

# La questione ebraica

Per la critica della filosofia del  
diritto di Hegel. Introduzione.

## Premessa

Il 18 marzo 1843, in un estremo, vano, tentativo di evitare la decisione della censura di interdire il giornale a partire dal 1° aprile, Marx fece pubblicare l'annuncio delle proprie dimissioni da redattore capo della Gazzetta renana. Come dirà più tardi, nella sua prefazione a *Per tu critica dell'economia politica*, questo ritiro dalla "scena pubblica" fu seguito da mesi di intenso lavoro nella "stanza di studio" di Kreuznach, dove si era trasferito dopo il matrimonio con Jenny von Westphalen, sua fidanzata da sette anni.

Incerto sul suo futuro, Marx si dedicò con rinnovata intensità agli studi filosofici, proponendosi di riprendere e approfondire la critica radicale di Feuerbach ai fondamenti stessi del pensiero di Hegel, e di andarvi oltre. Nasce così il manoscritto *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, un minuzioso confronto, paragrafo per paragrafo, con la parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel* riguardante in particolare i poteri: quelli del sovrano, quelli del governo, quello legislativo. La *Critica* verrà pubblicata soltanto, tra il 1927 e il 1932, a Mosca, nell'edizione delle opere complete di Marx ed Engels, a cura di Rjazanov e Adoratskij. Ma una sua sintesi teorica apparve già, con il titolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, nello stesso fascicolo doppio degli *Annali franco-tedeschi* (febbraio 1844) cui Marx contribuì anche con il saggio *Sulla questione ebraica*.

Questi due scritti sono strettamente interconnessi: con essi Marx, svincolandosi da ogni posizione meramente "politica", e sottolineando come stesse nella "proprietà privata" il fondamento che impediva alla democrazia liberale di tramutarsi in una democrazia "vera", si pone già alle soglie di una scelta "comunista", che trarrà il suo completamento teorico-pratico nella individuazione del proletariato come polo fondante di una nuova società in grado di porre fine non solo alla alienazione "religiosa" posta in luce da Feuerbach e dalla sinistra hegeliana, ma da quella politica, che la rivoluzione democratico-borghese in Francia non aveva fatto che ribadire su nuove basi.

"Per la Germania la critica della religione nell'essenziale e compiuta, e la critica delle religioni e il presupposto di ogni critica": e questo l'inizio lapidario di *Per la critica*. E, in *Sulla questione ebraica*: "La religione per noi non costituisce più il fondamento, bensì ormai soltanto il fenomeno della limitatezza mondana".

Già Bruno Bauer – dai cui articoli *La questione ebraica* e *La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi* Marx prende la mosse – aveva sottolineato che la lotta per la propria emancipazione da parte degli ebrei tedeschi, per il modo come l'avevano impostata, avrebbe potuto

al più condurre a fare ottenere loro lo statuto giuridico e politico che già avevano in Francia e in altri paesi; ma questa emancipazione, "civile, politica", a suo giudizio, sarebbe rimasta soltanto formale, esteriore, sino a quando lo Stato non si fosse interamente liberato dal suo presupposto di presentarsi di fatto come "Stato cristiano" (per esempio nell'osservanza generalizzata della festività settimanale di domenica, e non di sabato, quale e per gli ebrei). "Lo Stato che presuppone la religione non è ancora uno Stato vero, reale", aveva concluso Bauer. "L'eliminazione politica della religione, di conseguenza, equivale per lui [Bauer] all'eliminazione della religione senz'altro", osserva Marx.

Qual è il limite, e l'inadeguatezza di questa posizione, apparentemente, rispetto alle richieste degli ebrei, avanzata e "critica"? La questione, l'"errore di Bauer" sta nel fatto che egli sottopone a critica solo lo "Stato cristiano", "non lo Stato in se", che non ricerca "il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana". Ritorna qui il nodo centrale già affrontato da Marx nel suo esame puntuale della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Bauer è rimasto ancora legato a tale impostazione: "Si confronti l'intera sezione "La società civile" (pp. 8-9), che è abbozzata secondo le linee fondamentali della filosofia del diritto di Hegel. La società civile nel suo contrasto con lo Stato politico si riconosce necessaria, poiché si riconosce necessario lo Stato politico".

