⁰⁹⁰ affinché riconoscano il significato egualitario e umanitario dello sviluppo economico e si avvedano dell'errore che li ha portati a considerare gli uomini alla stregua di articoli commerciali.

La tendenza a isolare ed esecrare il carattere disumano, sordido e denarolatra dell'economia politica classica non è una prerogativa esclusiva di Proudhon, che pure è il rappresentante più sistematico. È ampiamente diffusa sia negli ambienti del socialismo utopico francese, sia in quelli del socialismo “vero” tedesco, e lo sarà nel secolo seguente in seno al fascismo. La maggior parte dei teorici radicali contemporanei di Marx e di Proudhon ricade in questa ingenuità ideologica.

Marx la commenta come segue:

... [sie] machen sich das unschuldige Vergnügen, ihre Erhabenheit über die englischen Ökonomen dadurch zu dokumentieren, daß sie den Anstand einer humanitären Sprache zu beobachten suchen; wenn sie Ricardo und seiner Schule ihre zynische Sprache vorwerfen, so nur, weil es sie verletzt, die ökonomischen Beziehungen in ihrer ganzen Nacktheit aufgedeckt, die Mysterien der Bourgeoisie

¹⁰⁸⁸ Ivi., 82-83.

¹⁰⁸⁹ Ivi., 124.

¹⁰⁹⁰ “Car j’adjure les économistes de s’interroger un moment dans le silence de leur cœur, loin des préjugés qui les troublent, et sans égard aux emplois qu’ils occupent ou qu’ils attendent, aux intérêts qu’ils desservent, aux suffrages qu’ils ambitionnent, aux distinctions dont leur vanité se berce ...”. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 1:96.

verraten zu sehen.¹⁰⁹¹

Questa *pietas* pelosa, questa creanza linguistica che censura l'espressione degli aspetti meno nobili della società borghese a vantaggio della sua rappresentazione idealizzata (dunque apologetica), questo sentimentalismo “umanitario” costituiscono il contenuto più proprio del concetto di utopia quale esso è determinato criticamente negli scritti politici Marx ed Engels.

Parafrasando Engels, che ha compendiato il pensiero sociale di Marx sotto il titolo *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*¹⁰⁹², si può dire che la teoria del valore costituito di Proudhon, ovvero l'interpretazione proudhoniana della teoria del valore-lavoro di Ricardo, rappresenti per Marx *un'involuzione dell'economia politica dalla scienza all'utopia*.

7. Metafisica economica. Dell'impiego del metodo dialettico nelle scienze sociali

La seconda parte di *Das Elend der Philosophie* si dedica a criticare il metodo speculativo di Proudhon e s'intitola: Die Metaphysik der politischen Ökonomie. La discussione si sposta in “Germania”: “Wir befinden uns jetzt mitten in Deutschland! Wir werden Metaphysik treiben müssen, wo und während wir politische Ökonomie treiben”.¹⁰⁹³ Marx ha riconosciuto il vecchio “nemico dell'umanesimo reale”, “l'ideologia tedesca”, anche nelle sue vesti nuove, occidentali, economiche. Nel tentativo proudhoniano di applicare la dialettica all'economia politica egli si avvede che l'ideologia tedesca, ritenuta fino ad allora un problema riguardante gli intellettuali provinciali tedeschi ingabbiati nelle loro diatribe teologiche, è diffusa in realtà anche in questo campo del sapere, pur mondano, moderno e internazionale. Da questo momento in poi l'ideologia tedesca non può quindi più dirsi propriamente né “ideologia”, né “tedesca”, ragion per cui entrambe le espressioni spariscono dal lessico marxiano.

Questo metodo filosofico, che in verità può esser detto “tedesco” solo latu sensu¹⁰⁹⁴, non solo non consente alcun avanzamento della conoscenza economica rispetto ai concetti cui viene applicato. Al contrario, ammantandoli di retorica “umanitaria”¹⁰⁹⁵, sentimenti egualitari e slogan rivoluzionari, facendoli oggetto di una prospettiva manichea e moralista¹⁰⁹⁶, Proudhon non fa che trasfigurare e idealizzare la realtà dei rapporti economici che Ricardo, con i medesimi concetti,

¹⁰⁹¹ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 83.

¹⁰⁹² Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*.

¹⁰⁹³ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 125.

¹⁰⁹⁴ “Herr Proudhon hat von der Hegelschen Dialektik nur die Redeweise”. Ibidem.

¹⁰⁹⁵ “Französische Schriftsteller ... machen sich das unschuldige Vergnügen, ihre Erhabenheit über die englischen Ökonomen dadurch zu dokumentieren, daß sie den Anstand einer 'humanitären' Sprache zu beobachten suchen”. Ivi., 83.

¹⁰⁹⁶ “Es gibt keine Dialektik mehr, es gibt höchstens nur noch pure Moral”. Ivi., 134.

aveva rappresentato in modo asciuttamente scientifico, senza fronzoli e falsi pudori: in un “linguaggio preciso, chiaro e semplice”¹⁰⁹⁷. “Se l'inglese trasforma gli uomini in cappelli, il tedesco trasforma i cappelli in idee”.¹⁰⁹⁸ Al cinismo con cui il ricco banchiere ebreo ed esimio economista britannico descrive la realtà, il socialista francese, umanitario, cristiano, “tedesco” e antisemita contrappone l'idealizzazione della medesima.

Il *Système des contradictions économiques* è un'idealizzazione della produzione di merci presentata nelle vesti di una dottrina dell'eradicazione dei mali economici della modernità, di una *Philosophie de la misère*. In tal senso quest'opera di Proudhon fa parte del canone dell'economia politica dell'antisemitismo, va anzi considerata un riferimento primario, un classico, un testo fondativo di questa tradizione di pensiero economico. Non sarà questa l'ultima delle ragioni per cui Marx ha dedicato un intero libro allo scopo di replicarle – uno dei soli quattro che ha pubblicato in vita come autore unico, nonché quello più attento alla questione degli obiettivi politici del movimento operaio –.¹⁰⁹⁹ A suffragio di questa congettura può essere addotto il luogo nel quale Marx allude più direttamente – seppure, come suo solito, in maniera ironica e velata – all'antisemitismo del suo avversario teorico e lo collega al suo “metodo” “tedesco”:

– indossati i panni del “tedesco”, nel secondo capitolo Marx fa “sette osservazioni” sul “metodo” sedicente “hegeliano” di Proudhon, la prima delle quali riguarda il fatto che egli, non vedendo (o non volendo vedere) i rapporti sociali reali, trasforma i concetti sviluppati dalle scienze economiche per descrivere questi rapporti in “principi, categorie, pensieri astratti”; in quanto astratti dal movimento storico di trasformazione della realtà, questi pensieri non possono che avere origine nel “movimento della pura ragione”, e così la storia dell'evoluzione economica può essere rappresentata come un processo puramente logico, un concatenamento di idee; come'è, si chiede Marx, che nascono questi pensieri? Come fa la “ragione pura, eterna e impersonale”¹¹⁰⁰ a generarli?

Hätten wir die Unerschrockenheit des Herrn Proudhon in Sachen des Hegelianismus, so würden wir sagen: Sie unterscheidet sich in sich selbst von sich selbst. Was will das sagen? Da die unpersönliche Vernunft außer sich weder einen Boden hat, auf den sie sich stellen kann, noch ein Objekt, dem sie sich entgegenstellen kann, noch ein Subjekt, mit dem sie sich verbinden kann, sieht sie sich gezwungen, einen Purzelbaum zu schlagen und sich selbst zu ponieren, zu opponieren und zu komponieren – Position, Opposition, Komposition. Um griechisch zu sprechen, haben wir These, Antithese und Synthese. Für die, welche die Hegelsche Sprache nicht kennen, lassen wir die Weihungsformel folgen: Affirmation, Negation, Negation der Negation. Das nennt man reden. *Es ist zwar*

¹⁰⁹⁷ Ivi., 81.

¹⁰⁹⁸ Ivi., 25.

¹⁰⁹⁹ In *Das Elend der Philosophie* Lenin vede “esposti il programma e la tattica delle lotte economiche e del movimento sindacale ... per il lungo periodo di preparazione delle forze del proletariato per la futura battaglia”. Lenin, *Karl Marx*, übers. von Rossana Platone, Opere complete, 21: agosto 1914-dicembre 1915 (Roma: Editori Riuniti, 1966), 67.

¹¹⁰⁰ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 126.

*kein Hebräisch, mit Verlaub des Herrn Proudhon; aber es ist die Sprache dieser reinen, vom Individuum getrennten Vernunft. An Stelle des gewöhnlichen Individuums und seiner gewöhnlichen Art zu reden und zu denken, haben wir lediglich diese gewöhnliche Art an sich, ohne das Individuum.*¹¹⁰¹

Come Ricardo nell'economia, così agli occhi di Marx è Hegel a rappresentare, in ambito filosofico, il vertice della coscienza scientifica della società borghese e pertanto il presupposto, il punto di partenza della riflessione critica su di essa. Per confutare la forma regressiva e antisemita di reazione alla società borghese sviluppata da Proudhon occorre comprenderla sul terreno da cui germoglia; occorre, quindi, fare preventivamente i conti con Ricardo, con Hegel, con il pensiero borghese. L'economia politica del primo e la logica filosofica del secondo costituiscono l'oggetto rispettivamente del primo e del secondo capitolo di *Das Elend der Philosophie*. Nel 1847 Marx identifica in queste due dottrine i presupposti di una critica che voglia dirsi scientifica e vede nel loro superamento il principale compito teorico del movimento di emancipazione contemporaneo. Un compito che egli è ancora lungi dal poter svolgere. Proudhon indica, ex negativo, la strada. La sua opera riunisce in sé i tratti del declino dell'economia borghese e della filosofia tedesca nella loro fase post-classica; della cosiddetta "Vulgärökonomie"¹¹⁰² e della scuola hegeliana.

In entrambi i casi si tratta per Marx di tentativi impossibili e reazionari di restaurare la forma classica della dottrina. L'interpretazione "socialista" ed egualitaria della teoria del valore, che prima di Proudhon era già stata formulata da economisti inglesi cosiddetti "ricardiani di sinistra" (Marx si riferisce soprattutto a John Bray¹¹⁰³), rappresenta tanto poco un progresso scientifico quanto la critica religiosa degli "hegeliani di sinistra". Anche quando si presentano nelle vesti di teorie d'emancipazione, di critiche radicali della filosofia e dell'economia borghese, questi tentativi non condividono soltanto tutti i presupposti dogmatici dei sistemi di pensiero che intendono criticare, ma non raggiungono neanche il loro livello di coscienza scientifica. Rappresentano piuttosto un impoverimento teorico, una regressione intellettuale. La critica che voglia dirsi scientifica deve dunque, per prima cosa, elevarsi nuovamente a questo livello.

La "prima osservazione" metodologica va letta innanzitutto come un confronto teorico di Marx con il "metodo assoluto" di Hegel, mentre l'applicazione "barbina" di questo metodo da parte di Proudhon è oggetto di quelle seguenti: " ... wir werden später sehen, wie Herr Proudhon es fertigbringt, sie [Hegels Dialektik] auf das kläglichste Maß herunterzubringen".¹¹⁰⁴

Dipanare la complessa questione del rapporto fra la teoria marxiana e la filosofia di Hegel significherebbe rappresentare lo sviluppo della relazione di Marx con la filosofia in generale. Un

¹¹⁰¹ Ivi., 127 (corsivo mio).

¹¹⁰² "Au fond hat diese Wissenschaft seit A. Smith und D. Ricardo keine Fortschritte mehr gemacht...". Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 2. April 1851, in MEW 27, 228.

¹¹⁰³ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 98.

¹¹⁰⁴ Ivi., 129.

tale compito necessiterebbe di essere affrontato in un lavoro a parte, e in questa sede non può essere neanche vagamente approcciato.¹¹⁰⁵ Tuttavia occorre sottolineare che il nucleo della relazione di Marx con la filosofia è rappresentato dal concetto di *astrazione*. Ciò è rilevante per il contesto dell'indagine presente nella misura in cui è proprio su questo concetto che s'impennano la teoria del potere del denaro – il denaro è concepito da questa teoria come forma *astratta* e universale (insieme talmudica e cosmopolitica) della ricchezza contrapposta alla ricchezza concreta rappresentata dal lavoro e dai suoi prodotti particolari – e più in generale l'antisemitismo moderno, che attribuisce agli ebrei un dominio misteriosamente ubiquo e immateriale, astratto.

Più esattamente diremo che, nel corso del suo lungo confronto con le tendenze antisemitiche del pensiero critico moderno, Marx ha rinvenuto al loro fondo una forma di coscienza della prassi caratterizzata dalla correlazione di *astrazione* e *ipostasi*, “germanesimo” e “cristianesimo”.

Il punto di vista “filosofico”, “ideologico”, “tedesco” e “cristiano” che il giovane Marx fa oggetto della propria critica si caratterizza, da una parte, per ridurre i rapporti sociali a pure categorie, a nozioni logiche vuote di vita concreta, letteralmente morte; per “affogare l'intero mondo reale nel mondo delle astrazioni”:

Daß alles, was existiert, daß alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, durch Abstraktion auf eine logische Kategorie zurückgeführt werden kann, daß man auf diese Art die gesamte wirkliche ersäufen kann in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien – wen wundert das?¹¹⁰⁶

e d'altra parte per ipostatizzare i risultati di queste loro astrazioni concettuali, vale a dire per fare delle categorie logiche vere e proprie essenze reali, per interpretare il mondo fenomenico – dall'astrazione dal quale le categorie risultano – come una loro *incarnazione*. Procedendo per astrazione dalla realtà empirica, la dialettica idealista (cioè il “metodo assoluto” di Hegel che Proudhon tenta, maldestramente, di applicare all'economia) s'illude di cogliere l'essenza dei fenomeni quanto più se ne allontana. Essa considera tutte le cose reali alla stregua di semplici “ricami sull'ordito delle categorie logiche”:

Da haben wir den Unterschied zwischen dem Philosophen und dem Christen. Der Christ kennt nur eine Fleischwerdung des *Logos*, trotz der Logik; der Philosoph kommt mit den Fleischwerdungen gar nicht zu Ende.¹¹⁰⁷

A differenza del “cristiano” tradizionale, quello “filosofico” e moderno pensa in termini di *incarnazione* non solo la divinità, bensì l'intera realtà. Da questo punto di vista filosofico-

¹¹⁰⁵ Si rimanda a Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, ultimo capitolo: Dialektik; Étienne Balibar, *La filosofia di Marx, manifestolibri*, Roma 2005, 2. Aufl. (Roma: manifestolibri, 2005); Georg Lukács, „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1954): 288–343.

¹¹⁰⁶ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 127-128.

¹¹⁰⁷ Ivi., 127.

crislogico, ogni fenomeno storico è interpretabile come incarnazione di una categoria eterna. Il movimento reale nel quale i rapporti sociali si generano, trasformano e dissolvono appare quale movimento puramente formale di concetti, formula logica del movimento storico. In ciò, scrive Marx, consiste il “metodo assoluto”:

Hat man erst in den logischen Kategorien das Wesen aller Dinge gefunden, so bildet man sich ein, in der logischen Formel der Bewegung die *absolute Methode* zu finden, die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern auch die Bewegung der Dinge umfaßt. Es ist dies die absolute Methode, von der Hegel sagt:

Die Methode ist die absolute, die einzige, die höchste, unendliche Kraft, der kein Ding widerstehen kann. Sie ist die Tendenz der Vernunft, sich selbst in jedem Dinge wiederzufinden, wiederzuerkennen. („*Logik*“, Bd. III, S. 320-321).¹¹⁰⁸

Ist jedes Ding auf eine logische Kategorie und jede Bewegung, jeder Produktionsakt auf die Methode reduziert, so folgt daraus, daß jeder Zusammenhang von Produkten und Produktion, von Dingen und Bewegung sich auf eine angewandte Metaphysik reduziert. Was Hegel für die Religion, das Recht etc. getan hat, sucht Herr Proudhon für die politische Ökonomie zu tun.¹¹⁰⁹

La metafisica applicata all'economia – fa osservare Marx “col permesso del signor Proudhon”¹¹¹⁰ – non parla “ebraico”. Parla “la lingua della ragione pura, separata dall'individuo”, la lingua dello spirito indipendente dal corpo, la lingua dello spirito santo, la lingua universale (cattolica) che reca testimonianza dell'incarnazione del *Logos*. L'ebraico, invece, è il linguaggio della negazione di questo evento; esprime semmai un fattore di disturbo, di corruzione, di dilazione. Nella tradizione teologica dell'antigiudaismo cui Marx sta velatamente collegando Proudhon, l'incredulità degli ebrei è ritenuta impedire l'avvento del Regno, ostacolo alla realizzazione del messaggio cristiano di amore universale. Essi inoltre non si limitano a rifiutare la carne di Dio, ma la trafiggono. Negano Dio in teoria dopo averlo ucciso in pratica. Vedremo come all'opinione direttamente ed esplicitamente antisemita per cui gli ebrei hanno neutralizzato a proprio vantaggio gli ideali delle rivoluzioni borghesi, conculcato la libertà e l'eguaglianza della società moderna, corrisponda in Proudhon la teoria strutturalmente antisemita per cui il potere del denaro costituisce il principale impedimento alla piena realizzazione del “valore costituito”, impedisce cioè l'inveramento della “ipotesi di Dio” su cui poggia il *Système des contradictions économiques*. L'economia politica dell'antisemitismo postula che la fonte di corruzione degli equilibri del mercato – equilibri preposti dall'Idea, dalla logica, da “Dio” a garantire l'equivalenza dei prodotti e l'eguaglianza dei produttori – sia da cercarsi nei “misteri” qabbalistici della circolazione monetaria. Dal punto di vista dell'antisemitismo proudhoniano gli ebrei si oppongono all'incarnazione dell'idea del valore e

¹¹⁰⁸ Ivi., 128.

¹¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹¹⁰ È probabile che Marx si riferisca all'opera di Proudhon del 1837 sulla lingua ebraica e la lingua universale: *Essai de grammaire générale* (cfr. supra, 377), che senza dubbio gli era nota. “Seine Schularbeit über die *Langue universelle* zeigt, wie ungeniert er sich an Probleme wagte, zu deren Lösung ihm noch die ersten Vorkenntnisse fehlten”. Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, 25.

trafiggono il corpo della società egualitaria con i metalli nobili della loro ricchezza astratta.

La polemica contro la metafisica dell'economia politica antisemita di Proudhon costituisce per Marx l'occasione di presentare i principi fondamentali del suo proprio metodo storico e materialista di considerare l'economia, i quali pertanto possono esser detti dovere la loro genesi (almeno in parte) allo sforzo teorico di criticare l'antisemitismo e a quello politico di ridurre l'influenza nel movimento operaio.

Die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Herr Proudhon stellt als echter Philosoph die Dinge auf den Kopf und sieht in den wirklichen Verhältnissen nur die *Fleischwerdung* jener Prinzipien, jener Kategorien, die, wie uns wiederum Herr Proudhon, der Philosoph, sagt, im Schoß der „unpersönlichen Vernunft der Menschheit“ schlummerten ... Diese Ideen, diese Kategorien [sind] ebensowenig ewig wie die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind *historische, vergängliche, vorübergehende Produkte*.¹¹¹¹

Il metodo marxiano per lo studio dell'economia non consente di accettare il presupposto che vi siano idee eterne che presiedono al corso della storia o che trovano in esso il luogo della propria realizzazione. Contro Proudhon, che “come un vero filosofo” vede nella realtà dei rapporti sociali *l'incarnazione* delle idee della “ragione impersonale dell'umanità” e come socialista si sforza di svelare le forze occulte che a tale incarnazione si oppongono, Marx afferma il principio per cui le “categorie economiche sono solo le espressioni teoriche, le astrazioni dei rapporti sociali di produzione” e che proprio come questi sono periture, transeunti.

Risale dunque alla replica a Proudhon la tesi che anche le più astratte fra le categorie economiche, come per esempio *valore e lavoro*, hanno una storia – tesi che Marx ha enunciato per primo nella storia del pensiero economico e che costituisce un principio fondamentale della sua teoria critica della società borghese –. Questa tesi può essere detta pertanto aver avuto la propria genesi nell'ambito di un confronto *sistematico* con l'economia politica dell'antisemitismo.

La critica metodologica di Marx destituisce non solamente il *Système des contradictions économiques* di ogni fondamento scientifico, ma smentisce altresì le pretese rivoluzionarie della *Philosophie de la misère*. Com'è possibile, infatti, trasformare la società sulla base di principi che non sono altro che le sue proprie “astrazioni”, vale a dire “espressioni teoriche” proprio di quella società che si intenderebbe trasformare?

Das Elend der Philosophie argomenta che Proudhon sta spacciando come scientifica una teoria fondata su una superstizione secolarizzata, e come rivoluzionario un progetto politico inteso alla conservazione dei rapporti sociali vigenti mediante eradicazione dei loro aspetti negativi. Sotto entrambi questi aspetti deve essere considerato un precursore del fascismo. Nella prospettiva che

¹¹¹¹ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 130 (corsivo mio).

Marx gli contrappone, una teoria che voglia essere scientifica e servire in quanto tale una causa emancipatrice deve considerare come “*storiche, periture, transeunti*” tanto le relazioni sociali concrete quanto le categorie economiche astratte che ne sono l'espressione formalizzata. Cogliere il carattere storico della società e delle sue forme di organizzazione pratica e teorica, produttiva e ideale, significa conoscerla nel movimento reale e perpetuo in cui si svolge la sua esistenza.

Wir leben inmitten einer beständigen Bewegung des Anwachsens der Produktivkräfte, der Zerstörung sozialer Verhältnisse, der Bildung von Ideen; unbeweglich ist nur die Abstraktion der Bewegung – „*mors immortalis*“.¹¹¹²

Dal punto di vista di Marx nulla di ciò che è vivo è anche immobile, se non la morte. Il *Système* di Proudhon è un sistema di morte nel senso di una rappresentazione metafisica dell'evoluzione economica della società astratta dalle sue reali trasformazioni, dal suo movimento vitale: “morte immortale” che toglie la vita mortale e annulla ogni differenza storica.¹¹¹³

8. “*Problema da risolvere: conservare il lato buono, eliminare quello cattivo*”.
*Lo sdoppiamento delle parvenze economiche
e la tendenza eliminazionista della “dialettica” proudhoniana*

Il confronto teorico con questo sistema mortifero di “metafisica dell'economia politica” ha un ruolo importante nello sviluppo pensiero di Marx. Vi vengono formulate (o affinate, in quanto in parte già anticipate in *Deutsche Ideologie*) concezioni cardinali della sua teoria: la concezione della storia della società come storia di lotte di classe e quella dei rapporti sociali di produzione come corrispondenti di volta in volta al grado di sviluppo delle forze produttive. Questo confronto è il luogo in cui vengono determinati “il modo di vedere, i fini, le tendenze” del partito comunista che lui ed Engels esporranno “apertamente in faccia al mondo intero” all'inizio dell'anno seguente (1848) per mettere fine una volta per tutte alla “favola dello spettro del comunismo”.¹¹¹⁴ È dunque importante, per la storia delle idee filosofiche e politiche, decidere la questione di chi sia il vero bersaglio della polemica contro le astrazioni spettrali di questa dialettica “metafisica”: Hegel o Proudhon? Il metodo dialettico, o solamente la sua applicazione barbina? La filosofia, o solamente la sua miseria?

La *Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“* riflette una posizione ambigua del suo autore nei confronti di Hegel e della filosofia. Infatti, se è pur vero che Marx nel 1847 respinge il

¹¹¹² Ibidem.

¹¹¹³ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, III, verso 882: “nec miserum fieri qui non est posse, neque hilum // differre an nullo fuerit iam tempore natus, // mortalem vitam mors cum immortalis ademit.”. Lucrezio, *De rerum natura libri sex*, hg. von Carlo Giussani (Torino: Ermanno Loescher, 1897), 108.

¹¹¹⁴ Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 461.

programma proudhoniano di applicare la logica dialettica alle categorie economiche – mors immortalis –, è vero anche che egli stesso in seguito farà largo uso di questo metodo, che farà delle astrazioni filosofiche il principale medio di esposizione della propria “critica dell'economia politica”, il cui perno concettuale sarà appunto la nozione *metafisica* di valore. Il libro di Proudhon viene bensì criticato per il suo hegelismo, ma viene criticato d'altra parte e soprattutto come un travisamento di Hegel e un immiserimento della sua lezione. È vero che Marx critica Proudhon quale “filosofo”, ma lo critica anche e (paradossalmente) soprattutto quale “cattivo filosofo”.¹¹¹⁵ Lo critica in quanto “tedesco” e allo stesso tempo in quanto incapace di leggere il tedesco.¹¹¹⁶

La sua è dunque bensì una protesta contro la violenza usurpatrice del metodo assoluto, il quale pretende di spiegare il movimento storico come un puro movimento di pensiero, di risolvere l'intera realtà in categorie logiche, di dissolvere “tutto ciò che vive sulla terra e nell'acqua” nell'acido corrosivo delle astrazioni; ma è anche e allo stesso tempo una protesta contro l'applicazione sbagliata di tale metodo, la sua “degradazione a proporzioni meschine”.¹¹¹⁷

Nonostante l'espressione “degradazione a proporzioni meschine”, la differenza fra la dialettica di Hegel e “quella” di Proudhon non va vista solamente come una differenza di grado, ma come una differenza qualitativa. E decisiva. Che nel *Système des contradictions économiques* Marx veda all'opera un metodo radicalmente diverso da quello assoluto della filosofia di Hegel risulta quanto mai chiaro da un commento contenuto nella lettera ad Annenkov del 28 dicembre 1846 – quasi la prima bozza di *Das Elend der Philosophie* –. Esponendo all'amico russo le sue riserve sul libro di Proudhon e la preoccupazione relativa all'ampia eco internazionale che questo scritto stava avendo – la pubblicazione della *Philosophie de la misère* fu accolta come uno dei principali eventi letterari del socialismo europeo alla vigilia del '48 –, Marx si sofferma lungamente sulla “dialettica” del francese e scrive fra l'altro:

Da Herr Proudhon auf die eine Seite die ewigen Ideen, die Kategorien der reinen Vernunft setzt, auf die andere Seite die Menschen und ihr praktisches Leben, das nach ihm die Anwendung dieser Kategorien ist, finden Sie bei ihm von Anfang an einen *Dualismus* zwischen dem Leben und den Ideen, zwischen der Seele und dem Körper – einen Dualismus, der in vielen Formen wiederkehrt. Sie sehen jetzt, daß dieser Antagonismus nichts anderes ist als die Unfähigkeit des Herrn Proudhon, den irdischen Ursprung und die profane Geschichte der Kategorien, die er vergöttlicht, zu begreifen.¹¹¹⁸

Proudhon viene caratterizzato filosoficamente come un dualista. Ora: se c'è un pensatore cui difficilmente può essere rimproverato dualismo, questo è Hegel. Il suo sistema, imperniato sul

¹¹¹⁵ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 65.

¹¹¹⁶ “... Hegelianismus, den er doch bei seiner Unkenntnis der deutschen Sprache nicht ordentlich studieren konnte”.
Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, 27.

¹¹¹⁷ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 129.

¹¹¹⁸ Marx, „Lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov“, 28. Dezember 1846, 461.

teorema dell'identità e unità di reale e razionale, si pone nella storia del pensiero filosofico piuttosto un superamento dei dualismi tradizionali (compreso quello kantiano, critico, di essere e dover essere). Hegel rappresenta una posizione solidamente monista, e ciò è vero innanzitutto in ragione del suo metodo dialettico e cosiddetto "idealista". "L'idea" che conclude la scienza della logica, "l'idea come unità dell'idea soggettiva e oggettiva" ovvero "il concetto dell'idea"¹¹¹⁹, coincide con il metodo. L'idea assoluta si determina in ultima istanza come metodo assoluto. Essa è la sola e unica totalità ("die Eine Totalität")¹¹²⁰ ed è allo stesso tempo la comprensione di sé come tale. È l'unità sistematica della totalità e della conoscenza della stessa. La filosofia di Hegel può dunque a ragione essere qualificata come un monismo: monismo dell'idea; monismo del concetto; monismo del concetto che si concepisce come concetto.¹¹²¹ Certamente non come un dualismo.

L'accusa di contrapporre dualisticamente "la vita e le idee", "l'anima e il corpo" riguarda dunque solamente Proudhon, e non anche l'ispiratore del suo metodo filosofico. Nella lettera ad Annenkov Marx si limita a spiegare che questo dualismo deriva dalla "incapacità del signor Proudhon di comprendere l'origine terrena e la storia profana delle categorie che divinizza", dove la nozione di questa incapacità gioca un ruolo centrale anche nella critica giovanile all'ideologia tedesca e alla dialettica idealista. Che cosa ha di specifico, dunque, la dialettica proudhoniana? Perché la sua applicazione del metodo hegeliano – di un metodo, cioè, che fra i tanti difetti che gli si può voler rimproverare non ha certamente quello d'esser dualista – all'economia politica dà luogo a un dualismo (il quale, per giunta, "ritorna in molte forme")?

A partire dalla quarta osservazione metodologica del secondo capitolo di *Das Elend der Philosophie* l'analisi si concentra su ciò che distingue il metodo dialettico di Proudhon dall'originale hegeliano. Un tale accostamento fra un gigante della filosofia e un mediocre teorico sociale offre al polemista sarcastico che era Marx ghiotte occasioni per dare prova di spirito e canzonare l'avversario, a noi quella di apprezzare la sua analisi di una deformazione intellettuale caratteristica e costitutiva per l'antisemitismo moderno.

Sehen wir nunmehr, welchen Änderungen Herr Proudhon die Dialektik Hegels unterwirft, sobald er sie auf die politische Ökonomie anwendet.

Für Herrn Proudhon hat jede ökonomische Kategorie zwei Seiten, eine gute und eine schlechte. Er betrachtet die Kategorien, wie der Spießbürger die großen

¹¹¹⁹ "Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; – ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die *absolute und alle Wahrheit*, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende, als *logische Idee*". Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 6. Aufl. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959), 194.

¹¹²⁰ Ivi., 196

¹¹²¹ Cfr. Andreas Arndt, „Kultur, Geist, Natur“, in *Staat und Kultur bei Hegel*, hg. von Jure Zovko und Andreas Arndt (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 93–104; Andreas Arndt, „Ontologischer Monismus und Dualismus. Zur Vorgeschichte des Problems“, in *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, hg. von Andreas Arndt und Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), 1–21.

Männer der Geschichte betrachtet: *Napoleon* ist ein großer Mann, er hat viel Gutes getan, er hat auch viel Schlechtes getan. Die *gute Seite* und die *schlechte Seite*, der *Vorteil* und der *Nachteil* zusammengenommen bilden für Herrn Proudhon den *Widerpruch* in jeder ökonomischen Kategorie.

Zu lösendes Problem: Die gute Seite bewahren und die schlechte beseitigen.¹¹²²

Caratteristica per la comprensione antisemita della società moderna e per il progetto fascista di “rivoluzione” che ne consegue è l'idea di eliminare il suo lato negativo. Dal punto di vista dell'antisemitismo moderno gli aspetti deleteri della modernizzazione e dell'emancipazione borghese possono essere identificati puntualmente, avulsi dal loro contesto storico e sociale e infine eliminati. Lo scopo di questa operazione di discernimento, isolamento e annientamento finale del lato negativo è ritenuto consistere nella disinfezione della società moderna dai suoi agenti patogeni, nella sua purificazione, nel ristabilimento dei suoi salutarî equilibri, nella conservazione dei suoi aspetti percepiti come buoni e vantaggiosi. Quella di Proudhon può esser detta una versione assolutista del metodo assoluto.

La critica mossa da Marx al travisamento proudhoniano della dialettica di Hegel fornisce un'analisi della forma antisemita di intelligenza del mondo moderno. Ne scompone la caratteristica mentalità manichea nelle sue determinazioni più astratte e formali. Ricostruisce criticamente la *logica* dell'antisemitismo moderno. Vedremo come proprio in antitesi con questa “logica” Marx svilupperà la propria interpretazione del metodo dialettico e l'impianto categoriale della sua “critica dell'economia politica”.

Il processo del movimento dialettico si riduce così per Proudhon alla – scrive Marx – “semplice procedura”¹¹²³ di contrapporre il lato buono e quello cattivo di tutte le cose. Questa opposizione di buono e cattivo, che per la logica proudhoniana è una *contraddizione*, si ritrova in ogni singola categoria economica e attraversa l'intero *Systeme* (che appunto in questo senso è un “sistema della contraddizioni economiche”) come suo asse portante concettuale. La “contraddizione” è per Proudhon insieme la chiave di comprensione (logica) della realtà e la forza motrice (metafisica) della sua evoluzione storica. Tutte le categorie economiche, che per Proudhon corrispondono ad altrettante *epoche* economiche, presentano allo stesso tempo aspetti positivi – cioè aspetti che favoriscono la realizzazione dell'ideale di Proudhon: l'eguaglianza – e aspetti negativi – contrari all'eguaglianza –. Il progresso storico consiste nel fatto che ognuna di questa categorie, immaginate da Proudhon come storicamente susseguentesi, è un “antidoto” contro gli aspetti negativi di quella precedente. Ognuna delle categorie del suo sistema è considerata come un'emanazione della “ragione impersonale dell'umanità” intesa a superare la contraddizione della categoria (ossia epoca) precedente emendandone gli aspetti negativi.

¹¹²² Marx, *Das Elend der Philosophie*, 131.

¹¹²³ Ivi., 133.

Nei pensieri di questa ragione impersonale Marx riconosce “la ragione individuale del signor Proudhon, con i suoi lati buoni e i suoi lati cattivi”.¹¹²⁴ Il procedimento dialettico col quale Proudhon mostra il processo di generazione delle categorie economiche consiste – scrive Marx – nel prendere la prima categoria che gli viene in mente e attribuirle, in maniera arbitraria, la proprietà di porre rimedio agli aspetti negativi di quella considerata appena prima, che in quanto contraddittoria deve essere “purificata” (“die er weißzuwaschen hat”).¹¹²⁵ Così per esempio il “monopolio” è introdotto dalla ragione impersonale ed egualitaria dell'umanità per correggere i difetti della “concorrenza”; come il “monopolio” elimina gli svantaggi della “concorrenza”, così le “tasse” quelli del “monopolio”, il “bilancio commerciale” quelli delle “tasse” eccetera.

Indem er so nach und nach die ökonomischen Kategorien einzeln vornimmt und aus der einen das *Gegengift* der anderen macht, bringt es Herr Proudhon fertig, mit diesem Mischmasch von Widersprüchen und Gegenmitteln für Widersprüche zwei Bände Widersprüche herzustellen, die er ganz richtig betitelt: „*System der ökonomischen Widersprüche*“.¹¹²⁶

La nozione di *contraddizione* propria della logica hegeliana, invece, è più complessa. Ciò che Hegel chiama contraddizione non è semplicemente un'opposizione, bensì è l'unità degli opposti, l'inscindibilità di momenti antitetici. La “dottrina dell'essenza” (la seconda parte della *Logik*) descrive la contraddizione come una determinazione della riflessione (“Reflexions-Bestimmung”), cioè come una determinazione dell'apparire dell'essenza in sé stessa, una determinazione della parvenza. La contraddizione racchiude in sé le due determinazioni della riflessione precedenti: identità e opposizione. La contraddizione risiede appunto nell'unità di identità e opposizione: è la relazione fra due determinazioni vicendevolmente escludentisi e implicantisi della riflessione o parvenza di una medesima essenza. Il metodo dialettico consente di cogliere il lato “positivo” e quello “negativo” delle parvenze non solamente come contrapposti, ma come “la stessa cosa”, come coappartenenti all'essenza della cosa della quale essi appaiono quali due momenti indipendenti. Hegel definisce questa nozione di contraddizione “una delle conoscenze più importanti”, senza la quale “non si può fare un passo in filosofia”.

Der Widerspruch an sich ... ist die Einheit von solchen, die nur sind, in so fern sie nicht eins sind, – und die Trennung solcher, die nur sind als in derselben Beziehung getrennte ...

¹¹²⁴ “Zu diesem Zweck hat er eine neue Vernunft erfunden, die weder die reine und jungfräuliche absolute Vernunft noch die gemeine Vernunft der in den verschiedenen Jahrhunderten auftretenden und handelnden Menschen ist, sondern eine ganz absonderliche Vernunft, die Vernunft der Gesellschaft als Person, der *Menschheit* als Subjekt, die unter der Feder des Herrn Proudhon auch zuweilen „*Genius der Gesellschaft*“, als „*allgemeine Vernunft*“, und in letzter Linie „*Vernunft der Menschheit*“ sich vorführt. Diese, mit soviel Namen ausgestaffierte Vernunft verrät sich jedoch bei jeder Gelegenheit als die individuelle Vernunft des Herrn Proudhon mit ihrer guten und ihrer schlechten Seite, ihren Gegengiften und ihren Problemen”. Ivi., 136.

¹¹²⁵ Ivi., 133.

¹¹²⁶ Ibidem.

Das Positive und Negative ist dasselbe ... Eine geringe Erfahrung in dem reflectirenden Denken wird es schon wahrnehmen, daß wenn etwas als positiv bestimmt worden, indem man nun von dieser Grundlage weiter geht, sich dasselbe unmittelbar unter der Hand in negatives verkehrt hat, und umgekehrt das negative Bestimmte in positives, daß das reflectirende Denken sich in diesen Bestimmungen verwirrt und sich widersprechend wird ...

Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung auf einander, und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntniß läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie thun.¹¹²⁷

Nella maturità di Marx la contraddizione hegeliana sarà considerata costituire effettivamente la “sorgente di ogni dialettica”¹¹²⁸. L'esempio più chiaro con cui egli illustrerà questa nozione logica e chiarirà i termini della sua applicabilità nel campo dell'economia politica è quello della compravendita. Compra e vendita sono due fasi contrapposte di un unico movimento: la compravendita – in termini marxiani: il “processo di scambio” –. Si tratta di un esempio di grande rilievo sistematico, su cui occorrerà ritornare: infatti la contraddizione rappresentata dal processo di scambio (unità e opposizione di compra e vendita) consentirà a Marx, da una parte, di esporre lo sviluppo della contraddizione interna alla merce teorizzata all'inizio di *Das Kapital* (unità e opposizione di valore d'uso e valore di scambio); dall'altra, di indicare nella struttura formale elementare dello scambio di merci il fondamento della possibilità del collasso della circolazione, vale a dire di fondare una spiegazione scientifica del fenomeno delle crisi economiche.¹¹²⁹

Per come è applicato da Marx nella fase matura della sua critica dell'economia politica, lo sviluppo dialettico della contraddizione – dalla singola merce, al processo di scambio, fino a giungere al collasso del mercato mondiale – non *elimina* la contraddizione (e meno che mai uno dei suoi termini), ma determina la forma entro la quale questa si muove nella realtà; determina la sua

¹¹²⁷ *Ibi.*, p. 285. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Bd. 2: Die Lehre vom Wesen, Gesammelte Werke, 11: Die objektive Logik (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984), 279–85. Sul concetto hegeliano di contraddizione e sulla sua ricezione da parte di Marx Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels* (Berlin: Owl of Minerva, 2017); Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, cap. 5.3: Der Begriff des Widerspruchs bei Marx und sein Verhältnis zu Hegel; Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, 2. Aufl. (Freiburg: ça Ira, 2011) capp. 2: Zur Dialektik der Wertform, e 8: Zur logischen Misere der Nationalökonomie; Roberto Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* (Torino: Bollati Boringhieri, 2004), cap. 2.1, Negazione e contraddizione; Dieter Wolf, *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie* (Hamburg: VSA, 2002).

¹¹²⁸ “Herr John St. Mill exzerpiert dagegen auf der einen Seite Ricardos Profittheorie und annexiert auf der andren Seniors 'remuneration of abstinence'. So fremd ihm der Hegelsche 'Widerspruch', die Springquelle aller Dialektik, so heimisch ist er in platten Widersprüchen”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:623.

¹¹²⁹ “Die Weltmarktkrisen müssen als die reale Zusammenfassung und gewaltsame Ausgleichung aller Widersprüche der politischen Ökonomie gefaßt werden. Die einzelnen Momenten, die sich also in diesen Krisen zusammenfassen, müssen also in jeder Sphäre der bürgerlichen Ökonomie hervortreten und entwickelt werden ... Man kann also sagen: Die Krise in ihrer ersten Form ist die Metamorphose der Ware selbst, das Auseinanderfallen von Kauf und Verkauf”. Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert (Viertes Buch des „Kapitals“)*, Bd. 2: Achtes bis Achzehntes Kapitel, MEW 26 (Berlin: Dietz Verlag, 1967), 510.

“forma di movimento”; determina, nella fattispecie, l'andamento espansivo e ciclico della produzione capitalistica. “Questo è in generale il metodo con cui le contraddizioni reali si risolvono”.¹¹³⁰

Il giovane Marx, al contrario, considera la teoria hegeliana della contraddizione e del movimento dialettico quali teoremi speculativi di una filosofia “tedesca” e idealista. Nondimeno nella replica a Proudhon egli non esita a impugnarle – al fine, se non altro, di mostrare per contrasto la meschinità del metodo di quest'ultimo –. Nel 1847 Marx è ancora lungi dall'aver affinato il proprio metodo per lo studio critico dell'economia politica. Ciononostante egli indossa, seppure “malvolentieri”¹¹³¹, i panni del “tedesco” per difendere la dialettica hegeliana. Ne sottolinea il potenziale conoscitivo e la capacità di generare nuove determinazioni categoriali in contrasto con la “totale sterilità”¹¹³² della “semplice procedura” cui la riduce Proudhon: distinzione dogmatica del bene dal male ed *eliminazione* di quest'ultimo.¹¹³³

Questa breve anticipazione di Marx del suo futuro metodo dialettico nel contesto della polemica contro Proudhon ci consente: 1) dal punto di vista dell'interesse storico della presente ricerca, di collocare l'insorgere – carico di conseguenze per lo sviluppo successivo del pensiero di Marx – dell'esigenza di approfondire la logica di Hegel nell'ambito del suo confronto metodologico con l'antisemitismo proudhoniano, e 2) dal punto di vista dell'interesse sistematico della presente ricerca, di rinvenire anche nella “metafisica dell'economia politica” di Proudhon e nella sua “degradazione” della dialettica “a proporzioni meschine” il medesimo meccanismo ideologico di *sdoppiamento delle parvenze* già osservato più sopra nella filosofia della religione di Feuerbach e ancora prima nella “questione ebraica” di Bruno Bauer. Identificando tale meccanismo in funzione nella riflessione di questi tre pensatori, Marx ha individuato una forma di pensiero altamente caratteristica per l'antisemitismo moderno quando questo era ancora nella sua fase genetica.

È rilevante per il presente contesto considerare che proprio *in quanto socialista* Proudhon degrada la dialettica hegeliana alle “proporzioni meschine” di tale sdoppiamento. Vale a dire che è la sua determinazione a porre fine alla miseria e alle diseguaglianze che affliggono il popolo lavoratore a indurlo a elaborare la sua “semplice procedura”: (distinguere il bene dal male, conservare il primo, eliminare il secondo).

¹¹³⁰ Cfr. Karl Marx, *Das Kapital*, vol. 1, p. 118-119: “Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen. Es ist z.B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen anderen fällt und ebenso beständig von ihm weg flieht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich ebenso sehr verwirklicht als löst”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:118–19.

¹¹³¹ “Herr Proudhon versetzt uns in unser geliebtes Vaterland und zwingt uns, wieder einmal in unserer Eigenschaft als Deutscher wider Willen aufzutreten”. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 125.

¹¹³² Ivi., 133.

¹¹³³ “Seine [Proudhons] eigene dialektische Methode besteht in der dogmatischen Unterscheidung von gut und schlecht ... Es gibt keine Dialektik mehr, es gibt höchstens nur noch pure Moral”. Ivi., 32-34.

Hegel hat keine Probleme zu stellen. Er kennt nur die Dialektik. Herr Proudhon hat von der Hegelschen Dialektik nur die Redeweise. Seine eigene dialektische Methode besteht in der dogmatischen Unterscheidung von gut und schlecht. Nehmen wir einmal Herrn Proudhon selbst als Kategorie; untersuchen wir seine gute und seine schlechte Seite, seine Vorteile und seine Nachteile. Wenn er vor Hegel den Vorteil voraus hat, Probleme zu stellen, die er sich vorbehält zum Besten der Menschheit zu lösen, so hat er den Nachteil vollständiger Unfruchtbarkeit, sobald es sich darum handelt, durch die Tätigkeit der dialektischen Zeugung eine neue Kategorie ins Leben zu rufen. Was die dialektische Bewegung ausmacht, ist gerade das Nebeneinanderbestehen der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in eine neue Kategorie. Sowie man sich nur das Problem stellt, die schlechte Seite *auszumerzen*, schneidet man die dialektische Bewegung entzwei.¹¹³⁴

Hegel non è un riformatore sociale. È un logico. Vede nella contraddizione un'unità inscindibile di momenti opposti e non si pone il problema di eliminare quello negativo. La capacità di contemperare nel pensiero le determinazioni dell'unità e dell'opposizione conferisce al suo sistema quel particolare tratto dinamico che gli consente di rappresentare la totalità in maniera non rigida, non dogmatica: come movimento.

Proudhon invece, nell'intento umanitario di distinguere il bene dal male, elabora una “dialettica” dogmatica e moralista che conosce solamente rigide opposizioni, antitesi sterili; non, però, *contraddizioni*. Il suo *Système des contradictions économiques* è “una mera impalcatura”: “l'idea 'non funziona più', non ha più vita in sé”.¹¹³⁵ *Mors immortalis*. La distinzione dogmatica e ossessiva – “ritorna in molte forme”, scrive Marx ad Annenkov – del lato buono e quello cattivo struttura la comprensione proudhoniana del mondo a tutti i livelli. Ogni singola categoria economica diviene oggetto di tale mortifero sdoppiamento ideologico, e così l'intero capitalismo.

“Semplicemente ponendo il problema di eliminare il lato cattivo, si sta già scindendo il movimento dialettico in due”. Scindendo l'inscindibile unità del movimento dialettico, sdoppiando “la sola e unica totalità” (Hegel), la logica proudhoniana si interdice sia la conoscenza empirica dello sviluppo sociale, sia la sua rappresentazione concettuale: “né la storia profana delle categorie, né la loro storia sacra”.¹¹³⁶ La sua applicazione del metodo assoluto all'economia politica rappresenta una ricaduta dietro il livello di coscienza scientifica raggiunto da Hegel in quanto sottrae il proprio oggetto alla comprensione della sua dimensione storica e della sua intrinseca contraddittorietà. Non vi è storia né vita nel sistema di Proudhon. Vi sono invece leggi e principi eterni da una parte – la parte cioè dell'economia politica – e “misericordia” da eliminare dall'altra – cioè la parte del socialismo, di cui Proudhon è il “filosofo”.

¹¹³⁴ Ivi., 132-33 (corsivo mio: *auszumerzen* è un termine tecnico del gergo nazista, cfr. la voce di Cornelia Schmitz-Berning, „Ausmerze“, in *Vokabular des Nationalsozialismus* (Berlin: Walter De Gruyter, 2007).

¹¹³⁵ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 134.

¹¹³⁶ Ibidem.

9. Proudhon e Feuerbach, sballottati

Questa ricaduta dietro Hegel consente di formulare un ulteriore e forse proficuo parallelismo fra Proudhon e Feuerbach (o almeno fra le immagini che Marx ha di loro, che è quanto più conta nel contesto presente). Nel capitolo sulle *Thesen über Feuerbach* abbiamo visto infatti come anche questo filosofo ateo e materialista ricada dietro Hegel proprio nel tentativo di superare la sua filosofia da un punto di vista rivoluzionario. La teoria di Proudhon vuol essere un superamento e una sintesi delle due principali dottrine sociali del suo tempo: l'economia politica e il socialismo. Il risultato – dice Marx – è l'unione degli errori dell'una e dell'altro.¹¹³⁷

L'errore che Proudhon eredita dall'economia borghese, riassunto in un passaggio di *Das Elend der Philosophie* che verrà citato per intero vent'anni più tardi nel primo capitolo di *Das Kapital*, ha carattere teologico; economico-teologico:

Die Ökonomen verfahren auf eine sonderbare Art. Es gibt für sie nur zwei Arten von Institutionen, künstliche und natürliche. Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche. Sie gleichen darin den Theologen, die auch zwei Arten von Religionen unterscheiden. Jede Religion, die nicht die ihre ist, ist eine Erfindung der Menschen, während ihre eigene Religion eine Offenbarung Gottes ist ... Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.¹¹³⁸

Come i teologi sono soliti considerare la propria religione come la rivelazione divina di una verità eterna, e le altre religioni come invenzioni degli uomini, così gli economisti borghesi vedono nelle categorie della loro scienza (e, di conseguenza, nei rapporti sociali borghesi che tali categorie esprimono) leggi eterne e naturali, mentre d'altra parte considerano artificiali le istituzioni economiche di epoche precedenti. “Così vi è stata storia, ma ormai non ve n'è più”. Lo stesso fa Proudhon, ragione per cui, a parere di Marx, egli manca di elevarsi al di sopra dell'orizzonte conservatore della scienza borghese. La sua teoria del valore costituito non è che la trasfigurazione (e glorificazione) del principio di funzionamento del capitalismo in un ideale eterno di eguaglianza e di giustizia:

Die Gleichheit ist die *ursprüngliche Absicht*, die *mystische Tendenz*, das *providentielle Ziel*, welches der Genius der Gesellschaft beständig vor Augen hat, in dem er sich im Zirkel der ökonomischen Widersprüche herumdreht.¹¹³⁹

L'errore che Proudhon eredita, d'altra parte, dal socialismo contemporaneo – l'utopismo – è identico e insieme opposto a quello mutuato dall'economia politica. Proudhon è una contraddizione vivente.¹¹⁴⁰ Se gli economisti classici sono i rappresentanti teorici, la coscienza scientifica della

¹¹³⁷ Ivi., 144.

¹¹³⁸ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 139, cit. in Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:96.

¹¹³⁹ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 138.

¹¹⁴⁰ “Es ist nicht die Kategorie mehr, die sich hier selbst, infolge ihrer widerspruchsvollen Natur, setzt und

borghesia, i socialisti e i comunisti lo sono per il proletariato. Il limite che secondo Marx contraddistingue le teorie socialiste nell'epoca dei primi passi della grande industria, in cui la lotta di classe moderna e l'organizzazione politica del proletariato si trovano all'inizio del loro sviluppo storico, è il punto di vista utopico. Poiché le tendenze dello sviluppo capitalistico che conducono al suo superamento e a una nuova forma di produzione non sono ancora emerse con sufficiente chiarezza, i teorici della classe oppressa non possono pensare l'emancipazione dalla miseria altrimenti che costruendo *sistemi* egualitari ideali e astratti, cioè separati dalla realtà, senza relazione con le tendenze reali dello sviluppo.

In conseguenza di questo utopismo ereditato dai teorici socialisti dei primi decenni dell'Ottocento, Proudhon protesta l'insensatezza delle coalizioni di lavoratori, delle organizzazioni sindacali, delle lotte per il salario, degli scioperi: niente di tutto ciò varrà a porre fine alla miseria del proletariato. Occorre invece comprendere e applicare i giusti equilibri economici, la formula eterna dell'eguaglianza sociale: il valore costituito.¹¹⁴¹ L'esito o il significato politico della “metafisica dell'economia politica” è il rifiuto della lotta di classe. Il limite della prospettiva utopica, secondo Marx, è che non consente di vedere né il momento soggettivo né il potenziale rivoluzionario nel proletariato moderno, ma solamente la sua miseria:

Solange sie ... nur Systeme machen, solange sie im Beginn des Kampfes sind, sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird.¹¹⁴²

Ci si ricorderà a questo punto della prima “tesi su Feuerbach”:

... die Praxis [wird] nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform fixiert ... Er [Feuerbach] begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.¹¹⁴³

Marx vi aveva argomentato che il difetto principale del materialismo consiste nella sua incapacità di cogliere l'elemento pratico, attivo, soggettivo della realtà, e che viceversa il difetto principale dell'idealismo, che al materialismo contrappone in maniera astratta e unilaterale la nozione di un soggetto pratico incondizionato (pura attività, spontaneità assoluta), è quello di misconoscere l'elemento materiale, naturale, oggettivo della realtà. Feuerbach – è questo il nocciolo della prima tesi marxiana su di lui – vorrebbe bensì superare questa dicotomia integrando la prospettiva

entgegensetzt; es ist vielmehr Herr Proudhon, der zwischen den beiden Seiten sich hin- und herzerrt, zerarbeitet und abquält”. Ibidem.

¹¹⁴¹ Cfr. Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques*, p. ????: “La concurrence est chose légale; la société en commandite, chose légale; l'offre et la demande, chose légale, et toutes les conséquences qui résultent directement de la concurrence, de la commandite et du libre commerce, choses légales: tandis que la grève des ouvriers est illégale. Et ce n'est pas seulement le Code pénal qui dit cela, c'est le système économique, c'est la nécessité de l'ordre établi”. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1867, 1:296.

¹¹⁴² Marx, *Das Elend der Philosophie*, 143.

¹¹⁴³ Marx, *Thesen über Feuerbach*, 5.

materialista con la nozione di soggettività della filosofia classica tedesca, manca però di realizzare il suo scopo teorico in quanto non giunge a conoscere né l'elemento attivo e soggettivo della realtà materiale, né la materialità e oggettualità dell'attività pratica degli uomini. Il suo tentativo risulta così in una giustapposizione dei difetti del materialismo e dell'idealismo, un *dualismo* di attività immateriale e materia passiva – ciò che a Marx risulta evidente dal fatto che in *Das Wesen des Christentums* egli consideri come “umana” solo l'attività contemplativa, la prassi materiale invece solo come “sordidamente ebraica”. La tesi si concludeva giudicando la filosofia di Feuerbach inadeguata a rappresentare teoricamente l'emancipazione del XIX secolo in quanto incapace di cogliere “il significato dell'attività rivoluzionaria, pratico-critica”.

La filosofia della miseria di Proudhon – afferma Marx in *Das Elend der Philosophie* – è inadeguata a rappresentare teoricamente le istanze d'emancipazione del movimento operaio perché “nella miseria vede solo miseria, senza scorgere in essa il lato rivoluzionario e sovvertitore che manderà all'aria la vecchia società”.

Agli occhi di Marx è dunque l'incapacità di vedere il movimento reale, la mancata comprensione della dinamica trasformatrice dei rapporti sociali ciò che accomuna le teorie di Feuerbach e Proudhon e che squalifica entrambe le loro pretese rivoluzionarie. Essi non vedono la prassi e le sue tendenze. Non sanno ciò che si fa.

Come il filosofo tedesco, ateo e materialista si propone di ricondurre la filosofia dello spirito al suo nucleo terreno, alla sensibilità, e finisce per sdoppiare la parvenza della forma moderna di prassi in due astrazioni contrapposte: prassi contemplativa, disinteressata, attività “umana” puramente spirituale da una parte e prassi egoista, mangereccia, sordida attività meramente materiale dall'altra; così il teorico e riformatore sociale francese che si propone di applicare il metodo dialettico all'economia politica finisce in realtà per sdoppiare la parvenza dei rapporti economici in due astrazioni contrapposte: il concatenamento ideale ed eterno delle categorie economiche da una parte e dall'altra le ingiustizie, il pauperismo, le sofferenze della classe lavoratrice; il lato buono da una parte e dall'altra il lato cattivo; il *Système* da una parte e dall'altra la *misère*.

Entrambi intendono radicalizzare la filosofia di Hegel in senso emancipatore; entrambi non rappresentano che un passo indietro rispetto a Hegel. A modo loro rappresentano entrambi un *immiserimento* del suo pensiero.¹¹⁴⁴

Il parallelismo fra questi due teorici antisemiti si approfondisce ulteriormente se si considera la posizione in cui Marx li colloca all'interno dei principali conflitti teorici dei rispettivi ambiti.

¹¹⁴⁴ “Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm”. Marx, „Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)“, 25. “... wie Herr Proudhon es fertigbringt, sie [Hegels Dialektik] auf das kläglichste Maß herunterzubringen”. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 129.

Mentre Feuerbach è rappresentato sospeso fra l'idealismo e il materialismo, così Proudhon fra l'economia politica e il socialismo.

Feuerbach, in filosofia, reclama i diritti della componente sensibile dell'uomo opponendo alla filosofia spiritualista una rappresentazione astratta della sensibilità: *materia puramente passiva*. Proudhon, in economia, reclama i diritti del popolo lavoratore opponendo all'economia politica una rappresentazione astratta della sua oppressione: *miseria puramente passiva*.

Feuerbach, in Germania, intende superare il materialismo meccanicistico francese facendo tesoro delle nozioni di soggettività, attività, libertà, e storia elaborate dalla filosofia classica tedesca: non la trasformazione della vita materiale, non la riappropriazione del processo di produzione, ma la trasformazione della coscienza, la riappropriazione teorica dell'essenza specifica dell'uomo trasferita dalla religione a Dio porrà fine all'alienazione moderna. Proudhon, in Francia, intende criticare l'organizzazione politica del movimento operaio europeo (soprattutto inglese) dal punto di vista di un'economia politica “dialettica” intesa come dottrina dell'eradicazione dei mali economici: non lo sciopero, non la lotta di classe, ma la corretta combinazione economica, il “valore costituito”, il sapiente ristabilimento delle giuste proporzioni commerciali farà prosperare il popolo lavoratore.

Dal punto di vista di Marx la prassi degli uomini e i rapporti sociali entro cui essa ha luogo vanno pensati allo stesso tempo come storici (cioè nella forma specifica e transitoria che essi hanno nell'epoca moderna, nella loro forma borghese) e come materiali (riguardanti la riproduzione delle condizioni della vita fisica). In *Die Deutsche Ideologie* si legge a proposito di Feuerbach : “Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist”.¹¹⁴⁵ Parafrasando questa formula è possibile sintetizzare come segue il giudizio su Proudhon espresso in *Das Elend der Philosophie*: fin tanto che Proudhon è socialista, il suo pensiero non contempla alcuna evoluzione economica, alcuna trasformazione sociale; quando prende in considerazione i rapporti economici, smette di essere socialista. La “filosofia della miseria” non conosce il movimento reale dei rapporti economici, non sa pensarne la trasformabilità e non vede nella miseria che mera miseria. Il “sistema delle contraddizioni economiche”, d'altra parte, non conosce alcuna miseria perché è una mera impalcatura categoriale astratta dalla realtà e dalla riproduzione materiale della vita.

Vi è infine, nella rappresentazione critica di Marx, una corrispondenza strutturale fra il rapporto di Feuerbach (e di Proudhon) con la filosofia di Hegel e quello di Proudhon con l'economia politica di Ricardo, vale a dire con “la teoria della società borghese”. Proudhon intende criticare Ricardo da un punto di vista socialista, ma rappresenta rispetto a lui un regresso scientifico:

¹¹⁴⁵ Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 45.

un'involuzione dell'economia politica dalla scienza all'utopia. Nell'intento di contrapporre al cinismo delle sue dottrine il proprio ideale di eguaglianza, la propria retorica umanitaria e rivoluzionaria, la propria indignazione per la miseria moderna, il Proudhon economista non fa altro che idealizzare la teoria dell'economia capitalistica come verità eterna, principio di giustizia, progetto divino per l'evoluzione economica dell'umanità. In quanto socialista, d'altronde, egli si limita ad affiancare all'idealizzazione utopistica del capitalismo il programma di eliminare il suo lato cattivo, rimuovere ciò che si oppone alla piena realizzazione della teoria, del valore costituito, del lato buono della cosa.

Il rapporto di Proudhon con l'economia politica classica rappresenta, a livello teorico, un paradigma del rapporto del fascismo con la società borghese: protesta contro di essa e insieme sua idealizzazione conservatrice. Proudhon è il primo teorico della terza via: pretende di superare il conflitto fra economia politica e socialismo, fra borghesia e proletariato, ma nella sua confusione dialettica finisce per essere “sballottato da una parte all'altra”.

Er will die Synthese sein, und er ist ein zusammengesetzter Irrtum.
Er will als Mann der Wissenschaft über Bourgeois und Proletariern schweben; er ist nur der Kleinbürger, der beständig zwischen dem Kapital und der Arbeit, zwischen der politischen Ökonomie und dem Kommunismus hin- und hergeworfen wird.¹¹⁴⁶

Irritato dall'antisemitismo propagato dal suo avversario tra le file del movimento operaio, Marx ha investigato criticamente la struttura logica e l'orientamento politico del pensiero che ne stava alla base. In tal modo egli è giunto a fornire, nel 1847, un'analisi formale – la prima analisi formale – di quel peculiare atteggiamento nei confronti della modernità che era destinato a maturare nel seno della società borghese e a conquistare il potere politico, nel secolo successivo, con indosso camicie nere e brune.

Conclude *Das Elend der Philosophie* una citazione tratta da *Jean Ziska* (1843), romanzo storico di un'autrice femminista contemporanea sulle persecuzioni degli hussiti:

„Kampf oder Tod; blutiger Krieg oder das Nichts. So ist die Frage unerbittlich gestellt“.

George Sand¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁶ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 144.

¹¹⁴⁷ Ivi., 182. Proudhon, cattolico, era fra l'altro un fervente sostenitore della famiglia patriarcale e un avversario dell'emancipazione femminile.

10. “*Socialismo tedesco*”. *Il problema del socialismo reazionario e il concetto marxiano di piccolo-borghese (Manifest der kommunistischen Partei)*

L'analisi formale, filosofica, cui Marx sottopone l'economia politica proudhoniana non è di per sé in grado di dare conto della genesi sociale dell'antisemitismo moderno. Quest'ultimo infatti non può essere spiegato semplicemente come conseguenza di una comprensione difettosa della dialettica. D'altronde, la lunga disquisizione sull'interpretazione del metodo hegeliano non deve indurre a pensare che la lotta “all'ultimo sangue” ingaggiata da Marx contro Proudhon sia una lotta prevalentemente o fundamentalmente filosofica. *Das Elend der Philosophie* va letto come il documento di una battaglia innanzitutto politica, in cui, di là dall'interpretazione di Hegel, ne va della guida del movimento operaio europeo, della determinazione dei suoi scopi, della direzione delle sue istanze d'emancipazione.

La stagione che precede le rivoluzioni del '48 vede accrescersi l'influenza delle idee proudhoniane nelle organizzazioni e nei circoli socialisti dell'Europa continentale (in particolare di Francia e Germania). Nella prassi politica di questi movimenti, tali idee si traducono in una rinuncia al conflitto diretto con la classe capitalista, addirittura in denuncia dello sciopero – che nelle fabbriche inglesi stava diventando lo strumento più consueto delle lotte sul salario e sulla giornata lavorativa – in quanto illegale, autoritario, violento. Si diffondono, cioè, una concezione del socialismo e una linea programmatica basate sul rifiuto della lotta di classe, tendenti piuttosto a promuovere una conciliazione fra borghesia e proletariato. Che a fondamento di tale programma di conciliazione socialista e interclassista venga posta l'idea proudhoniana dell'eguaglianza (elaborata come teoria economica del valore costituito), quella feuerbachiana del *Gattungswesen*, quella cristiana di amore oppure una delle loro possibili combinazioni, in ogni caso esso manifesta invariabilmente tinte nazionali. Propone cioè una soluzione nazionale della questione sociale.

Marx, Engels e il comitato di corrispondenza comunista intendono contrapporsi a questo indirizzo. Il fondamento reale della “questione sociale” non risiede a loro parere nell'eccessiva povertà in cui versa la classe lavoratrice, ma nell'esistenza stessa di una classe lavoratrice subalterna a quella capitalista. Convinti che solo la fine di questa subalternità sociale possa segnare un progresso della libertà oltre i limiti della sua forma borghese, essi indicano la lotta di classe come la via e la società senza classi come la destinazione del movimento di emancipazione del loro secolo. Fissano, nella distinzione fra le classi, non solo il tema centrale del socialismo, ma anche il criterio per decidere della natura effettivamente emancipatrice di teorie e movimenti politici. Propugnano il rafforzamento delle organizzazioni sindacali e politiche dei lavoratori, il consolidamento delle loro

relazioni internazionali e il togliimento della loro “limitatezza nazionale”¹¹⁴⁸.

La polemica contro la “misera filosofia” va dunque compresa alla luce di questo conflitto politico. Se la sua riedizione pianificata con l'editore berlinese Dietz nel 1871 era stata intesa innanzitutto a emarginare i discepoli di Proudhon dalle fila dell'Internazionale,¹¹⁴⁹ a maggior ragione è lecito pensare che lo scopo primario dell'edizione originale sia stato quello di contrastare l'influenza del maestro sui nascenti movimenti operai di Francia e Germania alla vigilia del '48.

Un indizio del fatto che in questa battaglia politica Marx intendesse *consapevolmente* contrastare l'antisemitismo può essere scorto, forse, in un articolo di Engels. Per ragioni sulle quali si sono già formulate alcune congetture, dopo la controversia con Bruno Bauer del 1843/44 Marx decise di non esprimersi più in merito alla questione ebraica – almeno non pubblicamente in prima persona –. Nulla, però, autorizza a escludere che egli abbia voluto farlo per interposta persona.

Nelle settimane successive all'uscita di *Das Elend der Philosophie*, la 'Deutsche-Brüsseler-Zeitung' (il giornale fondato dagli emigranti politici tedeschi in Belgio, futuro organo di stampa della Lega dei comunisti) pubblicò un saggio di Engels contro il “socialismo tedesco”. Sotto questa espressione polemica – “socialismo tedesco” oppure “vero socialismo” – Engels raggruppa le sette e conventicole politico-letterarie radicali che si accostano ai problemi del socialismo attraverso le teorie proudhoniane importate in Germania da Karl Grün. Il primo della serie di articoli apparsi alla fine del 1847 sulla Deutsche-Brüsseler-Zeitung sotto il titolo *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa*¹¹⁵⁰ si occupa di criticare l'ossessione per i Rothschild, lo spauracchio per antonomasia dell'antisemitismo moderno. Le fantasie sull'immenso potere della famiglia Rothschild covate dal “socialismo tedesco” e la teoria del potere del denaro che vi soggiace vengono criticate quali “illusioni piccolo-borghesi”. Engels scrive che “le minacce e le accuse” con cui i socialisti tedeschi “subissano la casata Rothschild” non hanno in sé nulla di rivoluzionario: “fanno al lettore un effetto ancora più burlesco di un'invettiva di frati cappuccini”. “L'assai puerile illusione del potere dei Rothschild” – spiega – si fonda sulla “completa ignoranza” dei moderni rapporti sociali.¹¹⁵¹

¹¹⁴⁸ Marx, „Lettera a Pierre-Joseph Proudhon“, 5. Mai 1846, 442.

¹¹⁴⁹ Cfr. Pelger, „Kommentar“, XVI.

¹¹⁵⁰ Friedrich Engels, *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa*, in 'Deutsche-Brüsseler-Zeitung' 73, 74, 93-98 (12 settembre 9 dicembre 1847), in MEW 4, pp. 207-247.

¹¹⁵¹ “I. Karl Beck: *Lieder vom armen Mann*’, oder die Poesie des wahren Sozialismus. Die 'Lieder vom armen Mann' beginnen mit einem Liede an ein reiches Haus. A n d a s H a u s R o t h s c h i l d ... Gleich in der Ouvertüre konstatiert er [der Dichter] seine kleinbürgerliche Illusion, daß das Gold nach Rothschilds 'Launen herrscht'; eine Illusion, die eine ganze Reihe von Einbildungen über die Macht des Hauses Rothschild nach sich zieht ... Die Drohungen und Vorwürfe, womit Beck das Haus Rothschild überschüttet, wirken allem guten Willen zum Trotz noch burlesker auf den Leser als eine Kapuzinerpredigt. Sie beruhen auf der kindlichsten Illusion über die Macht der Rothschilde, auf einer gänzlichen Unkenntnis des Zusammenhang dieser Macht mit den bestehenden Zuständen, auf einer vollkommenen Täuschung über die Mittel, welche die Rothschilde anwenden mußten, um eine Macht zu werden und um eine Macht zu bleiben”. Friedrich Engels, *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa*, MEW 4 (Berlin: Dietz Verlag, 1977), 207–8. Poco oltre Engels scrive: “p. 24 wird dem Rothschild vorgeworfen, daß er des Bürgers Mark aussaugt, als wäre es nicht wünschenswert, daß dem Bürger das Mark ausgesogen wird”. Ivi., 212.

... Also die Entwicklung des Handels und der Industrie, die Konkurrenz, die Konzentration des Eigentums, die Staatsschulden und Agiotage, kurz die ganze Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft hätte Herr von Rothschild verhindern können, wenn er nur etwas *gewissenhafter* gewesen wäre. Es gehört wirklich toute la désolante naïveté de la poésie allemande dazu, um zu wagen, solche Ammenmärchen drucken zu lassen. Rothschild wird förmlich in Aladdin verwandelt ... Rothschild muß sich selbst Beifall zuklatschen, wenn er sieht, als welche gigantische Schreckgestalt seine kleine Persönlichkeit im Hirn eines deutschen Poeten sich widerspiegelt.¹¹⁵²

Che “nel cervello di un poeta tedesco” la “piccola personalità” di Rothschild si trasformi in un “gigantesca immagine dell'orrore”, ciò è conseguenza – scrive Engels – di una “illusione piccolo-borghese” fondata sulla “completa ignoranza” dei rapporti sociali borghesi.

L'eziologia engelsiana dell'ossessione per Rothschild – una figura paradigmatica dell'antisemitismo moderno – è ricalcata pedissequamente sulla spiegazione data da Marx del fenomeno Proudhon. Il libro del 1847 contro il presunto rivoluzionario francese analizza bensì la sua teoria “utopica e insieme reazionaria” fin nei dettagli metodologici, ne critica bensì il pensiero fin nelle sue strutture concettuali fondamentali, nella sua “metafisica”; tuttavia, questa utopia reazionaria non è ricondotta geneticamente a una semplice mancanza d'ingegno dialettico. Non è infatti puramente teorica la causa dell'antisemitismo di Proudhon; semmai è l'antisemitismo a trovare nella “misera” della sua filosofia un'adeguata espressione teorica. La già citata lettera ad Annenkov è chiarissima su questo punto:

Ich bin ... weit davon entfernt, die Fehler in der ökonomischen Darstellung der Philosophie des Herrn Proudhon zuzuschreiben. Herr Proudhon liefert nicht deshalb eine falsche Kritik der politischen Ökonomie, weil er eine lächerliche Philosophie besitzt, sondern er liefert eine lächerliche Philosophie, weil er die gegenwärtigen sozialen Zustände ... nicht begriffen hat.¹¹⁵³

Al fondo delle tendenze antisemite della critica sociale moderna – la “falsa critica dell'economia politica” – Marx identifica l'incapacità di comprendere i rapporti sociali e il processo storico della loro trasformazione. Abbiamo visto in precedenza come “l'errore” di Bruno Bauer (e in particolare dell'argomento con cui il filosofo ateo intendeva respingere le pretese ebraiche di emancipazione borghese) derivi dal non aver egli compreso il carattere e i limiti specifici dell'emancipazione borghese; abbiamo visto poi come la “mancanza principale” del materialismo di Feuerbach consista nel fatto che questi non coglie il significato della “attività oggettuale” degli “uomini storici reali”, cioè che non capisce la prassi della società contemporanea. L'ignoranza della realtà sociale circostante è ora identificata come il vero fondamento ideologico sia delle concezioni socio-economiche reazionarie di Proudhon, sia della sua torsione assolutista ed eliminazionista della

¹¹⁵² Ivi., 212-213.

¹¹⁵³ Marx, „Lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov“, 28. Dezember 1846, 451.

dialettica hegeliana. A tutti e tre questi teorici antisemiti Marx muove il rimprovero di non saper comprendere la vita pratica e le trasformazioni sociali dell'epoca in cui vivono. Tale mancata comprensione viene determinata come la condizione che rende possibile, anche a menti raffinate e d'animo progressista come quelle di cui si tratta, elevare dei vecchi pregiudizi teologici e popolari al rango di spiegazioni sistematiche del mondo. Tale "totale ignoranza" o "incapacità di comprendere" è la vera base ideologica di quella protesta anticapitalista priva di un concetto di capitalismo in cui Marx identifica l'essenza dell'antisemitismo moderno.

Qual è la fonte di tanta ignoranza? Cos'è – si chiede Marx – che impedisce ai pensatori fra i più radicali e perspicaci dell'epoca di comprendere il processo storico e le trasformazioni sociali? *Das Elend der Philosophie* dà una risposta "materialista", sociologica, non filosofica, a questa domanda. Nell'opera del 1847 Marx avanza la tesi che l'ignoranza e l'incomprensione dei rapporti economici borghesi che viziano il pensiero di Proudhon non debbano essere imputati a qualche suo limite cognitivo personale, che non provengano dalla sua coscienza individuale e soggettiva, che la loro origine vada cercata piuttosto nella posizione oggettiva che egli occupa all'interno di quel sistema di rapporti che non comprende. Il concetto con cui Marx denota questa posizione è quello di "piccolo borghese". Il fallimento scientifico di Proudhon è ricondotto così alla sua condizione sociale, alla sua classe di appartenenza.

Er will als Mann der Wissenschaft über Bourgeois und Proletariern schweben; er ist nur der Kleinbürger, der beständig zwischen dem Kapital und der Arbeit, zwischen der politischen Ökonomie und dem Kommunismus hin- und hergeworfen wird.¹¹⁵⁴

La nozione sociologica di "piccola borghesia" è impiegata da Marx con significato immediatamente anche politico e gnoseologico. Secondo lui, cioè, la condizione oggettiva di questa classe determina anche la particolare prospettiva del soggetto conoscente sulla totalità delle relazioni sociali in cui è implicato.

La piccola borghesia è una classe presa in mezzo nel conflitto sociale fra borghesia e proletariato, minacciata nella sua piccola proprietà privata tanto dalla concentrazione del capitale nelle mani della grande borghesia, quanto dalle ambizioni rivoluzionarie della classe lavoratrice. Tale posizione oggettiva fra due fuochi "costringe" il teorico a diventare "socialista da una parte, economista dall'altra".¹¹⁵⁵ Lo sdoppiamento della sua coscienza riflette i conflitti pratici in cui si dibatte questa classe precaria e congenitamente irrisolta. Proudhon "glorifica la contraddizione" perché egli stesso è "la contraddizione sociale in atto".¹¹⁵⁶

¹¹⁵⁴ Marx, *Das Elend der Philosophie*, 144.

¹¹⁵⁵ Marx, „Lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov“, 28. Dezember 1846, 451.

¹¹⁵⁶ „Ein solcher Kleinbürger vergöttlicht den *Widerspruch*, weil der Widerspruch den Kern seines Wesens ist. Er selber ist bloß der soziale Widerspruch in Aktion. Er muß durch die Theorie rechtfertigen, was er in der Praxis ist, und Herr Proudhon hat das Verdienst, der wissenschaftliche Interpret des französischen Kleinbürgertums zu sein, was ein

L'utopia reazionaria di una società borghese senza le conseguenze negative della società borghese, di una produzione di merci senza il potere del denaro, di una comunità di piccoli produttori indipendenti e “uguali”, insomma tutte le idee sociali di Proudhon si rivelano all'analisi materialista e classista di Marx quali altrettanti “ideali del piccolo-borghese”, ossia rappresentazioni idealizzate e universalizzate della condizione piccolo-borghese immaginata quale “sintesi delle contraddizioni economiche”.¹¹⁵⁷

Il metodo della metafisica dell'economia politica proudhoniana – scindere in due il movimento dialettico, eliminare il lato cattivo, sintetizzare le contraddizioni, conciliare i conflitti sociali – riflette l'ansia provata dalla piccola borghesia di fronte alle rapide trasformazioni sociali da cui si sente minacciata. Il desiderio di Proudhon e della sua classe, in ultima istanza, è quello di arrestare il processo storico. È questo desiderio insieme utopico e reazionario che determina l'incapacità di comprendere il movimento reale, la trasformazione della dialettica da logica del movimento a morte immortale che toglie la vita mortale.

La frustrazione cui necessariamente va incontro il desiderio di arrestare il processo storico e il sentimento di impotenza che anima la piccola borghesia nel suo cul-de-sac politico sono all'origine dell'atteggiamento violento, punitivo, inquisitorio, del sacro furore distruttivo che contraddistingue la scrittura rivoluzionaria di Proudhon. Marx analizza tale atteggiamento fanatico nei termini di una psicologia di classe e qualifica ironicamente le catilinarie proudhoniane come *irae hominis probi*.

Er empfindet die Nichtigkeit seiner Beweisgründe, seine völlige Unfähigkeit, von diesen Dingen zu sprechen, selber so gut, daß er hemmungslos in Wut und Geschrei, in die irae hominis probi ausbricht, daß er schäumt, flucht, denunziert, daß er Niedertracht! Zeter und Mordio! schreit, sich an die Brust schlägt und sich vor Gott und den Menschen rühmt, nichts mit den sozialistischen Niederträchtigkeiten zu tun zu haben! ... Er exkommuniziert als Heiliger, als Papst die armen Sünder und singt Ruhmeshymnen auf das Kleinbürgertum und die elenden, patriarchalischen Liebesillusionen des trauten Heims ...

Secondo l'opinione espressa da Marx alla fine 1846, tutti questi aspetti del pensiero di Proudhon sono altrettante conseguenze necessarie della sua posizione sociale, del suo essere oggettivamente sballottato fra gli interessi del capitale e quelli dei lavoratori:

... Und das ist durchaus kein Zufall. Herr Proudhon ist von Kopf bis Fuß Philosoph, Ökonom des Kleinbürgertums. In einer fortgeschrittenen Gesellschaft und durch den Zwang seiner Lage wird *der Kleinbürger* einesteils Sozialist, anderenteils Ökonom, d.h., er ist geblendet von der Herrlichkeit der großen Bourgeoisie und hat Mitgefühl für die Leiden des Volkes. Er ist Bourgeois und Volk zugleich. Im Innersten seines Gewissens schmeichelt er sich, unparteiisch zu

wirkliches Verdienst ist, da das Kleinbürgertum ein integrierender Bestandteil aller sich vorbereitenden sozialen Revolutionen sein wird”. Ivi., 462.

¹¹⁵⁷ “Alles in allem geht Herr Proudhon nicht über das Ideal des Kleinbürgers hinaus”. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 157.

sein, das rechte Gleichgewicht gefunden zu haben.¹¹⁵⁸

Proudhon “si vanta nell'intimo della sua coscienza” di aver trovato la terza via, il giusto equilibrio fra socialismo e capitalismo. La critica di Marx costituisce un contributo all'indagine sulla genesi sociale del fascismo – la “terza via” del secolo successivo – in quanto il soggetto che indica questa via non è semplicemente un singolo pensatore o politico, ma un'intera classe sociale; non Pierre Joseph-Proudhon in quanto semplice individuo, bensì “il signor Proudhon” nelle vesti – invero un po' dozzinali – di “filosofo ed economista della piccola borghesia”.

Nei mesi successivi alla pubblicazione di *Das Elend der Philosophie* Marx ed Engels redigono *Manifest der kommunistischen Partei*. Il testo più famoso e più letto di questi autori (nonché, forse, dell'intera letteratura politica del XIX secolo) risulta in gran parte delle riflessioni maturate nel corso del confronto critico con l'opera di Proudhon.

I primi due capitoli del manifesto trattano i temi della lotta di classe (“I. Bourgeois und Proletarier”) e dei compiti politici dell'emancipazione (“II. Proletarier und Kommunisten”). Il terzo (“III. Sozialistische und kommunistische Literatur”) comincia con una disamina del “socialismo reazionario” (“1. Der reaktionäre Sozialismus”), in contrapposizione al quale il programma comunista si pone. Il sottocapitolo dedicato al socialismo reazionario è rilevante nel presente contesto per due ragioni: da una parte perché è costruito evidentemente con i materiali della critica all'utopia di Proudhon e ne esplicita le conseguenze politiche; dall'altra perché contiene quel che potrebbe a buon diritto essere chiamato un embrione di teoria del fascismo ovvero una teoria del fascismo al suo stadio embrionale.¹¹⁵⁹

Il socialismo reazionario è descritto nel manifesto comunista come un'utopia che si propone come alternativa sia all'ordine economico borghese, sia alla rivoluzione proletaria. Rappresenta una protesta anticapitalista priva di un concetto di capitalismo, il cui intento pertanto non può consistere nel superamento del capitalismo, bensì nella restaurazione di condizioni sociali anteriori, di stadi precedenti dello sviluppo capitalistico supposti essere migliori o più sani.

Il contesto storico proprio di questa corrente prefascista della “letteratura socialista e comunista” è quello della prima metà del XIX secolo, della società borghese emergente e della dissoluzione dei rapporti e delle istituzioni feudali. La società moderna e cosmopolita avviata dalla

¹¹⁵⁸ Marx, „Lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov“, 28. Dezember 1846, 461–62.

¹¹⁵⁹ È significativo che ad aver mostrato come le radici ideologiche del fascismo e del nazionalsocialismo affondino nel proudhonismo diffuso fra i movimenti socialisti francesi sia stata una persona perseguitata dall'antisemitismo moderno quale lo storico Zeev Sternhell, recentemente scomparso: “The Cercle Proudhon brought together those nationalists and syndicalists who believed that 'democracy was the greatest error of the last century', because it allowed the most abominable exploitation of the workers and the setting up of the capitalist regime, and thus a substitution of the 'laws of gold for the laws of blood', and that, accordingly, 'if one wishes to preserve and to augment the moral, intellectual and material capital of civilization, it is absolutely necessary to destroy the democratic institutions’”. Zeev Sternhell, *Neither Left Nor Right. Fascist Ideology in France*, übers. von David Maisel (Princeton: Princeton University Press, 1986), 10.

doppia rivoluzione del XVIII secolo (industriale in Inghilterra, politica in Francia) va progressivamente distruggendo le relazioni locali e tradizionali, i vincoli e i privilegi particolari, i confini politici e culturali e i dogmi religiosi. Marx ed Engels individuano tre tipi fondamentali di socialismo reazionario.

Il primo tipo di socialismo reazionario è detto “feudale” in quanto esprime le preoccupazioni delle classi aristocratiche inglesi e francesi che vedono la propria posizione sociale e il proprio potere minacciati dall'ascesa della borghesia. Dal punto di vista del manifesto comunista si tratta di un tentativo di rivalsa delle antiche casate possidenti contro i “nuovi padroni” arricchiti che le andavano spossessando.

Sie [die Aristokratie] bereitetes so die Genugtuung vor, Schmählieder auf ihren neuen Herrscher singen und mehr oder minder unheilswangere Prophezeiungen ihm ins Ohr rauhen zu dürfen. Auf diese Art entstand der feudalistische Sozialismus, halb Klagegedicht, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch bitteres, geistreich zerreißendes Urteil, stets komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen.¹¹⁶⁰

Talvolta gli autori nobili e colti di questi pamphlet socialisti sapevano formulare critiche argute e amare della società borghese e della sua classe dominante, ma in tutti i casi la loro elaborazione teorica era viziata – al pari di quella di Proudhon – da una “totale incapacità di comprendere il corso della storia moderna”. Accusano la proprietà privata e lo Stato moderno di recidere i legami comunitari tradizionali, invocano carità per i poveri, illustrano come lo sfruttamento borghese sia più universale, più alienante, più totalitario rispetto alle forme precedenti di sfruttamento. Mentre muovono tali accuse però dimenticano che le condizioni in cui essi potevano esercitare il proprio potere feudale e patriarcale hanno fatto il loro tempo e sono ormai scomparse irrevocabilmente. Il carattere reazionario del socialismo feudale risulta da questa mancanza di comprensione storica. La principale accusa contro la borghesia è che la sua attività produce masse proletarie che, non avendo nulla da perdere, rappresentano una minaccia per l'ordine sociale: “Sie werfen der Bourgeoisie mehr noch vor, daß sie ein revolutionäres Proletariat, als daß sie überhaupt ein Proletariat erzeugt”.¹¹⁶¹

Il secondo tipo di socialismo reazionario è detto “piccolo-borghese”. Intorno alla metà del secolo vi è un'altra classe, oltre all'aristocrazia, la cui esistenza sociale è messa in pericolo dallo sviluppo della grande industria e dalla concentrazione del capitale: la piccola borghesia contadina e commerciale.

La piccola-borghesia è una classe ma non è propriamente una classe. È una classe che può essere definita sociologicamente solo per via negativa. Non è né classe dominante, né classe

¹¹⁶⁰ Marx und Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 483.

¹¹⁶¹ *Ibidem*.

oppressa. Non controlla i mezzi di produzione, ma d'altra parte non è neanche del tutto dipendente dalla vendita della propria forza lavoro. Questa classe vive, agisce e pensa sotto la minaccia della concorrenza industriale e dell'incombente proletarizzazione, scongiura d'altra parte le rivendicazioni rivoluzionarie del proletariato nel quale teme di sprofondare. La sua posizione sociale determinabile solo negativamente e il timore di perderla producono, nell'analisi di Marx, un punto di vista peculiare sulla totalità dei rapporti sociali: un punto di vista che esclude la conoscenza determinata della produzione di merci e delle sue contraddizioni immanenti e proietta i propri timori di classe – camuffati da “critica sociale” – sul mercato, sulla circolazione vorticoso e vistoso di merci e denaro che minaccia di trascinare via la sua piccola proprietà. Nella sua disperata lotta per la sopravvivenza sociale la piccola borghesia produce un'ideologia anticapitalista non del tutto priva di intuito. Sentendosi vicini alla rovina, i teorici di questa classe aguzzano lo sguardo e percepiscono le conseguenze deleterie della grande industria e della divisione del lavoro moderna; tematizzano le crisi economiche, le guerre commerciali, la dissoluzione dei costumi e delle relazioni familiari, la miseria del proletariato, le eclatanti sproporzioni nella distribuzione della ricchezza, infine il necessario declino sociale della loro classe. Tuttavia la loro condizione oggettiva impedisce loro di elevarsi al di sopra dell'orizzonte borghese e di pensare una trasformazione sociale radicale.

Seinem positiven Gehalte nach will jedoch dieser Sozialismus entweder die alten Produktions- und Verkehrsmittel wiederherstellen und mit ihnen die alten Eigentumsverhältnisse und die alte Gesellschaft, oder er will die modernen Produktions- und Verkehrsmittel in den Rahmen der alten Eigentumsverhältnisse, die von ihnen gesprengt wurden, gesprengt werden mußten, gewaltsam wieder einsperren. In beiden Fällen ist er reaktionär und utopisch zugleich.¹¹⁶²

La terza caratterizzazione del socialismo reazionario non è di ordine sociologico, come le due precedenti, bensì geografico o ideologico. Il “vero socialismo” o “socialismo tedesco” è descritto come una traduzione delle istanze delle classi lavoratrici francesi e inglesi nel linguaggio della filosofia speculativa (cioè in tedesco). Non esprime il conflitto di una classe con un'altra, bensì afferma un generico umanitarismo nel nome di idee eterne di giustizia, amore, verità.

Per Marx ed Engels questo socialismo può essere considerato ingenuo e innocuo solo ai suoi inizi. Non appena le classi dirigenti liberali tedesche cominciano – con l'ampio ritardo che abbiamo discusso¹¹⁶³ – a condurre la Germania sulla via della modernizzazione economica e politica, i “veri socialisti” si oppongono a questi sviluppi e fiancheggiano i governi assoluti nel tentativo di conculcare le libertà borghesi nel frattempo conquistate. La piccola borghesia tedesca, soggettivamente interessata a mantenere invariate le condizioni del suo paese, si dimostra particolarmente ricettiva nei confronti di questa letteratura anticapitalista, antiliberal e

¹¹⁶² Ivi., 485.

¹¹⁶³ Cfr. supra, cap. 6.

controrivoluzionaria. Il “vero socialismo” le appare il giusto indirizzo politico per contrastare sia la supremazia industriale e politica della grande borghesia, sia la formazione di un proletariato sempre più numeroso, inquieto, rivoluzionario.

In generale si può dire che, secondo Marx ed Engels, il socialismo reazionario del XIX secolo si propone di rappresentare gli interessi delle fasce sociali in via di declassamento, che sentono il proprio potere sociale eroso, la propria stessa esistenza di classe minacciata dallo sviluppo della società borghese. Oltre che per il sentimento della rovina imminente, il socialismo reazionario si caratterizza anche per la mancata comprensione della necessità storica del progresso del capitalismo. È una forma di anticapitalismo allo stesso tempo reazionaria e utopica: reazionaria in quanto desidera restaurare rapporti sociali e forme di proprietà precedenti, cerca “di far girare all'indietro la ruota della storia”¹¹⁶⁴; utopica, poiché la società cui aspira è un “castello in Spagna”¹¹⁶⁵ fondato su condizioni materiali e tecniche che sono irrevocabilmente tramontate e non possono essere ricostituite se non nell'immaginazione nostalgica e dottrinarica di questi presunti riformatori sociali.

Le caratteristiche sociali e ideologiche del socialismo reazionario del XIX secolo descritte nel manifesto comunista mostrano affinità rilevanti con il fascismo del secolo successivo. Il contesto storico è differente: non l'ascesa del capitalismo liberale, bensì il suo declino. Cionondimeno, la base sociale dei movimenti fascisti della prima metà del Novecento è anch'essa prevalentemente piccolo-borghese. Il cosiddetto ceto medio si sente stretto in una morsa fra le tendenze monopolitiche del tardo capitalismo da una parte e le organizzazioni rivoluzionarie del movimento internazionale dei lavoratori dall'altra. Il fascismo attacca entrambi questi nemici. I caratteri della protesta fascista contro il capitalismo riflettono la posizione sociale della piccola borghesia, la quale pretende di opporsi alle tendenze dello sviluppo capitalistico, interrompere la concentrazione dei capitali e l'internazionalizzazione del commercio, ma vuole mantenere saldo il suo principio fondamentale: il valore-lavoro come fulcro dell'organizzazione sociale della produzione. Incapace di comprendere la propria situazione storica, la piccola borghesia del XX secolo intende preservare il lato buono del capitalismo – cioè il proprio piccolo capitale – ed eliminare quello cattivo – cioè la propria proletarianizzazione –.¹¹⁶⁶

¹¹⁶⁴ Marx e Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 472.

¹¹⁶⁵ Ivi., 491.

¹¹⁶⁶ Il socialismo piccolo-borghese del XIX secolo è caratteristico per i paesi in via di sviluppo capitalistico che presentano un basso grado di proletarianizzazione come la Germania e la Francia, in gran parte ancora contadina. Per una caratterizzazione politica della piccola borghesia francese cfr. gli scritti marxiani sulla storia politica contemporanea della Francia: Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*; Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*.

In questo contesto Marx elabora una spiegazione del bonapartismo del Secondo Impero nella quale alcuni studiosi del XX secolo hanno scorto una base teorica per l'interpretazione del fascismo. Hans-Gerd Jaschke, *Soziale Basis und soziale Funktion des Nationalsozialismus. Studien zur Bonapartismustheorie* (Opladen: Westdeutscher Verlag,

Poiché, tuttavia, un capitalismo con lati cattivi e lati buoni non v'è, il fascismo lo deve inventare. Di qui l'interesse per le dottrine di Pierre-Joseph Proudhon. La sua considerazione "dialettica" dell'economia politica si adatta infatti alla perfezione all'esigenza ideologica di distinguere fra capitale produttivo e improduttivo – quest'ultimo il vero oggetto della protesta fascista –, fra capitale industriale e nazionale da una parte e capitale internazionale, speculativo, parassitico dall'altra. La politica economica del fascismo – protezionismo, sostegno alle famiglie e alle piccole imprese, incremento dell'occupazione, spezzamento della schiavitù dell'interesse – rappresenta un tentativo di controrivoluzione socialista e nazionale. Il tentativo di mantenere o ripristinare le relazioni sociali protoindustriali, il romanticismo agrario e artigiano, l'ideale di unità organica della comunità nazionale, il rifiuto della lotta di classe, della democrazia e del commercio internazionale, la pretesa di subordinare l'economia alla politica e all'interesse nazionale e infine la concezione duale del capitale sono le principali caratteristiche della sua continuità con il socialismo reazionario del XIX secolo.

La forma antisemita di critica della società borghese che matura fra il XIX e il XX secolo sulla base dei gruppi sociali in pericolo di declassamento – questa condizione di pericolo è il contenuto più proprio del concetto marxiano di "piccola borghesia" – non tematizza il modo borghese o capitalista di produrre la ricchezza. Si rivolge piuttosto a quella che nella terminologia della critica dell'economia politica è chiamata "sfera della circolazione". Identifica il nemico nei flussi di merci (commercio internazionale), nei flussi di denaro (finanza internazionale) e nei flussi di forza lavoro (migrazioni internazionali). Ai suoi occhi il capitalismo appare come un problema relativo esclusivamente alla circolazione e alla distribuzione della ricchezza, non però alla sua produzione. Essa vede nell'usura e nel sistema creditizio una forma passiva, parassitica e immorale di reddito senza lavoro, una sorta di deviazione patologica dell'economia sana fondata sul duro lavoro che ne altera l'equo e giusto corso. Lo sviluppo del capitale finanziario non viene compreso come una manifestazione necessaria e funzionale della contraddizione interna alla produzione borghese fra i suoi propri limiti naturali e l'esigenza di accumulazione illimitata di capitale su cui si basa. Al contrario, finanza e sistema bancario vengono percepiti come una cospirazione internazionale che perverte il buon funzionamento della produzione capitalistica e che pertanto deve essere soppressa autoritariamente per mezzo della sovranità nazionale e della violenza politica. Lo slogan di questa lotta politica contro il parassitismo è: chi non lavora non mangia. Dal punto di vista della critica antisemita della società moderna, l'esistenza materiale dei soggetti sociali improduttivi (o ritenuti tali) è abusiva, illecita, intollerabile. Porvi fine appare in ultima analisi come una

1982); Luisa Mangoni, „Cesarismo, bonapartismo, fascismo“, *Studi storici* 17, Nr. 3 (1976): 41–61; August Thalheimer, „Über den Faschismus“, *Gegen den Strom. Organ der KPD (Opposition)*, 11. Januar 1930.

necessità assoluta, un fine politico in sé.

11. Limiti del materialismo

La critica alla metafisica dell'economia politica svolta sotto il titolo "miseria della filosofia" costituisce il momento principale della seconda fase di sviluppo del pensiero economico di Marx e del suo confronto con l'antisemitismo moderno.

Nella fase precedente, precritica, della riflessione economico-politica di Marx, le teorie del potere del denaro e dell'alienazione moderna venivano sostanzialmente accettate; l'ostilità verso gli ebrei e l'inclinazione eliminazionista non erano colte come loro tendenze immanenti, ma come un elemento estrinseco e separabile da esse; come il rivolgersi contro un bersaglio sbagliato di una critica sociale per se stessa giusta. L'antisemitismo appariva in questa prima fase del pensiero di Marx quale frutto di una proiezione psicologica più o meno soggettiva e contingente, di un pregiudizio teologico più o meno anacronistico.

Fra i risultati teorici del confronto con Proudhon negli anni 1846/47 vi è il riconoscimento del nesso interno che lega la critica sociale moderna fondata sul rifiuto del denaro, dell'interesse, del reddito senza lavoro e dell'egoismo insieme con l'astio verso gli ebrei, e che perciò sta alla base di quella che abbiamo chiamato "economia politica dell'antisemitismo". Questa rappresentazione della società moderna non viene più criticata solamente per il proprio bersaglio fantasmatico – l'ebreo –, bensì viene analizzata criticamente nella sua struttura concettuale e denunciata quale utopia del lavoro reazionaria e piccolo-borghese intrinsecamente antiemancipatrice.

Se dunque *Das Elend der Philosophie* rappresenta una svolta nello sviluppo della comprensione marxiana della società borghese e del suo antisemitismo, d'altra parte va visto in quest'opera anche un proseguimento del programma giovanile di critica della filosofia. Vi si ritrova infatti il medesimo atteggiamento teorico assunto negli anni precedenti in contrapposizione alla "ideologia tedesca": quell'atteggiamento nominalista ed empirista che considera i concetti alla stregua di mere (o misere) astrazioni intellettuali e insiste sulla necessità di indagare la realtà a partire dai "fatti" e dai rapporti sociali effettivamente dati. La critica di Marx non riguarda più esclusivamente l'abitudine "tedesca" di voler comprendere la realtà sulla base del solo studio delle idee religiose e filosofiche. Infatti è rivolta a un economista e socialista francese. L'economia di Proudhon tuttavia è criticata nella medesima prospettiva di questo materialismo storico giovanile e nominalista, orgogliosamente postfilosofico. Vale a dire che questa economia politica è criticata in prima istanza in quanto filosofica o filosofeggiante.

Il carattere “filosofico”, “metafisico” della teoria sociale di Proudhon è tutt'uno con il suo carattere antisemita, coincide – così può ben essere interpretato il titolo del libro – con la sua “misericordia”. Tale carattere “filosofico”, nel senso critico con cui Marx impiega questo termine, consiste in una forma di coscienza della realtà caratterizzata da un doppio movimento del pensiero: da un'astrazione cui corrisponde e segue un'ipostatizzazione. Il filosofo metafisico – a maggior ragione se scadente, se misero – s'illude di conoscere la realtà astruendo da essa (o dai manuali di economia borghesi) concetti generali, di penetrarne l'essenza elevandosi al di sopra di essa, allontanandosene, mentre d'altronde considera i concetti generali prodotti dalla “sua” astrazione intellettuale come sostanze reali e indipendenti, come le essenze ultime della realtà fenomenica. Abbiamo visto come anche un economista (a maggior ragione se scadente o misero) può comportarsi, in tal senso, come un filosofo metafisico.

Seguendo il filo rosso della questione ebraica attraverso le principali polemiche di Marx fra il 1843 e il 1847 (Bauer, Feuerbach, Proudhon) ci si accorge che è proprio il problema dell'antisemitismo contemporaneo ciò che egli tenta di pensare nei termini di una correlazione di astrazione e ipostasi. La critica della coscienza antisemita – Marx ne scorge il meccanismo fondamentale all'opera nei suoi principali rivali teorici e politici dell'epoca – mostra 1) come essa isoli gli aspetti percepiti come negativi della società borghese, li astragga, li separi mentalmente dal loro contesto concreto – solo all'interno del quale e come momenti del quale essi sono, però, conoscibili – e 2) come li ipostatizzi a essenze reali e indipendenti, separati dal contesto sociale concreto, il quale, proprio in virtù di questa separazione, appare come spogliato di ogni negatività, idilliaco, e non viene conosciuto determinatamente ma rappresentato apologeticamente. Che poi la concrezione ipostatica della negatività sociale venga identificata con quella merce particolare e separata dalle altre che è il denaro o con quella nazione particolare e separata dalle altre che è Israele dipende dal fatto storico che fra le merci il denaro e fra i popoli gli ebrei appaiono come i più evidenti beneficiari dell'emancipazione borghese.