Da qui, da questa separazione, ma anche dialettica compresenza, di società politica e società civile, come di due "poli" reciprocamente necessari, Marx si inoltra in una direzione di ricerca che gli consente di porre – con straordinaria chiarezza – le conseguenze di questa unità/separazione. Poniamo, egli dice, che lo Stato si liberi ("si emancipi") dalla sua caratteristica di "Stato cristiano", come già, parzialmente, accade "nei liberi Stati dell'America del nord"; che cioè si sia già istituzionalmente considerata la religione, e i culti, come un fatto privato, inerente unicamente alle scelte del singolo entro la società civile. Ebbene, proprio il loro esempio di piena attuazione della "dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" ("Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose"), sancita dalla Costituzione rivoluzionaria francese del 1791, il loro porsi come "Stato politico perfetto", lungi dall'emancipare l'uomo dalla religione, vede, semmai, una ulteriore fioritura di essa.

Ciò accade – continua Marx – in quanto i diritti alla libertà di fede e di culto, diritti riconosciuti proprio dell'"uomo" in quanto tale, indipendentemente dai suoi "diritti di cittadino", "non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità". "Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare, piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme e la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica".

Siamo qui di fronte a un punto nodale della riflessione di Marx, a un presupposto essenziale delle modalità in cui si configura in lui la stessa ipotesi di comunismo: un termine – e un concetto – quest'ultimo, che non si incontra ancora in Sulla questione ebraica, né in Per la critica, ma che tutta l'argomentazione di Marx appare anticipare: troverà infatti la sua determinazione e il suo dispiegamento l'anno dopo, nei Manoscritti economicofilosofici del 1844.

Radical e infatti la critica del Marx di questi saggi del 1843 allo Stato politico, lo Stato democratico-borghese quale è emerso dalla Rivoluzione francese: se essa infatti ha costituito un enorme balzo in avanti rispetto al feudalesimo, se solo con essa trae origine la possibilità stessa di una "società civile", entro quest'ultima "l'uomo", il soggetto, "non venne perciò liberato dalla

religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere".

Siamo quindi, ci dice la conclusione di Sulla questione ebraica, di fronte alla realtà di un soggetto scisso, diviso: "L'emancipazione politica e la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro, al cittadino, alla persona morale".

Si pone perciò la questione di superare la "rivoluzione politica" e, in tal modo, sia lo "Stato" che la "società civile". "Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in se il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali e divenuto ente generico, sol tanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue forces propres come forze sociali, e perciò non separa più da se la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta".

Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione presenta un'ulteriore, decisiva, elaborazione del concetto stesso, marxiano, di rivoluzione sociale: la individuazione del soggetto collettivo, storicamente determinato, di quella "emancipazione umana" nel cui orizzonte si conclude Sulla questione ebraica: il proletariato.

La "critica della filosofia speculativa del diritto" – questo è il punto di snodo della elaborazione teorica di Marx – "non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere compiti per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la prassi". Ma perché anche la "prassi" non risulti una parola vuota, essa deve riempirsi di un contenuto storico-sociale reale, concreto, storicamente determinato, che possa costituirsi come arma materiale della critica filosofica.

"Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini".

La sottolineatura "i tedeschi" è dovuta al fatto che – secondo Marx – l'arretratezza "politica" stessa della Germania, spinge all'estremo limite l'esigenza di un mutamento radicale. Ma è lo stesso Marx, nelle ultime parole del saggio, richiamandosi la "canto del gallo francese", ad anticipare che "l'emancipazione umana" e la prassi rivoluzionaria del proletariato non concernono solo la Germania, ma si pongono come esigenza generalizzata.

Ma perché proprio il proletariato? La risposta di Marx è insieme storica e teorica (e forse si potrebbe dire, come linguaggio odierno, "sociologica"). E storica, in quanto "l'irrompente movimento industriale" determina una crescente presenza del proletariato nel corpo produttivo e sociale della nazione. E teorica, in quanto nel proletariato Marx vede la "formazione di una classe con catene radicali", una classe che "per i suoi patimenti universali possiede un carattere universale" e, pertanto, "che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere delle società".

Così, in questi due scritti del 1843 ci si presentano tutte le premesse dei Manoscritti dell'anno successivo, che, a loro volta, in stretta connessione con il movimento reale, con le lotte e con l'organizzazione operaia – del proletariato – troveranno un punto di arrivo nel Manifesto del partito comunista. Il percorso intellettuale di Marx troverà il suo invero nell'appello alla prassi rivoluzionaria.

## Sulla questione ebraica

### I. Bruno Bauer, "La questione ebraica"

Braunschweig 1843

Gli ebrei tedeschi chiedono l'emancipazione. Quale emancipazione essi chiedono? L'emancipazione civile, politica.

Bruno Bauer risponde loro: nessuno in Germania è politicamente emancipato. Noi stessi non siamo liberi. Come potremmo liberare voi? Voi ebrei siete egoisti se pretendete un'emancipazione particolare per voi in quanto ebrei. Voi dovrete, in quanto tedeschi, operare per l'emancipazione politica della Germania, in quanto uomini, per la emancipazione umana, e non sentire come un'eccezione alla regola il modo particolare della vostra oppressione e della vostra ignominia, ma piuttosto come conferma della regola.

O forse gli ebrei pretendono la parificazione con i sudditi cristiani? Ma così essi riconoscono, come legittimo lo Statuto cristiano, così riconoscono il regime dell'asservimento generale. Perché dispiace loro il proprio giogo particolare, se accettano il giogo generale? Perché il tedesco dovrebbe interessarsi alla liberazione dell'ebreo, se l'ebreo non si interessa alla liberazione del tedesco?

Lo Stato cristiano conosce soltanto privilegi. In esso l'ebreo possiede il privilegio di essere ebreo. Come ebreo egli ha dei diritti che i cristiani non hanno. Perché chiede dei diritti che egli non ha e di cui i cristiani godono?

Volendo essere emancipato dallo Stato cristiano l'ebreo pretende che lo Stato cristiano abbandoni il suo pregiudizio religioso. Ma egli, l'ebreo, abbandona il proprio pregiudizio religioso? Ha dunque egli diritto di esigere da un altro questa rinuncia alla religione?

Lo Stato cristiano non può, per sua essenza, emancipare l'ebreo; ma, aggiunge Bauer, l'ebreo per sua essenza non può venir emancipato. Fino a che lo Stato rimane cristiano e l'ebreo ebreo, ambedue saranno egualmente incapaci tanto di concedere che di ricevere l'emancipazione.

Lo Stato cristiano rispetto all'ebreo può comportarsi soltanto da Stato cristiano, cioè secondo il sistema del privilegio, poiché esso permette che l'ebreo sia distinto dagli altri sudditi, facendogli però sentire la pressione delle altre sfere distinte, e facendogliela sentire tanto più severamente in quanto l'ebreo si trova in contrasto religioso rispetto alla religione dominante. Ma anche l'ebreo rispetto allo Stato può comportarsi soltanto da ebreo, cioè come uno straniero rispetto allo Stato, poiché egli alla nazionalità reale contrappone la sua nazionalità chimerica, alla legge reale la sua legge illusoria, poiché egli si immagina autorizzato a distinguersi dall'umanità, poiché egli per principio non prende parte alcuna al movimento storico, poiché egli spera in un futuro che non ha nulla in comune con il futuro

generale dell'uomo, poiché egli ritiene se stesso membro del popolo ebraico, e il popolo ebraico il popolo eletto.