Marx non si limita a criticare sul piano teorico questa forma di pensiero ricorrente nei teorici antisemiti dell'emancipazione moderna dell'umanità; vale a dire che la sua analisi dell'antisemitismo moderno non si limita a identificarne la struttura logica basilare. Egli non si domanda soltanto che cosa, né soltanto come gli antisemiti pensino, ma anche perché. La seconda fase di sviluppo della critica dell'economia politica procede a *spiegare* l'antisemitismo moderno; più esattamente a mostrarne la genesi sociale. Al centro di questa spiegazione vi è la nozione di piccola-borghesia. Dal punto di vista materialista proprio di questa seconda fase del pensiero di Marx, il fondamento reale della critica sociale reazionaria e antisemita va ricercato negli specifici interessi di classe che in tale critica si esprimono. “Dalla testa ai piedi il signor Proudhon è filosofo, economista della

piccola borghesia”.¹¹⁶⁷

Per quanto limitata e riduttiva, questa determinazione sociologica dell'antisemitismo moderno consente a Marx di riconoscere precocemente alcuni aspetti reali di questo fenomeno – aspetti destinati a giocare un ruolo tutt'altro che secondario nella sua storia futura e, in particolare, nell'epoca del fascismo. In tal senso le “osservazioni” sul carattere piccolo-borghese dell'utopia di Proudhon in *Das Elend der Philosophie* e il capitolo sul socialismo reazionario in *Manifest der kommunistischen Partei* possono essere considerati veri e propri scritti antifascisti ante litteram. Il fascismo e il nazionalsocialismo furono effettivamente movimenti politici autoritari, controrivoluzionari, forti di una base sociale prevalentemente piccolo-borghese, intesi a rappresentare un'alternativa sia al comunismo che alla democrazia liberale, contrari alla lotta di classe e saldamente imperniati intorno una concezione antisemita della società moderna e a un programma antisemita di rinnovamento sociale e nazionale. Nella polemica con il socialismo reazionario e piccolo-borghese del suo tempo, un motivo determinante della quale abbiamo mostrato risiedere nella critica dell'antisemitismo, Marx scruta le zone più oscure del sottobosco politico della società borghese e vi individua l'origine di tendenze autoritarie e controrivoluzionarie destinate a prendere il potere e manifestare tutto il loro potenziale distruttivo soltanto nel XX secolo. È possibile insomma affermare che i testi citati e commentati qui sopra – che per la verità rappresentano più un programma di lotta politica che non una semplice polemica teorica – mettono in guardia il lettore dal pericolo di deriva anti-emancipatrice, fascista dei movimenti di protesta contro la società borghese e contro l'economia capitalistica – un problema che nel 1847/48 era tutt'altro che scontato.

Tuttavia, come accennavamo, la determinazione sociologica dell'antisemitismo moderno quale fenomeno piccolo-borghese è limitata è riduttiva. Tende a sconfinare in determinismo sociologico. La tendenza a condurre le scienze sociali verso un modello di pensiero scientifico ingenuamente, riduttivisticamente, dogmaticamente deterministico costituisce in generale l'aspetto più problematico del materialismo storico del giovane Marx (che era pur sempre un figlio del suo secolo, il secolo delle scienze naturali e della filosofia positivista) e di certo marxismo novecentesco. Il limite proprio della seconda fase della critica marxiana dell'antisemitismo e della sua spiegazione materialista quale ideologia, illusione o utopia piccolo-borghese si rivela nella sua incapacità di dare conto non tanto del fatto che molti individui appartenenti a questa classe non sono affatto antisemiti – l'autonomia dell'individuo e il tradimento della sua classe sono pur sempre possibili, come devono ammettere anche i più rigidamente deterministi fra i marxisti –, quanto piuttosto del fatto che l'antisemitismo moderno non è un fenomeno che interessa soltanto la piccola

¹¹⁶⁷ Marx, „Lettera a Pavel Vasil’evič Annenkov“, 28. Dezember 1846, 461.

borghesia, ma che anzi si è rivelato capace nel corso del secolo successivo di fare breccia nei cuori e nelle menti anche della grande borghesia, del proletariato, dei grandi proprietari terrieri, del sottoproletariato ... insomma di tutte le classi della società borghese. L'antisemitismo coinvolge l'intera società moderna e attraversa tutti quanti i suoi strati gerarchici. Una spiegazione di tale circostanza che ambisca a una conoscenza propriamente storica del suo oggetto non può limitarsi né alla determinazione ideologica, dunque solo soggettiva, della forma di pensiero antisemita; né alla determinazione sociologica, dunque solo oggettiva, dell'antisemitismo quale espressione di certi interessi particolari. Queste sono le condizioni del problema da cui muove lo sviluppo della critica dell'economia politica a partire dagli anni '50, dal periodo londinese di Marx.

Sedicesimo capitolo
Forma di lavoro, forma di pensiero
(fase londinese o storico-social-gnoseologica: *Das Kapital*)

Wenn es dem deutschen Volke nicht gelingt, den jüdischen Vampyr, den es ahnungslos mit seinem Herzblute großsäugt, von sich abzuschütteln und unschädlich zu machen – und das ist schon durch einfache gesetzliche Maßnahmen möglich – so wird es in absehbarer Zeit zugrunde gehen.

Artur Dinter¹¹⁶⁸

Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt.

Karl Marx¹¹⁶⁹

Una vera e propria critica dell'economia politica può essere formulata solamente sulla base di una teoria generale della produzione capitalistica o, il che è lo stesso, una rappresentazione sistematica della prassi sociale che quella scienza intende descrivere. Tale è la ragione per cui *Das Kapital* è il primo libro cui Marx imprime il titolo *Kritik der politischen Ökonomie*, pur essendo questa la sua principale occupazione teorica da ormai almeno vent'anni. La pubblicazione del primo volume nel 1867 è il coronamento di quella che abbiamo individuato come terza fase di sviluppo della sua riflessione economica e fatto corrispondere con gli anni londinesi. Che cosa propriamente debba intendersi per “critica dell'economia politica” e quali siano le sue nozioni fondamentali può chiarirsi, quindi, solamente a partire dalla sua formulazione più tarda e più compiuta (o meglio: meno incompiuta). Infatti, come per tutte le opere dialettiche, vale anche per questa la regola che i concetti più elementari di una teoria sono il risultato della ricerca piuttosto che il suo punto di partenza. L'ordine della ricerca differisce da quello dell'esposizione.¹¹⁷⁰ Può considerarsi fra i risultati finali della ricerca di Marx la decisione di cominciare l'esposizione della teoria sociale con l'analisi della merce.

Ciò che distingue in linea di principio la ricerca di Marx dall'economia politica classica e da quella volgare è il discrimine critico fra l'essenza della cose (Wesen) e la loro parvenza o forma fenomenica (Erscheinungsform). Marx mutua questo discrimine dalla tradizione filosofica, in particolare dalla dialettica trascendentale di Kant e dalla scienza della logica di Hegel. Il suo senso è che, se le cose fossero tali quali appaiono, ogni distinzione fra scienza e senso comune cadrebbe.

¹¹⁶⁸ Artur Dinter, *Die Sünde wider das Blut. Ein Zeitroman*, 16. Aufl. (Leipzig und Hartenstein im Herzgebirge: Verlag Matthes und Thost, 1921), 278.

¹¹⁶⁹ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:247.

¹¹⁷⁰ “Allerdings muß sich die Darstellungsweise von der Forschungsweise unterscheiden“. Ivi., 27.

“Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen”.¹¹⁷¹

Dal punto di vista di Marx, il merito scientifico degli economisti classici consiste nell'aver indagato e sistematizzato teoricamente le parvenze o forme fenomeniche della produzione capitalistica, – presupposto necessario per conoscerne l'essenza. Per comprendere la sua peculiare posizione nella storia del pensiero economico occorre dunque determinare che cosa egli intenda indicare con il concetto di “essenza” come oggetto della scienza economica, nonché la ragioni per cui tale essenza debba manifestarsi in una forma che non è identica a essa medesima. Su questo discrimine gnoseologico si fonda la teoria delle parvenze socialmente necessarie, cioè quella teoria della costituzione storica della coscienza di cui si tratta, qui, di sviluppare il potenziale esplicativo rispetto al fenomeno dell'antisemitismo moderno.

Ciò che Marx si ripromette di conseguire mediante lo studio dell'economia politica è la conoscenza della “Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft”¹¹⁷², dove il concetto illuminista e poi hegeliano di “società borghese” è ripreso per indicare la totalità dei rapporti materiali della vita degli uomini. Marx è convinto che la conoscenza “anatomica” di questo complesso organico di relazioni materiali contenga la chiave per la corretta comprensione anche delle forme giuridiche e politiche, e inoltre artistiche, religiose, filosofiche, ideologiche... insomma delle forme in cui la realtà si rappresenta alla coscienza degli uomini. La conoscenza della struttura economica della società, cioè del complesso di rapporti sociali entro i quali gli uomini producono la propria vita, delle sue tendenze di sviluppo e trasformazioni, è la “base” per l'indagine storica della formazione, delle forme e delle deformazioni della coscienza degli uomini. Non solamente la coscienza economica, ma più in generale la loro intelligenza del mondo oggettivo. L'interesse proprio della critica dell'economia politica non è dunque meramente economico, ma riguarda tutte le sfere dello spirito o della cultura e la loro evoluzione storica. Il rango di scienza fondamentale universale accordato all'economia politica è una conseguenza della concezione materialistica della storia e della libertà che abbiamo riferito nella prima parte del presente lavoro.

Fra le diverse funzioni proprie della connessione sociale degli uomini ve n'è una il cui esercizio è un presupposto immancabile di qualsiasi altra attività sociale: la produzione e riproduzione della vita materiale. Questa conditio sine qua non di ogni realtà linguistica, politica, culturale o spirituale pone la necessità di una divisione sociale del lavoro. Il progresso delle conoscenze tecniche e scientifiche, l'accrescimento del potere degli uomini associati sulla natura e lo sviluppo delle loro forze produttive (“Produktivkräfte”) determinano la struttura gerarchica via

¹¹⁷¹ Marx, *Das Kapital*, 1964, 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion:825.

¹¹⁷² Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 8.

via più estesa e complicata della divisione del lavoro e con ciò la posizione assunta dagli individui gli uni rispetto agli altri nel processo di produzione. Le relazioni sociali che risultano necessariamente da tale processo sono indicate da Marx con il termine “rapporti di produzione” (“Produktionsverhältnisse”). Non vi è per lui alcuna significativa trasformazione nella vita, nella cultura e nella coscienza degli uomini che possa essere compresa prescindendo dalla trasformazione di questi rapporti.

La difficoltà principale dello studio economico della società borghese sta nel fatto che in essa i rapporti sociali di produzione non sono immediatamente riconoscibili come rapporti personali visibili e diretti. Un antico schiavo sapeva perfettamente di essere uno schiavo. La sua condizione di schiavo, cioè la sua posizione nel processo di produzione, gli appariva chiaramente in ogni momento e ogni aspetto della sua esistenza da schiavo: nel suo status giuridico, nei vincoli impostigli con coercizione immediata ed esplicita, nel suo rapporto personale con il padrone cui è sottomesso e da cui dipendono direttamente la sua vita e la sua morte. Nella società moderna le rispettive posizioni di dominio e subalternità degli individui non appaiono in maniera altrettanto trasparente. Si manifestano invece per il tramite di forme impersonali, astratte e universali; vi si manifestano e al contempo ne sono velate.

La sfera di queste forme impersonali, astratte e universali nelle quali il dominio sociale si manifesta e si nasconde è indicata da Marx con il termine “sfera della circolazione” (“Zirkulationssphäre”). Come la maggior parte delle sue affermazioni ironiche, va presa del tutto seriamente anche quella per cui la sfera della circolazione è “ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte”. “Was allein hier herrscht ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham”.¹¹⁷³ In quest'ambito infatti, nel quale gli individui si rapportano l'uno all'altro come compratori e venditori di merci, le loro azioni (comprare, vendere o astenersi dallo scambio) appaiono determinate esclusivamente dalla loro libera volontà. Non vi sono autorità esterne, privilegi o gerarchie sociali fisse, ma tutti gli individui godono di pari diritti e scambiano le loro merci, almeno in linea di principio, equamente, ossia secondo proporzioni di equivalenza. Alla sfera della circolazione appartengono tuttavia anche i fenomeni meno paradisiaci della concorrenza, dell'interesse privato, della lotta darwiniana per la sopravvivenza fra gli esseri umani. Ogni individuo che partecipa attivamente al processo di circolazione si cura infatti esclusivamente del proprio interesse privato: non è solo legittimato a farlo dal diritto civile, ma proprio sul suo egoismo e su quello di tutti gli altri si fonda l'equilibrio complessivo dell'intero processo della circolazione. Si può dire che il principio della soggettività e quello dell'egoismo, discussi in *Das Wesen des Christentums* di

¹¹⁷³ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:189.

Feuerbach come antitetici e rappresentati rispettivamente dal cristianesimo e dal giudaismo¹¹⁷⁴, non riguardano per Marx l'essenza della società borghese. Libera soggettività ed egoismo attengono piuttosto alla parvenza fenomenica dei rapporti di produzione, cioè alla sfera della circolazione. Dal punto di vista morale, sono questi due principi a definire congiuntamente il perimetro della superficie visibile dei reali rapporti sociali borghesi, come i due fuochi di un'ellisse.¹¹⁷⁵

La descrizione oggettiva e scientifica della sfera della circolazione fornita dall'economia politica classica non consente di conoscere la struttura del processo di riproduzione sociale, ma solo la sua parvenza superficiale. Compito dell'analisi critica è quello di penetrare la superficie immediatamente visibile della società moderna descritta dalle categorie dell'economia politica per illuminare la sua essenza nascosta. Per “essenza” si intendono dunque i rapporti sociali reali e storicamente determinati entro i quali avviene la riproduzione materiale della vita umana. Sono invece “parvenze” tutte le forme politiche, giuridiche, culturali e ideologiche sotto le quali questo processo di riproduzione si svolge. In particolare sono parvenze o forme fenomeniche i principali concetti dell'economia classica, quali merce, valore, denaro e capitale. Tali concetti secondo Marx non possono essere compresi a partire dalle *cose* che indicano, ma soltanto sulla base della conoscenza dei rapporti sociali di produzione che costituiscono il sostrato pratico di cui tali *cose* sono ad un tempo espressione e mascheramento, forma e deformazione.

La concezione di cose sensibili-sovrasensibili che esprimono e insieme mascherano rapporti di dominio e dipendenza sociale è caratteristica per l'ultima fase del pensiero economico di Marx. Considerata dal punto di vista empirista e nominalista della precedente fase “materialista”, questa appare quasi una concessione alle tendenze metafisiche dell'economia politica di Proudhon. In realtà, però, la critica materialistica alla metafisica economica del filosofo della miseria non viene abbandonata. Marx la prosegue, – sottoponendola, però, a una revisione radicale. Intento, dieci anni dopo *Das Elend der Philosophie*, a sviluppare un proprio metodo espositivo, gli capita “by mere accident” di riprendere in mano la *Wissenschaft der Logik* di Hegel. Contestualmente alla redazione del capitolo metodologico dell'introduzione a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Einleitung; 3. Die Methode der politischen Ökonomie), scrive in una lettera a Engels:

Lieber Frederick, ... daß Deine Gesundheit well vorangeht, freut mich exceedingly. Ich selbst habe seit 3 Wochen wieder mediziniert und erst heute wieder damit aufgehört. Ich hatte die Nacharbeiten – begleitet zwar nur mit Limonade auf der einen Seite, aber auf der andern with an immense deal of tobacco – zu sehr

¹¹⁷⁴ Cfr. supra, cap. 9.3.

¹¹⁷⁵ “Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen. Es ist z.B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen andren fällt und ebenso beständig von ihm wegfliht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich ebensowohl verwirklicht als löst”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:119.

übertrieben. Übrigens finde ich hübsche Entwicklungen. Z.B. die ganze Lehre vom Profit, wie sie bisher war, habe ich über den Haufen geworfen. In der *Methode* des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich by mere accident – Freiligrath fand einige, ursprünglich dem Bakunin gehörige Bände Hegels und schickte sie mir als Präsent – Hegels „Logik“ wieder durchgeblättert hatte. Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in 2 oder 3 Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die H[egel] entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen.¹¹⁷⁶

L'approfondimento della logica hegeliana (che Marx informa Engels di aver svolto in sessioni di lavoro notturne accompagnate da molto tabacco “ma d'altra parte” da bevande esclusivamente analcoliche) è occasionato, oltre che da un “mero accidente”, anche dai problemi metodologici relativi all'esposizione dei risultati delle sue ricerche sulla produzione capitalistica. Fra i risultati di queste riflessioni metodologiche vi è anche, come vederemo più nel dettaglio¹¹⁷⁷, una revisione della “dottrina del profitto”, ossia un vero e proprio cardine della teoria marxiana. La rappresentazione del capitalismo come sistema, cioè come complesso internamente articolato e autoriproducentesi di rapporti sociali di produzione, richiede infatti l'elaborazione di un metodo specifico, distinto da quello della sua indagine empirica.¹¹⁷⁸ Il problema di dare forma scientifica alla rappresentazione di una totalità concreta conduce Marx a riconsiderare, e in un certo senso (cioè in senso modificato) a fare proprio il programma proudhoniano di applicazione della dialettica alle categorie dell'economia politica. Mentre in *Das Elend der Philosophie* egli rimprovera al sistema economico proudhoniano il suo carattere “metafisico”, vale a dire l'aver esso solamente “tradotto” i concetti dell'economia borghese in una “lingua” nella quale essi “paiono” esser “sbocciati di fresco dal cervello della ragione pura” e “generarsi le une dalle altre, concatenarsi e aggregarsi le une con le altre attraverso la sola attività del movimento dialettico”¹¹⁷⁹, nella postfazione di oltre vent'anni dopo alla seconda edizione di *Das Kapital* illustra il proprio “metodo dialettico” giustificando l'apparente apriorismo della sua esposizione. Mentre *Das Elend der Philosophie* imputa a Proudhon di aver mancato di riconoscere nelle categorie economiche espressioni di rapporti sociali storici e transeunti e definisce la sua rappresentazione del movimento storico della realtà come movimento formale di concetti eternamente immutabili una “*mors immortalis*”¹¹⁸⁰, *Das Kapital* rivendica la capacità della sua

¹¹⁷⁶ Karl Marx, „Lettera a Friedrich Engels“, 16. Januar 1858, in MEW 29, 259-261 (qui 259-260).

¹¹⁷⁷ Cfr. infra: cap. 16.4 b).

¹¹⁷⁸ Sul problema della distinzione metodologica fra *indagine e rappresentazione*, “Forschungsweise” e “Darstellungsweise”, cfr. la postfazione dell'autore alla seconda edizione di *Das Kapital* (MEW 23, 18-28).

¹¹⁷⁹ “Man wende diese Methode auf die Kategorien der politischen Ökonomie an, und man hat die Logik und die Metaphysik der politischen Ökonomie, oder mit anderen Worten: Man hat die aller Welt bekannten ökonomischen Kategorien in eine wenig bekannte Sprache übersetzt, in der sie aussehen, als seien sie soeben funkelneu einem reinen Vernunftskopf entsprungen; dergestalt scheinen diese Kategorien einander zu erzeugen, sich zu verkettten und aneinanderzugliedern, vermittelt der bloßen Tätigkeit der dialektischen Bewegung”. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 129.

¹¹⁸⁰ “Wir leben inmitten einer beständigen Bewegung des Anwachsens der Produktivkräfte, der Zerstörung sozialer Verhältnisse, der Bildung von Ideen; unbeweglich ist nur die Abstraktion von der Bewegung – „*mors immortalis*“”. Marx, 130.

propria costruzione dialettica, che “può sembrare” altrettanto aprioristica, di “rispecchiare idealmente la vita del materiale”.¹¹⁸¹

L'applicazione del metodo dialettico all'economia, che a uno sguardo superficiale può sembrare avvicinare il progetto scientifico del Marx maturo di rappresentare il capitalismo come un sistema complesso e in sé stesso contraddittorio di rapporti sociali vicendevolmente presupponentesi a quello proudhoniano di costruire un “sistema della contraddizioni economiche”¹¹⁸², in realtà non revoca la critica giovanile alla filosofia; semmai consente di riconoscere la metafisica dell'economia politica come l'altra faccia dello “empirismo” con cui l'economia politica classica britannica presuppone l'esser dati dei fenomeni senza metterne in questione la costituzione, di un empirismo cui egli stesso, nel 1847, ancora parzialmente soggiaceva. La prospettiva dialettica della maturità consente a Marx di riconoscere l'utopia socialisteggiante, egualitaria, “tedesca” della liberazione del lavoro dal denaro come l'altra faccia dell'economia borghese britannica, empirista, “cinica”, la cui analisi parte dai rapporti sociali vigenti come presupposti naturali, eterni, come dato ultimo, immutabile e non ulteriormente indagabile, e tenta di mostrarne l'immediata unità e non contraddittorietà, escludendo metodologicamente il problema dell'emancipazione. La critica dell'antisemitismo non sarà più rivolta soltanto a determinate costruzioni teoriche, bensì anche alla realtà pratica che le occasiona. “Der Zynismus liegt in der Sache und nicht in den Worten, welche die Sache bezeichnen”.¹¹⁸³

Alla base del mutato atteggiamento nei confronti del programma di applicazione della dialettica all'economia politica vi è una più complessa articolazione del concetto di astrazione, la quale è mediata dalla rinnovata ricezione della logica hegeliana di cui Marx riferisce nella succitata lettera a Engels. Questo sviluppo teorico è documentato innanzitutto nei manoscritti del 1857-58 pubblicati sotto il titolo *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Qui l'astrazione concettuale non è più semplicemente criticata, come dieci anni prima, da un punto di vista empirista e nominalista, vale a dire in quanto costruzione filosofica puramente speculativa, priva di contenuto, vuota, morta. L'astrazione viene colta invece come un “Gedankenkonkretum”¹¹⁸⁴, una “concrezione intellettuale”. Nella fase matura della critica marxiana dell'economia politica l'astrazione viene

¹¹⁸¹ “Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wieder, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun. Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, , das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:27.

¹¹⁸² Cfr. p. e. Krier, „Schreiben wir eine Phänomenologie des Wertes!‘ Marx vs. Proudhon revisited“.

¹¹⁸³ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, 82-83.

¹¹⁸⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, 22.

riconosciuta come medio della ricostruzione teorica del complesso dei rapporti sociali. Consente “la riproduzione del concreto nel cammino del pensiero”¹¹⁸⁵ e con ciò l'appropriazione del mondo oggettivo da parte della coscienza. Si rivela pertanto uno strumento indispensabile per il programma di svolgere “allo stesso tempo una rappresentazione del sistema e attraverso la rappresentazione una critica del medesimo”.¹¹⁸⁶

Marx continua ad affermare la propria estraneità alla “metafisica dell'economia politica” e alla dialettica idealista precisando che la “riproduzione del concreto nel cammino del pensiero” è solo il metodo con cui la coscienza si appropria del concreto, solo riproduzione della realtà “come qualcosa di spiritualmente concreto”; ma che non coincide affatto con “il processo di formazione del concreto stesso”.¹¹⁸⁷ Tuttavia, aver ribadito la necessità di distinguere fra la concatenazione logica dei concetti e il processo genetico in cui si è storicamente costituito il loro contenuto reale non gli impedisce di riconoscere alle categorie astratte dell'economia politica una loro specifica oggettività. Si tratta di *astrazioni oggettive, cioè socialmente valide*, nella misura in cui esse sono determinazioni formali della reale esistenza della società borghese:

Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion.¹¹⁸⁸

La seguente ricostruzione della griglia concettuale fondamentale del sistema della critica dell'economia politica ci consentirà di apprezzare come anche i tratti formali che caratterizzano il pensiero dell'economia politica dell'antisemitismo – connotati in precedenza come “teologici”, “filosofici”, “ideologici”, “tedeschi”, “cristiano-superstiziosi” – risultino essere una *forma di pensiero oggettiva*, vale a dire una forma di pensiero che ha il proprio fondamento e la propria origine nella struttura oggettiva della società contemporanea, non semplicemente nei limiti della coscienza soggettiva dei suoi autori o in qualche loro pregiudizio arbitrario. La correlazione di astrazione e ipostatizzazione individuata precedentemente nell'analisi delle teorie di Feuerbach e di Proudhon non attiene solamente alla forma “tedesca” e “cristiana” della concezione antisemita della società borghese, bensì anche e innanzitutto alla struttura oggettiva della società medesima. Astrazione e ipostasi si rivelano essere determinazioni reali dei rapporti sociali moderni, e solo in

¹¹⁸⁵ “... die abstrakten Bestimmungen [führen] zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens”. Ibidem.

¹¹⁸⁶ Karl Marx, lettera a Ferdinand Lassalle, 22 febbraio 1858, in MEW 29, p. 550: “Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben”. Karl Marx, „Lettera a Ferdinand Lassalle“, 22. Februar 1858, in MEW 29, 549-552 (qui 550).

¹¹⁸⁷ “Hegel geriet ... auf die Illusion das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keinswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst”. Karl Marx, *Grundrisse*, 22.

¹¹⁸⁸ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:90.

seconda istanza determinazioni intellettuali dei loro sedicenti “critici” antisemiti, la cui *riflessione teorica* su quei rapporti è in realtà tanto meno critica quanto più è un semplice *riflesso teorico* di quei rapporti. Nel tramite del nesso correlativo di astrazione dalla realtà e attribuzione di realtà al risultato di questa astrazione, non è dunque solo il processo di comprensione del mondo moderno da parte dell'intelletto strutturalmente antisemita, ma il processo reale di costituzione di tale mondo a dispiegarsi. In tal senso potrà mostrarsi come la sfida di comprendere criticamente il fenomeno dell'antisemitismo moderno abbia concorso a determinare la svolta metodologica di Marx: il superamento della giovanile critica materialista dell'ideologia e il passaggio alla critica storico-social-gnoseologica dell'economia politica.

L'oggetto proprio di questa critica è duplice: da una parte viene criticata l'economia politica moderna, in primo luogo nelle formulazioni dei suoi autori classici, in particolare Smith e Ricardo, in secondo luogo in quelle dei loro epigoni “volgari” (sia borghesi che socialisti); d'altra parte è l'oggetto stesso di questa scienza dover a essere conosciuto criticamente, la reale struttura sociale di cui essa è espressione teorica, per cui Marx conia il concetto di “modo di produzione capitalistico”.

Queste due critiche si sviluppano parallelamente e non sono separabili l'una dall'altra. La concezione critica del modo di produzione capitalistico è formulata realmente a partire dalle teorie economiche classiche e non potrebbe prescindervi. In tal senso Marx è da considerarsi senza dubbio un erede dell'economia politica borghese. D'altronde, però, non si può comprendere il rapporto critico che egli intrattiene con essa se non sullo sfondo della sua propria concezione originale del modo di produzione capitalistico, cioè del contenuto oggettivo di tale eredità intellettuale. La critica marxiana della scienza economica non si riferisce in prima istanza a errori soggettivi dei suoi autori, quali potrebbero essere per esempio sviste, ragionamenti fallaci, calcoli sbagliati, pregiudizi, manipolazioni o interessi di classe che interferiscono con l'oggettività scientifica delle loro elaborazioni. I testi classici di questa scienza descrivono in maniera secondo Marx tutto sommato accurata il modo in cui i rapporti di produzione della società moderna si manifestano. Oggetto della loro scienza è bensì una parvenza (Schein, Erscheinung, Erscheinungsform), e come tale illusoria e ingannevole. Si tratta però di una parvenza tutt'altro che arbitraria o soggettiva, bensì in massimo grado oggettiva e necessaria.

È stato il fondatore del concetto moderno di critica, Immanuel Kant, a teorizzare per primo l'esistenza di parvenze illusorie e insieme necessarie. Marx approfondisce questa nozione centrale della filosofia critica di Kant nel senso di una teoria sociale, dunque storica, della conoscenza. Proprio come le illusioni trascendentali da Kant, così anche le principali categorie della conoscenza economica (merce, valore, denaro, capitale) vengono criticate da Marx *non* alla stregua di illusioni “in cui si ingarbuglia per esempio lo stolto per mancanza di cognizioni” o che “qualche sofista

abbia escogitato ad arte per imbrogliare la gente ragionevole”.¹¹⁸⁹ Ai suoi occhi tali categorie sono, seppure ingannevoli (dunque criticabili), forme di pensiero oggettive, tali cioè che emergono dall'oggettività sociale stessa prima di comparire nella coscienza soggettiva dei suoi osservatori. Queste forme definiscono la struttura cognitiva di tutti i soggetti che vivono e agiscono nell'ambito della società borghese, e non solo degli economisti politici britannici, che ne sono semmai solamente i massimi interpreti scientifici. Lungi dall'essere arbitrarie o superstiziose, hanno un solido fondamento nell'oggettività della struttura sociale da cui emergono. La nozione di questa sorta di illusioni per così dire socialmente trascendentali¹¹⁹⁰, parvenze necessarie, rappresentazioni della produzione capitalista ingannevoli eppure oggettive, false e allo stesso tempo socialmente valide, sta alla base di una vera e propria dottrina della costituzione storica della coscienza. Nella fase matura della sua riflessione economica Marx elabora una teoria storica e sociale della conoscenza la quale fonda le determinazioni formali e categoriali del pensiero nell'oggettività dei rapporti sociali, nella struttura formale della prassi economica propria della relativa epoca. La critica insieme sociale, epistemologica e gnoseologica che ne deriva, nella quale deve essere riconosciuto il nocciolo filosofico e financo teologico¹¹⁹¹ della critica dell'economia politica, istituisce una relazione sistematica fra il contenuto rappresentativo dell'autocoscienza economica della società borghese e il contesto materiale entro cui tale coscienza prende storicamente forma.

Sulla base di queste considerazioni, il capitolo presente conclude la tesi mostrando come la ricerca storica intorno all'antisemitismo moderno trovi nella riflessione economica di Marx gli strumenti teorici per superare l'alternativa fra l'esame ideologico del pensiero e della propaganda antisemiti da una parte e l'analisi di classe (o più genericamente socio-economica) delle condizioni esterne che ne hanno favorito la diffusione dall'altra – alternativa scientificamente sterile che riposa, in fondo, sulla dicotomia scolastica di soggetto e oggetto – per elaborare una comprensione complessiva (vale a dire storica) della questione ebraica della società borghese e della sua soluzione

¹¹⁸⁹ “Der transscendentale Schein ... hört ... nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt habe ... Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft ... Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, ... wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe ... für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig ... selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird ... Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun ... nicht eine[r], in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich erdacht hat ...”. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 3: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787 (Berlin: Georg Reimer, 1904), 236–37.

¹¹⁹⁰ “In demselben Verhältnis, wie die Produzenten vom Austausch abhängig werden, scheint der Austausch von ihnen unabhängig zu werden und die Kluft zwischen dem Produkt als Produkt und dem Produkt als Tauschwert zu wachsen. Das Geld bringt diese Gegensätze und Widersprüche nicht hervor; sondern die Entwicklung dieser Widersprüche und Gegensätze bringt die *scheinbar transzendente Macht des Geldes* hervor”. Marx, *Grundrisse*, 65 [corsivo mio].

¹¹⁹¹ Il termine “feticismo”, caratteristico per la teoria marxiana della parvenza socialmente necessaria, proviene dalle scienze religiose e dalla critica dell'idolatria.

finale. Il discrimine critico fra essenza e parvenza su cui si fondano la teoria marxiana del capitale e la sua critica dell'economia politica chiarisce le ragioni per cui la forma borghese, astratta, impersonale e universale, insomma metafisica dei rapporti sociali di dominio e dipendenza debba necessariamente apparire diversamente da quella che è, e segnatamente come ebraica.

1. Forma di merce del prodotto del lavoro

Per capire “l'arcano del carattere di feticcio della merce”¹¹⁹² di cui parla Marx bisogna chiedersi come mai la forma del lavoro debba essere studiata a partire da quella dei suoi prodotti. Infatti è il lavoro ciò di cui si in fondo tratta nell'analisi della merce con cui incomincia *Das Kapital*. Il concetto moderno di lavoro e il modo moderno di lavorare rappresentano il problema cardinale della teoria critica della società borghese e del suo antisemitismo contenuta in quell'opera.

Sotto il “dominio” (il termine è marxiano e precipuo)¹¹⁹³ del modo di produzione caratteristico per questa forma di società, cioè quello capitalistico, l'attività lavorativa degli individui non è finalizzata immediatamente al soddisfacimento dei bisogni materiali dei produttori, bensì alla vendita dei prodotti. Questi devono dunque circolare sotto forma di merci. La circolazione di beni materiali è un fatto economico comune a tutti i tipi società. La differenza specifica dell'economia della società borghese rispetto a tutte le altre è determinata in primo luogo dalla forma di merce che assumono i beni materiali prodotti dal suo lavoro. Si tratta, dunque, di analizzare in primis questo carattere formale distintivo.

A distinguere un bene in generale, per esempio una mela, dal medesimo bene in quanto merce, non è alcuna proprietà materiale, fisica, naturale, osservabile o tangibile. Tale differenza non può essere apprezzata per via sensibile. Posso sottoporre la mia mela al più approfondito degli esami organolettici senza perciò scoprire se si tratta o meno di una merce. Se ne deduce che, posto che codesta mela sia una merce, il suo carattere di merce non risiede nella sua essenza “melica”, né in alcuna delle sue funzioni o utilità peculiari. Le mela che mi è stata venduta dal fruttivendolo in cambio di un valore equivalente è (o almeno, in linea di principio, può essere) altrettanto gustosa e nutriente quanto una mela donatami da un amico o una mela tributatami da un mio mezzadro. Pertanto non è il valore d'uso a distinguere la merce dal prodotto del lavoro come tale. La peculiarità della merce può essere colta solo considerando il rapporto che il suo produttore

¹¹⁹² Cfr. *ivi.*, cap. 1.4: Der Fetischecharakter der Ware und sein Geheimnis.

¹¹⁹³ “Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ungeheure Warensammlung, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware”. *Ivi.*, 49 [corsivo mio].

intrattiene con essa. Chi produce beni volti immediatamente alla soddisfazione di bisogni umani (siano questi bisogni suoi, dei suoi familiari, dei suoi padroni o di chiunque altro) s'interessa in primo luogo alle proprietà materiali e funzionali del suo prodotto. Tali proprietà determinano il processo produttivo, l'intero itinerario economico del prodotto e la sua destinazione, in modo tale che il suo produttore è immediatamente consapevole del senso o dell'utilità sociale del proprio lavoro. Chi produce e vende merci al contrario è interessato in primo luogo a riscuotere quanto più possibile in cambio dei suoi prodotti, indipendentemente dal loro valore d'uso. I prodotti devono certamente possedere un valore d'uso, altrimenti nessuno li acquisterebbe. Tuttavia al venditore di merci non soltanto è indifferente quale particolare valore d'uso posseggano le sue merci; egli non può neanche dirimere la questione se esse posseggano o meno una qualche utilità sociale basandosi sull'esperienza dei suoi bisogni privati o sull'osservazione empirica. Può verificare solo a posteriori se e in che misura i suoi prodotti sono socialmente utili e se il suo lavoro è dotato di senso: appurando cioè se questi vengono acquistati o meno, in che quantità e a quale prezzo. Insomma è il mercato a decidere se i suoi prodotti realizzano il fine per cui sono stati fabbricati. Vale a dire che l'utilità sociale, il senso del lavoro individuale di un produttore di merci dipende dall'intero processo sociale dello scambio, un processo ampio e complesso sul quale egli non può avere cognizioni esaustive e tanto meno influsso diretto. Tutto quel che gli è dato di sapere sul senso e l'utilità del suo lavoro egli lo apprende solo dopo la conclusione del lavoro stesso e del successivo processo di scambio, quando risulta chiaro se e quanto ha incassato in cambio delle merci, se e in quale misura è riuscito a realizzare il loro valore di scambio.

Fra le questioni centrali della teoria economica vi è quella di quali fattori determinino il valore di scambio delle merci; la questione cioè se il prezzo a cui posso ragionevolmente sperare di vendere le mie merci dipenda in ultima istanza dalle preferenze soggettive dei compratori oppure da qualche proprietà oggettiva delle mie merci. Evidentemente non è possibile fornire in questa sede un resoconto critico di tale dibattito. Mi limito dunque a riferire brevissimamente il punto di vista di Marx, per altro ben noto. – Secondo Marx il valore di scambio di una merce è l'espressione del valore oggettivo in essa contenuto, la cui grandezza è determinata dal “tempo di lavoro socialmente necessario” (“gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit”)¹¹⁹⁴, cioè dalla quantità di lavoro mediamente esatta dalla fabbricazione di tale merce in condizioni tecnologiche date. Questa determinazione, chiamata “legge del valore” (“Wertgesetz”), costituisce la legge economica fondamentale che presiede allo scambio delle merci.¹¹⁹⁵ Rispetto a questa legge oggettiva, le preferenze soggettive dei

¹¹⁹⁴ “Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen”. Ivi., 53.

¹¹⁹⁵ “In welcher Weise immer die Preise der verschiedenen Waren zuerst gegeneinander festgesetzt oder geregelt sein mögen, das Wertgesetz beherrscht ihre Bewegung. Wo die zu ihrer Produktion erheischte Arbeitszeit fällt, fallen die

compratori, l'oscillazione della domanda e dell'offerta e tutti i fatti relativi alla concorrenza nella sfera della circolazione sono per lui fenomeni secondari o derivati, la descrizione più accurata e scientifica dei quali non consente di conoscere altro che la parvenza superficiale dei moderni rapporti sociali.

Il carattere a prima vista “misterioso” della produzione di merci, ciò che la rende non trasparente e bisognosa di analisi critica, risiede nel fatto che il contributo del singolo produttore alla riproduzione della vita materiale della società non si misura secondo l'utilità dei suoi prodotti, ma secondo la grandezza di valore espressa dal loro valore di scambio. Sotto il dominio di altri modi di produzione, differenti dalla produzione di merci, la riproduzione della vita materiale si basa sul fatto che il lavoro dei suoi membri viene determinato immediatamente dal particolare bisogno che essi sono chiamati a soddisfare; la sopravvivenza della società si fonda cioè su una relazione diretta fra produzione e consumo, la soddisfazione di bisogni concreti e qualitativamente determinati appare direttamente quale fine proprio dell'attività produttiva. Nella produzione di merci invece il senso dell'attività lavorativa si manifesta a chi la svolge solamente nell'equazione dello scambio, come quantità di valore di scambio realizzato.

È un fatto evidente che anche la società borghese, come tutte le altre, sopravvive e si riproduce. Meno evidente è come ciò sia possibile; – infatti, stante che, come appare, i singoli membri della società borghese sono liberi di produrre ciò che preferiscono, se lo preferiscono e nella quantità che preferiscono, che il loro lavoro non è determinato da alcun bisogno specifico, né da alcuna autorità, né da alcun piano collettivo della produzione elaborato sulla base di una conoscenza complessiva dei bisogni sociali, non è chiaro come sia possibile che si verifichi quella corrispondenza fra produzione e bisogno che è condizione necessaria della sopravvivenza collettiva. Cos'è che regola questa corrispondenza, assicurando così la riproduzione materiale della società borghese? Cosa garantisce che tutte le cose utili che sono necessarie alla vita della società vengano prodotte in quantità sufficiente (o quasi), e che tutto (o quasi) ciò che viene prodotto si riveli effettivamente utile? Fornire la soluzione di questo problema, o “mistero”, è quanto si propone la teoria marxiana del valore. È la legge del valore, infatti, la “mano invisibile” che sopperisce all'assenza di un piano razionale generale nella regolazione della produzione e consente la vita materiale della società borghese. Tale legge determina che la quantità di beni che un produttore può ottenere in cambio del suo prodotto si misuri secondo il tempo di lavoro socialmente necessario in esso contenuto (invece che, per esempio, sui suoi bisogni privati). Il singolo produttore non ottiene una quantità di beni corrispondente alla quantità di lavoro individuale che ha effettivamente svolto,

Preise; wo sie steigt, steigen die Preise, bei sonst gleichbleibenden Umständen”. Marx, *Das Kapital*, 1964, 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion: 186.

bensì una quantità di beni corrispondente alla parte che il suo lavoro si rivela a posteriori aver avuta nel processo generale della riproduzione della società. Questa legge all'apparenza un po' contorta non è stata decretata da qualche autorità o istituita consapevolmente dagli uomini per via di qualche convenzione razionale o contratto sociale. La legge del valore si impone invece, per così dire, “alle spalle dei produttori”, “hinter dem Rücken”¹¹⁹⁶, alla stregua di una legge di natura, nel senso che è una legge fondata sull'inconsapevolezza di coloro che le sono soggetti.¹¹⁹⁷

Il lavoro individuale del singolo produttore viene valutato secondo il valore della sua merce, ossia secondo il tempo di lavoro socialmente necessario incorporato idealmente nel suo prodotto come media aritmetica. Tale prodotto è dunque, da un lato, prodotto di un lavoro individuale utile, è una cosa utile. Possiede un valore d'uso (Gebrauchswert). Tuttavia non è in questa veste di cosa utile che il prodotto rappresenta il contributo del produttore alla riproduzione generale della società. È nell'altra sua veste di valore di scambio (Tauschwert) che il prodotto del lavoro rappresenta tale contributo. Marx definisce la merce come una “unmittelbare Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert”.¹¹⁹⁸ Forma elementare della ricchezza della società borghese, la merce è allo stesso tempo una cosa e una relazione sociale, senza che questi due aspetti della sua esistenza reale possano essere separati.¹¹⁹⁹ L'arcano della forma di merce che Marx intende svelare consiste nel fatto che in essa gli uomini vedono riflettersi il carattere sociale del loro lavoro sotto l'aspetto di una proprietà oggettiva o “naturale” dei prodotti del lavoro, “als gesellschaftliche Natureigenschaft[] der Dinge”¹²⁰⁰, cosicché la relazione sociale fra i produttori appare sussistere indipendentemente da loro come una relazione naturale fra cose.

Il processo storico di trasformazione del prodotto del lavoro sociale in merce è tutt'uno con quello dell'emancipazione borghese. Divenendo merci le cose cessano di essere semplicemente cose e assumono la proprietà reale di essere parvenze o forme fenomeniche dei rapporti sociali dei loro produttori. Marx chiama questa proprietà oggettiva delle cose come merci il loro “carattere di feticcio”,¹²⁰¹ nozione con la quale intende dire che l'emancipazione borghese non è tanto un'emancipazione universale degli uomini quanto un'emancipazione universale delle cose.

La descrizione scientifica e sistematica delle forme fenomeniche dei rapporti sociali (merci,

¹¹⁹⁶ Ivi., 59, 121, 221, 385, 632.

¹¹⁹⁷ “Es bedarf vollständig entwickelter Warenproduktion, bevor aus der Erfahrung selbst die wissenschaftliche Einsicht herauswächst, daß die unabhängig voneinander betriebenen, aber als naturwüchsige Glieder der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten fortwährend auf ihr gesellschaftlich proportionelles Maß reduziert werden, weil sich in den zufälligen und stets schwankenden Austauschverhältnissen ihrer Produkte die zu deren Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt”. Ivi., 89.

¹¹⁹⁸ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 36.

¹¹⁹⁹ È diffusa fra i marxisti l'opinione che merce, denaro e capitale non siano cose, bensì relazioni sociali. Ciò è sbagliato. Il punto dialettico di Marx è che essi sono ad un tempo entrambe le cose: cose e relazioni sociali.

¹²⁰⁰ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:86.

¹²⁰¹ Ivi., 85.

denaro e capitale), quale è fornita dall'economia politica classica, rappresenta bensì un presupposto o una condizione necessaria per l'indagine di questi rapporti. Tuttavia, una condizione necessaria non è perciò stesso anche sufficiente. Ritenerla tale è l'errore in virtù del quale, a giudizio di Marx, le teorie degli economisti classici rimangono immanenti al medesimo feticismo in cui sono coinvolti praticamente tutti i singoli agenti economici della produzione di merci. Anche le più scientificamente avanzate di queste teorie (per Marx sono quelle di David Ricardo) si limitano a ratificare la parvenza che il carattere sociale impresso alle cose dalla produzione di merci provenga dalla sostanza delle cose stesse, che sia un loro carattere innato invece che un'espressione dei rapporti entro i quali gli uomini le producono. È questo il limite epistemico dell'economia politica e il confine oltre il quale incomincia la sua critica. I presupposti per così dire filosofici, propriamente gnoseologici ed epistemologici della critica dell'economia politica sono esposti nel noto capitolo sul feticismo all'inizio di *Das Kapital*.

In questa forma moderna di culto idolatrico, predicazione pratica di attributi, relazioni e azioni umane agli oggetti, è decisivo il fatto che nello scambio di merci la proporzione non è determinata dal lavoro individuale dei loro produttori, ma dal tempo di lavoro socialmente necessario oggettivato nei prodotti. La porzione di ricchezza sociale che un produttore individuale può legittimamente pretendere di appropriarsi non dipende dal suo lavoro privato, ma dalla inconsapevole e permanente riduzione di tutti i lavori privati alla loro misura socialmente proporzionale. Ciò significa che il rapporto del singolo produttore con la società per cui produce, ossia il suo rapporto sociale con tutti gli altri produttori, non consiste nel lavoro individuale che egli effettivamente svolge, ma nella quantità di lavoro socialmente necessaria rappresentata dal risultato di questo lavoro individuale. Nella produzione di merci il carattere sociale o l'utilità sociale del lavoro, il senso per cui esso viene svolto, non è visibile nel lavoro individuale.¹²⁰²

Non solo la merce, ma come vedremo tutte le categorie dell'economia politica presentano un carattere di feticcio (in particolare quelle di denaro e capitale). Il fondamento ultimo di quel che Marx descrive come generale feticismo pratico e teorico della società borghese è l'estraneità del lavoro da se stesso, il fatto cioè che nella produzione di merci il carattere socialmente utile del lavoro degli uomini non sia riconoscibile nella loro attività individuale e concreta, ma appaia come separato da essa o ad essa addirittura contrapposto nella forma di una cosa non umana, allo stesso tempo sovrumana e subumana.

Non è semplice comprendere in che senso il feticismo descritto da Marx costituisca un abbaglio. Il feticismo è infatti una forma conoscenza *oggettiva* che consiste in ciò: poiché i

¹²⁰² È una curiosità forse non delle meno significative che il termine ebraico che indica l'adorazione di idoli e feticci sia עבודת זרה (avodà zarà), tradotto comunemente come "culto straniero" ma traducibile più letteralmente come "lavoro estraneo".

produttori individuali entrano in rapporto l'uno con l'altro solo attraverso lo scambio dei loro prodotti, il carattere sociale della loro attività lavorativa si manifesta sotto l'aspetto delle proporzioni quantitative dei loro scambi. Eppure: – se i produttori conoscono le relazioni sociali in cui sono coinvolti solo mediante l'osservazione dei rapporti di valore fra i loro prodotti, la ragione è che quelle relazioni sociali sono realmente, oggettivamente mediate da questi rapporti. Dunque dov'è l'abbaglio? I produttori individuali conoscono le loro relazioni *esattamente per quello che sono*:

... als das was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.¹²⁰³

Dove sta l'inganno? Si può provare a chiarire tale questione con l'ausilio di un esempio. S'immagini di vedere un cane allertarsi e prendere ad abbaiare contro uno specchio. Penseremo che l'immagine vista dal cane nello specchio è del tutto fedele alla realtà, non è deformata da alcuna alterazione ottica, e che l'agitazione della povera bestia sia dovuta al fatto che in quell'immagine non riconosce un riflesso di se stessa. Similmente a questo cane, anche i produttori di merci vedono nei rapporti dei loro prodotti un riflesso fedele delle loro relazioni sociali, senza però riconoscerlo come tale, ciò che può avvenire soltanto considerando la produzione di merci nella prospettiva del suo superamento, se si pensa ad altri possibili modi di produzione sociale, altri possibili rapporti.¹²⁰⁴

Come duplice è il carattere della merce, così è duplice anche il carattere del lavoro che essa rappresenta. Più esattamente: il carattere della merce è duplice poiché è duplice il carattere del lavoro che la produce. La doppia natura che è propria del lavoro nell'ambito della produzione di merci è rivendicata da Marx come la sua più importante scoperta scientifica ed è indicata come il “perno attorno a cui ruota la comprensione dell'economia politica”.¹²⁰⁵ Un valore d'uso in grado di soddisfare certi determinati bisogni, per esempio un vaso, oppure un romanzo, richiede un tipo determinato di attività per essere prodotto. Il lavoro rappresentato da un vaso o da un romanzo considerati come valori d'uso è un lavoro utile e concreto, caratterizzato da strumenti, materiali e tecniche particolari adatti alla realizzazione di vasi piuttosto che di bottiglie, di romanzi piuttosto che di dipinti. Il prodotto del lavoro utile e concreto di tutta la società costituisce il contenuto materiale, o più esattamente sostanziale della sua ricchezza (vasi, romanzi, eccetera), nella cui varietà si riflette una varietà di lavori utili differenti: la divisione sociale del lavoro. Lo svolgimento di lavoro utile concreto è una necessità naturale comune a tutte le società e può essere considerato,

¹²⁰³ Ivi., 87.

¹²⁰⁴ Che sia questa la ragione per cui Sartre dice: “Un anticommuniste est un chien, je ne sors pas de là, je n'en sortirai plus jamais”? Jean-Paul Sartre, *Situations, IV. Portraits* (Paris: Gallimard, 1964), 248–49.

¹²⁰⁵ “Diese zwieschlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit ist zuerst von mir kritisch nachgewiesen worden. Da dieser Punkt der Springpunkt ist, um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht, soll er hier näher beleuchtet werden”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:56.

in sede di astrazione analitica, indipendentemente dalla forma sociale specifica nella quale viene svolto.¹²⁰⁶ D'altra parte, affinché un vaso e un romanzo possano essere scambiati l'uno con l'altro come merci, cioè secondo proporzioni eque, occorre fare praticamente astrazione dai loro differenti valori d'uso e compararli come due grandezze omogenee. Nella riduzione al loro denominatore comune, all'essere cioè entrambi prodotti di lavoro in generale o valori, vaso e romanzo perdono le loro differenze qualitative e diventano due cose della stessa sostanza. Si comportano cioè come due espressioni di un unico tipo di lavoro, come due quantità del medesimo "lavoro socialmente necessario". Questo "lavoro socialmente necessario" è quindi "astratto": è privo di qualsiasi determinazione qualitativa e utilità specifica, determinato solo quantitativamente in termini di tempo.

Sieht man ab von der Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit und daher vom nützlichen Charakter der Arbeit, so bleibt das an ihr, daß sie eine *Verausgabung menschlicher Arbeitskraft* ist ... produktive Verausgabung von *menschlichem* Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw ... Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt.¹²⁰⁷

Il prodotto del lavoro astratto è il valore della merci, cioè la forma sociale della ricchezza, la sua forma borghese, la forma universale di tutti i prodotti del lavoro umano, la quale consente che essi, e attraverso di essi i loro produttori, si relazionino gli uni con gli altri in maniera paritaria soddisfacendo così i loro molteplici bisogni e sopravvivendo.

È particolarmente importante per il nostro contesto tenere a mente che, pur nella sua doppia natura, il lavoro svolto realmente è uno soltanto. Come la merce è un'unità inscindibile di valore d'uso e valore, così il processo di produzione delle merci è un'unità inscindibile di lavoro utile concreto e lavoro astratto o umano in generale. È con la scissione di tale unità, con lo sdoppiamento della sua parvenza che cominciano i guai per gli ebrei.

* * *

Cosa ha a che fare la forma di merce dei prodotti del lavoro con l'antisemitismo? Nel testo di *Das Kapital* si trova una risposta esplicita a questa domanda.

Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waren*, also als *Werten* zu verhalten, und in dieser *sachlichen* Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als *gleiche menschliche Arbeit*, ist das *Christentum*, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste *Religionsform*. In den altasiatischen, antiken usw. Produktionsweisen spielt die Verwandlung des Produkts in Ware, und daher das Dasein des Menschen als Warenproduzenten, eine untergeordnete Rolle, die jedoch um so bedeutender wird, je mehr die Gemeinwesen in das Stadium ihres Untergangs eintreten. Eigentliche

¹²⁰⁶ Cfr. *ivi.*, cap. 5.1: Der Arbeitsprozeß.

¹²⁰⁷ *Ivi.*, 58-59.

Handelsvölker existieren nur in den Intermundien der alten Welt, wie Epikurs Götter, oder wie die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft.¹²⁰⁸

L'ultimo periodo di questa citazione relativo agli ebrei come “popolo del commercio” ricorre in molti luoghi degli scritti di Marx (in particolare nei suoi studi di storia economica) in forma pressoché identica e con insistente ripetitività, quasi come una formula fissa.¹²⁰⁹ Lo si ritrova infine all'inizio di *Das Kapital*, nel capitolo sul feticismo, e più specificamente nel contesto di una breve riflessione sul cristianesimo quale forma di religione più adeguata per una società produttrice di merci. La ricezione ha spesso voluto vedere in questa frase una prova dell'antisemitismo di Marx, o almeno del fatto che egli riproduceva gli stereotipi sugli ebrei e sul loro rapporto privilegiato con il traffico e il denaro. A quanto mi risulta nessun commentatore ha finora notato che questa frase – che riveste un'importanza evidentemente non secondaria per l'autore – è in realtà una citazione nascosta. Si tratta, cioè, della parafrasi di un testo che l'autore stesso aveva già fatto oggetto di una recensione critica più di vent'anni prima: Bruno Bauer, *Die Judenfrage*. Nel primo capitolo del saggio del 1843 contro l'emancipazione ebraica Bauer scriveva:

Wie die Götter Epikurs in den Zwischenräumen der Welt wohnen, wo sie der bestimmten Arbeit überhoben sind, so haben sich die Juden außerhalb der bestimmten Standes- und Corporationsinteressen fixiert, in den Rißen und Spalten der bürgerlichen Gesellschaft eingekerkert und die Opfer, welche das unsichere Element der bürgerlichen Gesellschaft verlangt, sich angeeignet.¹²¹⁰

La citazione dissimulata del vecchio pamphlet antisemita del suo amico, insegnante e avversario di un tempo non è posta all'inizio di *Das Kapital* in senso affermativo; va piuttosto interpretata in senso critico – come risulta evidente tanto dal contesto teorico generale, quanto dal peculiare stile polemico di Marx. Gli dei di Epicuro abitano spazi vuoti interposti fra i mondi reali e

¹²⁰⁸ Ivi., p. 93.

¹²⁰⁹ Cfr. Marx, *Grundrisse*, 28: “Das Kapital als Handels- oder Geldkapital erscheint eben in dieser Abstraktion, wo das Kapital noch nicht das beherrschende Moment der Gesellschaft ist. Lombarden, Juden nehmen diese Stellung gegenüber den agrikulturbetreibenden mittelaltrigen Gesellschaften ein”; ivi., 134: “Bei den Alten war nicht der Tauschwert der nexus rerum; erscheint so nur bei den Handelsvölkern, die aber nur carrying trade hatten und nicht selbst produzierten. Wenigstens war das bei den Phöniziern, Karthaginensern etc. Nebensache. Sie konnten ebensogut in den Zwischenräumen der alten Welt leben wie die Juden in Polen oder im Mittelalter. Vielmehr war diese Welt selbst die Voraussetzung solcher Handelsvölker. Sie gehn auch jedesmal kaputt, sobald sie in ernsthaften Konflikt mit antiken Gemeinwesen geraten”; ivi., 387: “Als Selbstzweck erscheint der Reichtum nur bei den wenigen Handelsvölkern – Monopolisten des carrying trade –, die in den Poren der alten Welt leben, wie die Juden in der mittelaltrigen Gesellschaft”; ivi., 741-42: “Die Handelsvölker der Alten, wie die Götter des Epikur in den Intermundien der Welt oder rather die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Die meisten selbständig und großartig entwickelten Handelsvölker oder Städte carrying trade, der beruhte auf der Barbarei der Produzierenden Völker, zwischen denen sie die Rolle des Geldes spielten (die Vermittler). In den Vorstufen der bürgerlichen Gesellschaft beherrscht der Handel die Industrie; in der modernen Gesellschaft umgekehrt ... Das Kapital entsteht erst, wo sich der Handel der Produktion selbst bemächtigt und der Kaufmann Produzent oder der Produzent bloer Kaufmann wird”; Marx, *Das Kapital*, 1964, 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion:342: “Die Handelsvölker der Alten existierten wie die Götter des Epikur in den Intermundien der Welt oder vielmehr wie die Juden in den Poren der polnischen Gesellschaft. Der Handel der ersten selbständigen, großartig entwickelten Handelsstädte und Handelsvölker beruhte als reiner Zwischenhandel auf der Barbarei der produzierenden Völker, zwischen denen sie die Vermittler spielten”.

¹²¹⁰ Bauer, *Die Judenfrage*, 9.

completamente separati da essi. Inoltre, com'è noto, sono del tutto indifferenti alle vicende umane. Paragonando gli ebrei agli dei di Epicuro Bruno Bauer intende denunciare la loro estraneità al mondo sociale della produzione, ai ceti e alle corporazioni, e l'abitudine a “insediarsi nelle fessure e negli interstizi della società borghese” e di “appropriarsi dei suoi sacrifici”.

La separazione istituita da Bauer fra la massa dei produttori e una minoranza di commercianti identificata con un popolo particolare, quello ebraico, non è altro che la considerazione dei due caratteri della merce come separati e indipendenti l'uno dall'altro, estesa all'intera società. L'idea economica sottesa all'argomento baueriano è che vi sia una parte (maggioritaria) della società che si occupa di produrre beni utili a soddisfare i bisogni umani, e un'altra parte (minoritaria) dedita al valore di scambio. Tale concezione della società borghese deriva dal fatto che Bauer non comprende il significato assunto in essa dalla “esistenza dell'uomo come produttore di merci”. Vi sono dunque solide ragioni per congetturare che l'esigenza di smentire l'idea economica antisemita che il traffico commerciale costituisca una sfera indipendente dell'economia, appannaggio di un popolo particolare distinto dalla massa dei produttori; che questa esigenza teorica e politica sia all'origine della determinazione marxiana della merce come “unità immediata di valore d'uso e valore di scambio”.

L'obiezione di Marx – epicureo fin dalla gioventù¹²¹¹ – è che questa caratterizzazione economica del popolo ebraico trova bensì riscontro oggettivo nel mondo antico e medievale, oppure nell'arretrata Polonia, ma non è altrettanto applicabile alla situazione contemporanea dei paesi sviluppati, né in alcun modo adeguata a cogliere i rapporti economici specifici della società moderna. La critica si rivolge non tanto al contenuto del luogo comune della sociologia economica baueriana, per cui quello ebraico sarebbe un popolo di commercianti e trafficanti di denaro avulso dalla sfera della produzione, quanto piuttosto al suo utilizzo come categoria interpretativa della società moderna. Dal suo punto di vista la società moderna non si distingue per il dominio del commercio o del traffico di denaro. Ciò che la caratterizza storicamente è invece il suo specifico modo di produzione, il predominio conseguito in epoca moderna dalla produzione di merci. Un legame particolare fra il valore di scambio e l'attività economica di un gruppo sociale o un “popolo” particolare è un fenomeno che può verificarsi solo in contesti sociali in cui la produzione di merci è un aspetto marginale della vita economica, contesti in cui solamente una piccola parte della produzione, solamente l'eccedenza è destinata allo scambio commerciale. Nella società moderna invece la produzione di merci è predominante: è l'intera ricchezza prodotta ad avere forma di merce, e tutta la produzione è sempre anche produzione di valori di scambio oltre che di valori d'uso. Le

¹²¹¹ Cfr. Karl Marx, *Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, MEW, 40: Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil (Berlin: Dietz Verlag, 1968), 257–373.

funzioni economiche legate al valore di scambio, le quali appaiono sottomettere il lavoro concreto dei produttori, non sono più legate in maniera particolare al ceto commerciale o al popolo ebraico. Divengono invece funzioni universali, quindi di competenza anche di tutti quei produttori che se ne sentono sottomessi.¹²¹²

Se proprio si vuole caratterizzare l'economia capitalistica da un punto di vista religioso – afferma Marx nella prima parte della citazione riportata – essa va detta piuttosto cristiana, protestante, deista... , che non ebraica. A suo parere è infatti “il cristianesimo, con il suo culto dell'uomo astratto”, la “forma di religione più adeguata” per una società che fonda e organizza praticamente la sua riproduzione materiale sul lavoro astrattamente umano. Queste considerazioni testimoniano il fatto che Marx ha voluto confermare nel capolavoro economico della sua maturità la tesi abbozzata oltre vent'anni prima intorno al carattere precipuamente cristiano della società borghese. Nel saggio giovanile sulla questione ebraica si legge:

... die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der christlichen Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums ... konnte die bürgerliche Gesellschaft sich vollständig vom Staatsleben trennen, alle Gattungsbände des Menschen zerreißen, den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen.¹²¹³

Come in *Zur Judenfrage* Marx affermava che l'origine della vita atomizzata, impolitica, asociale, “ebraica”, della società occidentale moderna va cercata nel “dominio del cristianesimo”, ossia nella struttura politica della società occidentale moderna, e non invece negli ebrei, né in nessun'altra minaccia esterna alla civiltà cristiana; così in *Das Kapital* egli mostra che l'origine dell'oppressione dei lavoratori e dell'emarginazione sociale moderna va cercata nel “dominio del modo di produzione capitalistico”, cioè nel lavoro stesso, nella forma in cui è organizzato, e non invece nelle speculazioni fraudolente della finanza ebraica internazionale, né in nessun altro parassita esterno al mondo della produzione. Come la strategia rivoluzionaria del giovane Marx consisteva nell'indicare i limiti della libertà politica dei contemporanei nella libertà politica medesima, nel suo carattere praticamente “religioso” e “teologico”¹²¹⁴, così la strategia rivoluzionaria del Marx maturo consiste nell'indicare i limiti della libertà economica dei contemporanei nella libertà economica medesima, nel suo carattere praticamente feticista.

¹²¹² Per una disamina più dettagliata delle funzioni economiche degli ebrei nella società medievale come presupposto storico della formazione della moderna ideologia antisemita cfr. supra, cap. 12.

¹²¹³ Marx, *Zur Judenfrage*, 376.

¹²¹⁴ Cfr. supra, cap. 5.7: Critica della politica. “La democrazia è cristiana”

2. Forma di valore della merce

Quando ha forma di merce, il prodotto di un processo lavorativo incorpora il contributo del suo produttore al lavoro complessivo della società di cui fa parte. L'entità di questo contributo può essere stabilita solo successivamente, sulla base del processo di scambio. La rappresentazione più elementare e semplificata del processo di scambio è uno scambio di due sole merci. Si chiamino A e B. Il produttore della merce A sa perfettamente quanta fatica ha durato, quale e quanto lavoro gli è costato produrla. Non conosce però la quantità di lavoro astratto o socialmente necessario ivi contenuta. Per conoscere il valore del suo prodotto non ha altra via che quella di scambiarlo. La grandezza di tale valore gli si rivelerà nella quantità di merce B che riuscirà a ottenere in cambio di A. Ciò significa che la forma in cui gli appaiono l'entità e il senso del proprio contributo alla riproduzione della vita della società è una relazione fra due merci. Marx chiama questa relazione “forma di valore” (“Wertform”), oppure “valore di scambio” (che perciò, propriamente parlando, non è un sinonimo di “valore” ma l'espressione del valore, la sua forma fenomenica). In particolare, l'equazione $A = B$ è chiamata “forma di valore semplice, singola o accidentale” (“Einfache, einzelne oder zufällige Wertform”¹²¹⁵) in quanto risulta dalla semplificazione di un processo di scambio cui nella realtà non partecipano mai solamente due merci. L'esempio classico marxiano è: 20m di tela = 1 gonna, venti metri di tela valgono una gonna.

Non deve ingannare il fatto che l'equazione paia potersi invertire senza pregiudizio per la sua correttezza. Infatti la parte a sinistra e quella a destra del segno = svolgono funzioni completamente differenti, funzioni – ciò è decisivo – contrapposte e complementari. I venti metri di tela sono la merce di cui deve essere conosciuto il valore. Questa parte dell'equazione è chiamata “forma di valore relativa” (“relative Wertform”). Alla gonna spetta invece il compito di rivelare, manifestare, per così dire di incarnare nel proprio corpo di gonna il valore contenuto nei venti metri di tela. Questi ultimi figurano nell'equazione come forma di valore relativa perché il loro valore non viene conosciuto come una grandezza assoluta. Non è possibile contare direttamente le ore di lavoro astratto mediamente necessarie alla produzione di 20m tela contenute in *questi* venti metri di tela, ma solo indirettamente, per via della mediazione della loro relazione di equivalenza con 1 gonna. La gonna funge dunque da equivalente ed è chiamata pertanto “forma di equivalente” del valore, “Äquivalentform”¹²¹⁶. Il valore sociale della tela si manifesta per così dire nella forma naturale della gonna, cioè appare quale proprietà fisica e sostanziale della gonna, come il corpo dei piombini sul piatto destro della bilancia esprime il peso non immediatamente visibile del grano, dell'oro,

¹²¹⁵ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:63.

¹²¹⁶ Ivi., 70.

dell'oppio o di quant'altro venga posto sul piatto sinistro della bilancia.¹²¹⁷ Ne consegue che il valore d'uso della gonna manifesta il valore della tela, che il lavoro concreto del sarto è la forma fenomenica del lavoro astrattamente umano del tessitore. Chiameremo “astrazione” il fatto caratteristico della produzione di merci che il valore sociale della tessitura possa affermarsi solamente nella forma astratta di lavoro umano in generale, e “ipostatizzazione” il secondo fatto, contrapposto e complementare al primo, che il “lavoro umano in generale” svolto dal tessitore si manifesti in un lavoro concreto completamente diverso dal suo, per esempio nella sartoria.

La forma di valore semplice, nella quale deve scorgersi una manifestazione esteriore della dualità interna alla singola merce, al contempo valore d'uso e valore, ha quindi implicazioni decisive per la comprensione e la valutazione di quella particolare forma storica di produzione caratteristica della società borghese che è la produzione di merci. La semplice equazione $A = B$ implica per Marx il fatto che il lavoro privato non appare dotato di alcun senso determinato per chi lo svolge, ma solo di quello indeterminato di essere lavoro umano, mentre il lavoro sociale con cui gli uomini producono insieme le condizioni della propria sopravvivenza si manifesta nella forma fenomenica di lavoro privato individuale.

Accennavamo al fatto che l'equazione $A = B$ non rappresenta che un'estrema (*l'estrema*) semplificazione del processo di scambio, cui evidentemente nella realtà partecipano molte più merci. Poiché il tessitore non può vivere di sole gonne, è necessario che i suoi venti metri di tela possano essere scambiati con, dunque esprimere il loro valore in, molte altre o tutte le altre merci. 20m tela varranno dunque non solo quanto 1 gonna, ma anche quanto 1.5kg caffè, 2 vasi, 0.7391 romanzi, eccetera. Tale equazione è detta “forma di valore totale o dispiegata” (“Totale oder entfaltete Wertform”), e il suo significato è che gonne, caffè, vasi, romanzi eccetera sono altrettante espressioni o forme equivalenti del valore della tela; che sartoria, torrefazione, lavorazione della ceramica e scrittura narrativa sono altrettante forme fenomeniche del lavoro umano in generale.

Poiché, come ci pareva, l'equazione può essere invertita senza pregiudizio per la sua correttezza, sarà parimenti esatto affermare che 1 gonna, 1.5kg caffè, 2 vasi, 0.7391 romanzi eccetera valgono rispettivamente quanto 20m tela. Altrimenti detto: se tutte le merci esistenti sono in grado, in linea di principio, cioè prese nelle quantità correttamente proporzionali, di manifestare o incarnare il valore della tela, allora anche la tela sarà in grado di manifestare o incarnare il valore di tutte le altre merci. Questa nuova equazione risultante dall'inversione della forma di valore totale è detta “forma di valore universale” (“Allgemeine Wertform”¹²¹⁸). In questa nuova forma del valore la tela guadagna una posizione e una funzione del tutto particolare nel mondo delle merci: quella di

¹²¹⁷ Con la differenza che, mentre il peso del grano, dell'oro e dell'oppio è una loro proprietà fisica, il valore di scambio degli stessi beni considerati come merci è una loro proprietà sociale.

¹²¹⁸ Ivi., 79.

“equivalente universale”, ossia di un mezzo per l'espressione del valore di tutte le altre merci che si trovano nella posizione di forma relativa del valore. Nella realtà fisica della tela si manifesta così la relazione sociale di tutte le altre merci; la sua trama e il suo ordito divengono un'incarnazione particolare e visibile dell'oggettivazione sociale universale del lavoro astrattamente umano.

* * *

Cosa ha a che fare la forma di valore della merce con l'antisemitismo? Nel testo di *Das Kapital* si trova una risposta esplicita a questa domanda.

Nebenbei bemerkt, hat auch die Warensprache, außer dem Hebräischen, noch viele andre mehr oder minder korrekte Mundarten. Das deutsche „Wertsein“ drückt z.B. minder schlagend aus als das romanische Zeitwort valere, valer, valoir, daß die Gleichsetzung der Ware B mit der Ware A der eigne Wertausdruck der Ware A ist. Paris vaut bien une messe!¹²¹⁹

Soffermiamoci un momento su questa citazione, gravida di implicazioni per quella che potrebbe chiamarsi una filosofia del linguaggio della società borghese, o una sua critica linguistica.¹²²⁰

La lingua delle merci è la lingua del traffico e del mercimonio, attività in cui com'è noto si affaccenda “l'ebreo”. È una lingua prosaica e arida, astratta, ma proprio perciò compresa universalmente: la lingua del mercato mondiale. La sua semantica speculativa conosce un unico significato astratto: il valore, ossia il lavoro umano contenuto nelle merci. La sua struttura sintattica minimale non consente di formare alcun tipo di proposizione differente dall'equazione o equiparazione. In questo modo la lingua delle merci si configura, di là dalla particolarità dei suoi diversi dialetti, come la lingua dell'uguaglianza astratta di tutto ciò che ha volto umano e di tutto ciò che contiene lavoro umano.

Le merci “parlano” le une con le altre. Il linguaggio con cui si esprimono è il medio della loro equiparazione, il medio linguistico o la mediazione sociale che esprime e nello stesso tempo istituisce i loro rapporti di equivalenza. Si tratta di un linguaggio che la filosofia del linguaggio contemporanea definirebbe performativo.¹²²¹ Infatti è solo parlando fra loro che le merci possono affermare e realizzare il proprio valore. Solo mediante il reciproco riconoscimento le merci si assicurano rispettivamente della loro forma di merce, della loro dignità e dei loro diritti universali di prodotti del lavoro umano. La relazione sociale delle merci consiste nello scambio, e il loro linguaggio comune costituisce la condizione di possibilità dello scambio, consente la loro

¹²¹⁹ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:67.

¹²²⁰ L'approfondimento più esaustivo di questo tema marxiano è quello di Werner Hamacher, „Lingua amissa. The Messianism of Commodity-Language and Derrida's Spectres of Marx“, in *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, hg. von Michael Spinker (London: Verso, 1999), 168–212.

¹²²¹ Cfr. John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 5–6.

convertibilità. Per esistere il valore delle merci deve apparire, essere espresso, verbalizzato, tradotto nell'esperanto del mercato. Come un volto umano, un io, ha bisogno dello specchio degli occhi di un suo simile per conoscere il proprio carattere umano, così anche una merce non può affermare il proprio valore intrinseco e realizzarsi come tale da sola. Né gli uomini, dice Marx, né le merci vengono al mondo come filosofi fichtiani.¹²²²

Per esistere il valore dev'essere comunicato. Una merce non è tale finché il suo valore non si trova espresso in almeno un'altra merce. La forma più semplice di quest'espressione è una manifestazione o una forma del valore stesso, la forma di valore semplice: $A = B$. La proposizione più elementare della lingua delle merci esprime il loro valore ed è essa stessa il loro valore (di scambio). Essa realizza linguisticamente l'uguaglianza delle merci asserendone la *convertibilità*. A vale B, 20m tela metri valgono 1 gonna, Parigi val bene 1 messa. Perciò Enrico IV si *converte* al cattolicesimo.

Marx, anch'egli un convertito, parla in senso proprio, non metaforico, del fatto che le merci parlino. Secondo la sua teoria del feticismo moderno sono le cose, in quanto merci, a intrattenere fra loro rapporti sociali, mentre gli uomini per parte loro intrattengono l'uno con l'altro relazioni oggettuali, mute.¹²²³ Nell'ambito della moderna divisione del lavoro il rapporto sociale fra il mio lavoro particolare e il lavoro di tutti gli altri si realizza attraverso la mediazione delle merci, cioè nella comparazione dei valori contenuti nei differenti prodotti di tali lavori.

Il contesto connettivo di tutte le merci si può descrivere come un contesto linguistico poiché coincide con la reale connessione sociale degli uomini. Il mercato è il nesso pratico che tiene insieme realmente la società borghese. I compratori e venditori umani di merci si vengono incontro non come persone, cioè non in maniera sociale, non parlando, bensì come maschere mute, come personificazioni dei rapporti di valore delle loro merci o come veicoli delle loro merci.¹²²⁴ Sono piuttosto le loro merci a parlare e, parlando, a riconoscersi reciprocamente come cittadine con pari diritti della repubblica delle merci (il mercato mondiale). La lingua delle merci è il linguaggio della comunicazione universale e democratica, il linguaggio della politica e dell'economia moderne, dell'uguaglianza universale; è la lingua dell'emancipazione borghese. Prima della dichiarazione rivoluzionaria dei diritti universali dell'uomo e del cittadino, l'istituzione rivoluzionaria della legge

¹²²² “In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:67.

¹²²³ “... sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen”. Ivi., 87.

¹²²⁴ “Die Personen existieren hier [nel processo di scambio] nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als *Warenbesitzer*. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten”. Ivi., 99-100.

del valore realizza, senza alcuna dichiarazione, i diritti universali del prodotto del lavoro umano e della merce.

Marx parla dunque del tutto seriamente del fatto che le merci parlino. Possiamo senz'altro presumere che egli si aspettasse lettori sufficientemente illuminati da non credere facilmente che la frutta e la verdura si mettano a discorrere per virtù propria, se non altro perché tale ipotesi illustra il carattere peculiare del suo impiego dell'ironia nell'argomentazione scientifica. La questione critica che intende sollevare riguarda il significato del fatto che i prodotti del lavoro diventino merci. Cosa comporta il fatto che i prodotti del lavoro con cui la società umana si riproduce assumano questa forma storicamente determinata? Cosa devono fare per assumerla? Come ottengono il loro riconoscimento sociale universale di merci? Come si realizza la parificazione a tutte le altre merci?

Per diventare a tutti gli effetti merci, i prodotti del lavoro devono spogliarsi della propria particolarità concreta: "ihre Prärogative aufgeben", con le parole di Bruno Bauer.¹²²⁵ Nella lingua delle merci può trovare espressione solo la determinazione formale della merce come valore, non invece il suo contenuto materiale. Il prodotto del mio lavoro concreto e particolare può entrare in relazione con il resto della ricchezza sociale solo nella sua astratta proprietà di essere un prodotto indifferenziato di lavoro umano in generale. L'uguaglianza universale si realizza attraverso la mediazione del fatto niente affatto teorico che tutte le merci vengono ridotte a un astratto denominatore comune, alla loro forma di valore, al loro essere meramente merci o prodotti di lavoro meramente umano. Nell'equiparazione vengono praticamente meno tutte le ulteriori proprietà specifiche della singola merce concreta: il suo materiale, la forma naturale in cui è venuta al mondo, il tipo di lavoro e le tecniche richieste alla sua produzione, i bisogni che è in grado di soddisfare ... tutto ciò non conta nulla ai fini dello scambio di equivalenti. Se la singola merce vuole ottenere il riconoscimento che le spetta di diritto in quanto merce, deve esprimersi in una lingua che la nega come individuo particolare; una lingua in cui l'affermazione della sua uguaglianza con tutte le altre merci coincide con quella della sua estraneità da se stessa. Per diventare come le altre, la singola merce deve diventare qualcos'altro da sé. Per affermare se stessa deve affermarsi come rappresentante di qualcos'altro, farsi involucro di una data quantità di lavoro socialmente necessario. Non v'è altra strada per raggiungere il riconoscimento universale al di fuori dell'abiura della propria concreta particolarità. La comunicazione delle merci presuppone dunque una precedente traduzione. La loro universale convertibilità presuppone una conversione già avvenuta in segreto precedentemente: la conversione di tutti i diversi prodotti particolari del lavoro in merci, vale a dire la conversione di tutti i diversi lavori particolari in *lavoro*, lavoro in generale, lavoro astratto, lavoro genericamente umano, lavoro senza ulteriori specificazioni, lavoro definibile solo

¹²²⁵ Bauer, *Die Judenfrage*, 61.

tautologicamente come lavoro, lavoro in senso onnicomprensivo e universale (in greco: καθολικός).

Nel tema critico del dissolvimento della particolarità concreta esatto dalla repubblica delle merci a tutte le sue legittime e paritetiche cittadine si scorgono le tracce dell'esperienza storica degli ebrei tedeschi dell'epoca dell'emancipazione e della famiglia Marx. I principali temi linguistici della critica dell'economia politica sono: il carattere astratto della semantica del valore, il violenza performativa della sua sintassi equiparante e infine la sofferenza e l'umiliazione di doversi piegare ad esprimersi nell'idioma neutrale, universale e in-umano delle merci.

Ma parlando di merci che parlano Marx parla anche e soprattutto degli esseri umani muti che le producono e le scambiano. La forma di valore delle merci infatti non è altro che la rappresentazione ideale e reale del carattere astratto, privo di contenuto, del lavoro umano. Il concetto di lavoro implicato dalla struttura categoriale dell'economia politica classica e da quella reale del processo di scambio delle merci può essere considerato come corrispettivo economico della nozione filosofica di *Gattungswesen*, nel senso che entrambi rappresentano, in diversi ambiti della riflessione teorica, la medesima universalità astratta che caratterizza la forma moderna o borghese della socialità umana.

Le riflessioni linguistiche sulla società borghese e l'economia di mercato contenute in *Das Kapital*, nelle quali Marx “osserva incidentalmente” che la lingua delle merci ha in verità “molti altri dialetti, oltre l'ebraico”, rivelano in maniera esplicita il nesso che lega la critica dell'economia politica a quella dell'antisemitismo, che imputa agli ebrei i fenomeni di alienazione della società moderna. Testimoniano il tentativo di comprendere le ragioni per cui la lingua delle merci, cioè la lingua astrattamente universalista dell'economia, della politica, della letteratura moderne, la lingua della società borghese, la cui violenza performativa equipara tutto e tutti e pretende la dissoluzione di ogni particolarità, insomma proprio la lingua della “questione ebraica” parlata in tutti i paesi del mondo moderno (e più che mai in Germania) suoni, a orecchie antisemite, come “ebraico”.

3. *Forma di denaro del valore*

Abbiamo considerato lo sviluppo della forma di valore della merce dalla “forma semplice, singola o accidentale” attraverso la “forma totale” fino alla “forma universale del valore”, nella quale una merce, nell'esempio di Marx la tela, guadagna la funzione di equivalente universale di tutte le altre merci. È questa la funzione primaria del denaro. Lo sviluppo della forma di valore della merce contenuto nel primo capitolo del primo libro di *Das Kapital* è allo stesso tempo una rappresentazione formale dell'evoluzione storica del processo di scambio e una deduzione logica del

denaro dalla merce.

Storicamente non è stata la tela, ma l'oro quella merce che ha conquistato la posizione di equivalente universale e le prerogative che vi sono connesse: quella di rappresentare in forma fisica l'astrazione del lavoro umano, di mediare la relazione di scambio di tutte le altre merci e di essere essa stessa sempre, universalmente, immediatamente scambiabile. Nella realtà empirica, l'astrazione del lavoro umano in generale ha trovato nei metalli nobili la propria forma fenomenica oggettuale, e non nella tela (le ragioni di questa “elezione” sono in parte evidenti, in parte di competenza della ricerca storica, ma non di questo lavoro). Tale circostanza può esprimersi dicendo che l'oro è la “merce denaro”, ossia che fra le tante merci è quella eletta a, o socialmente riconosciuta come, incarnazione visibile e tangibile del lavoro umano. La merce denaro è lavoro astratto socialmente necessario che posso comodamente trasportare, oggettivato, nella tasca della mia giacca. Marx sottolinea come le proprietà cui è dovuta la nomea dell'oro, la buona come la cattiva, la considerazione eccezionale di cui gode nella storia, nelle scienze religiose e morali, nella magia e nell'alchimia, nella gioielleria, nella politica e nell'economia, insomma nella cultura e nella psiche degli uomini, non derivino tanto dalle caratteristiche chimiche o estetiche della materia aurea, quanto piuttosto dall'opera comune di tutte le altre merci, le quali isolano quella merce particolare che è l'oro, la escludono dal loro universo di forme relative di valore ed esprimono in essa, quale equivalente universale, le loro relazioni sociali.

“Denaro” è dunque una forma di espressione del valore delle merci, al pari delle tre forme logicamente precedenti (quella semplice, singola o accidentale, quella totale o dispiegata e quella universale); – è “forma di denaro” del valore, (“Geldform”)¹²²⁶. Non vi sono differenze formali fra questa forma del valore e quella precedente, la forma di valore universale. A distinguerle è solo il fatto che il primo esempio è immaginario, il secondo è reale. Con la forma di denaro del valore, la posizione dell'equivalente universale e la proprietà che vi è connessa di essere immediatamente scambiabile con tutte le altre merci viene attribuita in maniera fissa, costante e definitiva a una merce specifica e diventa praticamente inseparabile dalla forma naturale particolare di questa merce (in sede teorica o analitica invece è separabile). Il valore delle merci espresso in forma di denaro è detto il loro “prezzo”. La merce storicamente eletta dalla consuetudine sociale a ricoprire la posizione di controvalore socialmente valido di tutte le merci è l'oro. “Es wird ihre *spezifisch gesellschaftliche Funktion*, und daher ihr *gesellschaftliches Monopol*, innerhalb der *Warenwelt* die Rolle des allgemeinen Äquivalents zu spielen”.¹²²⁷

Un principio fondamentale della teoria marxiana del denaro è l'idea che esso svolga una

¹²²⁶ Ivi., 84.

¹²²⁷ Ivi., 83.

funzione imprescindibile per la produzione di merci: tanto imprescindibile da poter essere dedotta per via puramente logica dal concetto di merce. Lungo molti anni Marx ha polemizzato contro le teorie economiche che propongono di riformare la produzione di merci mediante l'abolizione del denaro, considerato quale fonte delle instabilità, delle disfunzioni e delle crisi di tale sistema produttivo (abbiamo già considerato il senso di queste polemiche in rapporto al problema dell'antisemitismo moderno)¹²²⁸. Infatti si potrebbe pensare che il valore delle merci, essendo determinato in ultima istanza dal tempo di lavoro che esse contengono, possa essere espresso direttamente in termini temporali, come quantità di ore di lavoro, invece che indirettamente mediante la conversione in quantità fisiche di merce denaro. Addirittura pare di poter evitare in questo modo anche molti equivoci, speculazioni ingannevoli, frodi. “Questo vaso vale 12h di lavoro” pare cioè esprimere il valore della merce vaso in maniera più trasparente e onesta di “Questo vaso vale 3£ d'oro”. Tuttavia, come risulta chiaro dallo sviluppo della forma di valore della merce, non è possibile esprimere il valore delle merci direttamente in termini di ore lavorative. Questa impossibilità è una conseguenza diretta della doppia natura del lavoro, delle differenza fra il lavoro concreto dell'individuo che produce valori d'uso e il lavoro astratto che costituisce la sostanza del valore. In quanto sostanza astratta il valore ha bisogno di una forma fenomenica concreta per poter svolgere la propria funzione di mediazione sociale, per poter esistere effettivamente. La forma relativa del valore ha bisogno di una forma di equivalente distinta da sé.

Il sistema della produzione di merci si regge sulla regolazione dello scambio attraverso il tempo di lavoro socialmente necessario, ma tale regolazione non avviene direttamente e consapevolmente attraverso l'indicazione immediata delle ore di lavoro, bensì attraverso la mediazione delle relazioni di scambio dalle quali il tempo di lavoro socialmente necessario risulta come una grandezza media. Il carattere sociale del lavoro deve perciò – posto che la produzione di merci sia dominante – per forza esprimersi come qualcosa di diverso dal lavoro medesimo.

Nell'ambito della produzione di merci, il contributo di un lavoro individuale al processo complessivo di riproduzione della società può manifestarsi solo quando il suo prodotto assume la forma relativa di valore. Dalla circostanza che la forma relativa del valore presuppone come complementare a sé la forma di equivalente, e che lo sviluppo della relazione fra queste due forme deve necessariamente dare luogo all'isolamento di una merce particolare nella posizione di equivalente universale, consegue logicamente che il denaro è una *conditio sine qua non* della produzione di merci.¹²²⁹ Il denaro è un complemento necessario delle merci poiché è l'equivalente

¹²²⁸ Cfr. supra, cap. 10.

¹²²⁹ “Weil das Produkt nicht als unmittelbarer Gegenstand der Konsumtion für die Produzenten produziert wird, sondern nur als *Träger des Wertes*, sozusagen als Anweisung auf bestimmtes Quantum aller Darstellungen der gesellschaftlichen Arbeit, sind alle Produkte gezwungen, als *Werte* sich eine von ihrem Dasein als Gebrauchswerte unterschiedene Daseinsform zu geben. Und es ist diese Entwicklung der in ihnen enthaltenen Arbeit als

che ne esprime il valore. Senza esprimersi il valore delle merci non potrebbe esistere, di conseguenza le merci non potrebbero avere forma di valore e i prodotti del lavoro non potrebbero avere forma di merce. Una produzione di merci in cui circolino solo merci e non denaro è tanto poco possibile quanto un magnete che abbia solo il polo positivo, non però quello negativo. Solo una società che non affibbia ai prodotti del suo lavoro un valore di scambio distinto dal loro valore d'uso, il cui lavoro sia dunque direttamente sociale, e non lavoro privato che diviene sociale grazie alla mediazione del mercato, potrebbe fare a meno del denaro. L'abolizione del denaro nella società borghese è pertanto un'utopia.

Kurz alle Eigenschaften, die als besondere Eigenschaften des Geldes aufgezählt werden, sind Eigenschaften der Ware als Tauschwert ... Der Tauschwert der Ware, als besondere Existenz neben der Ware selbst, ist Geld; die Form, worin alle Waren sich gleichen, sich vergleichen, sich messen; worein alle Waren sich auflösen, was sich in alle Waren auflöst; das allgemeine Äquivalent.¹²³⁰

L'idea di riformare la moderna produzione di merci per via dell'abolizione del denaro presuppone una concezione ideologica e apologetica della produzione di merci.¹²³¹ Presuppone cioè che il processo di riproduzione della società borghese si svolga già in maniera trasparente, che la riproduzione merciforme della vita avvenga già sotto il controllo dei produttori associati, che il loro lavoro privato sia immediatamente sociale, che il contributo lavorativo del singolo alla riproduzione della società venga riconosciuto direttamente per quel che è. La ricostruzione di Marx invece mostra come il riconoscimento sociale del lavoro concreto del singolo avvenga solo mediante la sua riduzione a lavoro astratto nell'ambito del processo di scambio, nella sfera della circolazione. Per parte sua questo lavoro astratto non può svolgere realmente la propria funzione di mediazione sociale se non in forma oggettivata, questa astrazione non può avere alcuna esistenza pratica reale se non come ipostasi, cioè nella forma di una *cosa*. Il denaro è questa cosa. Chi addita nel denaro un elemento di disturbo o di falsificazione dell'onesto rapporto di equivalenza nello scambio dei prodotti del lavoro dimentica che il denaro è una condizione di possibilità di tale rapporto, in senso sia logico che pratico. Tale “dimenticanza” è caratteristica per il feticismo della società borghese.

Il problema marxiano del feticismo è situato in una zona di indifferenza fra la critica sociale e la critica gnoseologica perché il contesto di obnubilamento che tale problema intende indicare è situato in una zona di indifferenza fra l'oggetto e il soggetto della conoscenza economica. Il

gesellschaftlicher, die Entwicklung ihres Wertes, die die Geldbildung bedingt, die Notwendigkeit der Waren, sich als Geld für einander darzustellen – was bloß heißt: als selbstständige Daseinsformen des Tauschwertes –, und sie können dies nur, indem sie eine Ware aus der Gesamtheit ausschließen, alle ihre Werte in dem Gebrauchswert dieser ausgeschloßenen Ware messen, die in dieser ausschließlichen Ware enthaltne Arbeit daher unmittelbar als *allgemeine, gesellschaftliche Arbeit* verwandeln”. Marx, *Theorien über den Mehrwert (Viertes Buch des „Kapitals“)*, 1967, 3: Neunzehntes bis vierundzwanzigstes Kapitel und Beilagen: 142–43.

¹²³⁰ Marx, *Grundrisse*, 60.

¹²³¹ Cfr. *ivi.*, Das Kapitel vom Geld: 33-148.

concetto di feticismo indica sia un carattere delle merci (e del denaro e del capitale) quali parvenze oggettuali di rapporti sociali, sia un carattere della coscienza dei produttori di merci, vale a dire il limite cognitivo, non meramente individuale, ma socialmente condizionato, che impedisce loro di distinguere nelle merci, nel denaro e nel capitale altrettante manifestazioni dei loro rapporti sociali. Il fondamento reale di questo feticismo non sta evidentemente né nel corpo degli oggetti, né nella coscienza dei soggetti. Sta invece nei rapporti sociali entro i quali vengono prodotti entrambi: il corpo degli oggetti e la coscienza dei soggetti.

Se il denaro non è una semplice cosa, ma anche una forma fenomenica oggettuale dei rapporti di produzione, ciò avviene perché questi rapporti sono tali da dovere necessariamente manifestarsi nella forma di un oggetto.

Das Geld [ist] in der Tat nichts anderes als ein besonderer Ausdruck des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit und ihrer Produkte, der aber als im Gegensatz zu der Basis der Privatproduktion stets in letzter Instanz als ein Ding, als besondere Ware neben anderen Waren sich darstellen muß.¹²³²

Il denaro non assurge a feticcio della società borghese per virtù propria. Il *feticcio*-denaro – il Dio della società borghese contro cui si scaglia la Religionskritik tedesca divenuta economica – non è che il *carattere di feticcio* della merce resosi indipendente dalla merce, trasmigrato in un corpo tutto suo distinto da quello della merce. Il divenire evidente del carattere di feticcio della merce, invece che scioglierne l'arcano, non fa che infittirlo. “Das Rätsel des Geldfetichs ist daher nur das sichtbar gewordene, die Augen blendende Rätsel des Warenfetichs”.¹²³³

Il singolo produttore di merci vede che ogni altro produttore è immediatamente disposto a scambiare le sue merci per la merce denaro, che addirittura brama questo scambio. Riconosce dunque le proprietà sociali del denaro, le esperisce nella pratica di tutti i giorni. Nell'ignoranza del complesso concatenamento di mediazioni logiche e reali per cui si realizza la singolare circostanza che il potere sociale assume una forma tascabile, costui è indotto a convincersi di avere a che fare con proprietà naturali della merce denaro, quindi con proprietà naturali e al contempo sovranaturali. Sotto il concetto di feticismo del denaro vanno rubricati tanto l'amore per il denaro e la sua ricerca spasmodica quanto la condanna morale del denaro e la lotta politica contro il suo predominio. Ambedue questi atteggiamenti apparentemente contrapposti riposano sul comune fondamento dell'attribuzione al denaro di occulti poteri naturali-sovrannaturali e dell'incomprensione della sua natura di riflesso oggettuale del carattere sociale del lavoro moderno, la quale coincide con l'incomprensione del lavoro moderno come strutturato in modo tale da dover manifestare il proprio carattere sociale nella forma di un oggetto.

¹²³² Marx, *Das Kapital*, 1964, 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion:621 (corsivo mio).

¹²³³ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:108.

Cosa ha a che fare la forma di denaro del valore con l'antisemitismo? Il denaro è ebraico – si apprende nei primi capitoli di *Das Kapital* – nella stessa misura in cui le merci sono cristiane.

Fra i luoghi dell'opera di Marx più citati a suffragio della tesi del suo “antisemitismo” vi è quello in cui si afferma: “daß alle Waren, wie lumpig sie immer aussehn oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahrheit Geld, innerlich beschnittne Juden sind”.¹²³⁴

Ora: sono sufficienti una cultura biblica e un senso dell'umorismo estremamente rudimentali per riconoscere che in quest'affermazione non vi è nulla di “antisemita”, essendo gli “ebrei circoncisi interiormente”, secondo il detto paolino, propriamente cristiani. La polemica religiosa di Paolo contro il rito della circoncisione costituisce un motivo centrale della tradizione dell'antigiudaismo di matrice cristiana. Per il teologo di Tarso la rivelazione cristiana implica la sospensione della Legge d'Israele.¹²³⁵ La superiorità del cristianesimo sulla religione ebraica da cui proviene sta nel fatto che i cristiani hanno interiorizzato lo spirito della Legge, mentre gli ebrei continuano a rimanere legati a un rispetto solamente esteriore della lettera della Legge. La circoncisione è l'emblema della religiosità ebraica in quanto segno esteriore del patto con Dio. I cristiani non hanno più bisogno di questa pratica perché il loro legame con Dio è interiore all'uomo: si fonda sulla fede e sull'amore che albergano nel loro cuore, e non sul testo letterale della Legge. Il progresso teologico del cristianesimo sul giudaismo si riflette nel fatto che i suoi seguaci smettono di circoncidersi il pene, perché la loro circoncisione, cioè la loro relazione con Dio, è divenuta interiore: “circoncisione del cuore”.¹²³⁶ Se ne deve dedurre che chi ritiene di dimostrare che Karl

¹²³⁴ Marx, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:169.

¹²³⁵ Tale mi pare essere la principale ragione della sua fortuna nella filosofia contemporanea, particolarmente italiana.

Cfr. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000).

¹²³⁶ Cfr. Paolo, *Romani* 2, 27-29: “E così, chi non è circonciso fisicamente, ma osserva la Legge, giudicherà te che, nonostante la lettera della Legge e la circoncisione, sei trasgressore della Legge. Giudeo, infatti, non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, dello spirito, non nella lettera; e la sua lode non viene dagli uomini, ma da Dio”. Nella prima e nella seconda edizione del primo volume di *Das Kapital*, curate da Marx stesso, non c'è scritto “innerlich beschnittne Juden”, bensì rispettivamente “innerlich verschnittene Juden” e “innerlich verschnittne Juden”. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEGA2, II/5: „Das Kapital“, 1. Band. Druckfassung 1867 (Amsterdam: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 1983), 109; Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA2, II/6: „Das Kapital“, 1. Band. Druckfassung 1872 (Amsterdam: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 1987), 172. Il termine tedesco “Verschneidung” costituisce una variante dispregiativa di “Beschneidung” (“circoncisione”), con la quale vengono sottolineati i tratti di nocività, brutalità, e inciviltà di questa pratica religiosa. Si potrebbe dire che nella lingua tedesca “Verschneidung” è il nome antigiudaico per indicare la circoncisione. La correzione apportata da Engels si spiega a mio parere come segue. Negli ultimi anni della sua vita Engels si è accorto delle tendenze antisemite presenti nelle socialdemocrazie europee. La sua comprensione di tali tendenze tuttavia è superficiale e coincide nella sostanza con la concezione liberale e progressista dell'antisemitismo, per cui esso non ha niente di moderno: “Der Antisemitismus ist das Merkzeichen einer zurückgebliebenen Kultur und findet sich deshalb auch nur in Preußen und Österreich resp. Rußland”. Engels, *Über den Antisemitismus (aus einem Brief nach Wien)*, 49. Engels deve aver pensato che fosse meglio sopprimere un'espressione dal suono antigiudaico nel testo di *Das Kapital*. Deve cioè aver pensato: Mohr amava molto scherzare, ma qualche stolto potrebbe fraintenderlo. Non ha pensato però che lo stolto in questo caso poteva essere proprio lui. La smussatura che

Marx fosse “antisemita” sulla base di questa citazione deve essere o molto ignorante in materie neotestamentarie, o del tutto privo di intelligenza dell'ironia, oppure in mala fede.¹²³⁷

Più interessante della polemica di Marx contro il fariseo di Tarso, delle sue battute anticristiane e del fatto che non fosse “antisemita”, o almeno più rilevante per il contesto presente, è la circostanza (finora del tutto ignorata dalla ricezione) che una determinazione tanto centrale della sua teoria economica quale quella del rapporto fra merce e denaro è strutturata sul modello della questione ebraica della società borghese. Può essere considerata addirittura e senza forzature una formalizzazione del rapporto fra la maggioranza gentile e gli ebrei nel XIX secolo (per come lo intendeva Marx, evidentemente). Il motto di spirito sulla circoncisione interiore è una prova del fatto che l'autore di *Das Kapital* si è servito consapevolmente e deliberatamente della *Judenfrage* come modello per rappresentare la relazione formale del mondo delle merci con quella merce speciale, separata dalle altre, particolare e cionondimeno arrogantesi l'universalità del mondo delle merci, ossia quella merce privilegiata o eletta che è il denaro e nient'altro che la manifestazione esteriore del valore di scambio immanente a tutte le altre merci.

Abbiamo visto come l'argomento centrale della recensione della *Judenfrage* di Bauer indicasse ne “l'ebreo” implicato in tale “questione” una sorta di riflesso fantasmagorico del carattere doppio del soggetto borghese.¹²³⁸ In quel saggio giovanile, il rifiuto dell'emancipazione ebraica da parte di Bauer veniva oppugnato e insieme spiegato come risultato di un'inconsapevole proiezione, di una rappresentazione ideologica dell'opposizione interna al soggetto borghese fra bourgeois e citoyen quale opposizione esteriore fra il medesimo soggetto borghese (ignaro della propria scissione interna o indisponibile a riflettervi criticamente) e “l'ebreo”. La “questione ebraica”, cioè la questione della separazione degli ebrei dal resto della popolazione discussa nel Vormärz, era stata spiegata da Marx come una figurazione ideologica o “teologica” della reale separazione dello Stato politico dalla società borghese. “L'ebreo” è una rappresentazione personificata dei limiti dell'emancipazione borghese che ne sostituisce la comprensione concettuale. L'antisemitismo baueriano ha rappresentato per Marx un indizio, per così dire un sintomo che gli ha consentito di

ha apportato allo spigoloso testo marxiano dimostra che non aveva capito la polemica di Marx con l'antisemitismo, della quale fa parte, come abbiamo visto ripetutamente, il fatto che Marx citi il gergo antisemita al fine di mostrare le fallacie del pensiero che in tal gergo si esprime. Pare che Engels non abbia mai compreso questa polemica e c'è da chiedersi perché Marx non gliene abbia parlato direttamente. Ha ragione Thomas Kuczynski: “Die Variante ist zwar formell korrekt, weil verschnittne Juden sehr altertümliches Deutsch ist, aber trotzdem inhaltlich falsch, da es erstens zwar beschnittne, nicht aber innerlich [!] beschnittne Juden gibt, und zweitens der 'Arier' Engels den Marx eignen jüdischen Witz, nämlich die doppeldeutige Verballhornung des Begriffs, hier nicht erkannt hat”. Thomas Kuczynski, „Historisch-kritischer Apparat“, in *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, von Karl Marx und Thomas Kuczynski, Neue Textausgabe, Bd. 1: Der Produktionsprozess des Kapitals (Hamburg: VSA, 2017), 151.