A quale titolo voi ebrei chiedete l'emancipazione? In considerazione della vostra religione? Ma essa è nemica mortale della religione dello Stato. Come cittadini? In Germania non vi sono cittadini. Come uomini? Voi non siete uomini, come non lo sono coloro ai quali fate appello.

Bauer ha posto in termini nuovi la questione dell'emancipazione degli ebrei, dopo aver fornito una critica delle posizioni e delle soluzioni precedenti del problema. Qual è, egli si domanda, la natura dell'ebreo che deve essere emancipato, dello Stato cristiano che deve emancipare? Egli risponde con una critica della religione ebraica, analizza il contrasto religioso tra ebraismo e cristianesimo, spiega l'essenza dello Stato cristiano, tutto ciò con arditezza, acutezza, spirito, profondità e con uno stile tanto preciso quanto robusto ed energico.

Come dunque Bauer risolve la questione ebraica? Qual è il risultato? Il modo di formulare un problema e già la sua soluzione. La critica della questione ebraica è già la risposta alla questione ebraica. Eccone il succo:

Dobbiamo emancipare noi stessi prima di poter emancipare altri.

La forma più rigida del contrasto tra l'ebreo e il cristiano è il contrasto religioso. Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto religioso? Eliminando la religione. Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che digerenti studi di sviluppo dello spirito umano, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla storia, e che l'uomo e il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno più in rapporto religioso, ma ormai soltanto in un rapporto critico, scientifico, umano. La scienza sarà allora la loro unità. Ma i contrasti nella scienza si risolvono mediante la scienza stessa.

Invero all'ebreo tedesco si contrappone soprattutto la mancanza di emancipazione politica in generale e la pronunciata cristianità dello Stato. Nel senso di Bauer, tuttavia, la questione ebraica ha un significato generale, indipendente dalla specifica situazione tedesca. E la questione del rapporto tra religione e Stato, della contraddizione tra il pregiudizio religioso e l'emancipazione politica. L'emancipazione dalla religione viene posta come condizione, sia all'ebreo, che vuole essere emancipato politicamente, sia allo Stato, che deve emancipare ed essere esso stesso emancipato.

"Bene, si dice, e lo dice lo stesso ebreo, l'ebreo dev'essere emancipato non come ebreo, non per il fatto di essere ebreo, non per il fatto di avere un principio così squisito, così universalmente umano della eticità; piuttosto l'ebreo cederà di fronte al cittadino e sarà cittadino, sebbene sia ebreo e debba restar tale; cioè egli è e resta ebreo, sebbene sia cittadino e viva in rapporti universalmente umani: alla fine, la sua essenza giudaica e limitata trionferà sempre sopra i suoi doveri umani e politici. Il pregiudizio resta, nonostante sia sorpassato da principi generali. Ma se resta, e piuttosto esso a sorpassare di molto ogni altra cosa.

Solo sofisticamente, in apparenza, l'ebreo potrebbe rimanere tale nella vita dello Stato; in tal caso, se egli volesse rimanere ebreo, la mera apparenza sarebbe l'essenziale e trionferebbe, cioè la sua vita nello Stato sarebbe soltanto apparenza, o una momentanea

eccezione contro l'essenza e la regola ("La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi". "Einundzwanzig Bogen", p. 57)."

Vediamo, d'altra parte, come Bauer prospetta il compito dello Stato:

"La Francia – si dice – ha dato di recente (Dibattiti alla Camera dei deputati del 26 dicembre 1840) riguardo alla questione ebraica, così come sempre per tutte le questioni politiche, lo spettacolo di una vita che è libera, ma che revoca la propria libertà nella legge, quindi anche la dichiara un'apparenza, e d'altra parte confuta la sua libera legge mediante l'azione ("Questione ebraica", p. 64).

La libertà generale in Francia ancora non è legge, anche la questione ebraica ancora non è risolta, perché la libertà legale – il fatto che tutti i cittadini sono eguali – è limitata nella vita, la quale è ancora dominata e frantumata dai privilegi religiosi, e questa illibertà della vita reagisce sulla legge e la costringe a sanzionare la distinzione dei cittadini, in sé liberi, in oppressi e oppressori (p. 65)."