¹²³⁷ Cfr. p. e. Brumlik, *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' „Die Juden in der Karikatur“*, 1; Giulio Meotti, „There are Times When an Honest Man Belongs in Jail“, *Israel National News*, 2. November 2012, <https://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/12211>.

¹²³⁸ Cfr. supra, cap. 5.4.

diagnosticare il disturbo dissociativo dell'identità borghese nel quale il soggetto, in quanto individuo privato portatore di bisogni e interessi particolari, si contrappone a se stesso in quanto membro della comunità politica, rappresentante dell'umanità e della ragione universale.

Il concetto di merce su cui si fonda l'edificio teorico della critica dell'economia politica riassume e formalizza la conformazione del soggetto borghese che il giovane Marx, molti anni prima anche solo di pensare a una critica dell'economia, aveva individuato come origine e contenuto della questione ebraica. Proprio come il soggetto delle dichiarazioni dei diritti universali analizzato in *Zur Judenfrage*, anche la merce presenta per Marx una doppia natura. Da una lato, ogni merce è un oggetto particolare e concreto, dotato di certe proprietà qualitative che lo rendono utile o atto alla soddisfazione di bisogni particolari e concreti di qualsivoglia tipo. Considerata sotto questo aspetto la merce è un valore d'uso e costituisce come tale il contenuto sostanziale della ricchezza. L'altro lato della merce è il suo carattere sociale. Una merce non è mai isolata, ma in costante relazione la totalità delle merci, il loro universo o il mercato (a meno che il suo proprietario non decida di non venderla e tenerla per sé, nel qual caso essa cesserebbe di essere una merce). Tale relazione universale delle merci non si fonda sulle loro proprietà qualitative o sui corrispondenti valori d'uso particolari, che sono invece irrilevanti ai sensi dello scambio, bensì sul loro valore, ossia la proprietà universale, comune a tutte le merci, di essere un prodotto del lavoro umano. Considerata astrattamente dai suoi caratteri concreti particolari in quanto valore, la merce è la forma sociale della ricchezza prodotta dal lavoro. In particolare la merce è la forma di ricchezza caratteristica per le società in cui domina il modo di produzione capitalistico – dove per “società in cui domina il modo di produzione capitalistico” si deve intendere una specificazione ulteriore del concetto di società borghese formulata dal Marx economista, per cui è successivamente invalsa l'espressione assai più imprecisa “capitalismo” –. La concezione della merce come una forma sociale specifica e storicamente determinata, come la forma borghese dei prodotti del lavoro, è alla base della distinzione epistemologica fra la critica dell'economia politica e l'economia politica classica, per la quale le nozioni di prodotto del lavoro e di merce coincidono senza resto. Alla “pelle di leone politica” indossata dal bourgeois per trasformarsi in citoyen corrisponde il cartellino del prezzo con cui una merce esprime il proprio valore in una forma astratta e sociale, cioè comparabile in maniera paritaria con quello di altre merci.

Il parallelismo che stiamo osservando fra la critica della questione ebraica e l'analisi della merce si estende, inoltre, anche al fatto che in entrambi i casi il carattere doppio e internamente contraddittorio del soggetto-merce viene oggettivato nella figura di un corpo estraneo. Come nella coscienza antisemita l'opposizione interna al soggetto borghese fra bourgeois e citoyen si rappresenta sotto l'aspetto di un'opposizione esteriore fra il soggetto medesimo e “l'ebreo”, così

l'opposizione interna alla merce fra valore d'uso e valore di scambio si rappresenta nella prassi commerciale borghese sotto l'aspetto di un'opposizione esteriore fra merce e denaro. La teoria marxiana del denaro, per cui questo non è che la manifestazione materiale ed esteriore del valore immateriale contenuto nelle merci, può dirsi dunque risultare da una complessa e ventennale elaborazione del pensiero contenuto nella recensione a Bauer del 1843, per cui: “der Jude ... ist nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft”.¹²³⁹ La critica dell'economia politica e in particolare la sua nozione gnoseologica di feticismo ambiscono, fra l'altro, a dare conto delle ragioni specifiche per cui il carattere internamente contraddittorio delle merci, dei soggetti che le producono e della loro società tende a venire rappresentato nella forma di un corpo estraneo. Con ciò Marx ha fornito un contributo decisivo alla comprensione non solamente dell'origine storica e culturale dell'associazione ebrei-denaro, ma anche del significato sistematico che tale associazione ha nella società e nella coscienza borghese.

L'analogia strutturale fra la critica giovanile della questione ebraica e la più tarda teoria del denaro come forma fenomenica oggettivata e apparentemente indipendente del valore delle merci è tanto cristallina da rendere sorprendente il fatto che l'intera storia della ricezione non se ne sia affatto avveduta.¹²⁴⁰ E ciò deve stupire a maggior ragione se si considera il ruolo cruciale e assai noto dell'associazione di ebrei e denaro nell'immaginario antisemita. Pure, come abbiamo visto, proprio i primi e più noti capitoli di *Das Kapital*, in cui Marx sviluppa la griglia concettuale fondamentale della critica dell'economia politica, non mancano di riferimenti anche piuttosto espliciti. A una lettura un poco più attenta, questi riferimenti più o meno ironici rivelano come il tema dell'antisemitismo moderno sia parte integrante del contenuto di esperienza storica di cui si sostanzia questa griglia concettuale e dell'orizzonte problematico della critica dell'economia politica.

¹²³⁹ Marx, *Zur Judenfrage*, 374.

¹²⁴⁰ Anche un commentatore dell'opera di Marx attento e preciso come Michael Heinrich ne travisa le intenzioni completamente. Scrive infatti a proposito della questione della circoncisione interiore: “Wie sowohl einige Stellen im 'Kapital' als auch eine ganze Reihe von Äußerungen im Marxschen Briefwechsel deutlich machen, verhielt sich Marx den antijüdischen Anspielungen der zeitgenössischen Alltagssprache gegenüber völlig unkritisch”. Heinrich, *Wie das Marxsche „Kapital“ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des „Kapital“*, 2:114.

4. Trasformazione del denaro in capitale

Il titolo di questo capitolo è un'espressione, seppur marxiana, impropria. Infatti l'oggetto di questo capitolo e di quello omonimo di *Das Kapital* (il quarto del primo volume) non è tanto, come ci si potrebbe aspettare, la forma di capitale del denaro, quanto piuttosto la forma di denaro del capitale. In secondo luogo viene trattata anche la questione del perché ci si potrebbe aspettare l'inverso e perché è opportuno questo titolo improprio. Vedremo che per Marx non è l'analisi del denaro che aiuta a comprendere il capitale come una sua evoluzione. Al contrario è l'analisi del capitale che consente di comprendere retrospettivamente cosa sia il denaro, rivelando in quest'ultimo una forma fenomenica primitiva di quello. Il pensiero storico spiega l'anatomia della scimmia a partire da quella dell'uomo – non viceversa.¹²⁴¹

Abbiamo visto come la produzione di merci ponga la necessità logica di un equivalente universale, cioè la necessità pratica del denaro. A differenza di ciò che molti credono, la semplice produzione di merci e la loro circolazione, in cui i produttori individuali scambiano i prodotti dei loro lavori privati attraverso la mediazione del denaro, *non* è quel che si usa chiamare capitalismo. Per Marx la produzione di merci e il mercato internazionale costituiscono “i presupposti storici” dell'origine del capitale, il suo “punto di partenza”.¹²⁴² Il denaro non coincide con il capitale, ma viene confuso con esso perché rappresenta una forma particolare, anzi la prima forma in cui il capitale si manifesta nella storia, nonché quella visibile più immediatamente. La dissoluzione dei rapporti sociali tradizionali e del potere dell'aristocrazia coincide ovunque con la concentrazione di grandi patrimoni di denaro nelle mani di una nuova élite di potenti, i quali sono potenti in quanto arricchiti, cioè possessori di molto denaro. Il processo dell'emancipazione borghese appare essere sospinto da o addirittura consustanziale con quello dell'estensione del potere del denaro. Dal punto di vista di Marx invece è l'affermazione di un nuovo modo di produrre la ricchezza, un nuovo modo di lavorare e una nuova forma di organizzazione sociale del lavoro, il principale fattore determinante delle trasformazioni sociali moderne. I grandi patrimoni di denaro, i capitali commerciali e usurari che affossano anche le più blasonate delle famiglie nobili e il secolare dominio sociale della proprietà feudale, sono da intendersi pertanto come forma fenomenica di questo nuovo modo di produrre, l'osservazione della quale non rivela nulla a proposito dell'essenza di questo nuovo modo di produrre.¹²⁴³

¹²⁴¹ Cfr. supra, 91.

¹²⁴² “Die Warenzirkulation ist der Ausgangspunkt des Kapitals. Warenproduktion und entwickelte Warenzirkulation, *Hanel*, bilden die *historischen Voraussetzungen*, unter denen es entsteht. Welthandel und Weltmarkt eröffnen im 16. Jahrhundert die moderne Lebensgeschichte des Kapitals”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:161.

¹²⁴³ “Wie das *Handelkapital* werden wir das *zinstragende Kapital* im Verlauf unserer Unteruchung als *abgeleitete*

L'illusione che porta a confondere il denaro con ciò di cui è forma fenomenica, il capitale, si basa sul fatto che si tratta della sua forma fenomenica più antica, la prima in cui esso fa la sua comparsa nel mondo e quella cui la coscienza popolare lo associa più strettamente. Tale illusione però non deriva solamente dal passato, dalle fasi primitive della produzione capitalistica. Viene rafforzata e riprodotta sistematicamente anche nel presente dal fatto che, sulla superficie visibile della società borghese, ossia nella sfera della circolazione, il capitale si presenta ogni giorno di nuovo sotto forma di denaro.

Historisch tritt das Kapital dem Grundeigentum überall zunächst in der Form von Geld gegenüber, als *Geldvermögen*, Kaufmannskapital und Wucherkapital. Jedoch bedarf es nicht des Rückblicks auf die Entstehungsgeschichte des Kapitals, um das Geld als eine erste Erscheinungsform zu erkennen. Dieselbe Geschichte spielt täglich vor unsern Augen. Jedes neue Kapital betritt die Bühne, d.h. den Markt, den Warenmarkt, Arbeitsmarkt oder Geldmarkt, immer noch als Geld, Geld, das sich durch bestimmte Prozesse in Kapital verwandeln soll.¹²⁴⁴

Se il denaro non è di per se stesso capitale, come fa a trasformarsi in capitale? E che cosa distingue, si domanda Marx, il denaro in quanto tale dal denaro in quanto capitale? A distinguerli è, “dapprima”, dice Marx, la loro differente forma di circolazione. “Geld als Geld und Geld als Kapital unterscheiden sich *zunächst* nur durch ihre verschiedene Zirkulationsform”.¹²⁴⁵ La distinzione di denaro e capitale viene dunque introdotta a partire dalla sfera della circolazione, ovvero al livello superficiale della conoscenza della società borghese. Per quale ragione?

Il primo libro di *Das Kapital* consta di venticinque capitoli raggruppati in sette sezioni. Vi è un solo capitolo che coincide nel numero di pagine e nel titolo con la sezione cui appartiene: il quarto, e di conseguenza vi è solamente una sezione che consta di un solo capitolo: la seconda. L'uno e l'altra recano il titolo *Die Verwandlung von Geld in Kapital*, sotto il quale viene presentata una spiegazione economica dell'origine del capitale. Occorre comprendere perché il quarto capitolo (appena una trentina di pagine) costituisce una sezione a sé stante; per quali ragioni sistematiche non poteva essere accorpato né alla sezione precedente, dedicata all'analisi dei fenomeni della circolazione (merce e denaro), né a quella seguente, dedicata invece ai fattori della produzione (lavoro salariato e capitale). La scelta compiuta dall'autore nella compilazione dell'indice colloca il problema cruciale dell'origine del capitale in un luogo teorico di confine, una terra di nessuno che separa e allo stesso tempo collega le sfere della circolazione e della produzione, della distribuzione della ricchezza e della creazione della ricchezza, del mercato e della fabbrica, della libertà e dello sfruttamento. Il capitolo-sezione è qualificato con precisione da una metafora contenuta nella sua

Form vorfinden und zugleich sehen, warum sie *historisch* vor der modernen *Grundform* des Kapitals erscheinen”.

Ivi., 179.

¹²⁴⁴ Ivi., 161.

¹²⁴⁵ Ibidem (corsivo mio).

ultima pagina. Si tratta della soglia di un'officina occulta sulla quale sta scritto “*No admittance except on business*”.¹²⁴⁶ L'immagine di questa soglia, oltrepassando la quale Marx si lascia alle spalle quel “vero Eden dei diritti umani” che è il mercato e comincia la sua catabasi dantesca¹²⁴⁷ nell'inferno della produzione capitalistica, simboleggia la sua rottura epistemologica con i predecessori britannici. Indica la svolta metodologica con la quale intende penetrare la superficie visibile della società borghese per indagare la struttura fondamentale dei suoi rapporti. La soglia, propriamente, non appartiene ancora alla sfera della produzione. Rappresenta per così dire la produzione vista da fuori, dallo spazio pubblico della circolazione: è la facciata esterna dell'occulta officina della produzione capitalistica.

La seconda sezione e il quarto capitolo si intitolano *Die Verwandlung von Geld in Kapital* perché la produzione del capitale si manifesta esteriormente, cioè nella sfera della circolazione, come “trasformazione del denaro in capitale”. La nozione alchemica¹²⁴⁸ di “trasformazione del denaro in capitale” introdotta nel quarto capitolo evidentemente non costituisce una risposta scientifica al problema dell'origine del capitale.¹²⁴⁹ All'autore è però apparso decisivo e meritevole di essere trattato in un'apposita sezione il fatto che l'origine del capitale si manifesti e debba necessariamente manifestarsi alla coscienza economica non critica come trasformazione di denaro in più denaro. Come vedremo, infatti, lo sviluppo della nozione di trasformazione del denaro in capitale conduce il pensiero a un'aporia, e con ciò al limite epistemico dell'economia politica come scienza della parvenza della produzione capitalistica e alla necessità conoscitiva di procedere alla sua critica.

L'origine del capitale non è visibile nella sfera pubblica della circolazione. La coscienza non critica è quella che rifiuta di seguire Marx nella sua discesa alle viscere dell'industria moderna, al cuore del lavoro, in cui ha luogo lo sfruttamento di una classe da parte di un'altra, preferendo limitare il proprio sguardo alla superficie luminosa della società borghese, sulla quale camminano e intrattengono relazioni sociali individui liberi e uguali, compratori e venditori, merci e denaro. Da questo punto di vista la creazione del capitale non può essere spiegata; può solo essere percepita

¹²⁴⁶ Ivi., 189.

¹²⁴⁷ Cfr. la prefazione alla prima edizione di *Das Kapital*: “Gegenüber den Vorurteilen der sog. öffentlichen Meinung, der ich nie Konzessionen gemacht habe, gilt mir nach wie vor der Wahlspruch des großen Florentiners: Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!. London, 25. Juli 1867. Karl Marx”. Ivi., 17.

¹²⁴⁸ “Die flüssige Form des Reichtums und sein Petrefakt, Elixier des Lebens und Stein der Weisen, spuken alchimistisch toll durcheinander”. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 111. Su Marx e l'alchimia cfr. Luciano Parinetto, *Faust e Marx. Metafore alchemiche e critica dell'economia politica. Satura inconclusiva non scientifica* (Sesto San Giovanni: Mimesis, 2004).

¹²⁴⁹ Infatti lo sviluppo della nozione di trasformazione del denaro in capitale conduce il pensiero a un'antinomia apparentemente insolubile, e con ciò al limite epistemico dell'economia politica come scienza della parvenza della produzione capitalistica e alla necessità conoscitiva di procedere alla sua critica: “Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen”. Ivi., 180.

come una magia occulta.

Nelle pagine che seguono cercherò rappresentare la parvenza necessaria della produzione di capitale come trasformazione del denaro in capitale attenendomi, sì, quanto più fedelmente all'argomentazione svolta da Marx nel quarto capitolo di *Das Kapital*, ma in modo tale da porre in risalto maggiore rispetto all'originale il nesso fra tale parvenza, la forma oggettiva della circolazione della ricchezza nella società borghese e la costituzione storica della moderna coscienza antisemita.

a) M-D-M vs. D-M-D, ovvero: La “trasformazione del denaro in capitale”

La formula economica che sintetizza il processo di circolazione delle merci è M-D-M (merce-denaro-merce).¹²⁵⁰ Tale formula esprime una sequenza di transazioni nella quale i produttori di merci scambiano il prodotto del loro lavoro con del denaro per poi scambiare il denaro incassato con il prodotto del lavoro di altri, cioè con altre merci.

Un singolo produttore – per esempio un bottaio, si chiami Piergiuseppe – non è in grado di soddisfare tutti i suoi bisogni, che sono molteplici, unicamente col proprio lavoro individuale. Per soddisfarli tutti (o anche soltanto quelli primari) deve necessariamente potersi appropriare anche di prodotti altrui. Ciò può avvenire per mezzo della violenza, la quale può essere occasionale e criminale, come nel caso di un furto, ma anche sistematica e istituzionalizzata, come nel caso di una società fondata sulla schiavitù o sul servaggio. Al contrario, in una società di persone che rispettano i reciproci e uguali diritti quale è quella borghese in cui poniamo viva Piergiuseppe, l'indispensabile appropriazione del prodotto altrui avviene per il tramite di uno scambio consenziente ed equo, nella forma di un contratto volontario sottoscritto da soggetti titolari di uguali diritti.

A essere scambiate devono essere, come è evidente, merci diverse. Piergiuseppe infatti non scambierà le sue botti con altre botti, ma con merci di altro genere, per esempio birra, indumenti, case eccetera. L'equità dello scambio non consiste nell'uguaglianza, ma nell'*equivalenza* delle merci scambiate, ossia nell'uguale grandezza del valore in esse contenuto. Il valore – insegna la teoria classica dell'economia politica borghese – è lavoro; la grandezza del valore di una merce è data dalla quantità di lavoro in essa contenuto, misurabile in ultima analisi in unità temporali. Una botte avrà dunque un valore tanto maggiore di quello di un litro di birra, ovvero equivarrà a tanti più litri di birra, quanto più lavoro richiede la sua produzione. Così, per esempio, se la produzione di una botte esige cento volte tanto lavoro quanto ne esige la produzione di un litro di birra, una botte avrà

¹²⁵⁰ “Die unmittelbare Form der Warenzirkulation ist W – G – W, Verandlung von Ware in Geld und Rückverwandlung von Geld in Ware, verkaufen, um zu kaufen”. Ivi., 162.

il valore di cento litri di birra o varrà 100 l birra. Cento litri di birra saranno allora l'equivalente di una botte, ovvero rappresenteranno agli occhi del bottaio il valore di un'unità della sua produzione: (1 botte = 100 l birra).

Ora, per quanto si voglia supporre che il bottaio Piergiuseppe gradisca la birra, è necessario assumere che egli abbia bisogni e desideri anche altri prodotti, poiché in caso contrario avrebbe fatto il birraio e sarebbe stato completamente autosufficiente (salvo non avere botti in cui conservare la birra). Invece si dà il caso che faccia il bottaio e che abbia bisogni e desideri molteplici. Da professionista serio qual è, egli si dedica anima e corpo alla produzione di ottime botti. Scambiare queste sue ottime botti è quindi l'unico modo che ha per procurarsi gli altri beni che gli fanno necessità. Poniamo che la produzione di una botte richieda una settimana di lavoro (meno la domenica, sei giornate lavorative). Una settimana di lavoro è anche una settimana di vita, durante la quale Piergiuseppe, necessita e desidera soddisfare bisogni molteplici, per esempio mangiare, coprirsi dalle intemperie o ascoltare della musica. Appare evidente che Piergiuseppe non potrà scambiare la sua botte direttamente con tutto ciò che soddisfa le sue esigenze settimanali. Pur potendo cedere la sua botte a un unico acquirente (nessuno comprerebbe una frazione di botte), dovrà acquistare merci diverse da molteplici venditori. Ciò significa che lo scambio fra merci diverse ed equivalenti non può essere immediato; a differenza del baratto non può essere formalizzato come M-M. È invece necessaria una mediazione, nel che consiste la funzione specifica di un equivalente universale come mezzo di circolazione. La formula che descrive lo svolgimento di questo scambio è dunque M-D-M.

Tale funzione mediatrice può essere svolta dal denaro solo in quanto quest'ultimo è riconosciuto come equivalente universale, cioè solo in quanto rappresenta e misura il valore di tutte le altre merci ed è immediatamente scambiabile con ognuna di loro. I singoli produttori che scambiano la loro merce con una somma di denaro equivalente possono dunque riconvertire immediatamente tale somma con tutte le merci che desiderano per un valore corrispondente a quello dei prodotti da loro venduti, e godere così del frutto del proprio lavoro nella forma desiderata. Grazie alla proprietà di essere scambiabile immediatamente con tutte le merci esistenti, il denaro consente a Piergiuseppe di mediare i suoi scambi. In questo modo egli può trasformare l'equazione originaria: (1 botte = 100 l birra), nell'altra equazione: (1 botte = 5 l birra + 4 kg patate + 1 camicia eccetera). Può differenziare il proprio consumo senza differenziare altrettanto la propria produzione. In nulla di meno ciò consiste la portata emancipatrice del denaro. Lo sviluppo dell'individuo umano e della sua libertà coincide secondo Marx con l'ampliamento, la differenziazione e il raffinamento dei suoi bisogni. Come quella che funge da denaro, anche molte altre merci possono essere accumulate. Se accumulo pecore divento un pecoraio e sviluppo una

soggettività da pecoraio. Se accumulo l'equivalente universale di tutte le merci sto accumulando le condizioni di uno sviluppo onnilaterale della mia soggettività.

Il denaro è dunque un mezzo indispensabile a Piergiuseppe, ma non il suo fine. Egli vende per comprare (“verkaufen, um zu kaufen”)¹²⁵¹; trasforma la sua merce in denaro al fine di ritrasformare il denaro in altre merci: M-D-M. Nella sequenza di transazioni che costituisce la sua attività di scambio, D costituisce un passaggio intermedio e un mero strumento. Il punto d'approdo è M, una merce; lo stesso dicasi per il punto di partenza. M costituisce tanto il presupposto iniziale quanto lo scopo finale dell'intero processo. La merce di partenza e quella d'approdo si differenziano qualitativamente, e in questa differenza qualitativa risiede il senso dell'intero processo. Il processo di scambio si conclude con l'ottenimento da parte di Piergiuseppe di una merce o più merci diverse per un ammontare di valore pari a quello della merce iniziale, equivalente alla botte. Il suo fine è la soddisfazione dei suoi molteplici bisogni. Lo scambio è finalizzato al consumo. Con il consumo, l'intero processo esaurisce la sua funzione e si conclude definitivamente. Può essere bensì ripetuto, e in tal caso si ha a che fare con un nuovo processo, preceduto da un nuovo lavoro e destinato a concludersi con il soddisfacimento di nuovi bisogni. Ammesso che si svolga in maniera effettivamente equa; ammesso cioè che non intervengano imbrogli o simili fattori di disturbo esterni, il processo di scambio produce ogni volta il risultato che ogni singolo produttore si appropria – senza violenza – di una parte della ricchezza sociale equivalente a quella prodotta dal suo lavoro. Almeno nel caso ideale, l'intero processo ha luogo senza che avvenga alcuna lesione della libertà, dei pari diritti e della proprietà dei produttori individuali, e con la massima utilità per l'intera loro comunità. Piergiuseppe pensa che la sua condotta economica, che consiste nel vendere i suoi prodotti per acquistare con i proventi del suo lavoro ciò di cui ha bisogno, sia la cosa più naturale e onesta del mondo.

M-D-M, tuttavia, non è l'unica forma di circolazione che abbia luogo nell'ambito della società borghese. Nella vita reale di tale società capita ogni tanto – e con il passare del tempo capita sempre più spesso!, pensa Piergiuseppe – di assistere a un altro tipo di processo di scambio, sintetizzabile piuttosto con la formula D-M-D (denaro-merce-denaro).¹²⁵² Questa forma di circolazione specificamente distinta da quella della circolazione semplice delle merci è ciò che caratterizza il denaro come capitale distinguendolo dal semplice denaro come tale.¹²⁵³ D-M-D è la formula della “trasformazione del denaro in capitale”.

Nel processo descritto da questa seconda formula troviamo un altro individuo privato, si

¹²⁵¹ Ibidem.

¹²⁵² Scrive Marx laconico: “Neben dieser Form *finden* wir aber eine zweite, spezifisch unterschiedne *vor*, die Form G – W – G”. Ibidem [corsivo mio]. Ibidem.

¹²⁵³ “Geld, das in seiner Bewegung diese letzte Zirkulation beschreibt, verwandelt sich in Kapital, wird Kapital und ist schon seiner Bestimmung nach Kapital”. Ibidem.

chiami per esempio Isacco, il quale partecipa alla stessa libera circolazione in cui Piergiuseppe scambia le sue botti. A differenza di quest'ultimo però, invece di cedere le sue merci in cambio di denaro e usare il denaro per acquistare altre merci, Isacco scambia dapprima una certa somma di denaro con delle merci, e in un secondo momento rivende le merci acquistate, cioè le riconverte in denaro.

A prima vista sembrerebbe trattarsi di un'innocente inversione della sequenza delle transazioni che non cambia nulla della natura complessiva del processo di scambio di equivalenti.¹²⁵⁴ “Riflettendoci” sopra, tuttavia, Piergiuseppe si avvede di una differenza in grado di rivelarsi decisiva. Nel movimento D-M-D infatti è il denaro a costituire sia il punto di partenza che quello di approdo; non invece la merce, la quale occupa qui la posizione intermedia. Mentre in M-D-M il denaro è un semplice mezzo di circolazione, uno strumento di mediazione dello scambio di merci, nel caso D-M-D ne è sia il presupposto che il fine ultimo. Mentre Piergiuseppe vende per comprare, Isacco compra per vendere.

Sorge allora una domanda – una domanda pronta a trasformarsi rapidamente in un sospetto. Come fa Isacco a iniziare il processo di scambio con D? Infatti l'unico modo che conosce Piergiuseppe per entrare in possesso di denaro senza violenza è quello di produrre botti e venderle. Come può Isacco cominciare dal denaro? Da dove l'ha avuto?

Se poi Piergiuseppe ci si riflette ancora, viene assalito da un nuovo, insidiosissimo dubbio: perché mai Isacco dovrebbe darsi la pena di convertire denaro in merci per poi riconvertire queste merci in denaro? Che senso ha un movimento il cui punto di partenza coincide con quello d'approdo? Evidentemente nessuno.¹²⁵⁵ Ci deve dunque essere una qualche differenza fra il denaro con cui egli inizialmente compra le merci e quello che incassa dalla loro rivendita.

Fra denaro e denaro tuttavia non può esservi una differenza qualitativa tale a quella che c'è fra due merci. Si diano, per esempio, una bibbia e dell'oppio. Nel mercato della società borghese, in cui la libertà individuale è sovrana e non si fanno distinzioni fra gli orientamenti religiosi, bibbia e oppio godono di pari diritti; nelle giuste proporzioni – poniamo: una copia rilegata della prima e 10 grammi del secondo – essi contengono la stessa identica quantità di lavoro umano o la stessa grandezza di valore. Ciononostante, bibbia e oppio sono due merci sensibilmente diverse. Si distinguono da tutti i punti di vista: per la forma, la consistenza, l'odore, per il modo in cui vengono prodotti, per la reputazione morale di cui godono, e, soprattutto, per il loro valore d'uso: per i bisogni completamente diversi che sono in grado di soddisfare. Il denaro, al contrario, è sempre

¹²⁵⁴ “Was ... die beiden Kreisläufe $W - G - W$ und $G - W - G$ von vornherein scheidet, ist die umgekehrte Reihenfolge derselben entgegengesetzten Zirkulationsphasen”. Ivi., 163

¹²⁵⁵ “Es ist nun zwar augenscheinlich, daß der Zirkulationsprozeß $G - W - G$ abgeschmackt und inhaltslos wäre, wollte man vermittelt seines Umwegs denselben Geldwert gegen denselben Geldwert, also z. B. 100 Pfd. St. gegen 100 Pfd. St. austauschen”. Ivi., 162.

denaro, e come è noto non ha odore. Oltre all'odore neutrale il mio denaro condivide con quello di tutti gli altri anche la forma, la consistenza, il modo di produzione, la reputazione morale, l'utilità... insomma può distinguersene solo quantitativamente. Il senso ultimo della sequenza di transazioni invertita (denaro-merce-denaro) non può dunque che risiedere in una differenza quantitativa, un Δ fra la somma iniziale e quella finale, un incremento del denaro.¹²⁵⁶ La formula più corretta per descrivere il comportamento economico di Isacco allora non è tanto D-M-D, quanto piuttosto D-M-D' (denaro – merce – denaro + Δ). Quest'ultima formula è definita da Marx come “la formula universale del capitale, *per come esso appare immediatamente nella circolazione*” (corsivo mio: è la subordinata limitativa l'elemento decisivo per comprendere l'originalità propria della concezione marxiana del denaro e del capitale).¹²⁵⁷ Δ rappresenta l'incremento del denaro di Isacco, o più esattamente l'incremento del valore che Isacco aveva anticipato in D – M e di cui è ritornato in possesso con M – D. Ma come si produce questo Δ ? Il concetto economico con cui Marx indica tale incremento è “plusvalore”.¹²⁵⁸ Il problema dell'origine del plusvalore rappresenta secondo lui la vera croce dell'economia politica classica, il suo punto cieco. La riflessione teorica intorno al problema del plusvalore rispecchia l'andamento del progresso scientifico nella storia di questa disciplina.¹²⁵⁹

Come si origina e come è possibile che si origini il plusvalore? Infatti la legge del valore che presiede all'intera circolazione delle merci prevede che ad essere scambiati siano prodotti equivalenti, merci o somme di denaro che rappresentano la medesima quantità di valore. La legge del valore determina che ogni individuo possa ottenere dalla circolazione né più né meno di quel che vi ha immesso. Questo ordine delle cose, tuttavia, pare essere contraddetto in linea di principio dal concetto di un *plusvalore*.¹²⁶⁰ Eppure il plusvalore ha tutta l'aria di esistere: nonostante il principio di equità che governa il mercato, la società borghese manifesta delle diseguaglianze.

L'incremento di denaro risultante dal processo di scambio presuppone o che Isacco nella prima parte di questo processo (D – M) abbia acquistato la merce a un prezzo inferiore al suo valore, o che nella seconda (M – D) abbia rivenduto la merce a un prezzo superiore al suo valore, oppure la concomitanza di queste circostanze. In ogni caso, i conti non tornano. Piergiuseppe non se ne capacita. Come a Isacco riesca un simile accorgimento; come egli sia capace, in un regime di circolazione basato sullo scambio di equivalenti quale è quello borghese, di realizzare non già truffe

¹²⁵⁶ “Der Prozeß G – W – G schuldet seinen Inhalt ... keinem qualitativen Unterschied seiner Extreme, denn sie sind beide Geld, sondern nur in ihrer quantitativen Verschiedenheit”. Ivi., 165.

¹²⁵⁷ “In der Tat also ist G-W - G' die allgemeine Formel des Kapitals, wie es unmittelbar in der Zirkulationssphäre erscheint”. Ivi., 170.

¹²⁵⁸ “Dieses Inkrement, oder der Ueberschuß über den ursprünglichen Wert nenne ich – Mehrwert (surplus value)”. Ivi., 165.

¹²⁵⁹ Il titolo dei manoscritti degli anni '60 sulla storia dell'economia politica è *Theorien über den Mehrwert*.

¹²⁶⁰ “Werden Waren oder Waren und Geld von gleichem Tauschwert, als Aequivalente ausgetauscht, so zieht offenbar keiner mehr Wert aus der Zirkulation heraus als er in sie hineinwirft. Es findet dann keine Bildung von Mehrwert statt”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:174.

occasionali, ma un processo sistematico di scambio di non-equivalenti sbilanciato unilateralmente a suo favore; ciò rimane un “mistero”. Ci si potrebbe spingere a pensare che la formula D-M-D' sia il mistero più profondo dell'economia politica moderna, la chiave per comprendere le ingiustizie economiche e le crisi (commerciali, finanziarie e morali) della società borghese.¹²⁶¹ La specifica forma di scambio che è sintetizzata in questa formula pare custodire il segreto del potere del denaro, il fondamento della sua forza di sottomettere a sé tutte le altre merci e, con esse, il lavoro che le produce.

La forma di scambio caratteristica della semplice circolazione delle merci era M-D-M. Il punto di partenza di questo movimento era una merce, ovvero un prodotto del lavoro; il punto d'approdo era un'altra merce, ossia un oggetto di consumo. M-D-M era un processo fondato sul presupposto del lavoro e finalizzato al consumo.¹²⁶² Il fatto che questo tipo di scambio cominciasse da una merce, cioè dal risultato di un lavoro compiuto, garantiva che vi potesse partecipare solo chi aveva realmente lavorato e si era reso utile alla comunità in qualche modo. Tale sistema basato sulla mutualità e sull'equità dello scambio escludeva la possibilità di approfittarsi del lavoro altrui senza produrre nulla di proprio. Chiunque voleva partecipare alla circolazione delle merci e al godimento della ricchezza prodotta dal lavoro della comunità doveva dimostrare di aver contribuito egli stesso in qualche modo al benessere della comunità.

A Piergiuseppe, che passa la vita a fare ottime botti per il bene della sua comunità, sembra giusto che chi non lavora non debba neanche mangiare. E come è vero che Piergiuseppe mangia solo poiché lavora, lo è altrettanto che egli lavora solo per mangiare. *Vende per comprare*: merce-denaro-merce. Una volta che ha comperato tutto ciò di cui ha bisogno, Piergiuseppe non ha più bisogno di niente; è contento.

Quando c'era ancora la semplice circolazione delle merci, pensa Piergiuseppe, era il consumo la destinazione del movimento: nel consumo, nella soddisfazione dei bisogni, l'intero processo di scambio trovava il suo fine ultimo, la sua conclusione, il suo limite. Con la seconda transazione, nella quale il denaro veniva ceduto in cambio di un bene di consumo, la serie terminava definitivamente. In questo processo circoscritto e finito il denaro si limitava a svolgere una funzione di mediazione fra il lavoro svolto e la soddisfazione dei bisogni; era subordinato al lavoro e al bisogno come strumento del loro scambio equo, della loro reciprocità; era subordinato alle merci come mezzo della loro circolazione. A quel tempo il denaro era solo un momento intermedio e transeunte della circolazione delle merci, un semplice passaggio del movimento da merce a merce,

¹²⁶¹ “Das Geheimnis der Plusmacherei muß sich endlich enthüllen”. Ivi., 189.

¹²⁶² “Der Kreislauf W – G – W geht aus von dem Extrem einer Ware und schließt ab mit dem Extrem einer andren Ware, die aus der Zirkulation heraus und der Konsumtion anheimfällt. Konsumtion, Befriedigung von Bedürfnissen, mit einem Wort, Gebrauchswert ist daher sein Zweck”. Ivi., 164.

del quale al fondo, nel risultato finale dello scambio, non rimaneva alcuna traccia.

L'esperienza reale dell'economia moderna, con tutte le sue crisi commerciali e le disuguaglianze, pare contraddire questo modello ideale e idilliaco. Ciò che “a prima vista” appariva come una semplice inversione della sequenza delle transazioni si è rivelato, ad una “analisi” più “attenta”, uno stravolgimento della natura dell'intero processo. La formula D-M-D illustra infatti una situazione in cui non è più la merce, bensì il denaro è il punto di partenza e il punto d'approdo, il presupposto e il fine ultimo dell'intero movimento di circolazione. In questa variante della circolazione il denaro appare essersi emancipato dai limiti della sua funzione specifica di mezzo di circolazione delle merci. Le merci d'altra parte appaiono degradate a passaggi intermedi del movimento circolatorio del denaro, a elementi di mediazione della continua riconversione in se stesso del denaro. Inoltre, mentre nella sua prima variante (M-D-M) il processo di circolazione appariva quale un processo finito, ora, nella seconda variante (D-M-D) esso appare illimitato; pare non giungere mai a conclusione. Il primo tipo di scambio terminava definitivamente con la seconda transazione (... D-M), nella quale Piergiuseppe acquistava i beni di consumo desiderati. Il senso di questo processo compiuto da Piergiuseppe consisteva nella trasformazione qualitativa della ricchezza prodotta da lui stesso; nella trasformazione delle sue botti in alimenti, indumenti, libri ... e tutti i beni di consumo che egli poteva necessitare o desiderare. Il fine del processo era dunque esterno al processo stesso: il fine era il consumo, il quale avveniva nella sfera privata di Piergiuseppe, al di fuori della circolazione. I limiti del consumo sono quindi anche quelli della circolazione. Per quanto variegati e raffinati essi possano diventare, i bisogni e i desideri di Piergiuseppe non sono infiniti. La circolazione semplice delle merci trova così il suo limite assoluto nel novero e nell'entità finiti dei bisogni e dei desideri che chiedono di essere soddisfatti.

Nella seconda variante della circolazione (D-M-D) invece il punto di approdo del movimento coincide con quello partenza. Il denaro infatti è sempre denaro. Non può distinguersi da se stesso, se non quantitativamente. Il senso e il risultato dell'intero processo non è la trasformazione (qualitativa) delle merci, ma l'incremento (quantitativo) del denaro. All'incremento quantitativo non c'è limite, infatti qualsiasi somma può essere accresciuta indefinitamente. Poiché il senso generale e il risultato del processo di scambio D-M-D risiedono in tale incremento, è insita nel concetto stesso di tale processo la sua reiterazione indefinita. Il punto d'approdo è sempre infatti già il punto di partenza. Con la seconda transazione, nella quale Isacco rivende le merci acquistate in cambio di denaro, l'esigenza di incrementare il denaro, che costituisce il motivo determinante e il senso dell'intero processo, si ripropone tale e quale era all'inizio. A differenza della circolazione semplice delle merci M-D-M, che pare perseguire un fine esterno alla circolazione stessa, cioè il consumo o la soddisfazione dei bisogni, questa nuova forma del processo di scambio D-M-D pare contenere il

proprio scopo in sé stessa. Il denaro infatti non è un bene di consumo, e non ha alcuna utilità al di fuori della circolazione. La differenza qualitativa delle merci, che prima costituiva la ragion d'essere dello scambio, sembra divenuta in questa situazione un fatto del tutto secondario, ornamentale, giacché le merci non svolgono qui che una funzione di mezzi di circolazione del denaro, cioè una funzione per la quale le proprietà concrete che le differenziano le une dalle altre sono divenute irrilevanti. L'intero processo D-M-D appare dunque come una circolazione del denaro, cioè come un moto perpetuo sospinto dal denaro stesso in vista del proprio incremento, illimitato e fine a sé stesso.¹²⁶³ Da schiavo che era, il denaro è diventato re!¹²⁶⁴

Quali informazioni può ricavare Piergiuseppe sul conto della personalità di Isacco dalla formula che descrive la sua condotta economica (D-M-D)? Dall'analisi della forma degli scambi di Isacco Piergiuseppe può dedurre:

- che Isacco non lavora – infatti il suo punto di partenza non è la merce, cioè il prodotto di un lavoro, bensì il denaro;
- che Isacco è un parassita – infatti la sua esistenza materiale, non potendosi basare sul suo proprio lavoro, deve necessariamente riprodursi a scapito del lavoro degli altri membri della comunità (ecco come si spiega l'impressione che tormenta Piergiuseppe di ottenere sempre troppo poco rispetto a quanto meriterebbe per il suo duro lavoro);
- che Isacco è avaro – infatti, avendo nel denaro il suo scopo ultimo, egli si astiene quanto più

¹²⁶³ “Die einfache Warenzirkulation – der Verkauf für den Kauf – dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Wertes existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos”. Ivi., 167.

¹²⁶⁴ “Es [das Geld] ist der précis de toutes le choses, das Kompendium des gesellschaftlichen Reichtums. Es ist zugleich der Form nach die unmittelbare Inkarnation der allgemeinen Arbeit und dem Inhalt nach der Inbegriff aller realen Arbeiten. Es ist der allgemeine Reichtum als Individuum. In seiner Gestalt als Mittler der Zirkulation erlitt es allerlei Übel, wurde beschnitten und sogar zum bloße symbolischen Papierlappen verflacht. Als Geld wird ihm seine goldene Herrlichkeit zurückgegeben. Aus dem Knecht wird es der Herr. Aus dem bloßen Handlager wird es zum Gott der Waren”. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 102. “è stato circonciso” è un riferimento più che chiaro. “e perfino ridotto a carta straccia meramente simbolica” ha un doppio senso: si riferisce da una parte alla sostituzione dei metalli nobili con il denaro cartaceo, dall'altra al certificato di battesimo degli ebrei dell'età dell'emancipazione come “biglietto d'ingresso alla cultura europea”.

Come al solito è sufficiente considerare il contesto per interpretare correttamente queste allusioni di Marx alla connessione stereotipa di ebrei e denaro. In questo caso, quando scrive che il denaro “ne ha subite di tutti i colori, è stato perfino circonciso”, ma poi “da schiavo è diventato padrone”, Marx non sta facendo affermazioni su come secondo lui stanno realmente le cose, bensì sta commentando la visione delle cose propria degli economisti borghesi e più in generale del punto di vista feticista. Cfr., alla pagina seguente, le citazioni estratte da Marx: “*Petty*: Gold und Silber sind 'universal wealth'. Political Arithmetic, l.c. p. 242 ... *E. Misselden*, 'Free Trade or the Means to make Trade flourish etc.' ... Geld, obgleich es in Natur und Zeit nach der merchandize kommt, yet for as much as it is now in use has become the chiefe'. (p.7) ... *Boisguillebert*, 'Dissertation sur la nature des richess etc.', l.c. 'Hier ist also der Sklave des Handels sein Herr geworden ... Das Elend der Völker kommt nur daher, daß man einen Herren oder vielmehr einen Tyrannen aus dem gemacht hat, der ein Sklave war' (p. 395, 399) ... *Boisguillebert*, l.c. 'Man hat ein Idol aus diesen Metallen (Gold und Silber) gemacht, und indem man nunmehr den Zweck und die Absicht aufgab, warum man sie in den Handel gerufen hatte, nämlich um hier als Unterpand in Tausch und wechselseitiger Übergabe zu dienen, hat man sie fest von diesem Dienst befreit, um sie zu *Gottheiten* zu machen, denen man mehr Güter und wichtige Bedürfnisse und sogar Menschen geopfert hat und immer noch opfert, als jemals das blinde Altertum seinen falschen Göttern geopfert hat etc.' (l.c. p. 395)”.

possibile dal godimento della ricchezza naturale al fine di trattenere il denaro;

- che Isacco è uno speculatore – infatti acquista beni con l'unico scopo di trarre profitto da un previsto rialzo del loro prezzo;
- che Isacco è un truffatore – infatti l'incremento del denaro che risulta dal processo può essere spiegato solo ammettendo che Isacco imbrogli il produttore che gli vende la merce, o il consumatore che gliela compra, oppure entrambi, realizzando con loro scambi iniqui e sbilanciati a suo vantaggio;
- che Isacco è molto scaltro – infatti imbrogli l'intera comunità dei produttori in maniera non occasionale, ma sistematica: riesce a sfruttare a proprio vantaggio, e a danno della collettività, un regime economico fondato sullo scambio di equivalenti e un regime giuridico fondato sull'uguaglianza dei diritti;
- che Isacco è guidato da istinti mostruosi e immani – oggetto della sua brama infatti non è la ricchezza naturale, cioè l'insieme dei beni capaci di soddisfare bisogni e desideri particolari e concreti come quelli che ha Piergiuseppe, per esempio “indumenti, armi, gioielli, femmine, vino eccetera”¹²⁶⁵, bensì l'arricchimento illimitato, il movimento costante e privo di contenuto dell'accumulazione di ricchezza astratta, di incremento infinito del denaro;
- che Isacco è un nemico mortale della comunità – infatti l'accumulazione di ricchezza astratta nei suoi forzieri, nelle sue banche, deve avvenire necessariamente a danno del lavoro concreto dei produttori e dei bisogni concreti dei consumatori, e poiché quest'accumulazione è per sua propria natura illimitata, non si arresterà fino alla completa distruzione della loro comunità: la comunità dei produttori e consumatori individuali di merci, ovverosia “comunità di popolo”.

Questa serie di caratteri e comportamenti, tutti ampiamente tematizzati dall'antisemitismo moderno, può essere sviluppata in maniera quasi puramente deduttiva dal semplice concetto di un soggetto della circolazione di tipo D-M-D. Possiamo dunque considerare D-M-D una sorta di formalizzazione economica della rappresentazione antisemita de “l'ebreo”.

Ora, si potrebbe osservare che questa serie di caratteri e comportamenti – improduttività e parassitismo, avarizia, disonestà, scaltrezza, istintualità immane e irrefrenabile, asocialità – non siano motivi che caratterizzano specificamente l'antisemitismo moderno; che invece si tratti di pregiudizi e accuse che appartengono alla figurazione tradizionale dell'ebreo nell'ambito della cultura cristiana, oppure che ne costituiscono una forma secolarizzata che veicola, in fondo, i

¹²⁶⁵ “Das Geld ist daher nicht nur *ein* Gegenstand der Bereicherungssucht, sondern es ist *der* Gegenstand derselben. Sie ist wesentlich *auri sacra fames*. Die Bereicherungssucht [ist] eine besondere Form des Triebs, d.h. ... unterschieden von der Sucht nach besonderem Reichtum, als z.B. Sucht für Kleider, Waffen, Schmuck, Weiber, Wein etc...”. Marx, *Grundrisse*, 133.

medesimi contenuti. Il motivo della sete insaziabile di denaro potrebbe essere interpretato, da una parte, come una versione moderna, “economica”, dell'antica accusa di omicidio rituale e vampirismo che era stata rivolta agli ebrei nel corso di molti secoli e che per la verità ancora nel XIX continuava a occasionare veri e propri processi penali. Mentre d'altra parte avviene almeno a partire dal XII secolo che gli ebrei siano messi all'indice per le loro attività creditizie e usuarie, ossia che l'ostilità nei loro confronti sia motivata in termini direttamente economici. Si potrebbe pensare, allora, che l'antisemitismo moderno sia unicamente o principalmente la sopravvivenza di antichi pregiudizi antiebraici fino all'epoca moderna; che fundamentalmente non si distingua dall'antigiudaismo tradizionale, che ne sia una semplice prosecuzione.

Il pensiero economico dell'antisemitismo moderno presenta invece una novità specifica e decisiva: nell'epoca del capitalismo sviluppato la figurazione tradizionale dell'ebreo assurge a principio esplicativo universale. L'apparente trasformazione del denaro in capitale – con l'analisi della quale Marx conclude la sua indagine sulla circolazione e noi la nostra sull'economia politica dell'antisemitismo – non ha nell'Europa del secondo Ottocento lo stesso significato che aveva in contesti storici precedenti. Non si tratta più soltanto di una superstizione o una diceria popolare, non più soltanto di una predica pretesca contro l'avidità e l'usura o di un capro espiatorio indicato dai governanti al malcontento della massa. Nell'ambito della società borghese la trasformazione del denaro in capitale è invece la forma fenomenica oggettiva del capitale. Non una mera rappresentazione ideologica priva di contenuto reale, ma l'espressione oggettiva di quel fatto storico di portata universale che è la produzione di capitale per come si rappresenta sia nell'esperienza quotidiana dell'uomo della strada, sia nelle categorie scientifiche degli economisti. La novità propria dell'antisemitismo che matura nel seno della società borghese è che esso si propone come una chiave di lettura per l'interpretazione complessiva del mondo, della totalità degli aspetti negativi della vita sociale moderna. L'antisemitismo moderno si serve per così dire in maniera solo parassitaria dei mitologemi dell'antigiudaismo tradizionale per sfruttarli in un contesto completamente diverso da quello della loro origine e in cui essi assumono un significato sociale altrettanto diverso. La dimensione totalitaria e la violenza eliminazionista dell'antisemitismo moderno non sono legate intrinsecamente ai vecchi pregiudizi sugli ebrei e alle loro figurazioni tradizionali. Sono invece prodotti specifici della società borghese – l'analisi della produzione capitalistica metterà in luce proprio questi suoi caratteri violenti e totalitari – e piuttosto che provenire dai pregiudizi tradizionali sul conto degli ebrei se ne servono e li riproducono nella misura in cui questi corrispondono alle rinnovate esigenze ideologiche, alle parvenze dei rinnovati rapporti sociali di produzione.

b) D-M-D' , ovvero: Il plusvalore

Marx afferma all'inizio del quarto capitolo di *Das Kapital* che denaro e capitale – più precisamente: il denaro come denaro e il denaro come capitale, cioè il denaro quale semplice mezzo di scambio per le merci e il denaro che utilizza le merci come strumento per il proprio incremento – si distinguono “dapprima” per la loro differente forma di circolazione. Nel corso del capitolo – basta leggerlo con un po' di attenzione – si capisce che ciò non è propriamente vero. Si tratta infatti di una prima impressione ingannevole, per quanto oggettiva e necessaria. In realtà non vi è alcun modo di risolvere il mistero della trasformazione del denaro in capitale osservando solamente le sue transazioni. Il secondo sottocapitolo (4.2: Widersprüche der allgemeinen Formel) è dedicato ad argomentare che, sebbene il plusvalore non possa che manifestarsi nella circolazione come un incremento del denaro, la sua origine non può essere spiegata dal punto di vista della circolazione.

Il plusvalore non è semplicemente un valore che si aggiunge a un altro valore, ma il risultato dell'incremento o della valorizzazione di un valore dato. Agli occhi di un produttore individuale, tale incremento non può che avvenire nella sfera pubblica della circolazione, la quale per lui coincide con la società intera, contiene la totalità delle relazioni sociali. Nella sfera privata, per così dire pre-sociale, in cui produce le sue botti, Piergiuseppe può produrre bensì valori: merci che poi scambierà. Non può tuttavia produrre plusvalori, valori che si incrementano, infatti le sue botti valgono quel che valgono e non si moltiplicano da sé. La valorizzazione del valore e la trasformazione del denaro in capitale dunque devono necessariamente avvenire nella sfera della circolazione. D'altra parte, però, è evidente che dallo scambio di beni equivalenti non possa generarsi alcun incremento di valore. Dal punto di vista della circolazione delle merci, il problema dell'origine del capitale è un'aporia.

Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen. Ein doppeltes Resultat hat sich also ergeben.¹²⁶⁶

Questo risultato aporetico rivela che il plusvalore è un concetto limite dell'economia politica, ragion per cui costituisce l'oggetto eminente della sua critica, e forse si può dire il cuore della teoria sociale di Marx. La ricostruzione dialettica del sistema dell'economia politica intrapresa nei primi capitoli della sua opera maggiore conduce a un bivio; – un bivio intellettuale, teorico, metodologico, ma allo stesso tempo gravido di implicazioni politiche; – un bivio storico.¹²⁶⁷ Giunti fino all'aporia dell'origine del plusvalore, cioè al limite dell'economia politica, ci si trova di fronte due possibilità: o si procede oltre questo limite e si fa una critica dell'economia politica, si riconosce cioè

¹²⁶⁶ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:180.

¹²⁶⁷ “Hic Rhodus, hic salta!”. Ivi., 181.

l'insufficienza delle sue categorie, si abbandona la sfera della circolazione e ci si mette a cercare l'origine del plusvalore altrove, cioè nella sfera della produzione; oppure si preferisce rimanere sul medesimo terreno del pensiero economico borghese, e allora non si ha altra possibilità di spiegare l'origine del plusvalore che quella di ipotizzare nella realtà empirica una violazione delle leggi generali della circolazione, un rialzo nominale del prezzo, una divergenza del prezzo effettivo dal valore reale, insomma una frode. La prima opzione è quella indicata da Marx come scientifica; la seconda rappresenta la scelta metodologica che sta a monte della “critica” antisemita del capitalismo, la quale in tutte le sue variazioni politiche (infatti si presenta di volta in volta come reazionaria o rivoluzionaria, riformista o conservatrice) è sempre “critica” del capitalismo sul terreno delle sue stesse categorie, “critica” acritica, “critica” borghese, al più piccolo-borghese, cioè piccina ma pur sempre borghese, “critica” non certo al livello scientifico di Ricardo e degli autori classici dell'economia politica borghese ma pur sempre borghese, del capitalismo.

Marx dedica molte pagine a discutere dettagliatamente tutti gli argomenti del senso comune e degli scrittori economici volti a spiegare l'origine del plusvalore a partire dalla circolazione. È abbastanza evidente che, almeno in linea di principio, uno scambio di equivalenti (come anche dieci, cento, mille scambi di equivalenti) non consente la formazione di alcun plusvalore. Ma si sa che la realtà non corrisponde mai pienamente alla teoria. Perciò, fra i molti tentativi più o meno confusi di spiegare il plusvalore a partire dalla circolazione, si fa strada e acquista particolare rilievo l'ipotesi della frode, vale a dire la tesi che il plusvalore sia propriamente il risultato di uno scambio di non-equivalenti, di uno scambio iniquo. Si fanno strada le ipotesi di Piergiuseppe su Isacco. Marx impiega molte pagine a smentirle puntigliosamente una per una. Passa in rassegna in maniera didascalica tutte le varianti possibilmente immaginabili di riconduzione del plusvalore alla divergenza del prezzo dal valore. Ipotizzando che tutte le merci vengano vendute a un prezzo superiore al loro valore, per esempio del 10%, parrebbe potersi spiegare l'incremento di valore conseguito dai venditori; considerando però che i venditori, dopo aver venduto, devono anche comprare (altrimenti non potrebbero vivere, quindi neanche vendere), si vede che il loro vantaggio iniziale viene annullato. Insomma: che si abbassi o che si alzi il prezzo di tutte le merci rispetto al loro valore reale, sia del 10, del 100 o del 1000%, le loro relazioni rimangono evidentemente invariate e non si genera alcun plusvalore. L'interlocutore immaginario di Marx a questo punto obietta grosso modo: il plusvalore non deriva dal rialzo del prezzo di tutte le merci vendute, né dal ribasso di tutte le merci comprate, ma solo di alcune; – insomma: c'è qualcuno che è più furbo degli altri. Nel confronto con questa obiezione troviamo ancora una volta che Marx rende esplicito il nesso di queste sue riflessioni con il problema dell'antisemitismo attraverso un'annotazione discreta e di carattere meramente esemplificativo e ironico. Però è una caratteristica della scrittura dialettica

che alle volte le esemplificazioni sono funzionali alla conoscenza dell'esempio particolare non meno che della situazione generale che dev'essere esemplificata.

Warenbesitzer A mag so pffiffig sein, seine Kollegen B oder C übers Ohr zu hauen, während sie trotz des besten Willens die Revanche schuldig bleiben. A verkauft Wein zum Wert von 40 Pfd. St. an B und erwirbt im Austausch Getreide zum Wert von 50 Pfd. St. A hat seine 40 Pfd. St. in 50 Pfd. St. verwandelt, mehr Geld aus weniger Geld gemacht ... Sehn wir näher zu. Vor dem Austausch hatten wir ... Gesamtwert 90 Pfd. St. Nach dem Austausch haben wir denselben Gesamtwert ... Der zirkulierende Wert hat sich um kein Atom vergrößert ... *Die Summe der zirkulierenden Werte kann offenbar durch keinen Wechsel in ihrer Verteilung vermehrt werden, so wenig wie ein Jude die Masse der edlen Metalle in einem Lande dadurch vermehrt, daß er einen Farthing ... für eine Guinee verkauft.*¹²⁶⁸

Il soggetto dell'esempio è il fantasma dell'ebreo scaltro e parassita paventato dagli antisemiti. La situazione esemplificata è quella che Marx spiega *non* essere l'origine del plusvalore, ma che comunemente viene ritenuta tale. Gli ebrei possono anche realizzare tutte le truffe numismatiche e finanziarie che vogliono, non arriveranno mai per questa via a creare plusvalore. Il riferimento polemico ai cliché antisemiti dell'epoca ormai non ci stupisce più, e abbiamo imparato a interpretarlo. Marx si sforza in ogni modo per far capire che la misteriosa creazione del plusvalore non è affatto una faccenda "ebraica" (cioè non ha a che fare con un utilizzo truffaldino del denaro), mentre solo di tanto in tanto si premura di precisare che non si tratta neanche di una faccenda ebraica (senza virgolette), esibendo in queste circostanze sempre un atteggiamento scherzoso, forse a nascondere un certo imbarazzo.¹²⁶⁹ Quel che ci interessa di più però è la sostanza teorica di questa replica. Il controargomento di Marx è che la supposta abilità di un commerciante capace raggirare tutti i suoi partner comprando da loro merci a un prezzo inferiore al loro valore e rivendendogliela a un prezzo superiore si limiterebbe a influenzare i rapporti in cui una quantità data di valore è distribuita, ma non potrebbe alterare questa quantità, né dunque generare alcun plusvalore. Il risultato di questa serie di argomenti è la dimostrazione del fatto che la semplice inversione di M-D-M in D-M-D, così come qualsiasi altra possibile ricombinazione formale dello scambio di merci, non è in alcun modo sufficiente a spiegare l'origine del plusvalore, e con ciò

¹²⁶⁸ Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:177 [corsivo mio].

¹²⁶⁹ Dopo aver spiegato che dietro l'apparenza di un autoincremento del denaro in D-M-D' si cela in realtà un autoincremento del valore, che la misteriosa "trasformazione del denaro in capitale" va compresa non tanto come un movimento del denaro attraverso le merci, bensì come un movimento del valore attraverso le merci e il denaro, cioè che il soggetto impersonale della forma moderna e astratta di dominio sociale sul lavoro è il valore, cioè il lavoro stesso in quanto astratto, genericamente umano, e non il denaro né i suoi possessori ebrei, Marx scrive: "Statt Warenverhältnisse darzustellen, tritt er [der Wert] jetzt souzsagen in ein Privatverhältnis zu sich selbst. Er unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter, und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd. St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd. St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn, und durch den Sohn den Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pfd. St." Ivi., 169-170. Marx non ha mai esposto in maniera approfondita e sistematica la tesi del carattere specificamente cristiano del modo di produzione capitalistico. Questa tesi viene avanzata in forma di brevi e sarcastici accenni, però insistentemente.

neanche la differenza fra il denaro come tale e il denaro come capitale.¹²⁷⁰

Ci si può allora domandare: perché Marx apre il capitolo sulla trasformazione del denaro in capitale con la presentazione di una forma di circolazione specificamente differente dalla circolazione semplice delle merci? Perché finge di tentare di spiegare l'origine del capitale servendosi della distinzione di D-M-D (comprare per vendere) da M-D-M (vendere per comprare)?

L'interpretazione equivoca per cui Marx non starebbe fingendo e questa distinzione conterrebbe in sé non solo i presupposti argomentativi della sua teoria del plusvalore, ma anche una spiegazione esauriente del plusvalore e dunque il nucleo del suo concetto di capitale, quest'interpretazione ha segnato e continua a segnare drammaticamente la storia della ricezione dell'opera di Marx (la quale pure è sufficientemente chiara da non necessitare che d'essere letta con attenzione), e indirettamente anche quella più generale dell'anticapitalismo. Nell'interpretazione che qui le si vuole contrapporre come quella corretta, l'iniziale distinzione delle due forme di circolazione va compresa come la premessa di un argomento che i logici classificherebbero come dimostrazione per assurdo, cioè un argomento inteso alla negazione delle proprie premesse. Questo argomento si comprende a sua volta nel contesto del metodo espositivo dialettico e ancora di più della strategia didascalica di *Das Kapital*, il quale è scritto in modo tale da accompagnare il lettore in un percorso conoscitivo dal senso comune alla scienza, dalla parvenza all'essenza. Discutendo un problema di cui non è possibile venire a capo con le categorie sviluppate nella prima sezione, cioè il problema della “trasformazione del denaro in capitale”, la seconda sezione di questo libro non consegue altro risultato conoscitivo e non ha altra funzione sistematica che rendere evidente la necessità di una terza sezione, di nuove categorie.

La distinzione specifica fra M-D-M e D-M-D nasce dal tentativo disperato e feticista (“disperato” nel senso che non ha speranza di successo, ma anche nel senso che la disperazione sociale può indurvi) di spiegare la generazione del plusvalore a partire dalla circolazione ed è priva di senso al di fuori di questo tentativo. Il reale processo di circolazione va pensato come un flusso ininterrotto di compravendite (potremmo rappresentarcelo così: ... M-D-M-D-M-D ...), anzi un intreccio sistematico di molteplici flussi ininterrotti di compravendite:

	:	:	:	
..	M	D	M	..
..	D	M	D	..
..	M	D	M	..
	:	:	:	

¹²⁷⁰ “Man mag sich also drehen und wenden wie man will, das Fazit bleibt dasselbe. Werden Aequivalente ausgetauscht, so entsteht kein Mehrwert, und werden Nicht-Aequivalente ausgetauscht, so entsteht auch kein Mehrwert. Die Zirkulation oder der Warenaustausch schafft keinen Wert”. Ivi., 177-78.

– in cui non è in alcun modo istruttivo né possibile stabilire un ordine oggettivo della successione di compra e vendita. Tale ordine può avere un senso soggettivo: io posso decidere di anticipare una vendita perché sono come si suol dire a corto di liquidità, oppure di procrastinare un acquisto per la stessa ragione, o semplicemente per tirchieria.¹²⁷¹ Però dal punto di vista complessivo del processo sociale questo non fa alcuna differenza: considerata per sé, cioè oggettivamente, ogni compra è preceduta e succeduta da una vendita, ogni vendita è preceduta e succeduta da una compra, ogni compra è sempre anche una vendita e ogni vendita è sempre anche una compra. Essendo la circolazione delle merci la superficie apparente della loro produzione, diremo che la distinzione di due forme di circolazione specificamente differenti e indipendenti (M-D-M e D-M-D) è uno sdoppiamento ideologico della parvenza della produzione di merci. Tale sdoppiamento ideologico avviene già al livello elementare della singola merce, “unità immediata di valore d'uso e valore di scambio”, la cui opposizione interna diviene visibile nella forma di un'opposizione esteriore di merce e denaro. Con ciò si produce l'apparenza che il denaro rappresenti il capitale di fronte alla merce quale rappresentante del lavoro, mentre in realtà sia merce che denaro costituiscono nella stessa misura momenti della circolazione del capitale, forme fenomeniche del lavoro astratto o umano in generale. Senza comprendere la merce nella sua inscindibile unitarietà non è possibile comprendere il capitale, il quale appare ora come denaro, ora come merce, senza che il nesso interno che lega queste sue diverse forme fenomeniche sia altrettanto manifesto.¹²⁷²

Il pensiero che vi sia una forma di circolazione D-M-D “di fianco”¹²⁷³ a M-D-M equivale, sul piano della teoria economica, all'opinione etnologica che vi siano “popoli di commercianti” separati e indipendenti dagli altri, spina nel fianco della massa dei produttori. Quel che Marx aveva sostenuto poco sopra a proposito di tali popoli commercianti, per esempio “gli ebrei nei pori della società polacca”, vale anche per questa specifica forma di circolazione: essa ha una funzione economica specifica ed esclusiva solamente nelle società premoderne, ma non ne possiede alcuna nell'ambito della società borghese. Nelle società premoderne, la parte maggiore della ricchezza prodotta dal lavoro sociale è destinata al consumo immediato, mentre solo una parte minore,

¹²⁷¹ “Für mich bilden Kauf von A und Verkauf an B eine Reihenfolge. Aber der Zusammenhang zwischen diesen beiden Akten existiert nur für mich. A schert sich nicht um meine Transaktion mit B, und B schert sich nicht um meine Transaktion mit A. Wollte ich ihnen etwa das besondere Verdienst klar machen, das ich mir durch die Umkehrung der Reihenfolge erwerbe, so würden sie mir beweisen, daß ich mich in der Reihenfolge selbst irre ... Nicht zufrieden damit, werden A und B erklären, daß die ganze Reihenfolge überflüssig und Hokus Pokus war ... Wir sind also durch die Umkehrung der Reihenfolge nicht über die Sphäre der einfachen Warenzirkulation hinausgekommen und müssen vielmehr zusehn, ob sie ihrer Natur nach Verwertung der in sie eingehenden Werte und daher Bildung von Mehrwert gestattet”. Ivi., 171.

¹²⁷² Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, cap. 2: Zur Dialektik der Wertform.

¹²⁷³ “Neben dieser Form finden wir aber eine zweite, spezifisch unterschiedne vor, die Form G – W – G”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals: 162 (corsivo mio).

l'eccedenza della produzione, i beni di lusso vengono immessi nella circolazione sotto forma di merci, le quali vengono scambiate per lo più fra comunità diverse piuttosto che all'interno delle singole comunità di produttori. In tale contesto, la prassi commerciale di comprare merci per rivenderle a un prezzo maggiore (D-M-D') ha la funzione specifica, e se così piace dire parassitica¹²⁷⁴, di mediare i rapporti nei quali comunità diverse e separate dalla geografia e dalla loro arretratezza scambiano le eccedenze della loro produzione. Invece, nei contesti in cui domina la produzione di merci, come è il caso della società borghese, tutta o almeno la gran parte della ricchezza prodotta dal lavoro sociale ha forma di merce. Ne segue che tutti o almeno la maggior parte dei produttori sono produttori di merci, quindi che sono tutti o la maggior parte anche venditori e compratori di merci, e quindi che tutti o almeno la maggior parte tenderanno a cercare di vendere e comprare al prezzo più vantaggioso possibile.

La manifestazione empirica più pura di D-M-D', ossia la "formula universale del capitale per come esso appare immediatamente nella circolazione", è il capitale commerciale¹²⁷⁵, il quale si occupa di incrementare il denaro comprando e rivendendo merci. Così, il capitale portatore d'interesse (usurario o creditizio), gemello di quello commerciale, esprime in forma pura l'abbreviazione della formula: D-D', in quanto si occupa di incrementare il denaro commerciando direttamente denaro, senza passare dalla forma di merce. Tuttavia l'analisi del capitale commerciale e del capitale portatore d'interesse non è in grado di rivelare alcunché di specifico a proposito dell'anatomia della società borghese, né sull'origine del plusvalore e sulla natura del capitale in generale, cioè sul capitale in quanto principio determinante dell'organizzazione economica della società moderna. Come il capitale commerciale e quello usurario, scrive Marx, "auch das industrielle Kapital ist Geld, das sich in Ware verwandelt und durch den Verkauf der Ware in mehr Geld rückverwandelt".¹²⁷⁶ Anche e soprattutto, si potrebbe aggiungere. È il capitale industriale, infatti, la forma più moderna e sviluppata del capitale. Capitale commerciale e capitale usurario sono per Marx solamente due "forme popolari e per così dire antediluviane" del capitale.¹²⁷⁷ Il capitale portatore d'interesse che persegue l'accumulazione di denaro fine a se stessa è solo una forma primitiva e "barbarica" del capitale industriale che persegue la produzione di merci fine a se

¹²⁷⁴ "Da es aber unmöglich ist, aus der Zirkulation selbst die Verwandlung von Geld in Kapital, die Bildung von Mehrwert zu erklären, erscheint das Handelskapital unmöglich, sobald Äquivalente ausgetauscht werden, daher nur ableitbar aus der doppelseitigen Übervorteilung der kaufenden und verkaufenden Warenproduzenten durch den sich *parasitisch* zwischen sie schiebenden Kaufmann". Ivi, 178. [corsivo mio].

¹²⁷⁵ "Im eigentlichen Handelskapital erscheint die Form $G - W - G'$, kaufen um teurer zu verkaufen, am reinsten". Ibidem.

¹²⁷⁶ Ivi., 170.

¹²⁷⁷ "Man versteht daher, warum in unsrer Analyse der Grundform des Kapitals, der Form, worin es die ökonomische Organisation der modernen Gesellschaft bestimmt, seine populären und sozusagen antediluvianischen Gestalten, Handelskapital und Wucherkapital, zunächst gänzlich unberücksichtigt bleiben". Ivi., 178.

stessa.¹²⁷⁸ Nelle società economicamente più sviluppate, il capitale non si manifesta solamente e nemmeno primariamente nella forma di patrimoni monetari in grado di appropriarsi o di arraffare, grazie alla maturazione degli interessi, parte del prodotto del lavoro sociale; al tempo di Marx il capitale è incarnato dalla grande industria e determina esso stesso il principio tecnico dell'organizzazione sociale del lavoro.

Aristotele aveva le sue ragioni per distinguere l'economia, cioè l'arte di amministrare la casa, dalla crematistica, cioè l'arte di far soldi.¹²⁷⁹ Le ragioni per cui questo “gigante del pensiero”¹²⁸⁰ giudicava l'usura “quella più contro natura fra tutte le attività redditizie” e “giustamente odiata”¹²⁸¹ sono legate al fatto illustrato da Marx nei capitoli precedenti che egli non aveva un concetto del valore delle merci (e quindi neanche di plusvalore). Non certo per mancanza d'ingegno: Aristotele non *poteva* avere un concetto del valore perché viveva in una società fondata sul lavoro schiavistico, una società che dell'idea dell'uguaglianza universale del lavoro di tutti gli uomini, presupposto culturale, storico e logico del lavoro astrattamente umano di cui si sostanzia il valore delle merci, non aveva neanche il minimo sentore.¹²⁸² Aristotele però è morto da millenni, il lavoro schiavistico non è più la forma di organizzazione principale della società e il concetto dell'uguaglianza universale di tutti gli uomini ha ormai la solidità di un pregiudizio popolare. Nell'epoca della produzione capitalistica di merci, tutte queste distinzioni e contrapposizioni – economia e crematistica, equità ed egoismo, M-D-M e D-M-D, popoli produttori e popoli commercianti, capitale industriale e capitale commerciale –, le quali sono evidentemente connesse le une alle altre e definiscono una forma di coscienza specifica e sistematica della società borghese, devono essere comprese come altrettanti sdoppiamenti ideologici della parvenza di un unico e medesimo processo di produzione.¹²⁸³

¹²⁷⁸ “In der Tat aber ist das Aufhäufen des Geldes um des Geldes willen die barbarische Form der Produktion um der Produktion willen”. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 112.

¹²⁷⁹ “Aristoteles in C. 9, L. I der *Republik* entwickelt die beiden Bewegungen der Zirkulation W-G-W und G-W-G in ihrem Gegensatz unter dem Namen der 'Ökonomik' und 'Chrematistik'. Beide Formen werden von den griechischen Tragikern, namentlich von Euripides, gegenübergestellt als $\delta\iota\chi\eta$ [giustizia] und $\chi\epsilon\rho\delta\omicron\varsigma$ [interesse personale]”. Ivi., 115. Vedi anche Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:167.

¹²⁸⁰ Cfr. ivi., 96.

¹²⁸¹ Cfr. ivi., 179.

¹²⁸² “Daß aber in der Form der Warenwerte alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Wertform selbst herauslesen, weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte. Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt. Das ist aber erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist”. Ivi., 74.

¹²⁸³ Diego Fusaro propone sulla rivista teologica *Divus Thomas* di valorizzare la lezione di Aristotele, in particolare la sua etica della “giusta misura”, ai fini della formulazione di una critica alla “odierna feticizzazione del mercato”, la quale, “nella forma di un *vero e proprio monoteismo* – in cui la volontà del Dio trascendente viene sostituita da quella dei mercati ipostatizzati – si regge su un principio metafisico facilmente identificabile: il principio dell'illimitatezza”. Diego Fusaro, „Aristotele critico della crematistica“, *Divus Thomas* 119, Nr. 2 (2016): 210

La soluzione proposta da Marx al problema dell'origine del plusvalore, o della “trasformazione del denaro in capitale”, è sufficientemente nota per essere richiamata qui in maniera estremamente concisa. L'incremento del valore non può provenire dal denaro né dal valore di scambio della merce, poiché negli scambi fra merci e in quelli fra merci e denaro sono equivalenti ad essere scambiati. Dunque deve provenire dal valore d'uso della merce. Vi è però solo una merce (o un tipo di merce) il cui particolare valore d'uso consiste nell'essere fonte di valore, o il cui consumo produce valore: cioè la forza lavoro umana. Ciò che caratterizza specificamente la produzione di capitale non è dunque il modo in cui circolano merci e denaro, non una forma di circolazione: è invece la forma del lavoro, la forma di merce della forza lavoro umana. Il valore di questo specifico articolo si determina come ogni valore: secondo il tempo di lavoro socialmente necessario alla sua produzione. Vale a dire che la forza lavoro umana vale tanto quanto l'insieme delle cose necessarie alla sua produzione e riproduzione, che il suo valore coincide con quello dei mezzi di sostentamento della lavoratrice, del lavoratore e della loro prole. Il denaro pagato dal compratore della forza lavoro è detto salario, e il salario è da considerarsi *equo* quando il valore delle necessità esistenziali del venditore è corrisposto interamente. Ora: che cosa propriamente sia da considerarsi necessario per l'esistenza di donne, uomini e prole non è una questione economica, bensì attinente alla filosofia morale e alla lotta di classe. Perciò la critica dell'economia politica, che ha rapporti con entrambe ma competenze differenti, assume che il salario sia equo. Assume cioè che la quantità di denaro pagata in cambio della forza lavoro corrisponda effettivamente al suo valore. La trasformazione di questo denaro in capitale, ossia la formazione di un plusvalore, non deriva dalla differenza fra il valore e il prezzo della forza lavoro (né di qualsiasi altra merce), ma dalla differenza fra il valore della forza lavoro e il valore prodotto dal consumo della forza lavoro.¹²⁸⁴ Se

(corsivo mio). Secondo l'autore, “la genesi del moderno sistema capitalistico si presenta come l'avvento della prima società della storia umana in cui *l'illimitatezza* viene assunta come principio normativo fondamentale, nella forma del 'cattivo infinito' dell'accumulazione illimitata del capitale e dell'*auri sacra fames*”. Ivi., 211. Considerato che il “moderno” sistema capitalistico (ve ne sono anche di antichi?) si caratterizza per questa “miserabile cupidigia dell'oro”, e che nella sua distinzione fra economia e crematistica “lo Stagirita modella una *ciritca della vita sacrificata sull'altare dell'arricchimento illimitato*” (219), l'autore conclude che “Aristotele ci permette già di intravedere la logica dell'illimitatezza *propria* dello sviluppo del moderno sistema di produzione e di esistenza”.

Ivi., 224 (corsivo mio). La nozione di capitalismo con cui *propriamente* opera questo studioso di Marx, indicata qui dal termine “capitalismo moderno” e altrove come “turbocapitalismo”, risale quindi al IV secolo a.C. Il suo principale precedente in epoca moderna è Werner Sombart. Cfr. supra, 337-38.

Fusaro aggiunge: “È Aristotele stesso, nella *Politica*, a chiarire che la medietà debba essere assunta come criterio per valutare tanto la vita etica dell'individuo quanto l'esistenza comunitaria della *pòlis*, permettendo di determinare quale sia la migliore forma di costituzione. È in questa prospettiva che, ad esempio, deve essere spiegata la preferenza aristotelica per la classe 'media', l'unica in grado di tenere virtuosamente insieme gli opposti dell'illimitata ricchezza e dell'illimitata povertà, e dunque la sola capace di prendere decisioni che tutelino la vita della comunità in ogni sua parte”. Ivi., 219. A noi pare che “in questa prospettiva” si spieghi più che altro la preferenza fusariana per la piccola borghesia, in cui vede la sola capace di fungere da perno di un equo compromesso di classe fra i capitalisti “illimitatamente” ricchi e i lavoratori “illimitatamente” poveri e creare la base di consenso per una sovranità decisionista tutrice del “primato nazionale” su cui incombono le grinfie dei “signori apolidi della finanza mondiale”.

¹²⁸⁴ “Der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedene Größen”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:208. La confusione di queste due grandezze, da cui consegue

il tempo di lavoro socialmente necessario a produrre i mezzi per il sostentamento giornaliero di un lavoratore è $\frac{3}{4}$ giornata lavorativa, allora il prodotto di una sua giornata lavorativa avrà un valore pari a $\frac{4}{3}$ di quello della giornata lavorativa medesima. Vendendo questo prodotto, l'acquirente che aveva comprato la forza lavoro pagandola $\frac{3}{3}$ del suo valore realizzerà un Δ di $\frac{1}{3}$, cioè un plusvalore, e avrà quindi “trasformato” il proprio denaro in capitale e se stesso in capitalista senza commettere la minima violazione delle leggi della circolazione. Δ esprime il valore dell'eccedenza del prodotto di una giornata lavorativa rispetto alle necessità esistenziali del lavoratore. La sua appropriazione da parte dell'acquirente della forza lavoro è chiamata “sfruttamento”, che dunque è un concetto strettamente tecnico della critica dell'economia politica ed esprime un rapporto determinabile aritmeticamente: il “saggio di plusvalore” (m/v), ossia il rapporto fra il plusvalore e il valore della merce forza lavoro (o salario). “Die Rate des Mehrwerts ist ... der exakte Ausdruck für den Exploitationsgrad der Arbeitskraft durch das Kapital oder des Arbeiters durch den Kapitalisten”.¹²⁸⁵

L'introduzione della nozione di questa merce particolare nella discussione del plusvalore consente di spiegarne l'origine senza bisogno di ammettere alcuna divergenza del prezzo effettivo dal valore reale, alcuna falsificazione del libero scambio di equivalenti, alcuna violazione delle leggi della circolazione. Tale spiegazione mostra *non soltanto* che la libertà e l'uguaglianza, per come vengono pensate e per come esistono realmente nella società borghese, sono perfettamente compatibili con lo sfruttamento di una sua classe da parte di un'altra. Poiché:

- la libertà degli uomini ha la propria condizione basilare nella loro libertà dal bisogno immediato, nella libertà di dedicare il proprio tempo a qualcos'altro oltre che ad accertarsi della propria sopravvivenza;

- l'uguaglianza degli uomini ha la propria condizione basilare nella loro distinzione dal resto della natura: nel controllo, nella trasformazione, nel dominio della natura da parte loro;

- la libertà e l'eguaglianza che regnano nella circolazione delle merci della società borghese, come qualsiasi forma di libertà ed eguaglianza reale o immaginabile, hanno perciò la propria condizione basilare nelle scienze e nelle tecniche, il cui progresso incrementando la produttività del lavoro, riducono il tempo di lavoro socialmente necessario all'accertamento della mera sopravvivenza e approfondiscono la distinzione dell'uomo dal resto della natura;¹²⁸⁶

l'incapacità di spiegare l'origine del plusvalore, è a sua volta una conseguenza della cecità nei confronti della forma di merce della forza lavoro, della propria forza lavoro o di se stessi, della merce che si è.

¹²⁸⁵ Ivi., 232. “ m/v ” sta per “Mehrwert / variables Kapital”.

¹²⁸⁶ La quale, come insegna Leopardi, non si cura della felicità e infelicità degli uomini e concepisce la vita di quest'universo come “un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo”. Giacomo Leopardi, „Dialogo della Natura e di un Islandese“, in *Operette morali*, hg. von Giovanni Gentile (Bologna: Nicola Zanichelli, 1918), 110.

allora la teoria marxiana del plusvalore mostra *anche* che la società borghese è quel contesto storico specifico in cui il progresso della libertà e dell'uguaglianza di tutti gli uomini è legato da una relazione aritmetica di proporzionalità diretta a quello dello sfruttamento di una classe da parte di un'altra. Il saggio di plusvalore può crescere indefinitamente, il grado di sfruttamento può innalzarsi fino all'annientamento totale della forza lavoro, fino alla morte del lavoratore, senza che “libertà, uguaglianza, proprietà e Bentham” abbiano a patire alcun detrimento.

Per come appare nella prospettiva della circolazione delle merci, la società borghese non è composta da classi, bensì da singole persone libere e uguali; produttori individuali che scambiano volontariamente le loro merci in regime di equivalenza. L'introduzione della nozione di “merce forza lavoro”, e prima ancora la reale comparsa sul mercato di questa specifica merce, contraddicono la rappresentazione di una produzione semplice di merci. Infatti, la disponibilità di merce forza lavoro, che sola consente al possessore di denaro di trasformare il suo denaro in capitale, comporta che non tutti gli individui si rechino al mercato per scambiare i prodotti del proprio lavoro privato, ma che alcuni di essi, non avendo altri prodotti da scambiare, siano costretti a (cercare di) vendere l'unica merce che possiedono: la propria forza lavoro o la propria prole. Marx chiama l'insieme di queste singole persone “classe lavoratrice” o “proletariato”, e “classe capitalista” o “borghesia” l'insieme dei singoli acquirenti di tale particolare merce. Il rapporto che vi è fra un individuo del primo e uno del secondo gruppo non è descrivibile in maniera esaustiva con le categorie proprie della semplice circolazione delle merci, le quali presuppongono individui liberi e uguali, ma può essere compreso solo tenendo conto dell'appartenenza di tali individui ai loro rispettivi gruppi. La compravendita della forza lavoro si caratterizza per il fatto che i due soggetti coinvolti, compratore e venditore, a differenza dei compratori e venditori di prodotti del lavoro, non sono descrivibili semplicemente come possessore di denaro e possessore di merce, ossia come due persone rappresentanti ognuna i propri interessi e bisogni individuali, ma sono determinati in questa loro transazione come capitalista e lavoratore, cioè come rappresentanti di due classi.

Marx sottolinea che la produzione di merci come modo di produzione dominante, come principale fonte di sostentamento della società o come totalità economica, sia possibile solamente sulla base tecnica della grande industria. Vale a dire che la rappresentazione di singoli produttori artigiani e indipendenti, i quali entrano in relazione gli uni con gli altri come semplici compratori e venditori dei loro propri prodotti (M-D-M), può descrivere solamente uno stadio primitivo della circolazione delle merci, in cui solamente una minima parte della ricchezza sociale viene prodotta e scambiata sotto forma di merce. Invece la diffusione universale (o anche soltanto la prevalenza) della forma di merce dei prodotti del lavoro presuppone che anche la forza lavoro abbia forma di

merce; presuppone, cioè, lavoro salariato e capitale.¹²⁸⁷ Ciò significa che, ai fini della conoscenza dell'anatomia della società borghese, non è sufficiente analizzare i rapporti individuali fra compratori e venditori di merci, ma occorre prendere in considerazione il rapporto sociale fra la classe dei compratori e quella dei venditori della forza lavoro.

5. “No admittance except on business”.
La rivoluzione copernicana della questione sociale

L'immagine marxiana della soglia d'ingresso dell'officina segreta della produzione, sulla quale campeggia la scritta “No admittance except on business”, rappresenta il limite epistemico dell'economia politica borghese e insieme il limite storico del progetto borghese di emancipazione umana. Ciò che avviene all'interno dell'edificio – lo sfruttamento della classe lavoratrice e la produzione di plusvalore – è perfettamente compatibile con il rispetto delle leggi della circolazione, ed è allo stesso tempo la negazione pratica di queste leggi. La teoria critica della società borghese intende mostrare che la negazione e la distruzione dei principi di libertà ed eguaglianza di cui i contemporanei sono testimoni non è imputabile a forze estranee e ostili a questi principi, ma consegue piuttosto con necessità dalla loro più coerente applicazione.

Lo spostamento del focus dell'analisi dalla sfera della circolazione a quella della produzione della ricchezza operato da Marx costituisce una rivoluzione copernicana della questione sociale. La critica sociale non viene più esercitata esclusivamente dal punto di vista del lavoro nei confronti dei fenomeni della circolazione, ma è rivolta anche e innanzitutto verso il lavoro stesso. Prima di questa svolta, gli autori e i movimenti politici che ponevano la questione sociale la ponevano nei termini di una critica del mercato mossa dal punto di vista del lavoro e in difesa del lavoro. Che fosse immaginata nel passato e rimpianta con romantica nostalgia, oppure proiettata nel futuro come un'utopia o un ideale da realizzare mediante riforme o rivoluzioni, la rappresentazione della società emancipata era fondata sui principi della mutualità, della reciprocità, del salario equo, della giustizia distributiva. Si trattava cioè della rappresentazione normativa di un modo di circolazione maggiormente desiderabile di quello presente.

Nelle concezioni pre-marxiane o pre-critiche della moderna questione sociale,

¹²⁸⁷ “Im Dasein des Produkts als Ware sind bestimmte historische Bedingungen eingehüllt ... Hätten wir weiter geforscht: unter welchen Umständen nehmen alle oder nimmt auch nur die Mehrzahl der Produkte die Form der Ware an, so hätte sich gefunden, daß dies nur auf Grundlage einer ganz spezifischen, der *kapitalistischen Produktionsweise*, geschieht ... Was also die kapitalistische Epoche charakterisiert, ist, daß die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware, seine Arbeit daher die Form der Lohnarbeit erhält. Andererseits verallgemeinert sich erst von diesem Augenblick die Warenform der Arbeitsprodukte”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:183–84.

l'emancipazione e il progresso apparivano come questioni da decidersi interamente nella sfera dei rapporti di distribuzione: nella circolazione. La produzione invece era considerata alla stregua di un processo puramente tecnico, soggetto solamente a leggi naturali, privo di determinazioni sociali e storiche. L'idea del socialismo prefigurava un sistema di produzione di merci senza accumulazione di denaro, una comunità di produttori individuali che scambiano i prodotti del loro lavoro in rapporti di assoluta reciprocità, senza privilegi di sorta, senza inganni, soprusi né speculazioni. Insomma: una sorta di produzione di merci senza capitale o di capitalismo senza classi. Abbiamo mostrato come questa concezione, propria dei movimenti socialisti della prima metà dell'Ottocento, sia un'antesignana dell'ideologia nazionalsocialista della comunità di popolo, e più in generale del pensiero fascista.¹²⁸⁸ Marx ribadisce ad ogni occasione che si tratta di “un desiderio tanto pio quanto cretino”¹²⁸⁹. Secondo lui non è possibile trasformare i rapporti in cui la ricchezza sociale viene distribuita senza al contempo trasformare i rapporti in cui viene prodotta, poiché i primi non sono in alcun modo indipendenti da questi ultimi, ma si basano su di essi. Prima di venir distribuita la ricchezza deve essere prodotta, e il modo in cui viene prodotta, i rapporti sociali in cui viene prodotta determinano anche quelli in cui viene distribuita. Il processo di produzione delle merci e il processo della loro circolazione sono due momenti intrinsecamente connessi di unico reale processo di riproduzione della società borghese: sono la sua essenza nascosta e la sua superficie pubblica immediatamente visibile.

Le utopie sociali dei primi decenni del XIX secolo, ancora legate alla concezione borghese della produzione come processo puramente tecnico, neutrale, non socialmente determinato, confinanano ogni possibilità di progresso nella sfera della circolazione. In questa prospettiva, l'orizzonte della politica emancipatrice comprende solamente la denuncia e in ultima analisi l'eliminazione dei fattori di disturbo della circolazione che falsano l'ordine egualitario e le giuste proporzioni della distribuzione. Il contributo di Marx alla riformulazione della questione sociale consiste principalmente nell'aver posto il tema della forma sociale della produzione, e quindi quello della sua trasformabilità. La sua ricerca intende mostrare come la trasformazione storica della società passi necessariamente attraverso la trasformazione del suo modo di lavorare, e nel far ciò non cessa di mettere in guardia da teorie e programmi utopici di ogni colore politico che millantano altri tipi di soluzione della questione sociale, tali da lasciare immutato il lavoro. Che Marx avesse intuito il carattere potenzialmente o strutturalmente antisemita di tali “soluzioni”, di ciò dovrebbero aver recato sufficiente testimonianza le citazioni di *Das Kapital* relative a cliché antisemiti che ho commentato in questo capitolo.

¹²⁸⁸ Cfr. supra, cap. 10.

¹²⁸⁹ “Es ist ein ebenso frommer wie dummer Wunsch, daß der Tauschwert sich nicht zum Kapital entwickle oder die den Tauschwert produzierende Arbeit zur Lohnarbeit”. Marx, *Grundrisse*, 174.

Nella *Kritik des Gothaer Programms* del 1875 Marx proverà a infrangere la stilizzazione socialdemocratica del lavoro come forza produttiva assoluta. “Die Arbeit ist *nicht die Quelle* alles Reichtums”.¹²⁹⁰ La concezione dell'emancipazione dall'oppressione sociale come ideale da realizzarsi nella sfera della circolazione si fonda infatti sulla rappresentazione utopica o ideologica del lavoro come fonte assoluta della ricchezza materiale e della libertà spirituale dell'uomo. In queste seccatissime “Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei” Marx porrà sconcolato e polemico la questione del perché il principale partito operaio del continente debba ricadere in queste vecchie concezioni pseudo-rivoluzionarie e conservatrici. Come si spiegano la regressione e la volgarizzazione del socialismo?

[Es] war ... überhaupt fehlerhaft, von der sog. *Verteilung* Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen ... Der Vulgärsozialismus (und von ihm wieder ein Teil der Demokratie) hat es von den bürgerlichen Ökonomen überkommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution sich drehend darzustellen. Nachdem das wirkliche Verhältnis längst klargelegt, warum wieder rückwärtsgehn?¹²⁹¹

La domanda è retorica: una risposta, infatti, Marx già l'aveva. Come emerge dalla ricostruzione che ne ho proposto, la sua critica dell'economia politica non si limita a dimostrare che l'emancipazione sociale passa necessariamente per la trasformazione dei rapporti di produzione. Si pone molto seriamente anche il problema del perché è così difficile riconoscere tale necessità. Se tanti movimenti di protesta contro la società borghese e tanti progetti riformatori presuppongono che la produzione sia un fatto socialmente neutrale, eterna e immodificabile condizione naturale della vita sociale, e si concentrano esclusivamente sulla sfera della circolazione cercando in essa le cause delle diseguaglianze sociali (per eliminarle), ci deve essere una ragione specifica. Che cosa rende tali concezioni tanto plausibili? Per quale motivo avviene che né la loro confutazione scientifica, né il loro superamento pratico nelle lotte sociali e nell'organizzazione politica dei lavoratori siano in grado di interrompere la diffusione e la radicalizzazione? È questo il problema gnoseologico e politico cui la teoria del feticismo intende fornire una risposta. Essa illustra come i moderni rapporti sociali di produzione non appaiano immediatamente per quello che sono, bensì divengano visibili solamente nella sfera della circolazione e solamente sotto forma di oggetti: *cose* al di fuori delle quali tali rapporti non hanno alcun altro modo di ripercuotersi sulla realtà.

La forma del lavoro caratteristica della società borghese è visibile (e in un certo senso anche reale, socialmente reale) solamente come “forma di merce del prodotto del lavoro” (cfr. supra, cap. 16.1). La forma in cui il lavoro degli individui si fa sociale ed entra in rapporto con altri lavori

¹²⁹⁰ Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, 15 [corsivo di Marx].

¹²⁹¹ Marx, 22.

diviene visibile solamente come “forma di valore della merce”, ossia nel valore di scambio della merce o nello scambio di due merci (cap. 16.2). La forma sociale vera e propria del lavoro moderno, la forma in cui ogni lavoro viene riconosciuto universalmente come uguale a tutti gli altri lavori – lavoro astratto o umano in generale – diviene visibile solamente sotto forma di denaro, come “forma di denaro del valore” (cap. 16.3). Infine la produzione di plusvalore mediante sfruttamento industriale della forza lavoro si manifesta sulla pubblica piazza del mercato come “trasformazione del denaro in capitale”; la produzione finalizzata all'incremento della produzione diviene visibile come una forma enigmatica di circolazione del denaro finalizzata all'incremento del denaro (cap. 16.4).¹²⁹²

L'oggettivazione dei rapporti sociali, cioè il loro apparire ed esistere realmente sotto forma di cose, comporta il fenomeno tipicamente feticista della soggettivazione delle cose, le quali diventano rappresentanti, per così dire soggetti, di un sistema di rapporti sociali (dunque di potere sociale) astratto, impersonale, cosale.¹²⁹³ L'illusione del “potere trascendentale del denaro”¹²⁹⁴ ha letteralmente un *fundamentum in re*, vale a dire che, pur storica e transeunte, è ancora più necessaria delle illusioni trascendentali di Kant, le quali sono sì eterne, ma fondate solamente nella struttura cognitiva del soggetto, non nel mondo esterno come realtà oggettive..

Il potere del denaro, in cui abbiamo riconosciuto la categoria fondamentale del pensiero economico dell'antisemitismo moderno, viene qualificato nei *Grundrisse* come “trascendentale”. Il ricorso a questo termine tecnico della filosofia kantiana è assai meno improprio di quanto possa sembrare. Non si tratta di una trascendentalità eterna, ma storicamente determinata e valida soltanto per la società borghese. Ciò che Marx intende dire, però, è che le parvenze necessarie prodotte dalla circolazione costituiscono vere e proprie forme di pensiero, forme a priori dell'intelletto economico: – a priori perché non risultano semplicemente dall'esperienza, ma organizzano e strutturano l'esperienza della vita sociale moderna poiché organizzano e strutturano la riproduzione materiale della società borghese. A questa funzione sintetica svolta dalle categorie della circolazione nella conoscenza sociale dell'epoca moderna corrisponde, nel mondo per così dire materiale o oggettivo, la sintesi sociale operata dalle merci e dal denaro, più esattamente: l'organizzazione della molteplicità dei lavori operata dalla legge del tempo di lavoro socialmente necessario (o legge del

¹²⁹² “Wir haben bereits bei den einfachsten Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise, und selbst der Warenproduktion, bei der Ware und dem Geld den mystifizierenden Charakter nachgewiesen, der die gesellschaftliche Verhältnisse, denen die stofflichen Elemente des Reichtums ... als Träger dienen, in Eigenschaften dieser Dinge selbst verwandelt (Ware) und noch ausgesprochener das Produktionsverhältnis selbst ein Ding (Geld)”. Marx, *Das Kapital*, 1964, 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion:835.

¹²⁹³ “Es ist ferner schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert”. Ivi., 887.

¹²⁹⁴ Marx, *Grundrisse*, 65.

valore).

Nella critica del giovane Marx, Feuerbach e l'ideologia tedesca conoscono la realtà solo mediante la sua dissoluzione in categorie astratte e vuote, solo attraverso “die Brille des Philosophen”. In questa metafora era già udibile l'eco di un noto esempio kantiano. Molti anni più tardi la critica dell'economia politica indagherà la costituzione storica e oggettiva di quelle distorsioni della coscienza, la costituzione sociale della coscienza. Le astrazioni della “filosofia” si rivelano avere un fondamento reale e oggettivo nell'astrazione “lavoro genericamente umano” quale principio di organizzazione della riproduzione sociale. I problemi gnoseologici degli scritti giovanili sull'ideologia tedesca e sul materialismo storico ricompaiono nella maturità di Marx come problemi propriamente metafisici.¹²⁹⁵ La coscienza “tedesca” e “cristiana” che egli aveva trovato radice delle tendenze antisemite di Bauer e Feuerbach, i quali creano i propri concetti puri di libertà e umanità facendo astrazione dalla realtà che li circonda e interpretano la realtà che li circonda come un'incarnazione dei loro concetti puri; tale coscienza “tedesca” e “cristiana” ottiene, con la critica dell'economia politica, un fondamento universale e oggettivo nella forma sociale della riproduzione materiale degli uomini: come correlazione di astrazione “tedesca” dal contenuto particolare del lavoro e ipostatizzazione “cristiana” del lavoro astratto o genericamente umano nel denaro. Reificazione dei rapporti sociali e soggettivazione feticistica delle cose sono i principali sintomi della patologia della società borghese diagnosticata da Marx. La sua ricerca eziologica individua le cause ultime di questa patologia collettiva nel sostrato materiale della società, nella sua riproduzione industriale.

La psicopatologia insegna come il meccanismo della proiezione sia un elemento costitutivo degli stati patologici. Negli studi clinici di Freud si incontra un gran numero di casi in cui la definizione del confine fra l'io del paziente e il mondo esterno è condotta a vacillare; casi in cui pensieri, sentimenti, elementi della vita psichica e alle volte perfino del corpo del paziente non vengono riconosciuti da lui come suoi propri, ma attribuiti al mondo esterno. La psicanalisi studia questi fenomeni come “disturbi del senso dell'io”.¹²⁹⁶ L'arcana della forma di merce di Marx consiste precisamente nel fatto che i membri della società borghese percepiscono come proprietà oggettuali delle cose esterne ciò che mancano di riconoscere come proprietà sociali del proprio

¹²⁹⁵ “Eine Ware ... [ist] ein sehr vertracktes Ding [], voll metaphysischer Spitzfindigkeit”. Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:85.

¹²⁹⁶ “Die Pathologie lehrt uns eine große Anzahl von Zuständen, in denen die Abgrenzung des Ichs gegen die Außenwelt unsicher wird, oder die Grenzen wirklich unrichtig gezogen werden; Fälle, in denen uns Teile des eigenen Körpers, ja Stücke des eigenen Seelenlebens, Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle, wie fremd und dem Ich nicht zugehörig erscheinen, andere, in denen man der Außenwelt zuschiebt, was offenbar im Ich entstanden ist und von ihm anerkannt werden sollte. Also ist auch das Ichgefühl Störungen unterworfen, und die Ichgrenzen sind nicht beständig”. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Studienausgabe, 9: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000), 199.

lavoro. La svolta copernicana operata da Kant nell'ambito della teoria della conoscenza dimostra come appartenente al soggetto ciò che questo è indotto dalle illusioni trascendentali a predicare delle cose in sé; restituisce al soggetto conoscente la sua propria autonomia e spontaneità. Similmente, anche la rivoluzione copernicana della questione sociale operata da Marx critica un'ipostatizzazione, ossia la confusione della parvenza reificata in cui i rapporti sociali di produzione si manifestano nella sfera della circolazione con i rapporti sociali medesimi, del fenomeno con l'essenza. Dimostra come propri del soggetto produttore quei caratteri che questo è indotto dal feticismo a predicare dei suoi prodotti. L'analisi della merce mette a nudo la struttura logica della circostanza storica che l'attività dell'uomo, il suo proprio lavoro, gli sta di fronte come qualcosa di puramente oggettivo, esterno, indipendente da lui, che lo domina mediante leggi imperscrutabili – come capitale.