Quando dunque sarebbe risolta per la Francia la questione ebraica?

"L'ebreo, ad esempio, dovrebbe aver cessato di essere ebreo quando non permettesse più alla sua legge di impedirgli di assolvere ai suoi doveri verso lo Stato ed i suoi concittadini, quando, ad es., il sabato si presentasse alla Camera dei deputati e prendesse parte ai dibattiti pubblici. Ogni privilegio religioso, in generale, quindi anche il monopolio di una chiesa privilegiata, dovrebbe essere abolito, e se alcuni, o parecchi, o anche la stragrande maggioranza, ritenessero di dover adempiere a doveri religiosi, tale adempimento dovrebbe essere loro concesso come una cosa meramente privata (p. 65) [...] "Non vi sarà più religione, se non vi saranno più religioni privilegiate. Togliete alla religione la sua forza di esclusione, ed essa non esisterà più (p. 66). [...] Come il signor Martin du Nord nella proposta di tralasciare nella legge la menzione della domenica vedeva la proposta di dichiarare che il cristianesimo aveva cessato di esistere, con lo stesso diritto (e tale diritto è perfettamente fondato) la dichiarazione che la legge del sabato non ha più obbligatorietà per l'ebreo sarebbe la proclamazione della fine del giudaismo (p. 71)."

Bauer esige quindi, da un lato, che l'ebreo rinunci al giudaismo, e in generale l'uomo rinunci alla religione, per poter essere emancipato civilmente. D'altro lato, l'eliminazione politica della religione, di conseguenza, equivale per lui all'eliminazione della religione senz'altro. Lo Stato che presuppone la religione non è ancora uno Stato vero, reale.

"Senza dubbio, l'idea religiosa dà allo Stato delle garanzie. Ma a quale Stato? A che specie di Stato? (p. 97)."

Si rivela a questo punto l'unilateralità del modo di porre la questione ebraica.

Non bastava assolutamente chiedersi: chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato? La critica avrebbe dovuto fare una terza domanda. Essa avrebbe dovuto chiedere: di quale specie di emancipazione si tratta? Quali condizioni sono implicite nell'essenza dell'emancipazione richiesta? La critica dell'emancipazione politica in sé avrebbe già costituito la critica conclusiva della questione ebraica e la sua vera risoluzione nella "questione generale dell'epoca".

Ma poiché Bauer non discute la questione su questo piano, cade in contraddizioni. Egli pone condizioni che non sono implicite nell'essenza dell'emancipazione politica stessa. Egli solleva questioni che non rientrano nel suo compito e risolve compiti che lasciano irrisolta la sua questione. Quando Bauer dice degli avversari dell'emancipazione degli ebrei: "Il loro errore fu solo di presupporre lo Stato cristiano come l'unico vero, e di non sottoporlo a quella stessa critica con la quale avevano esaminato il giudaismo" (p. 3), non rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica solo lo "Stato cristiano", non lo "Stato in se", che non ricerca il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana, e perciò pone condizioni che sono spiegabili soltanto con una acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale. Se' Bauer domanda agli ebrei: dal vostro punto di vista avete voi il diritto di chiedere l'emancipazione politica? noi domandiamo a nostra volta: il punto di vista dell'emancipazione politica ha il diritto di esigere dagli ebrei l'abolizione del giudaismo, e dagli uomini in generale l'abolizione della religione?

La questione ebraica assume un aspetto differente secondo lo Stato nel quale si trova l'ebreo. In Germania, dove non esiste uno Stato politico, uno Stato in quanto Stato, la questione ebraica è una pura questione teologica. L'ebreo si trova in contrasto religioso con lo Stato, il quale riconosce come suo fondamento il cristianesimo. Tale Stato è teologo ex professo. La critica e qui critica della teologia, critica a doppio taglio, critica della teologia cristiana e della teologia ebraica. Ma così ci muoviamo ancor sempre nel campo della teologia, per quanto criticamente ci muoviamo.