Nel saggio *Zur Judenfrage* del 1844 Marx aveva non solamente riconosciuto “l'ebreo” di Bruno Bauer come una proiezione, ma anche collegato questo meccanismo psicologico e cognitivo alla patologia caratteristica del soggetto borghese, al disturbo di cui soffre il suo senso dell'io scisso internamente fra bourgeois e citoyen. Gli scritti economici della maturità indagano l'origine sociale della minaccia che pende sulla soggettività dei produttori di merci e la individuano nel loro stesso lavoro, nella forma sociale del loro lavoro e nel *lavoro* in generale come forma esclusiva della loro socialità: nel “tempo di lavoro socialmente necessario” come principio organizzativo della loro attività sociale. Il fatto che la socializzazione del lavoro avvenga per il tramite dell'astrazione dal suo contenuto concreto comporta che, nella sua prassi quotidiana, la società moderna esperisca il prodotto del proprio lavoro come un potere estraneo al lavoro stesso, un potere astratto, impalpabile, sensibile-sovrasensibile, oscuramente metafisico, ignoto ma sinistramente familiare, perturbante, imperscrutabile e assolutamente soverchiante. Il concetto marxiano di capitale indica la produzione industriale di merci come il fondamento reale di questa esperienza collettiva. Alla sua analisi critica, i rapporti di dominio e di dipendenza sociale propri della produzione industriale di merci si rivelano tali da dover necessariamente manifestarsi indirettamente alla coscienza (ordinaria e scientifica) di coloro che ne sono coinvolti, e cioè per il tramite di forme distinte e differenti da ciò che essi sono.

L'occulto potere internazionale attribuito agli ebrei dall'antisemitismo moderno, che costituisce la riserva principale contro l'emancipazione ebraica nei dibattiti del Vormärz e che nella storia politica d'Europa dei successivi cent'anni diviene questione di vita o di morte, trova nella teoria sociale di Marx un fondamento esplicativo propriamente storico (e non solo di ordine mitologico o culturale). Per questo egli dice che il capitale si comporta come un vampiro nei confronti del lavoro. Non un vampiro volato da lontano, magari dall'Europa dell'est, sino al

davanzale della nostra finestra per introdursi furtivamente; non un parassita straniero e notturno del lavoro sociale. È invece il lavoro a dissanguare se stesso, “lavoro morto che si ravviva soltanto succhiando lavoro vivo, e più vive quanto più ne succhia”. Autovampirismo del lavoro: dal punto di vista marxiano è questa la “base economica” dell'antisemitismo moderno.

La teoria critica della società moderna sviluppata da Marx consente di riconoscere nell'antisemitismo non solo una negazione della libertà borghese, ma più precisamente il suo calco in negativo. Al termine della ricerca mi pare di poter affermare che in ciò risiede il suo tema meno recepito, il suo merito meno riconosciuto. Pensata fino in fondo, la “critica della questione ebraica”¹²⁹⁷ abbozzata nel 1844 mostrava la “soluzione finale” di cent'anni dopo come una possibilità reale già inscritta nella “questione” stessa: “l'emancipazione dell'umanità dall'ebraismo”.¹²⁹⁸ Da questo punto di vista la controrivoluzione antisemita si rivela non solo una reazione contro l'emancipazione borghese, ma anche come la più eclatante manifestazione dei suoi propri limiti, non riconosciuti come tali.

A mezzo secolo dalla morte di Marx e in seguito alla maggiore recessione mondiale dell'economia capitalista mai verificatasi fino ad allora, s'impadronì del potere politico un Partito dei lavoratori che propugnava un rinnovamento sociale e spirituale del popolo da conseguirsi mediante la sua emancipazione dagli ebrei. Questo programma fu attuato negli anni seguenti nella forma di un genocidio industriale.

Dal punto di vista ideologico e politico, il progetto fascista o nazionalsocialista di emancipazione *dagli* ebrei rappresenta bensì un ribaltamento di quello borghese di emancipazione *degli* ebrei, ma anche un risultato dello sviluppo storico delle sue intrinseche ambiguità. Considerata invece sotto l'aspetto pratico e tecnico, la “soluzione finale” e i metodi tayloristi con cui fu attuata rappresentano bensì un ribaltamento delle “immani”¹²⁹⁹ forze produttive della società moderna in forze distruttive. Ma proprio in tale ribaltamento la teoria marxiana fa consistere la tendenza storica fondamentale della produzione capitalista.¹³⁰⁰

All'ingresso dei suoi centri di distruzione industriale quel Partito fece apporre l'insegna

¹²⁹⁷ Marx, *Zur Judenfrage*, 348.

¹²⁹⁸ Ivi., 373. Questa locuzione viene spesso e volentieri estratta dal saggio *Zur Judenfrage* e citata a suffragio della tesi che Marx fosse “antisemita”. Come abbiamo avuto modo di vedere l'autore intendeva parlare dell'emancipazione dell'umanità dall'*ossessione* dell'ebraismo, cioè dall'antisemitismo. Che l'autore abbia lasciato spazio per l'altra possibile interpretazione, quella letterale, indica l'incertezza della situazione storica in cui scriveva, il cui esito era ancora aperto. Lo sviluppo della società borghese poteva prendere ancora l'una come l'altra piega.

¹²⁹⁹ “Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine *ungeheure* Warensammlung” (corsivo mio). Marx, *Das Kapital*, 1962, 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals:49.

¹³⁰⁰ “Diese Produktivkräfte ... werden für die Mehrzahl zu Destruktivkräften”. Marx und Engels, *Die deutsche Ideologie*, 60.

“Arbeit macht frei”. Il problema del lavoro, della libertà e del loro rapporto nell'ambito della società moderna costituisce il punto di connessione e di collisione fra il pensiero di Marx e la tradizione borghese di cui è figlio. In tal senso, il problema dell'antisemitismo conferisce massimo risalto alla ragion d'essere dei suoi sforzi teorici, ne illumina il contesto genetico e i motivi determinanti. Ad Auschwitz quello slogan ha significato una negazione assoluta delle idee di “libertà, uguaglianza, proprietà” e perfino di “Bentham”. Occorre riconoscervi tuttavia anche la radice comune di queste quattro idee, il loro riassunto. L'ingresso dei Lager nazisti segna il confine assoluto della civiltà moderna, ma l'insegna che vi è apposta esprime un pensiero che le è più che consono. Non è solo un'idea prettamente moderna – è l'idea moderna per eccellenza o l'idea della modernità: il concetto che l'epoca moderna ha di se stessa. Il principio ideale delle rivoluzioni borghesi, il nucleo di verità della filosofia illuminista del progresso storico è racchiuso nel pensiero che l'uomo divenga un soggetto autonomo attraverso la propria attività; che solo in virtù dei propri sforzi egli possa emanciparsi dai vincoli, dalle dipendenze, dalla condizione di immaturità in cui versa, da tutti i limiti naturali e storici impostigli dalla propria nascita; che la libertà sia un prodotto del lavoro. Per tale ragione il concetto marxiano di “forma di merce dei prodotti del lavoro” implica un'intera teoria critica della libertà borghese. Indica i limiti storici dell'emancipazione. “Il lavoro rende liberi”: non vi è forse definizione più precisa del concetto di “emancipazione”. Non per caso il più noto romanzo illuminista sul tema dell'ottimismo si conclude in un orto.

Il était tout naturel d'imaginer qu'après tant de déstastres Candide, marié avec sa maîtresse et ... ayant d'ailleurs rapporté tant de diamants de la patrie des anciens Incas, mènerait la vie du monde la plus agréable; *mais il fut tant friponné par le juifs*, qu'il ne lui resta plus rien que sa petite métairie ... “Vous savez...” – “Je sais aussi”, dit Candide, “qu'il faut cultiver notre jardin”. – “Vous avez raison”, dit Pangloss, “car quand l'homme fut mis dans le jardin d'Éden, il y fut mis *ut operatur eum*, pour qu'il travaillât, ce qui prouve que l'homme n'est pas né pour le repos”. – “Travaillons sans raisonner”, dit Martin; “c'est le seul moyen de rendre la vie supportable”. Toute la petite société entra dans ce louable dessein; chacun se mit à exercer ses talents. La petite terre rapporta beaucoup ... et Pangloss disait quelque foi à Candide: “Tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possible...” – “Cela est bien dit”, répondit Candide, “mais il faut cultiver notre jardin”.¹³⁰¹

¹³⁰¹ Voltaire, *Candide ou l'Optimisme* (Paris: Jules Tallandier, 1900), 166–71 (corsivo mio).

Bibliografia

- Acelandama/ ossia/ processo celebre/ istruito contro gli ebrei di Damasco/ nell'anno 1840/ in seguito al doppio assassinio rituale da loro consumato/ nella persona del/ Padre Tommaso dalla Sardegna/ missionario cappuccino/ ed in quella del suo garzoncello cristiano/ Ebrahim Amarah/ all'unico scopo di avere il loro sangue./ Con documenti relativi ed appendice storica.* Cagliari-Sassari: Premiato Stab. Tipografico G. Dessì, 1896.
- Ackermann, Nathan W., e Marie Jahoda. *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytic Interpretation.* Copyright American Jewish Committee. Studies in Prejudice Series 5. New York: Harper & Brothers, 1950.
- Adams [Étienne Cabet], Francis. *Voyage et aventures de Lord Willliam Carisdall en Icarie.* Tradotto da Th. Dufruit [-]. Paris: Hyppolite Souverain, 1840.
- Adorno, Theodor W. *Auf die Frage: Was ist deutsch.* Gesammelte Schriften 10, Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- . *Die Wunde Heine.* Gesammelte Schriften, 11 (Noten zur Literatur): 95-100. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- . *Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«.* Gesammelte Schriften 8, Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- . *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* A cura di Rolf Tiedemann. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- . *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.* Gesammelte Schriften 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswilk, Daniel J. Levinson, e R. Nevitt Sanford. *The Authoritarian Personality.* Copyright American Jewish Committee. Studies in Prejudice Series 3. New York: Harper & Brothers, 1950.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.* Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018.
- . *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani.* Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- Albrecht, Henning. *Antiliberalismus und Antisemitismus. Hermann Wagener und die preußischen Sozialkonservativen 1855 - 1873.* Otto-von-Bismarck-Stiftung, Wissenschaftliche Reihe 12. Paderborn München Wien Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010.
- Aly, Götz. *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800 bis 1933.* Frankfurt am Main: S. Fischer, 2011.
- Anghern, Emil. *Freiheit und System bei Hegel.* Berlin New York: De Gruyter, 1977.
- Annenkov, Pavel Vasil'evič. «Lettera a Karl Marx», 1 novembre 1846. in MEW 27, 672.
- Arbeitskreis Kritik des deutschen Antisemitismus. *Antisemitismus: die deutsche Normalität. Geschichte und Wirkungswahn des Antisemitismus.* Freiburg: ça Ira, 2001.
- Arendt, Hanna. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil.* New York: The Viking Press, 1963.
- . *Rahel Varnhagen. The life of a jewish woman.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- . *The Origins of Totalitarianism.* New edition with added prefaces. San Diego New York London: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- Arndt, Andreas. «Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs». *Hegel-Jahrbuch* 2001, n. 1 (2002): 27–33.
- . *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx.* Berlin: Eule der Minerva, 2015.
- . *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie.* 2^a ed. Berlin: Akademie Verlag, 2012.

- . «Kultur, Geist, Natur». In *Staat und Kultur bei Hegel*, a cura di Jure Zovko e Andreas Arndt, 93–104. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- . «Ontologischer Monismus und Dualismus. Zur Vorgeschichte des Problems». In *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, a cura di Andreas Arndt e Walter Jaeschke, 1–21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- . «Zum philosophischen Arbeitsbegriff. Hegel, Marx & Co.» In *Arbeit und Lebenssinn. Eine aktuelle Herausforderung in historischer und systematischer Perspektive*, a cura di Klaus-Michael Kodalle, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Beiheft 3/2001., 99–108. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- . «Zum Problem der Menschenrechte bei Hegel und Marx». In *Menschenrechte. Rechte und Pflichten in Ost und West*, a cura di Konrad Wegmann, 213–36. Strukturen der Macht. Studien zum politischen Denken Chinas 9. Münster: Lit, 2011.
- . «Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie». *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985): 99–115.
- Arndt, Andreas, e Walter Jaeschke, a c. di. *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- Attali, Jacques. *Les juifs, le monde et l'argent*. Paris: Fayard, 2002.
- Augé-Laribé, Michel. «Introduction». In *Qu'est-ce que la propriété?*, di Pierre-Joseph Proudhon, 123–32. Œuvres complètes nouvelle édition 4. Paris: Marcel Rivière, 1927.
- Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Avineri, Shlomo. «A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation». *Jewish Social Studies* 25, n. 2 (aprile 1963): 145–51.
- . *Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism*. New York: New York University Press, 1985.
- B., W. «Eduard von Müller-Telling. Verfasser des ersten antisemitischen Pamphlets gegen Marx». *Bulletin of the International Institute of Social History* 6, n. 3 (1951): 178–97.
- Backhaus, Fritz, Liliane Weissberg, e Raphael Gross, a c. di. *Fritz Backhaus, Liliane Weissberg, Raphael Gross, Juden. Geld. Eine Vorstellung*, Campus, Frankfurt am Main 2013; Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013.
- Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. 2^a ed. Freiburg: ça Ira, 2011.
- Bacon, Francis. *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*. Vol. 2. London: Francis Guy Selby, 1901.
- Bakunin, Michael Aleksandrovič. «Persönliche Beziehungen zu Marx». a cura di Max Nettlau, tradotto da Erwin Rholf, 204–16. *Gesammelte Werke* 3. Berlin: Der Syndikalist, 1924.
- Baleanu, Avram Andrei. «Fünftes Bild: Der ewige Jude». In *Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, a cura di Julius Schoeps e Joachim Schlör, 96–102. Augsburg: Bechtermünz, 1999.
- Balibar, Étienne. *La filosofia di Marx, manifestolibri*, Roma 2005. 2^a ed. Roma: manifestolibri, 2005.
- Barber, Paul. *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- Barkai, Avraham. *Das Wirtschaftsleben des Nationalsozialismus. Ideologie – Theorie – Politik 1933-1945*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- . *Hoffnung und Untergang. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, herausgegeben von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg, Darstellungen 36. Hamburg: Christians, 1998.
- . «Judentum und Kapitalismus, Ökonomische Vorstellungen von Max Weber und Werner

- Sombart». *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 5 (1994).
- Barnikol, Ernst. *Bruno Bauer. Studien und Materialien*. Assen: Van Gorcum, 1972.
- . *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift (1927)*. Jena: Diederichs, 1927.
- Baron, Salo W. «The Impact of the Revolution of 1848 on Jewish Emancipation». *Jewish Social Studies* 11, n. 3 (1949): 195–248.
- Bauer, Bruno. *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*. Zürich und Winterthur, 1843.
- . *Das entdeckte und das unentdeckte Christentum in Zürich und ein Traum. Eine Bagatelle. Auszüge aus der in Zürich confiszierten Bauer'schen Schrift enthaltend und dem christlichen Dr. Bluntschli gewidmet vom Antichrist*. Bern: Druck und Verlag von Jenni, Sohn, 1843.
- . *Das Judentum in der Fremde*. Separat-Abdruck aus dem Wagener'schen Staats- und Gesellschafts-Lexikon. Berlin: F. Heinicke, 1863.
- . *Die Apostelgeschichte. Eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche*. Berlin: Gustav Hempel, 1850.
- . «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein». *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur*, 1843, 56–71.
- . *Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Angelegenheit*. Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, 1842.
- . *Die Judenfrage*. Braunschweig: Friedrich Otto, 1843.
- Bauer], [Bruno. «Die jüdische Weltreligion oder die jüdische Reform und der Talmud (I e II)». *Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift*, 1857.
- . *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.
- Bauer, Bruno. *Die theologische Erklärung der Evangelien*. Berlin: Gustav Hempel, 1852.
- . *Feldzüge der reinen Kritik*. A cura di Hans-Martin Sass. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Bauer], [Bruno. «Flavius Josephus als jüdischer Reformator und die Reformjuden der neueren Zeit». *Berliner Revue. Social-politische Wochenschrift*, 1856.
- . «Judentum in der Fremde». In *Staats- und Gesellschaftslexikon*, a cura di Hermann Wagener, 10 (Illyrien bis Kalandsgilden):614–70. Berlin: F. Heinicke, 1862.
- Bauer, Bruno. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Otto Wigand. Vol. 1. 3 voll. Leipzig: Otto Wigand, 1841.
- . «The Present Position of the Jews». Tradotto da Charles Anderson Dana. *New York Daily Tribune*, 7 giugno 1852.
- Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard, e Walter Jaeschke, a c. di. *Der Materialismus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.
- Beaumont, Gustav de. *Marie, ou l'Esclavage aux États Unis. Tableau de moeurs américaines*. Paris: Gosselin, 1840.
- Beer, Max. *Fifty Years of International Socialism*. London: G. Allen & Unwin, 1935.
- Benjamin, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. A cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Gesammelte Schriften, 1: Abhandlungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- . *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*. Berlin Weimar: Aufbau Verlag, 1971.
- . *Das Passagen-Werk*. A cura di Rolf Tiedemann. 2 voll. Gesammelte Schriften 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- . *Der Autor als Produzent*. Gesammelte Schriften, 2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- . *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*. A cura di Rolf Tiedemann e Hermann

- Schweppenhäuser. *Gesammelte Schriften, 2: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- . *Einbahnstraße*. A cura di Tillman Rexroth. *Gesammelte Schriften, 4: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- . *Johann Jakob Bachofen*. *Gesammelte Schriften, 2: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- . *Kapitalismus als Religion*. *Gesammelte Schriften, 6: Fragmente vermischten Inhalt, Autobiographische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- . *Über den Begriff der Geschichte*. A cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. *Gesammelte Schriften, 1: Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- . *Über den Begriff der Geschichte*. A cura di Gérard Raulet. *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe 19*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- . *Zur Kritik der Gewalt*. A cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 2: Aufsätze, Essays, Vorträge. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Bensussan, Gérard. «Geldwesen». In *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, a cura di Dan Diner, 2 (Co-Ha):408. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2012.
- Berlin, Isaiah. «Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity». In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, di Isaiah Berlin, 252–86. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- . *Karl Marx. His Life and Environment*. London: Thornton Butterworth, 1939.
- . *The Life and Opinions of Moses Hess*. Cambridge: Jewish Historical Society of England, 1959.
- Bernardini, Paolo, e Diego Lucci. *The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews*. Boston: Academic Studies Press, 2012.
- Berner, Camillo. *Le juif antisémite*. Paris: Vita, 1935.
- Bidussa, David. «Retorica e grammatica dell'antisemitismo». In *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, di Furio Jesi, VII–XL. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- Biedermann, Flodoard Woldemar Frhr. von, a c. di. *Goethes Gespräche*. Vol. 2: Vom Erfurter Kongress bis zum letzten böhmischen Aufenthalt. 5 voll. Leipzig: Biedermann, 1909.
- Biedermann, Georg, e Erhard Lange. «Die Französische Revolution in der Sicht der deutschen Klassik». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 34, n. 5 (1987): 414–23.
- Blanc, Louis. «Organisation du travail». *Revue du progrès politique, social et littéraire* 2, n. 2 (1840): 1–30.
- Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.
- Bockmühl, Klaus. *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthroposophie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*. Gießen Basel: Brunnen, 1980.
- Boehlich, Walter. *Der Berliner Antisemitismustreit*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1965.
- Bonacina, Giovanni. «Introduzione. Bruno Bauer e l'ebraismo». In *La questione ebraica*, di Bruno Bauer, 7–161. a cura di Giovanni Bonacina. Testi e materiali di filosofia politica e del diritto 25. Soveria Mannelli CZ: Rubbettino, 2019.
- Börne, Ludwig. *Briefe aus Paris*. A cura di Inge Rippmann e Peter Rippmann. Vol. 3. *Sämtliche Schriften, 3 (Briefe aus Paris, Menzel der Franzosenfresser*. Dreieich: Joseph Melzer Verlag, 1977.
- . *Für die Juden*. A cura di Inge Rippmann e Peter Rippmann. *Sämtliche Schriften, 1 (Jugendschriften)*. Dreieich: Joseph Melzer Verlag, 1977.
- . «Unser Verkehr. Posse». In *Dramaturgische Blätter*, 415–21. *Sämtliche Schriften 1*. Dreieich: Joseph Melzer Verlag, 1977.
- Bosworth, Richard. *Mussolini's Italy. Life under the Fascist Dictatorship 1915-1945*. London: Penguin, 2007.
- Botticini, Maristella, e Zvi Eckstein. *The Chosen Few. How Education Shaped Jewish History, 70-*

1492. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Bourke, John Gregory. *Scatalogic Rites of all Nations. A dissertation upon the employment of excrementitious remedial agents in religion, therapeutics, divination, witchcraft, love-philters, etc., in all parts of the globe*. Washington D. C.: W. H. Lowdermilk & co., 1891.
- Brand, Theodor. *Die Judensucht christlicher Frauen und Jungfrauen verhindert christliche Heiraten*. Breslau?, 1840.
- Braun, Johann. «Die „Lex Gans“. Ein Kapitel aus der Geschichte der Judenemanzipation in Polen». *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 102, n. 1 (1985): 60–98.
- . «Einleitung». In *Briefe und Dokumente*, di Eduard Gans, I–LXI. a cura di Johann Braun. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- . «“Schwan und Gans”. Zur Geschichte des Zerwürfnisses zwischen Friedrich Carl von Savigny und Eduard Gans». *JuristenZeitung* 34, n. 23/24 (1979): 769–75.
- Brecht, Bertolt. *Flüchtlingsgespräche*. Berlin: Henschelverlag Kunst und Gesellschaft, 1967.
- Breckman, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Brentano, Margherita von. «Die Endlösung – Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus». In *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*, a cura di H. Huss e A. Schröder, 35–76. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1965.
- Brumlik, Micha. *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München: Luchterhand Literaturverlag, 2000.
- . *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' „Die Juden in der Karikatur“*. Hamburg: konkret, 2012.
- Brünneck, Alexander von. «Die Eigentumsordnung im Nationalsozialismus». *Kritische Justiz* 12 (1979): 151–72.
- Burg, Peter. *Kant und die Französische Revolution*. Historische Forschungen 7. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. London New York: A.J. Grieve, 1967.
- Caffiero, Marina. «Alle origini dell'antisemitismo politico. L'accusa di omicidio rituale nel Settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali». In *Les Racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, fin 19.-20. siècle*, a cura di Catherine Brice e Giovanni Miccoli. Rome: École française de Rome, 2003.
- . «“Le insidie de' perfidi giudei”. Antiebraismo e riconquista cattolica alla fine del Settecento». *Rivista storica italiana* 105, n. 2 (1993): 555–81.
- Calimani, Riccardo. *Storia dell'ebreo errante. Dalla distruzione del tempio di Gerusalemme al Novecento*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2002.
- Carlebach, Julius. *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Carlyle, Thomas. *The French Revolution: A History*. Vol. 1: The Bastille. London: Chapman & Hall, 1837.
- Carové, Friedrich Wilhelm. *Ueber Emancipation der Juden, Philosophie des Judenthums und jüdische Reformprojekte zu Berlin und Frankfurt a. M.* Siegen und Wiesbaden: Friedrichsche Verlagsbuchhandlung, 1845.
- Claussen, Detlev. «Antisemitismo e teoria della società». In *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, a cura di Istituto Gramsci Toscano, 89–100. Firenze: Giuntina, 1989.
- . *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.
- . *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt: Luchterhand, 1987.
- Cohen, Hermann. *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*. Gießen: Alfred Töpelmann, 1915.

- Cornu, Auguste. *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Band I, 1818-1844*. Berlin: Aufbau Verlag, 1954.
- Cottone, Margherita. «Furio Jesi: vampirismo e didattica. Le lezioni su “Il Vampiro e l’Automa nella cultura tedesca dal XVIII al XX secolo”». A cura di Giorgio Agamben e Andrea Cavalletti. *Cultura tedesca* 12, n. numero monografico: Furio Jesi (1999): 43–66.
- Crapez, Marc. *L’antisémitisme de gauche aux XIXe siècle*. Paris: Berg International, 2002.
- Crossley, Ceri. «Anglophobia and Anti-Semitism. The Case of Alphonse Toussenel (1803-1885)». *Modern and Contemporary France* 12, n. 4 (2004): 459–72.
- «Das 25-Punkte-Programm der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei», 24 febbraio 1920. <http://www.documentarchiv.de/wr/1920/nsdap-programm.html>.
- Daumer, Georg Friedrich. *Die Geheimnisse des christlichen Alterthums*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1847.
- . *Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundhaltung*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1850.
- . *Geheimnisse des christlichen Alterthums. Mit einer Rede von Karl Marx*. Dresden: Verlaganstalt für proletarische Freidenker, 1923.
- Davison, Carol Margaret. *Anti-Semitism and British Gothic Literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- De Felice, Renzo. *Mussolini e il fascismo*. Vol. 1: Mussolini rivoluzionario 1883-1920. Torino: Einaudi, 1965.
- Debenedetti, Giacomo. «Otto ebrei». In *Saggi*. I Meridiani. Milano: Mondadori, 1999.
- Deutscher, Isaac. *The non-Jewish Jew*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Di Cesare, Donatella. *Heidegger e gli ebrei: I «Quaderni neri»*. Torino: Bollati Boringhieri, 2014.
- . *Marrani. L’altro dell’altro*. Torino: Einaudi, 2018.
- Dinter, Artur. *Die Sünde wider das Blut. Ein Zeitroman*. 16^a ed. Leipzig und Hartenstein im Herzgebirge: Verlag Matthes und Thost, 1921.
- Disegni, Dario, a c. di. *Bibbia ebraica*. Vol. Pentateuco e Haftaroht, con traduzione italiana e note. Firenze: La Giuntina, 1995.
- Disegni, Manuel. *Die Aktualität des Ursprungs. Historische Erkenntnis bei Marx und Walter Benjamin*. Potsdam: WeltTrends, 2017.
- Dohm, Christian Wilhelm. *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin und Stettin: Friedrich Nicolai, 1781.
- . *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781-1783)*. A cura di Wolf Christoph Seifert. Kritische und kommentierte Studienausgabe. Göttingen: Wallstein, 2015.
- Domarus, Max, a c. di. *Hitler. Reden und Proklamationen. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen*. Vol. 1: 1932-1934. Neustadt: Verlagsdruckerei Schmidt, 1962.
- Dreyfus, Michel. *L’antisémitisme à gauche. Histoire d’un paradox, de 1830 à nos jours*. Paris: La Découverte, 2009.
- Dubnov, Simon. *History of the Jews in Russia and Poland. From the Earliest Times Until the Present Day*. Tradotto da Israel Friedlaender. Vol. 2 (From the Death of Alexander I until the Death of Alexander III). Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1918.
- Dühring, Eugen. *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage: mit einer weltgeschichtlichen Antwort*. Zweite verbesserte Auflage. Karlsruhe und Leipzig: H. Reuther, 1881.
- Durand, Anne. «Judaismus und menschliche Tätigkeit bei Feuerbach». In *Feuerbach und der Judaismus*, a cura di Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, e Francesco Tomasoni, 191–200. Internationale Feuerbachforschung. Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009.
- Eberlein, Hermann-Peter. *Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 2009.
- Eberty, Felix. *Jugenderinnerungen eines alten Berliners. Mit 12 Kupfertiefdrucken nach zeitgenössischen Originalen und zahlreichen Faksimiles nach Handschriften und*

- Handzeichnungen des Verfassers*. Berlin: Verlag für Kulturpolitik, 1925.
- «Emancipation». In *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres*. Vol. 5. mis en ordre & publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant a la partie mathématique, par M. D'Alambert, de l'Académie Française, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, de la Société Royal de Londres, de l'Académie Royale des Belles-Lettres de Suede, & de l'Institut de Bologne. Paris: Briasson David Le Breton Durand, MDCCLI.
- «Emancipation der Juden». In *Das Staatslexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, 5:22. 5. Altona, 1836.
- Engels, Friedrich. *Deutsche Zustände. I-III*. MEW 2. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- . *Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa*. MEW 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- . *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. MEW 19. Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- . «Karl Grün: "Über Goethe vom menschlichen Standpunkte"», Darmstadt 1846». *Deutsche Brüsseller Zeitung*, Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa, 96 (2 dicembre 1847).
- . «Lettera a Conrad Schmidt», 5 agosto 1890. in MEW 37, 435-438.
- . «Lettera a Eduard Müller-Telling», 7 febbraio 1850. , in MEW 27, 522.
- . «Lettera a Victor Adler», 9 gennaio 1895. in MEW 39, 372.
- . *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. MEW 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- . «Progress of Social Reform on the Continent». *New Moral World* 19 (4 novembre 1843).
- . *Über den Antisemitismus (aus einem Brief nach Wien)*. MEW 22. Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- Enzensbeger, Hans-Magnus, a c. di. *Gespräche mit Marx und Engels*. Frankfurt am Main: Insel, 1973.
- Erb, Reiner, e Werner Bergmann. *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*. Berlin: Metropol, 1989.
- Eßbach, Wolfgang. *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1988.
- Fasel, Peter. *Revolte und Judenmord. Hartwig von Hundt-Radowsky (1780-1835). Biografie eines Demagogen*. Berlin: Metropol, 2010.
- Feder, Gottfried. *Das Manifest zur Brechung der Zinsknechtschaft des Geldes. Mit Erläuterungen versehen*. Diessen vor München: Verlag Jos. C. Huber, 1919.
- , a c. di. *Das Programm der N.S.D.A.P. und seine weltanschaulichen Grundgedanken*. 166^a–169^a ed. München: Franz Eher Nachfolger Zentralverlag der N.S.D.A.P., 1935.
- . *Der Deutsche Staat auf nationaler und sozialer Grundlage. Neue Wege in Staat, Finanz und Wirtschaft*. 5^a ed. München: Nationalsozialistische Bibliothek5, 1932.
- . *Kampf gegen die Hochfinanz*. München: Franz Eher Nachfolger Zentralverlag der N.S.D.A.P., 1933.
- Fenichel, Otto. *Elemente einer Theorie des Antisemitismus*. Aufsätze 2. Olten: Walter-Verlag AG, 1981.
- Feuer, Lewis S. «The Conversion of Karl Marx's Father». *The Jewish Journal of Sociology* XIV, n. 2 (1972): 149–66.
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. A cura di Wolfgang Harich. Dritte, Durchgesehene Auflage. Gesammelte Werke 5. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- . *Die Naturwissenschaft und die Revolution*. A cura di Werner Schuffenhauer. Gesammelte Werke, 10: Kleinere Schriften III, 1846–1850. Berlin: Akademie Verlag, 1971.
- . *Entwürfe zu einer neuen Philosophie*. A cura di Walter Jaeschke e Werner Schuffenhauer. Philosophische Bibliothek 447. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

- . *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. A cura di Werner Schuffenhauer. Gesammelte Werke, 9: Kleinere Schriften II (1839-1846). Berlin: Akademie Verlag, 1982.
- . «Lettera a Otto Wigand», 25 febbraio 1845. Gesammelte Werke 19: Briefwechsel III (1845-1852) (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 9.
- . *L'uomo è ciò che mangia*. A cura di Andrea Tagliapietra. Tradotto da Elisa Tetamo. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- . *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*. A cura di Werner Schuffenhauer. Gesammelte Werke, 10: Kleinere Schriften III, 1846–1850. Berlin: Akademie Verlag, 1990.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Schriften zur Revolution*. A cura di Bernard Willms. Frankfurt am Main - Berlin - Wien: Ullstein, 1973.
- Finelli, Roberto. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.
- Fischer, Lars. «Hegel in Support of Jewish Emancipation. A Deliberate Political Act?» *The Owl of Minerva* 37, n. 2 (2006): 127–57.
- . *The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Foxmann, Abraham. *The Jews and Money. The History of a Stereotype*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Frank, Manfred. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Frankel, Johnatan. *The Damascus Affair: «Ritual Murder», Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1997.
- Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Studienausgabe, 9: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- . *Das Unheimliche*. Studienausgabe, 4: Psychologische Schriften. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- . *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*. Studienausgabe, 9: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- . *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Studienausgabe, 10: Bildende Kunst und Literatur. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- . *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*. Studienausgabe, 7: Zwang, Paranoia, Perversion. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.
- Friedenthal, Richard. *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*. München: Piper, 1981.
- Friedländer, David. *Ueber die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen. Ein von der Regierung daselbst im Jahr 1816 abgefordertes Gutachten*. Berlin: Nicolai, 1819.
- Fries, Jakob Friedrich. *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden : eine aus den Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur besonders abgedruckte Recension der Schrift des Professors Rühs in Berlin: «Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweyter verbesserter Abdruck»*. Heidelberg: Mohr und Winter, 1816.
- . *Wissen, Glauben und Ahndung*. Jena: J. C. G. Göpferdt, 1805.
- Fubini, Guido. *L'antisemitismo dei poveri*. Torino: Zamorani, 2017.
- Fusaro, Diego. «Aristotele critico della crematistica». *Divus Thomas* 119, n. 2 (2016): 209–25.
- Gans, Eduard. *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. A cura di Johann Braun. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- . *Rückblicke auf Personen und Zustände*. Berlin: Viet, 1836.
- Gehring-Münzel, Ursula. «Die Würzburger Juden von 1803 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs». In *Geschichte der Stadt Würzburg*, a cura di Ulrich Wagner, 3 (Vom Übergang an Bayern bis

- zum 21. Jahrhundert):499-528. Stuttgart: Theiss, 2007.
- Geiger, Abraham. «Bruno Bauer und die Juden. mit Bezug auf dessen Aufsatz “die Judenfrage” (Deutsche Jahrbücher 1842 Nr. 274 bis 282)». *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 5 (1844): 199–234.
- Gerhardt, Volker, a c. di. *Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbachthese im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin*. Berlin: De Gruyter, 1996.
- Gesell, Silvio. *Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld*. Les Hauts Geneveys: Selbstverlag, 1916.
- Gesetz, betreffend die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung, Bundesgesetzblatt des Norddeutschen Bundes 28 § (1869).
- Ghillany, Friedrich Wilhelm. *Die Judenfrage. Eine Beigabe zu Bruno Bauer's Abhandlung über diesen Thema*. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1843.
- Ginsberg, Allen. *Howl and other Poems*. San Francisco: City Lights Books, 1956.
- Giuseppe Flavio. *Contro Apione*. Tradotto da Francesco Angiolini. Milano: Sonzogno, 1882.
- Glaire, Jean-Baptiste, e Joseph-Alexis Walsh, a c. di. *Encyclopédie catholique: répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle*. 18 voll. Paris: Parent Desbarres, 1839.
- Goebbels, Joseph. *Das kleine abc des Nationalsozialisten*. Berlin: Kampfverlag, 1929.
- . «Die englische Plutokratie». *Illustrieter Beobachter* Sondernummer: Englands Schuld (1939): 14.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Goethes Werke, 9 (Autobiographische Schriften). Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1968.
- Goldhagen, Daniel J. *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf, 1996.
- Gordon, Judah Leib. *הקיצה עמי (Hakitzà amì, Sveglia, o mio popolo)*. Vilna, 1866.
- Grab, Walter, e Julius Schoeps, a c. di. *Juden im Vormärz und in der Revolution 1848*. Stuttgart Bonn: Burg Verlag, 1983.
- Graetz, Heinrich. *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*. 2^a ed. Vol. 11. 11 voll. Leipzig: Leiner, 1900.
- Graus, František. «Judenpogrome im 14. Jahrhundert. Der schwarze Tod»,. In *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, di Bernd Martin e Ernst Schulin, 69–76. München: dtv, 1981.
- Grégoire, Henri (abbé). *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs. Ouvrage couronné par la Société royale des sciences et des arts de Metz, le 23 août 1788*. Metz: Devilly, 1789.
- Gross, Raphael. *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- . «Jesus oder Christus? Ueberlegungen zur “Judenfrage” in der politischen Theologie Carl Schmitts». In *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, a cura di Andreas Goebel, Dirk van Laak, e Ingeborg Villinger, 75–94. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Grün, Karl. *Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer*. Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1844.
- Grundmann, Regina. „*Rabbi Faibisch. Was auf Hochdeutsch heißt Apollo*“. *Judetum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk*. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2008.
- Guthke, Karl. S. *Lessing und das Judentum. Rezeption. Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus*. Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung 4. Wolfenbüttel, 1977.
- Hamacher, Werner. «Arbeiten Durcharbeiten». In *Archäologie der Arbeit*, a cura di Dirk Baecker, 155–200. Berlin: Kadmos, 2002.
- . «Lingua amissa. The Messianism of Commodity-Language and Derrida's Spectres of Marx». In *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, a cura di Michael Spinker, 168–212. London: Verso, 1999.

- . «On the Right to Have Rights. Human Rights; Marx and Arendt». *CR: The New Centennial Review* 14, n. 2 (2014): 169–214.
- Hamilton, Thomas. *Men and Manners in America*. Edinburgh: William Blackwood, 1833.
- Harnack, Adolf von. *Marcione. Il Vangelo del Dio Straniero*. A cura di Federico Dal Bo. Milano: Marietti, 2007.
- Hartung, Gerald. «Bruno Bauer, der Robespierre der Theologie. Die polemische Abrechnung “Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum” von 1874 und ihre Vorgeschichte». In *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?*, a cura di Klaus-Michael Kodalle e Tilman Reitz, 29–46. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Hattenauer, Hans. «Einleitung». In *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*, di Anton Friedrich Justus Thibaut e Friedrich Carl von Savigny, 9–60. a cura di Hans Hattenauer, 2^a ed. München: Vahlen, 2002.
- Hauptmann, Pierre. *Marx et Proudhon. Leurs rapports personnels (1844-1847). Plusieurs textes inédits*. Paris: Économie et humanisme, 1947.
- . *Pierre-Joseph Proudhon. Gèneses d'un antithéiste*. Paris: Mame, 1969.
- . *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1848)*. Paris: Beauchesne, 1982.
- Haug, Wolfgang Fritz. «Feuerbach-Thesen». In *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, a cura di Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle, e Wolfgang Küttler, 4: Fabel-Gegenmacht:402–20. Hamburg: Argument Verlag, 1999.
- Haury, Thomas. *Antisemitismus von Links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg: Hamburger Edition, 2002.
- . «Zur Judenfrage (1843/1844): Bruno Bauer und Karl Marx - Eine Textgeschichte». In *Kapitalismusdebatten um 1900 - Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen*, a cura di Nicolas Berg, 141–80. Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 6. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. A cura di Georg Lasson. Zweite, Durchgesehene und um einen Nachtrag vermehrte Auflage. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1 (Einleitung). Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1920.
- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 6^a ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. A cura di Klaus Grotzsch e Elisabeth Weisser-Lohmann. Gesammelte Werke 14, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse; Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. A cura di Eduard Gans. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke : vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten / Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Lp. v. Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster 8. Berlin: Duncker & Humblot, 1833.
- . «Lettera a Friedrich Immanuel Niethammer», 13 ottobre 1806. Briefe von und an Hegel, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, vol. 1 (Hamburg: Meiner, 1969), 120.
- . *Phänomenologie des Geistes*. A cura di Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Gesammelte Werke 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.
- . «Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31». In *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, a cura di Walter Jaeschke. Gesammelte Werke 18. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- . *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. A cura di Eduard Gans. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke, J. Schulze, Ed. Gans, Lp. v. Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster 9. Berlin: Duncker & Humblot, 1837.

- . *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31*. A cura di Walter Jaeschke. Gesammelte Werke 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- . *Wissenschaft der Logik*. A cura di Friedrich Hogemann e Walter Jaeschke. Vol. 2: Die Lehre vom Wesen. 3 voll. Gesammelte Werke, 11: Die objektive Logik. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.
- Heine, Heinrich. *Der Rabbi von Bacherach. (Ein Fragment)*. A cura di Manfred Windfuhr. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 5: Almansor, William Ratcliff, Der Rabbi von Bacherach, Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski, Florentinische Nächte. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994.
- . *Die Reise von München nach Genua*. A cura di Alfred Opitz. Vol. 1. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 7: Reisebilder III/IV. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1986.
- . *Einleitung. <Zu »Kahldorf über den Adel«>*. A cura di Helmut Koopmann. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 11: Ludwig Börne. Eine Denkschrift, Kleinere politische Schriften. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1978.
- . *Gedichte. 1853 und 1854*. A cura di Frauke Bartelt e Alberto Destro. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 3/1: Romanzero, Gedichte. 1853 und 1854. Lyrischer Nachlaß. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1992.
- . *Ludwig Marcus*. A cura di Volkmar Hansen. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 14: Lutezia II. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1990.
- . *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*. A cura di Volkmar Hansen. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 13/1: Lutezia I. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1988.
- . *Nachtgedanken*. A cura di Elisabeth Genton. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 2: Neue Gedichte. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1983.
- . *Prosanotizen*. A cura di Jan-Christoph Hauschild. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 10: Shakespeares Mädchen und Frauen, Kleinere literaturkritische Schriften. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1993.
- . *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. A cura di Manfred Windfuhr. Vol. 1. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke - Düsseldorfer Heine-Ausgabe, 8: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Die Romantische Schule. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1979.
- Heinrich, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. 8^a ed. Münster: Westphälisches Dampfboot, 2020.
- . *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*. Vol. 1 (1818-1841). Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2018.
- . «Praxis und Fetischismus, Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung». In *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*, a cura di Christoph Engemann, 249–70. Freiburg: ça Ira, 2004.
- . *Wie das Marxsche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital»*. Vol. 2. 2 voll. Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2013.
- Hell, François Joseph Antoine de. *Observations d'un Alsacien sur l'affaire presente des Juifs d'Alsace*. Francfort, MDCCLXXIX.
- Heller, Ágnes. *Marx. Un filosofo ebreo-tedesco*. Roma: Catelvecchi, 2018.
- Henschel, Susannah. «Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben». In

- Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, a cura di Leonore Siegele-Wenschkewitz, 125–70. Frankfurt am Main: Haag + Herchen, 1994.
- Hensle, Michael P. «Savigny, Friedrich Carl von». In *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, a cura di Wolfgang Benz e Brigitte Mihok. Vol. 2: L-Z. 2: Personen. Berlin: De Gruyter Saur, 2009.
- Hertzberg, Arthur. *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Herzl, Theodor. *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig und Wien: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896.
- Heß, Moses. «Philosophie der That». In *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-185. Eine Auswahl*, a cura di Wolfgang Mönke, 210–25. Berlin: Akademie Verlag, 1980.
- . *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage*. Tel Aviv: Hitachduth olej Germania we olej Austria, 1939.
- . «Socialismus und Communismus». *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, herausgegeben von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur*, 1843, 74–91.
- . «Über das Geldwesen». In *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-185. Eine Auswahl*, a cura di Wolfgang Mönke, 329–48. Berlin: Akademie Verlag, 1980.
- . «Über Staat und Religion». In *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-185. Eine Auswahl*, a cura di Wolfgang Mönke, 187. Berlin: Akademie Verlag, 1980.
- Hessing, Jakob. *Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns*. Göttingen: Wallstein, 2005.
- Hiller, Kurt. «Anti-Kain. Ein Nachwort». *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik* 3 (1919).
- Hinck, Walter. *Die Wunde Deutschland. Heinrich Heines Dichtung im Widerstreit von Nationalidee, Judentum und Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Insel, 1990.
- Hippler, Fritz. *Der ewige Jude*. Documentario. Deutsche Filmherstellungs- und Verwertungs GmbH für die Reichspropagandaleitung der NSDAP, 1940.
- Hirsch, Samuel. *Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer*. Leipzig: Hunger, 1843.
- Hitler, Adolf. «Lettera a Adolf Gemlich», 16 settembre 1919. in Adolf Hitler, *Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*, a c. di Eberhard Jäkel e Axel Kuhn (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1986), 88-90, doc. n° 61.
- . *Mein Kampf*. 851.-855. Auflage. München: Zentralverlag der NSDAP - Franz Eher Nachfolger, 1943.
- . «München, Diskussionsbeitrag auf einer NSDAP-Versammlung», 6 aprile 1920. in Adolf Hitler, *Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*, a c. di Eberhard Jäkel e Axel Kuhn (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1986), 119-121, doc. n° 91.
- . *Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*. A cura di Eberhard Jäkel e Axel Kuhn. Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 21. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1986.
- Hobsbawm, Eric. «Introduction. Inventing Traditions». In *The Invention of Tradition*, a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- . *The Age of Revolutions: 1789-1848*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1962.
- Horkheimer, Max. «Die Juden und Europa». *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939): 115–36.
- . «Lettera a Harold Laski», 30 marzo 1941. in *Gesammelte Schriften*, vol. 17, p. 19.
- . «Religionspsychologie». In *Aufzeichnungen und Entwürfe zur Dialektik der Aufklärung 1939-1942*, a cura di Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, 294–95. *Gesammelte Schriften*, 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949, 1985.
- Horkheimer, Max, e Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Friedrich Pollock zum 50. Geburtstag. Amsterdam: Querido Verlag N. V., 1947.
- . *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 21^a ed. Frankfurt am Main: Fischer,

- 2013.
- . *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Hamburg Berlin Havanna: Verlag zerschlagt das bürgerliche copyright, s.d.
- . «Vorwort». In *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, di Paul Massing, V–VIII. tradotto da Felix Weil. Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 8. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1959.
- Horowitz, H. «Die Familie Lwów». *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 72 (1928): 487–99.
- Hortzitz, Nicoline. *Früh-Antisemitismus in Deutschland 1789–1871/72*. Tübingen: Niemeyer, 1988.
- Hubmann, Gerald. «Zur Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung aus dem Geiste der Philosophiekritik Zur Edition der Deutschen Ideologie in der MEGA©124». *Marx-Engels-Jahrbuch* 2017/18 (2018): 124–33.
- Hüffer, Wilm. *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denkens*. Hegel-Studien, Beiheft 46. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- Hugo, Gustav. *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*. Berlin: August Mylius, 1819.
- Humboldt, Wilhelm von. *Über den Entwurf zu einer Konstitution für die Juden*. A cura di Andreas Flitner e Klaus Giel. Werke, 4 (Schriften zur Politik und zum Bildungswesen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Hümmert, Ludwig. *Die finanziellen Beziehungen jüdischer Bankiers und Heereslieferanten zum bayerischen Staat in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*. München: A. Fröhlich, 1927.
- Hund, Wulf D. «Der “jüdische Nigger” Lassalle. Marginalie zu einem Brief von Karl Marx». *Sozial.Geschichte online* 24 (2018): 103–30.
- Hundt, Martin. «Linkshegelianismus». In *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, a cura di Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle, e Wolfgang Küttler, 8.2: links/rechts-Maschinenstürmer:1169–79. Hamburg: Argument Verlag, 2015.
- . *Was war der Junghegelianismus?* Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 40. Berlin: Trafo-Verlag, 2000.
- Hundt-Radowsky, Hartwig von. *Judenspiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit*. Würzburg: Christian Schlagehart, 1819.
- Ikker, Christine. «Zur Entstehungszeit des List-Manuskripts von Karl Marx». *Marx-Engels-Jahrbuch* 11 (1987): 213–29.
- Introvigne, Massimo. *Cattolici, antisemitismo e sangue. Il mito dell'omicidio rituale*. Milano: Sugarco, 2004.
- . *La stirpe di Dracula. Indagine sul vampirismo*. Milano: Mondadori, 1997.
- Jacobi, Ruth. *Heinrich Heines jüdisches Erbe*. Bonn: Bouvier, 1978.
- Jaeschke, Walter. «Die vergessene Geschichte der Freiheit». *Hegel-Jahrbuch*, n. 1993–1994 (1995): 64–75.
- . *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*. 3^a ed. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016.
- . «Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht». In *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, a cura di Andreas Arndt e Walter Jaeschke, 219–34. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- Jaschke, Hans-Gerd. *Soziale Basis und soziale Funktion des Nationalsozialismus. Studien zur Bonapartismustheorie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982.
- Jay, Martin. «The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism». *The New German Critique* 19, n. Special issue 1: Germans and Jews (1980): 137–49.
- Jersch-Wenzel, Stefi. «Rechtsslage und Emanzipation». In *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, a cura di Michael A. Meyer, 2 (Emanzipation und Akkulturation 1780-1871):15–56.

- München: Beck, 1996.
- Jesi, Furio. *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*. Roma: nottetempo, 2018.
- . *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*. Torino: Aragno, 2010.
- . *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- . «Le connessioni archetipiche». *Archivio internazionale di archeologia e preistoria* 1 (1958): 35–44.
- . «Trasmissione sulla favolistica». A cura di Marco Belpoliti e Manera, Enrico. *Riga* 31 (numero monografico: Furio Jesi) (2010): 88–89.
- Julius, Gustav. «Julius, G.: Bruno Bauer und die Judenfrage. In: WVS. Bd. 1. Leipzig 1844.» *Wiegand's Vierteljahrschrift* 1 (1844): 278–85.
- Kanda, Junji. «Bruno Bauer und die Promotion von Karl Marx». In *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?*, a cura di Klaus-Michael Kodalle e Tilman Reitz, 151–64. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- . *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz*. Forschungen zum Junghegelianismus. Quellenkunde, Umkreisforschung, Theorie, Wirkungsgeschichte 8. Frankfurt am Main, Berlin: Peter Lang Internationale Verlag der Wissenschaften, 2003.
- Kant, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 8: Abhandlungen nach 1781. Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter, 1923.
- . *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 8: Abhandlungen nach 1781. Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter, 1923.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. A cura di Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 3: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787. Berlin: Georg Reimer, 1904.
- . *Kritik der Urteilskraft*. Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 5: Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft. Berlin: Georg Reimer, 1913.
- . «Lettera a Moses Mendelssohn», 16 agosto 1783. in Kant's Gesammelte Werke - Akademieausgabe 10 (Briefwechsel 1747-1788), 347
- . *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Kant's gesammelte Schriften - Akademieausgabe, 2: Vorkritische Schriften II, 1757–1777. Berlin: Reimer, 1905.
- Kasper-Holtkotte, Cilli. *Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.
- Katz, Jacob. *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700-1933*. Cambridge - London: Cambridge University Press, 1980.
- Kertzer, David I. *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*. Tradotto da M. B. Piccioli e S. Mancini. Milano: Rizzoli, 2002.
- Kircher, Hartmut. *Heinrich Heine und das Judentum*. Bonn: Bouvier, 1973.
- Kober, Adolf. «Karl Marx' Vater und das napoleonische Ausnahmegesetz gegen die Juden (mit einer Beilage)». *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 14 (s.d.): 119–25.
- König, Helmut. *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2016.
- Kornetzki, Heinz. *Die revolutionär-dialektische Entwicklung in den Hallischen Jahrbüchern. Eine Untersuchung der Quellen des Sozialismus in der linkshegelianischen Zeitschrift des 19. Jahrhunderts*. München: Philos. Diss., 1955.

- Korsch, Karl. *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine quellenmäßige Darstellung*. Leipzig: Viva, 1922.
- Koselleck, Reinhart. «Krise». In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di Otto Brunner, Werner Conze, e Reinhart Koselleck, 3: H-Me:617–50. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- . *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- . *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Koselleck, Reinhart, e Karl Martin Grass. «Emanzipation». In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 2, E-G:153–97. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975.
- Kraus, Karl. *Dritte Walpurgisnacht*. 4^a ed. Schriften 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- . *Heine und die Folgen. Schriften zur Literatur*. München: Albert Langen, 1910.
- . «Nach zwanzig Jahren». *Die Fackel* 508–513 (1919).
- Krause, Werner. *Werner Sombarts Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus*. Berlin: Rütten & Löning, 1962.
- Krier, Frédéric. «Brechung der Zinsknechtschaft: Über Proudhon'schen Antisemitismus und deutschen Nationalsozialismus». In *Irrwege der Kapitalismuskritik*, a cura di Merlin Wolf, 35–50. Aschaffenburg: Alibri, 2017.
- . «„Schreiben wir eine Phänomenologie des Wertes!“ Marx vs. Proudhon revisited». In *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, a cura di Helmut Lethen, Birte Löschenkohl, e Falko Schmieder, 57–71. München: Fink, 2010.
- . *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*. Köln Weimer Wien: Böhlau Verlag, 2009.
- Kuczynski, Thomas. «Historisch-kritischer Apparat». In *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, di Karl Marx e Thomas Kuczynski, Neue Textausgabe. Vol. 1: Der Produktionsprozess des Kapitals. Hamburg: VSA, 2017.
- Künzli, Arnold. *Karl Marx. Eine Psychographie*. Wien Frankfurt am Main Zürich: Europa Verlag, 1966.
- Kurz, Robert. *Die Antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten*. Münster: Unrast, 2003.
- . «Politische Ökonomie des Antisemitismus. Die Verkleinbürgerung der Postmoderne und die Wiederkehr der Geldutopie von Silvio Gesell». *Krisis* 16/17 (1995). <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=18&posnr=18&backtext1=text1.php>.
- Labica, Georges. *Karl Marx. Les «Thèses sur Feuerbach»*. Paris: Presses universitaires de France, 1987.
- Lamm, Hans. *Karl Marx und das Judentum*. München: Hueber, 1969.
- Lazare, Bernard. *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*. Paris: Léon Chailley, 1894.
- Le Goff, Jacques. *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*. Evreux: Hachette, 1986.
- . *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*. Paris: Perrin, 2010.
- Lefebvre, Henri. *Problèmes actuels du marxisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1958.
- Lenard, Philipp. *Deutsche Physik in vier Bänden*. 3^a ed. Vol. 1: Einleitung und Mechanik. 4 voll. München Berlin: Lehmann, 1942.
- Lenin. «I pogrom contro gli ebrei». tradotto da Rossana Platone, 229–30. Opere complete, 29: marzo-agosto 1919. Roma: Editori Riuniti, 1976.
- . *Karl Marx*. Tradotto da Rossana Platone. Opere complete, 21: agosto 1914-dicembre 1915. Roma: Editori Riuniti, 1966.
- . *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*. Tradotto da

- Felice Platone. *Opere complete*, 14: 1908. Roma: Editori Riuniti, 1963.
- . *Staat und Revolution*. 4^a ed. Vol. (Juni September 1917). Werke 25. Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- Leo, Heinrich. *Die Hegelingen. Actestücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit*. Halle: Eduard Anton, 1839.
- Léon, Abraham. *La conception matérialiste de la question juive (1942)*. Édition revue et préfacée par Maxime Rodinson, Préface originale d'Ernest Mandel, Postface d'Enzo Traverso. Genève: entremonde, 2018.
- Leopardi, Giacomo. «Dialogo della Natura e di un Islandese». In *Operette morali*, a cura di Giovanni Gentile, 101–11. Bologna: Nicola Zanichelli, 1918.
- Leopold, David. «The Hegelian Antisemitism of Bruno Bauer». *History of European Ideas* 25 (1999): 179–206.
- . *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Leroux, Pierre. *De l'humanité, de son principe et de son avenir*. Paris: Perrotin, 1840.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Juden*, 1749.
- . *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen*. Berlin, 1779.
- Lessing, Theodor. *Der jüdische Selbsthaß*. Berlin: Zionistischer Bücherbund, 1930.
- Lestschinsky, Jakob. *Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums. Aufstieg, Wandlung, Krise, Ausblick*. Schriften der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und Hauptstelle für jüdische Wanderfürsorge 7. Berlin: Energiadruck, 1932.
- Levi Della Torre, Stefano. *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994.
- Levi, Primo. «Al visitatore», 2004. a c. di Paola Dovizia (Milano: ANED, 2004) (testo scritto in occasione dell'inaugurazione del Memoriale italiani di Auschwitz nel 1980).
- Liebknecht, Wilhelm. *Karl Marx zum Gedächtnis. Ein Lebensabriß und Erinnerungen*. Nürnberg: Wörlein, 1896.
- Linguet, Nicolas Henri. *Theorie des loix civiles*. Nouvelle édition, Revue, Corrigée&Augmentée. Londres, MDCCXXIV.
- List, Friedrich. *Das nationale System der politischen Ökonomie*. Stuttgart: Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, 1841.
- Locke, John. *Two Treatises on Civil Government*. Vol. 2. London: George Routledge and Sons, 1884.
- Löwenthal, Leo, e Norbert Guterman. *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*. Copyright American Jewish Committee. Studies in Prejudice Series 1. New York: Harper & Brothers, 1949.
- Löwith, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Philosophische Bibliothek 480. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- . *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.
- Lubac, Henri de. *Proudhon e il cristianesimo. Sezione I. L'uomo davanti a Dio*. Opera omnia 2. Milano: Jaca Book, 2017.
- Lucano, Marco Anneo. *Pharsalia. Cum appositis Italico carmine, interpretationibus ac notis*. A cura di Gaspare Cassola. Mediolani: Typis Imper. Monast. s. Ambrosii Majoris, MDCCLXXXI.
- Lucrezio. *De rerum natura libri sex*. A cura di Carlo Giussani. Torino: Ermanno Loescher, 1897.
- Lukács, Georg. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. 2 voll. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- . *Die Zerstörung der Vernunft*. Vol. 1: Irrationalismus zwischen den Revolutionen. 3 voll. Darmstadt: Luchterhand, 1973.

- . «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1954): 288–343.
- Luther, Martin. *An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen*. Wittenberg: Klug, MDXXXX.
- . *Von den Juden und ihren Lügen*. A cura di Matthias Morgenstern. Wiesbaden: Berlin University Press, 2016.
- Malettke, Klaus. «Zur politischen Bedeutung des Wartburgfestes im Frühliberalismus». In *175 Jahre Wartburgfest, 18. Oktober 1817 - 18. Oktober 1992*, a cura di Klaus Malettke. Heidelberg: Winter, 1992.
- Manera, Enrico. *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*. Roma: Carocci, 2012.
- Mangoni, Luisa. «Cesarismo, bonapartismo, fascismo». *Studi storici* 17, n. 3 (1976): 41–61.
- Mann, Heinrich. *Der Untertan*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2012.
- Mann, Thomas. *Doctor Faustus. La vita e l'opera del compositore tedesco Adrian Leverkühn, narrata da un amico*. Tradotto da Ervinio Pocar. Milano: Arnoldo Mondadori, 1949.
- Marcard, Heinrich Eugen. *Ueber die Möglichkeit der Juden-Emancipation im christlich-germanischen Staat*. Minden und Leipzig: F. Eßmann, 1843.
- Marco. *Vangelo secondo Marco*. A cura di Conferenza Episcopale Italiana. CEI 2008. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- Marr, Wilhelm. *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet*. Bern: Rudolf Costenoble, 1897.
- . *Wählet keine Juden! Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum. Ein Mahnwort an die Wähler nichtjüdischen Stammes aller Confessionen, mit einem Schlußwort «an die Juden in Preussen»*. Berlin: Otto Hentze's Verlag, 1879.
- Marx, Heinrich. «Einige Bemerkungen über das napoleonische Dekret vom 17. März 1808 bei Gelegenheit der glücklichen Vereinigung unseres Landes mit der königlich-preußischen Monarchie», 1815. riprodotto in Detlev Claussen, *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte* (Darmstadt: Luchtarhand, 1987), 78-87.
- . «Lettera a Karl Marx», 18 novembre 1835. in MEW 40 (Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) (Berlin: Dietz Verlag 1968), 616-619.
- . «Lettera a Karl Marx», 12 agosto 1837. in MEGA III/1, 312-313.
- . «Lettera alla redazione di Niederrheinisches Archiv für Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtspflege», 17 gennaio 1817. riprodotto in Michael Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft*, 71; Manfred Schönke, *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister*, 151.
- Marx, Karl. «1: G. Fr. Daumer, „Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-aphoristischen Grundlegung, 2Bde., Hamburg 1850». In *Rezensionen aus der 'Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue', Zweites Heft, Februar 1850*, di Karl Marx e Friedrich Engels, 198–203. MEW 7. Berlin: Dietz Verlag, 1960.
- . *A World Without Jews*. A cura di Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library, 1960.
- . *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*. A cura di Enrico Donaggio e Peter Kammerer. Milano: Feltrinelli, 2007.
- . *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique". Trad. par J.T.Parisot, Paris 1823*. MEW, 40: Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- . *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends»*. MEW 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- . *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Vol. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. 3 voll. MEW 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- . *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. A cura di Friedrich Engels. Vol. 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. MEW 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964.

- . *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Vol. 1. MEGA2, II/5: «Das Kapital», 1. Band. Druckfassung 1867. Amsterdam: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 1983.
- . *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. MEGA2, II/6: «Das Kapital», 1. Band. Druckfassung 1872. Amsterdam: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 1987.
- . *Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule*. MEW 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- . *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. MEW 8. Berlin: Dietz Verlag, 1960.
- . *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationale Arbeiterassoziation*. MEW 17. Berlin: Dietz Verlag, 1966.
- . *Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung*. MEW 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- . *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*. MEW 7. Berlin: Dietz Verlag, 1960.
- . *Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*. MEW, 40: Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- . *Erster Entwurf zum 'Bürgerkrieg in Frankreich'*. MEW 17. Berlin: Dietz Verlag, 1966.
- . *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858)*. 2^a ed. Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- . *Herr Vogt*. MEW 14. Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- . *Kritik des Gothaer Programms*. MEW 19. Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- . «Lettera a Eduard Müller-Telling», 12 marzo 1850. in MEW 27, 525.
- . «Lettera a Ferdinand Lassalle», 22 febbraio 1858. in MEW 29, 549-552.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 31 marzo 1851. in MEW 27, 226-227.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 2 aprile 1851. in MEW 27, 228.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 16 gennaio 1858. in MEW 29, 259-261.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 10 maggio 1861. in MEW 30, 165-168.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 6 novembre 1861. in MEW 30, 198.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 30 luglio 1862. in MEW 30, 257-259.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 30 aprile 1868. in MEW 32, 70-75.
- . «Lettera a Friedrich Engels», 10 maggio 1870. in MEW 32, 503.
- . «Lettera a Heinrich Heine», 5 aprile 1846. in MEW 27, 441.
- . «Lettera a Heinrich Marx», 10 novembre 1837. in MEW 40 (Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) (Berlin: Dietz Verlag 1968), 3-12.
- . «Lettera a Joseph Weydemeyer», 5 marzo 1852. in MEW 28, p. 507-509.
- . «Lettera a Joseph Weydemeyer», 1 febbraio 1859. in MEW 29, 570-573.
- . «Lettera a Ludwig Feuerbach», 11 agosto 1844. MEW 27 (Berlin: Dietz Verlag, 1963), 425-428.
- . «Lettera a Pavel Vasil'evič Annenkov», 28 dicembre 1846. in MEW 27, 451-463.
- . «Lettera a Pierre-Joseph Proudhon», 5 maggio 1846. in MEW 27, 442-444.
- . «Lettera a Vera Ivanovna Zasulič», 8 marzo 1881. in MEW 35, 166-167.
- . «Lettera ad Arnold Ruge», 30 novembre 1842. in MEW 27, 411.
- . «Lettera ad Arnold Ruge», 25 gennaio 1843. in MEW 27, 415.
- . «Lettera ad Arnold Ruge», 13 marzo 1843. in MEW 27, 416-418.
- . *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*. Paris, Bruxelles: A. Frank, C. G. Vogler, 1847.
- . *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MEW, 40: Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- . *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe)*. 2., unveränderte Auflage. MEGA2, I/2: Karl Marx. Werke · Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844.

- Amsterdam: Internationale Marx-Engels-Stiftung, 2009.
- . *Provisorische Statute der Internationalen Arbeiter-Assoziation*. MEW 16. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- . *Theorien über den Mehrwert (Viertes Buch des «Kapitals»)*. Vol. 3: Neunzehntes bis vierundzwanzigstes Kapitel und Beilagen. 3 voll. MEW 26. Berlin: Dietz Verlag, 1967.
- . *Theorien über den Mehrwert (Viertes Buch des «Kapitals»)*. Vol. 2: Achtes bis Achzehntes Kapitel. 3 voll. MEW 26. Berlin: Dietz Verlag, 1967.
- . *Thesen über Feuerbach*. MEW 3. Berlin: Dietz Verlag, 1958.
- . «Über Friedrich Lists Buch “Das nationale System der politischen Ökonomie”». *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 14, n. 3 (1972): 425–46.
- . «Über P.-J. Proudhon (Lettera al direttore Johann Baptist von Schweitzer, 24 gennaio 1865)». *Der Social-Demokrat* 16, 17, 18 (1 febbraio 1865).
- . *Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlggesetz*. MEW 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- . «Vorrede». In *Geheimnisse des christlichen Altertums. Mit einer Rede von Karl Marx*, di Daumer, Georg Friedrich. Dresden: Verlaganstalt für proletarische Freidenker, 1923.
- . *Zur Judenfrage*. MEW 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- . «Zur Judenfrage. 1. Bruno Bauer: „Die Judenfrage“. Braunschweig 1843. 2. Bruno Bauer. „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“. „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“. Herausgegeben von Georg Herweg. Zürich und Winterthur, 1843, S. 56-71». *Deutsch-Französische Jahrbücher (herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx)* 1 (1844): 182–214.
- . *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- . *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung*. A cura di Gerald Hubmann e Ulrich Pagel. Berlin Boston: De Gruyter, 2018.
- . *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. MEW 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
- . *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten*. MEW 2. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- . *Kritik der bürgerlichen Ökonomie. Neues Manuskript von Marx und Rede von Engels über F. List*. Archiv-Drucke 1. Westberlin: VSA, 1974.
- . *Manifest der kommunistischen Partei*. MEW 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- . «Rezensionen aus der „Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue“. Viertes Heft, April 1850», 255–91. MEW 7. Berlin: Dietz Verlag, 1960.
- Marx, Laura. «Lettera a John Spargo», 27 dicembre 1906. riportata in Lewis S. Feuer, «The Conversion of Karl Marx's Father», 151-152.
- Marx-Aveling, Eleanor. «Lettera a Wilhelm Liebknecht», 1895 1894. originale inglese riprodotto in Wilhelm Liebknecht, Karl Marx. *Biographical Memoirs*, tr. di E. Untermann (Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1901), 89.
- . «Vorbermerkung: Ein Brief des jungen Marx». *Die Neue Zeit*, 1898 1897.
- Masaryk, Tomás G. *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur sozialen Frage*. Wien: Carl Konegen, 1899.
- Massing, Paul. *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*. Copyright Jewish American Committee. Studies in Prejudice Series 2. New York: Harper & Brothers, 1949.
- . *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*. Tradotto da Felix Weil. Frankfurter Beiträge

- zur Soziologie und Sozialphilosophie 8. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1959.
- Mavidal, Jérôme, e Emile Laurent, a c. di. «Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complete des débats législatifs & politiques des chambres françaises. Tome X: Du 12 novembre au 24 décembre 1789». Librairie administrative de Paul Dupont, 1867.
- Mayer, Gustav. «Der Jude in Karl Marx». *Neue Jüdische Monatshefte* 2 (1918): 324–32.
- Mayer, Hans. *Außenseiter*. 8. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- . *Das unglückliche Bewusstsein. Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- McLellan, David. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan Publishers, 1969.
- Mehler, Richard. *Die Matrikelbestimmungen des bayerischen Judenediktes von 1813. Historischer Kontext - Inhalt - Praxis*. Würzburg: Ergon Verlag, 2011.
- Mehring, Franz. *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*. Gesammelte Schriften 3. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960.
- Menke, Christoph. *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Meotti, Giulio. «There are Times When an Honest Man Belongs in Jail». *Israel National News*. 2 novembre 2012. <https://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/12211>.
- Merker, Nicolao. *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*. Bari: Laterza, 1977.
- Meyfeld, Dirk. *Volksgeist und Judenemanzipation. Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation und zum Frühantisemitismus seiner Zeit*. Berlin: epubli, 2014.
- Michnik, Adam. *Il pogrom*. A cura di Francesco Cataluccio. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- Mill, John Stuart. *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. London: John W. Parker, 1844.
- Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti de. *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs et en particulier sur la Révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne*. Londres, 1787.
- Misrahi, Robert. *Marx et la question juive*. Paris: Gallimard, 1972.
- Moggach, Douglas, a c. di. *The New Hegelians. Philosophy and Politics in the Hegelian School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mokyr, Joel. «The Economics of Being Jewish». *Critical Review* 23, n. 1–2 (2011): 195–206.
- Montaigne, Michel de. *Saggi*. A cura di Fausta Garavini. Vol. 1. Milano: Arnoldo Mondadori, 1970.
- Monz, Heinz. «Advokatanwalt Heinrich Marx – Die Berufsausbildung eines Juristen im französischen Rheinland». *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Tel Aviv* 8 (1979): 125–41.
- . *Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation*. Baden Baden: Nomos, 1995.
- . *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk*. Trier: NCO-Verlag, 1973.
- . *Karl Marx und Trier. Verhältnisse – Beziehungen – Einflüsse, Verlag Neu, Trier 1964*. Trier: Verlag Neu, 1964.
- Mosse, George. *German Jews beyond Judaism*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- . *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*. Tradotto da Daniel Vogelmann. Firenze: Giuntina, 1988.
- Müller, André. *Shakespeare ohne Geheimnis*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1980.
- Mussolini, Benito. «Al popolo di Torino (25 ottobre 1923)». In *Sintesi della dottrina fascista. Brani degli «Scritti e discorsi» del Duce ordinati per i gerarchi e gli studiosi*, a cura di Gastone S. Spinetti. Milano: Ulrico Hoepli, MCMXL – XIX e.f.
- . «Annuncio della dichiarazione di guerra», 10 giugno 1940. https://it.wikisource.org/wiki/Italia_-_10_giugno_1940,_Annuncio_della_dichiarazione_di_guerra.

- . «Discorso sul delitto Matteotti», 3 gennaio 1925. https://it.wikisource.org/wiki/Italia_-_3_gennaio_1925,_Discorso_sul_delitto_Matteotti (ultimo accesso 02/02/2020).
- . «Il viaggio in Germania (28 settembre 1937)». In *Sintesi della dottrina fascista. Brani degli «Scritti e discorsi» del Duce ordinati per i gerarchi e gli studiosi*, a cura di Gastone S. Spinetti, 130–32. Milano: Ulrico Hoepli, MCMXL – XIX e.f.
- . «La festa del lavoro». In *Scritti e discorsi dal Gennaio 1934 al 4 Novembre 1935*. Milano: Ulrico Hoepli, 1935.
- . «L'aratro e la spada». In *Scritti e discorsi dal Gennaio 1934 al 4 Novembre 1935 (XII-XIV e.f.)*. Milano: Ulrico Hoepli, 1935.
- Na'aman, Shlomo. *Shlomo Na'aman, Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Hess*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1982. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1982.
- Neocleus, Mark. «The Political Economy of the Dead. Marx's Vampires». *History of Political Thought* 24, n. 4 (2003): 668–84.
- Neumann, Franz. *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*. Second edition with new appendix. New York: Oxford University Press, 1944.
- . «Die Wirtschaftsstruktur des Nationalsozialismus». In *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, di Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Arkadij Gurland, e Herbert Marcuse, a cura di Helmut Dubiel e Alfons Söllner. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. A cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Consultato 10 gennaio 2021. <http://www.nietzschesource.org/?#eKGWB/EH>.
- . *Menschliches Allzumenschliches II*. A cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Consultato 24 ottobre 2020. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-II>.
- . *Nachgelassene Fragmente Ende 1886 – Frühjahr 1887*. A cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Consultato 24 ottobre 2019. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7>.
- Nipperdey, Thomas, e Reinhard Rürup. «Antisemitismus». In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1 (A-D):131–53. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975.
- Nishioka, Masanori. «The greatest taboo of post-war history: there were no Nazi gas chambers». <http://www.marukoporo.com/> (Marukopōro, Marco Polo), febbraio 1995.
- Oelßner, Fred. *Die Wirtschaftskrisen*. Vol. 1: Die Krisen im vormonopolistischen Kapitalismus. Berlin: Dietz Verlag, 1949.
- Ovidio. *Metamorfosi*, s.d.
- Paolo. *Romani*. A cura di Conferenza Episcopale Italiana. CEI 2008. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008. <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/nt/Rm/>.
- Parinetto, Luciano. *Faust e Marx. Metafore alchemiche e critica dell'economia politica. Satura inconclusiva non scientifica*. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2004.
- . «Marx e Shylock». In *Marx e Shylock. Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico : con una nuova traduzione di Marx, La questione ebraica*, di Luciano Parinetto e Livio Sichirollo. Testi e studi. Milano: Unicopli, 1982.
- Peled, Yoav. «From Theology to Sociology. Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation». *History of Political Thought* 13, n. 3 (1992): 463–85.
- Pelger, Hans. «Kommentar». In *Das Elend der Philosophie*, di Karl Marx, VII–CXII. Berlin Bonn: J. H. W. Dietz Nachf., 1979.
- Pepperle, Heinz, e Ingrid Pepperle. «Einleitung». In *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, a cura di Heinz Pepperle e Ingrid Pepperle, 5–44. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1985.
- Perelman, Michael. *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret of*

- Previous Accumulation*. London: Duke University Press, 2000.
- Petruciani, Stefano. «Prefazione». In *Contro l'antisemitismo*, di Theodor W. Adorno, a cura di Stefano Petruciani, 2^a ed. Roma: manifestolibri, 2007.
- Pfeiffer, Burkhard Wilhelm. *Ideen zu einer neuen Civil-Gesetzgebung für Teutsche Staaten*. Göttingen: Heinrich Dieterich, 1815.
- Philippson, Gustav. *Die Judenfrage von Bruno Bauer näher beleuchtet*. Deßau: Fritsche und Sohn, 1843.
- Plessner, Helmuth. *Die Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Gesammelte Schriften 6, Politische Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Plöger, Frederik. «Feuerbach ein Antisemit? Begriffsnöte im Kontext einer verkürzten Debatte». In *Feuerbach und der Judaismus*, a cura di Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, e Francesco Tomasoni, 177–90. Internationale Feuerbachforschung. Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009.
- Poliakov, Léon. *Geschichte des Antisemitismus*. Tradotto da Rudolf Pfisterer. Vol. 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen. 8 voll. Worms: Heintz Verlag, 1977.
- . *Geschichte des Antisemitismus*. Tradotto da Rudolf Pfisterer. Vol. 5: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz. 8 voll. Worms, 1983.
- . *Geschichte des Antisemitismus*. Tradotto da Rudolf Pfisterer. Vol. 6: Emanzipation und Rassenwahn. 8 voll. Worms: Heintz Verlag, 1987.
- . *Histoire de l'antisémitisme*. 4 voll. Paris: Calmann-Lévy, 1955.
- . *Histoire de l'antisémitisme*. Vol. 3 (De Voltaire à Wagner). 4 voll. Paris: Calmann-Lévy, 1968.
- Pollack, Andrew. «Tokyo Magazine to Close After Article Denying Holocaust». *The New York Times*. 31 gennaio 1995. <https://www.nytimes.com/1995/01/31/world/tokyo-magazine-to-close-after-article-denying-holocaust.html>.
- Pollock, Friedrich. «State Capitalism. Its Possibilities and Limitations.» *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (1941): 200–225.
- Portman, Werner. «Proudhon und das Judentum. Ein kompliziertes Verhältnis». In „*Antisemit, das geht gar nicht unter Menschen*“. *Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel*, a cura di Jürgen Mümken e Siegbert Wolf, 1: Von Proudhon bis zur Staatsgründung:39–79. Lich: Verlag Edition AV, 2013.
- Postone, Moishe. «Anti-Semitism and National Socialism». In *Germans and Jews Since the Holocaust. The Changing Situation in West Germany*, a cura di Anson Rabinbach e Jack Zipes, 302–16. New York and London: Holmes & Meier, 1986.
- Pound, Ezra. *Lavoro ed Usura. Tre saggi*. Milano: All'insegna del pesce d'oro, MCMLXXII.
- Prawer, Siegbert Salomon. *Heine's Jewish Comedy. A Study of His Portraits of Jews and Judaism*. Oxford: Clarendon, 1983.
- . *Karl Marx and World Literatur*. London: Verso Books, 2011.
- Presburg Marx, Henriette. «Nachschrift der Mutter, in Heinrich Marx, Lettera a Karl Marx», inizio 1836. in MEW 40 (Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844) (Berlin: Dietz Verlag 1968), 622.
- Preuß, Hugo. *Das deutsche Volk und die Politik*. A cura di Lothar Albertin. Gesammelte Schriften 1, Politik und Gesellschaft im Kaiserreich. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Price, Roger. *The French Second Empire. An Anatomy of Political Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Proudhon, Pierre-Joseph. «Apôtre». In *Encyclopédie catholique: répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle*, a cura di Jean-Baptiste Glaire e Joseph-Alexis Walsh. Vol. 2. Paris: Parent Desbarres, 1939.
- . *Carnets*. A cura di Pierre Hauptmann. Vol. 1. 2 voll. Paris: Marcel Rivière, 1960.
- . *Carnets*. A cura di Pierre Hauptmann. Vol. 2. 2 voll. Paris: Marcel Rivière, 1961.

- . *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Vol. 1. 4 voll. Œuvres complètes nouvelle édition 9–12. Paris: Marcel Rivière, 1930.
- . *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Vol. 4. 4 voll. Œuvres complètes nouvelle édition 9–12. Paris: Marcel Rivière, 1930.
- . *De l'utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*. Troisième édition. Paris Besançon: Librairie de Prévot - Bintot, 1845.
- . «Discurs prononcé a l'Assemblée Nationale le 31 Juillet 1848». Marcel Rivière, s.d. in Œuvres complètes nouvelle édition 10.
- . *Écrits linguistiques et philologiques*. Besançon: Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 1999.
- . «Essai de grammaire générale, d'après les principes établis par Bergier». In *Les éléments primitifs des langues, découvert par la comparaison des racines de l'Hébreu, avec celles du Grec, du Latin et du Français*, di Nicolas Bergier. Besançon: Lambert et Cie, 1837.
- . *France et Rhin*. Paris Bruxelles Leipzig Livourne: A. Lacroix Verboeckhoven, 1868.
- . *Jésus et les origines du christianisme*. Paris: G. Havard fils, 1896.
- . *La Bible annotée (Nouveau Testament). Les Évangiles annotés par P.-J. Proudhon*. Paris Bruxelles Leipzig Livourne: A. Lacroix Verboeckhoven, 1866.
- . «La calomnie». *Le représentant du peuple*. 16 agosto 1848.
- . *La Guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*. Vol. 2. 2 voll. Paris: E. Dentu, Libraire-Editeur, 1861.
- . *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*. Paris: Au bureau du journal la Voix du peuple, 1849.
- . «Lettera a Gustave Rolland», 4 marzo 1862. in Proudhon, Lettre au citoyen Rolland 5 octobre 1858 - 29 juillet 1862 (Paris: B. Grasset, 1946).
- . «Lettera a J. Buzon», 30 aprile 1863. in Correspondance de P.-J. Proudhon 13 (Genève: Slatkine, 1971),24-27.
- . «Lettera a Karl Marx», 17 maggio 1846. in MEGA III/2, 205-7.
- . «Manifeste du peuple». *Le représentant du peuple*. 2 settembre 1848.
- . *Manuel du spéculateur à la bourse*. Paris: Garnier Frères, 1854.
- . *Miserere ou la pénitence d'un roi. Lettre au R.P. Lacordaire sur son carême de 1845*. Œuvres complètes nouvelle édition, 15: Écrits sur la religion. Paris: Marcel Rivière, 1959.
- . *Philosophie der Staatsökonomie oder Nothwendigkeit des Elends*. Tradotto da Karl Grün. Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1847.
- . *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*. Paris: J.-F. Brocard, 1840.
- . «Résumé de la question sociale. Banque d'échange». *Le représentant du peuple*. 11 maggio 1848.
- . *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister? Actes du futur congrès*. 3^a ed. Paris: E. Dentu, Libraire-Editeur, 1864.
- . *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*. Vol. 1. 2 voll. Paris: A. Lacroix Verboeckhoven, 1867.
- . *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*. Vol. 2. 2 voll. Paris: A. Lacroix Verboeckhoven, 1867.
- Pulzer, Peter G.J. *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Rachmann, Gideon. «Soros hatred is a global sickness». *Financial Times*, 18 settembre 2017.
- Rakowitz, Nadja. *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*. Freiburg: ça Ira, 2000.
- Rawidowicz, Simon. *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Reuther & Reichard, 1931.

- Régnier, Philippe. «Les saint-simoniens et la philosophie allemande ou la première alliance intellectuelle franco-allemande». *Revue de synthèse* 109 (1988): 231–45.
- Reichserbhofgesetz, 1 Reichsgesetzblatt § 108 (1933).
- Reichsgesetz über das Kreditwesen vom 5. Dezember 1934 mit Begleitbericht, Erläuterungen und Begründung (1935).
- Reissner, Hanns Günther. *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.
- Reitemeyer, Ursula. «Unter Verdacht. Zum Antisemitismusvorwurf gegenüber Ludwig Feuerbachs Religions- und Geschichtsphilosophie». In *Feuerbach und der Judaismus*, a cura di Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata, e Francesco Tomasoni, 161–76. Internationale Feuerbachforschung. Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009.
- Reitemeyer, Ursula, Takayuki Shibata, e Francesco Tomasoni, a c. di. *Feuerbach und der Judaismus*. Internationale Feuerbachforschung. Münster New York München Berlin: Waxmann, 2009.
- «Relazione storica del Padre Giambattista da Mondovì contenente il compendio della vita del Padre Tommaso ... il processo verbale ... le note spiegative ... ecc.», 1850. Biblioteca Civica di Torino (Ms. B II).
- Rensmann, Lars. *Kritische Theorie über den Antisemitismus Studien zu Struktur Erklärungspotential*. Berlin und Hamburg: Argument Verlag, 1998.
- Riesser, Gabriel. «Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer». *Konstitutionelle Jahrbücher* 2 (1843): 1–92.
- Rimbaud, Arthur. *Poésies: Une saison en enfer, Illuminations*. A cura di Louis Forestier. Seconde édition revue. Paris: Gallimard, 1984.
- Ritter, Joachim. *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.
- Rittstieg, Helmut. «Die juristische Eigentumslehre in der Zeit des Nationalsozialismus». *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 5–6 (77 1976): 703–21.
- Robert, Ludwig. «Lettera a Rahel Varnhagen», 22 agosto 1819. cit. in Claussen, Vom Judentum zum Antisemitismus), 70.
- Rocco, Alfredo. «Il principio economico della nazione». In *Scritti e discorsi politici*, Vol. 2: La lotta contro la reazione antinazionale (1919-1924). Milano: Dott. A. Giuffrè, 1938.
- Rodinson, Maxime. «Quelque thèses critiques sur la démarche poliakovienne». In *Le racisme: mythes et sciences. Pour Léon Poliakov*, a cura di Maurice Olender, 317–22. Bruxelles: Editions Complexe, 1981.
- Ròheim, Géza. «La psychologie raciale et les origines du capitalisme chez les primitifs». *Revue fancaise de Psychanalyse* 3 (1929): 122–24.
- Rohrbacher, Stefan. «Deutsche Revolution und antijüdische Gewalt (1815-1848/49)». In *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, a cura di Peter Alter, Klaus-Ekkehard Bärsch, e Peter Berghoff, 19–48. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- . *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815-1848/49)*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1997.
- Rosdolsky, Roman. *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*. Das Rohentwurf des Kapital 1857-1858, Europäische Varlagsanstalt. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1968.
- . *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der «geschichtlosen» Völker*. Berlin: Verlag Olle & Wolter, 1979.
- Rosen, Zvi. *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*. Studies in Social History 2. The Hague: Nijhoff, 1977.
- . «Der Einfluss von Moses Hess auf die Frühschriften von Karl Marx». *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 8 (1979): 143–74.
- . *Karl Marx und Moses Hess. Ein Beitrag zur Entstehung des Marxismus*. Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 18. Hamburg: Christians, 1983.

- Rosenberg, Alfred. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. 87^a ed. München: Hoheneichen-Verlag, 1935.
- Rosenkranz, Karl. «Emancipation des Fleisches». In *Brockhaus Conversations-Lexikon der Gegenwart*. Vol. 1. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1838.
- Rotenstreich, Nathan. «For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy». *Year Book. Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany* 4 (1959): 3–36.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat sociale, ou Principes du droit politique*. Amsterdam: Marc Michel Rey, MDCCLXII.
- Rubel, Maximilien. «Marx libertario». *vis-à-vis* 3 (1995).
- Ruge, Arnold. *Preußen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit*. Leipzig: Otto Wigand, 1838.
- Rühle, Otto. *Karl Marx. Leben und Werk*. Hellerau bei Dresden: Avalun, 1928.
- Rühs, Friedrich. *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweiter, verbesserter und erweiterter Abdruck*. Berlin: Realbuchhandlung, 1816.
- Rürup, Reinhard. *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Saba, Umberto. *Tutte le poesie*. A cura di Arrigo Stara. Meridiani. Milano: Mondadori, 1998.
- Salecker, Joachim. *Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz: über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland*. Berlin: Philo Verlag, 1999.
- Salomon, Gotthold. *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage*. Hamburg: Perthes-Besser & Mauke, 1843.
- Santomassimo, Gianpasquale. *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*. Roma: Carocce, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1946.
- . *Situations, IV. Portraits*. Paris: Gallimard, 1964.
- Savigny, Friedrich Carl von. *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814.
- . *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Zweite, Vermehrte Auflage. Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1828.
- Schapiro, Salwyn J. «Pierre Joseph Proudhon Harbinger of Fascism». *American Historical Review* 50, n. 4 (1945): 714–37.
- Scheichl, Sigurd Paul. «Franz Grillparzer zwischen Judenfeindschaft und Josephinismus». In *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, a cura di Hans Otto Horch e Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer, 1988.
- Scheliha, Arnulf von. «Der Entzug von Bruno Bauers *venia docendi* und die Argumente der gutachtenden theologischen Fakultäten». In *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?*, 63–74. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Schmidinger, Thomas. «Struktureller Antisemitismus und verkürzte Kapitalismuskritik». In *Spiel ohne Grenzen. Zu- und Gegenstand der Antiglobalisierungsbewegung*, a cura di AstA der Geschwister-Scholl-Universität München, 60–74. Berlin: Verbrecher Verlag, 2004.
- Schmidt, Christian. *Karl Marx zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2018.
- Schmieder, Falko. «Für eine neue Lektüre der Feuerbachkritik der Thesen über Feuerbach und der Deutschen Ideologie». *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 2006, 178–206.
- . «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Zur Kritik und Aktualität einer Denkfigur». *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 4, n. 1–2 (2017): 325–63.
- Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 5^a ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2015.
- . «Die politische Theorie des Mythos». In *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*, Duncker & Humblot, Berlin 2014, di Carl Schmitt, 12–22,

- Vierte, Korrigierte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2014.
- . «Entwurf eines Berichtes an P. Erich Przywara». *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*. Herausgegeben von Piet Tommissen 7 (2001): 214–18.
- Schmitz-Berning, Cornelia. «Ausmerze». In *Vokabular des Nationalsozialismus*, 79–80. Berlin: Walter De Gruyter, 2007.
- . «Plutokratie». In *Vokabular des Nationalsozialismus*, a cura di Cornelia Schmitz-Berning, 469–71. Berlin: Walter De Gruyter, 2007.
- Schoeps, Julius. «Vom Antijudaismus zum Antisemitismus. Bemerkungen zur Struktur und Wirkung eines Vorurteils». In *Antisemitismus*, Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Beauftragten der OSZE für Bekämpfung von Antisemitismus, 14. Juli 2006 in Mannheim., 18–33. Mannheim: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2006.
- Scholl, Friedemann. «Die Verteidigung organischer Ordnungen. Naturschutz und Antisemitismus zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus». In *Naturschutz und Nationalsozialismus*, a cura di Joachim Radkau e Frank Uekötter, 168–82. Frankfurt am Main: Campus, 2003.
- Schöncke, Manfred. *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister. Lebenszeugnisse – Briefe – Dokumente*. Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger, 1993.
- Schubarth, Karl Ernst. *Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats*. Breslau., 1839.
- Schulze Wessel, Julia. «Vom gemäßigten zum radikalen Antisemiten. Bruno Bauer und die „Judenfrage“». In *Bruno Bauer (1809-1882). Ein «Partisan des Weltgeistes»?*, a cura di Klaus-Michael Kodalle e Tilman Reitz, 263–76. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Schwanitz, Dietrich. *Das Shylock-Syndrom oder Die Dramaturgie der Barbarei*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1997.
- Sessa], [Karl Boromäus Alexander. *Unser Verkehr. Eine Posse in einem Akte*. Nach der Handschrift des Verfassers., 1816. <https://archive.org/details/unserverkehreine00sess/mode/2up>.
- Shakespeare, William. *The Most excellent Historie of the Merchant of Venice, With the extreame crueltie of Shylocke the Iewe towards the saide Merchant, in cutting a iust pound of his flesh: and the obtayning of Portia, by the choyse of three chests*. London: Thomas Heye, 1600. https://luna.folger.edu/luna/servlet/view/search?q=MFHD_Repository_Number%3D%22STC+22296+Copy+1%22&pgs=250&res=2&cic=FOLGERCM1%7E6%7E6&sort=MPSORTORDER1%2CAuthor%2CCD_Title%2CImprint.
- Silberner, Edmund. «Proudhon's Judeophobia». *Historia Judaica* 10, n. 1 (1948): 61–80.
- . *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*. Colloquium. Berlin, 1962.
- . «Was Marx an Anti-Semite?». *Historia Judaica* 2, n. 1 (1949): 3–52.
- Silva, Ludovico. *Lo stile letterario di Marx*. Milano: Bompiani, 1973.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. 1,2 (On the Nature, Accumulation, and Employment of Stock). London: Printed for W. Strahan and T. Cadell, in the Strand, MDCCLXXVI.
- Sombart, Werner. *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zum Gegenwart*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.
- . *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911.
- Spalding, Keith. «Jude». In *An Historical Dictionary of German Figurative Usage*. Vol. fasc. 31/40. Oxford: Blackwell, 1980.
- Spargo, John. *Karl Marx. His Life and Work*. New York: B. W. Huebsch, 1912.
- Sperber, Johnatan. *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*. Tradotto da Thomas Atzert. München: Beck, 2013.
- Spzorluk, Roman. *Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List*. Oxford: Oxford

- University Press, 1993.
- Stapelfeldt, Gerhard. *Über Antisemitismus. Zur Dialektik der Gegenaufklärung*. Kritik und Reflexion. Interdisziplinäre Beiträge zur kritischen Gesellschaftstheorie 18. Hamburg: Kovač, 2018.
- Stein, Hans. «Der Uebertritt der Familie Heinrich Marx zum evangelischen Christentum». *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 14 (1932): 126–29.
- Stein, Lorenz. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*. Leipzig: Otto Wigand, 1842.
- Sterling, Eleonore O. «Anti-Jewish Riots in Germany in 1819: A Displacement of Social Protest». *Historia Judaica* 12, n. 2 (ottobre 1950): 105–42.
- . «Anti-Jewish Riots in Germany in 1819: A Displacement of Social Protest». *Historia Judaica*, ottobre 1950.
- . *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*. München: Chr. Kaiser, 1956.
- Sternhell, Zeev. *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo*. Milano: Corbaccio, 1997.
- . «La terza via fascista». *il Mulino* 4 (1990): 517–37.
- . *Neither Left Nor Right. Fascist Ideology in France*. Tradotto da David Maisel. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- . *The Anti-Enlightenment Tradition*. Tradotto da David Maisel. New Haven: Yale University Press, 2010.
- Stoker, Bram. *Dracula*. London: Archibald Constable and Company, 1897.
- Strack, Hermann Leberecht. *Der Blutbergglaube bei Christen und Juden*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1891.
- Strack, Strack, Hermann Leberecht. *Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus. Zugleich eine Antwort auf die Herausforderung des «Osservatore Cattolico»*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1892.
- Straus, Raphael. *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte einer Minorität*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1964.
- Strauß, David Friedrich. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 voll. Tübingen: C. F. Osiander, 1835.
- Sturm, Dieter, e Klaus Völker, a c. di. *Von denen Vampiren oder Menschengaugern*. Phantastische Bibliothek 306. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Talmud Bavli*. תלמוד בבלי - Vilna: Romm, 1870.
- Telling, [Eduard von Müller-]. «Brünn, 26. Nov». *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie*, 2 dicembre 1848.
- . *Freiheit und Juden. Zur Beherrschung für alle Volksfreunde*. Wien, 1848.
- . «Lettera a Karl Marx», 2 gennaio 1850.
- . *Vorgeschmack in die künftige deutsche Diktatur von Marx und Engels*. Cöln: Gedruckt auf Kosten und im Selbstverlag des Verfassers, 1850.
- . «Wien, 11. Aug.» *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie*, 17 agosto 1848.
- . «Wien, 17. Sept.» *Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie*, 22 settembre 1848.
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens. *Apologeticus*. A cura di John E.B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- Thalheimer, August. «Über den Faschismus». *Gegen den Strom. Organ der KPD (Opposition)*, 11 gennaio 1930.
- Thatcher, Margaret. AIDS, Education, and the Year 2000! Intervista di Douglas Keay. *Woman's Own*, 31 ottobre 1987. <https://www.margareththatcher.org/document/106689>.
- Thibaut, Anton Friedrich Justus. *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814.

- Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists*. New York: Routledge Library Editions: Political Science, 2010.
- Tiedemann, Rolf. «Einleitung des Herausgebers». In *Das Passagen-Werk*, di Walter Benjamin, 9–44. a cura di Rolf Tiedemann. Gesammelte Schriften 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Tito Livio. *Ab urbe condita libri CXLII*, 27-14 a.C.
- Toaff, Ariel. *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gosselin, 1835.
- Todeschini, Giacomo. «La rappresentazione degli ebrei come usurari nel medioevo, in “Rassegna mensile di Israel”, 73, I (gennaio-aprile 2007), pp. 33-50.» *Rassegna mensile di Israel* 73, n. 1 (2007): 33–50.
- . *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989.
- Tomasoni, Francesco. «Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer». In *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach sowie kritisch revidierte Edition 'Zur Moralphilosophie' (1868) besorgt von W. Schuffenhauer*, a cura di Hans-Jürg Braun, 254–63. Societas ad studia de hominis condicione colenda. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- . *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*. 2ª ed. Brescia: Morcelliana, 2019.
- . *Modernity and the Final Aim of History. The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians*. Archives Internationales d'Histoire des idées / International Archives of the History of the Ideas 187. Dordrecht Boston London: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Tomba, Massimiliano. *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*. Napoli: Bibliopolis, 2003.
- . «La questione ebraica. Il problema dell'universalismo politico». In *La questione ebraica*, di Bruno Bauer e Karl Marx, 9–40. a cura di Massimiliano Tomba. Roma: manifestolibri, 2004.
- Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Nachdruck der 8. Auflage von 1935. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Toussenel, Alphonse. *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*. Paris: Gabriel de Gonet, 1847.
- Traub, Karl. *Das Problem Eigentum und Gemeinschaft entwickelt an den Systemen Proudhons und Sismondis*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Ehingen: Feger, 1936.
- Traverso, Enzo. *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843-1943)*. Mainz: Decaton Verlag, 1995.
- Treitschke, Heinrich von. «Unsere Aussichten». *Preußische Jahrbücher* 44 (1879): 559–76.
- Trimbur, Dominique. «Proudhon, Pierre-Joseph». In *Handbuch des Antisemitismus*, a cura di Wolfgang Benz, 2: Personen:657–58. Berlin: De Gruyter Saur, 2009.
- Tyrell, Albrecht. «Gottfried Feder. Der gescheiterte Programmierer». In *Die braune Elite. 22 biographische Skizzen*, a cura di Ronald Smelser, Enrico Syring, e Rainer Zitelman, 28–40. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Varnhagen, Rahel. «Lettera a Ludwig Robert», 29 agosto 1819. cit. in Claussen, Vom Judenhaß zum Antisemitismus, 70-72.
- Vetter, Matthias. «Mehring, Franz». In *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, a cura di Wolfgang Benz e Brigitte Mihok, 2: L-Z:536–39. 2: Personen. Berlin: De Gruyter Saur, 2009.

- Vogel, Manfred. «Feuerbachs Religionskritik: die Frage des Judentums». In *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, a cura di Hans-Jürg Braun, 217–42. Berlin: Akademie Verlag, 1990.
- Voltaire. *Candide ou l'Optimisme*. Paris: Jules Tallandier, 1900.
- . «Vampires». In *Dictionnaire philosophique ou La Raison par alphabet*, 1764. <http://www.voltaire-integral.com/html/20/vampires.htm/>.
- Wachstein, Bernhard. «Die Abstammung von Karl Marx». In *Festschrift i anledning af Professor David Simonsens 70-aarige fødseldag*, a cura di Fischer Josef, 277–89. København: Hertz, 1923.
- Wagner, Richard. *Das Judentum in der Musik*. Leipzig: J. J. Weber, 1869.
- . *Deutsche Kunst und deutsche Politik*. Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1868.
- Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.
- Waszek, Norbert, a c. di. *Eduard Gans (1797-1839). Hegelianer - Jude - Europäer*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1991.
- Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund, Erster Vortrag. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1919.
- Weckwerth, Christine. «Bruno Bauer als ein Stachel der Marxschen Philosophiekritik und Gesellschaftstheorie». In *Bruno Bauer. Ein «Partisan des Weltgeistes»?*, a cura di Klaus-Michael Kodalle e Tilman Reitz, 133–50. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Wieviorka, Michel. *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*. Paris: Robert Laffont, 2005.
- Wildt, Michael. «Der Begriff der Arbeit bei Hitler». In *Arbeit im Nationalsozialismus*, a cura di Marx Buggel e Michael Wildt, 3–24. München: De Gruyter Oldenbourg, 2014.
- Winiger, Joseph. «Feuerbachs Kommunismus-Begeisterung Mitte der 1840er Jahre. Eine chronologische Erkundung». *Aufklärung und Kritik 2: Schwerpunkt Feuerbach* (2012): 104–21.
- Winskemann, Erwin. «Vorläufer des Nationalsozialismus. I – Friedrich List 1789-1846». *Zeitschrift für Politik* 25, n. 5/6 (giugno 1935): 311–15.
- Wistrich, Robert S. «Anti-Capitalism or Antisemitism? The case of Franz Mehring». *Leo Baeck Institute Year Book* 22 (1977): 35–51.
- Witte, Bernd. «Entreebillet». In *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Vol. 2 (Co-Ha). Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2012.
- Wolf, Dieter. *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*. Hamburg: VSA, 2002.
- Wolf, Merlin. «Die Ideologie von raffendem und schaffendem Kapital». In *Irrwege der Kapitalismuskritik*, a cura di Merlin Wolf. Aschaffenburg: Alibri, 2017.
- Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Berlin: Owl of Minerva, 2017.
- Wood, Allen W. «Fries, Jakob Friedrich». In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 3 (Descartes, René-Gender and Science):798–99. London New York: Routledge, 1998.
- Zimmermann, Moshe, e Nicolas Berg. «Berliner Antisemitismusstreit». In *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, 1 A-C1:277–82. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011.