In Francia, Stato costituzionale, la questione ebraica è la questione del costituzionalismo, la questione della incompletezza della emancipazione politica. Poiché qui è conservata l'apparenza di una religione di Stato, sebbene in una formula vuota e in se contraddittoria, la formula di una religione della maggioranza, il rapporto dell'ebreo con lo Stato conserva l'apparenza di un contrasto religioso, teologico.

Solo nei liberi Stati dell'America del nord – almeno in una parte di essi – la questione ebraica perde il suo significato teologico per diventare una questione realmente mondana. Solo là dove lo Stato politico esiste nella sua forma compiuta, il rapporto dell'ebreo, e in generale dell'uomo religioso, con lo Stato politico, dunque il rapporto della religione con lo Stato, può presentarsi nella sua peculiarità, nella sua purezza. La critica di questo rapporto cessa di essere teologica non appena lo Stato cessa di comportarsi in modo teologico nei riguardi della religione, non appena esso si comporti verso la religione di Stato, cioè politicamente. La critica diviene allora critica dello Stato politico. A questo punto, nel quale la questione cessa di essere teologica, la critica di Bauer cessa di essere critica.

"Negli Stati Uniti non esiste né una religione di Stato, né una religione ufficiale della maggioranza né un culto predominante sugli altri. Lo Stato è estraneo a tutti i culti ("Marie ou l'esclavage aux Etats-Units ecc.", di G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214). Vi sono infatti Stati nordamericani nei quali "la Costituzione non impone le credenze religiose e la pratica d'un culto come condizione dei privilegi politici" (l.c., p. 225). Tuttavia "negli Stati Uniti non si crede che un uomo senza religione possa essere un uomo onesto (l.c., p. 224).

Ciononostante l'America del nord è per eccellenza il paese della religiosità, come assicurano unanimi Beaumont, Tocqueville, e l'inglese Hamilton. Gli Stati nordamericani, del resto, ci servono solo come esempio. La questione è: come si comporta l'emancipazione politica compiuta nei riguardi della religione. Se perfino nel paese dell'emancipazione politica compiuta noi troviamo non soltanto l'esistenza, ma l'esistenza vivace e vitale della

religione, questo fatto testimonia che l'esistenza della religione non contraddice alla perfezione dello Stato. Ma poiché l'esistenza della religione e l'esistenza di un difetto, la fonte di tale difetto può ancora essere ricercata soltanto nell'essenza dello Stato stesso. La religione per noi non costituisce più il fondamento, bensì ormai soltanto il fenomeno della limitatezza mondana. Per questo, noi spieghiamo il pregiudizio religioso dei liberi cittadini con il loro pregiudizio mondano. Non riteniamo che essi debbano sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti mondani. Affermiamo che essi sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno soppresso i loro limiti mondani. Noi non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Dopo che per lungo tempo la storia è stata risolta in superstizione, noi risolviamo la superstizione in storia. La questione del rapporto tra l'emancipazione politica e la religione, diviene per noi la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana. Noi criticiamo la debolezza religiosa dello Stato politico, in quanto criticiamo lo Stato politico, facendo astrazione dalle debolezze religiose nella sua costruzione mondana. Noi umanizziamo la contraddizione tra lo Stato e una determinata religione, ad esempio il giudaismo, nella contraddizione tra lo Stato e determinati elementi mondani, la contraddizione dello Stato con la religione in generale nella contraddizione tra lo Stato e le sue premesse.

L'emancipazione politica dell'ebreo, del cristiano, in generale dell'uomo religioso, e l'emancipazione dello Stato dal giudaismo, dal cristianesimo, in generale dalla religione. Nella sua forma, nel modo proprio alla sua essenza, in quanto Stato, lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla religione di Stato, cioè quando lo Stato come Stato non professa religione alcuna, quando lo Stato riconosce piuttosto se stesso come Stato. L'emancipazione politica dalla religione non è l'emancipazione compiuta, senza contraddizioni, dalla religione, perché l'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione

Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero. Bauer stesso ammette ciò implicitamente, allorché pone all'emancipazione politica la seguente condizione:

"Ogni privilegio religioso in generale, quindi anche il monopolio di una Chiesa privilegiata dovrebbe essere abolito, e se alcuni o parecchi, o anche la stragrande maggioranza, ritenessero ancora di dover assolvere a doveri religiosi, tale adempimento dovrebbe essere loro concesso come una cosa meramente privata (Bruno Bauer, "Die Judenfrage", p. 65)."

Lo Stato può dunque essersi emancipato dalla religione, persino se la stragrande maggioranza è ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto di essere religiosa privatim.

Ma il comportamento dello Stato verso la religione, e particolarmente dello Stato libero, non è tuttavia altro che il comportamento degli uomini che formano lo Stato, verso la religione. Ne consegue che l'uomo per mezzo dello Stato, politicamente, si libera di un limite, innalzandosi oltre tale limite, in contraddizione con se stesso, in un modo astratto e limitato, in un modo parziale. Ne consegue inoltre che l'uomo, liberandosi politicamente, si libera per via indiretta, attraverso un mezzo, anche se un mezzo necessario. Ne consegue infine che l'uomo, anche se con la mediazione dello Stato si proclama ateo, cioè se proclama ateo lo Stato, rimane ancor sempre prigioniero del pregiudizio religioso, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il

riconoscersi dell'uomo per via indiretta. Attraverso un mediatore. Lo Stato e il mediatore tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo e il mediatore che l'uomo carica di tutta la sua divinità, di tutto il suo pregiudizio religioso, così lo Stato e il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua mondanità, tutta la sua spregiudicatezza umana.

L'elevazione politica dell'uomo al di sopra della religione partecipa di tutti i difetti e i pregi dell'elevazione politica in generale. Lo Stato in quanto Stato annulla, ad es., la proprietà privata, l'uomo dichiara soppressa politicamente la proprietà privata non appena esso abolisce il censo per l'eleggibilità attiva e passiva, come è avvenuto in molti Stati nordamericani. Hamilton interpreta assai giustamente questo fatto dal punto di vista politico: "Lu grande massa ha trionfato sopra i proprietari e la ricchezza". Non è forse idealmente soppressa la proprietà privata, dacché il nullatenente diviene legislatore del proprietario? Il censo è l'ultima forma politica di riconoscimento della proprietà privata.

Tuttavia, con l'annullamento politico della proprietà privata non solo non viene soppressa la proprietà privata, ma essa viene addirittura presupposta. Lo Stato sopprime alla sua maniera, le differenze di nascita, di condizione, di cultura, di professione, dichiarando che nascita, condizione, cultura, professione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe in egual misura della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, la professione operino nel loro modo, cioè come proprietà privata, come cultura, come professione, e facciano valere la loro particolare essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze di fatto, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente se stesso come Stato politico, e fa valere la propria universalità solo in opposizione con questi suoi elementi. Hegel definisce perciò molto esattamente il rapporto dello Stato politico con la religione, quando dice:

"Affinché [...] lo Stato giunga ad esistere come la realtà etica consapevole dello spirito, è necessario che esso si distingua dalla forma dell'autorità e della fede; ma tale distinzione compare solo in quanto la parte ecclesiastica in se stessa perviene alla separazione; soltanto così al di sopra delle Chiese particolari lo Stato ha acquistato l'universalità del pensiero, il principio della sua forma, e li reca ad esistenza (Hegel, "Filosofia del diritto", I edizione, p. 346)."

Certamente! Solo così, al di sopra degli elementi particolari, lo Stato si costituisce come universalità.

Lo Stato politico perfetto e per sua essenza la vita generica dell'uomo, in opposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere al di fuori della sfera dello Stato, nella società civile, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella comunità politica nella quale egli si considera come ente comunitario, e la vita nella società civile nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Alla società civile lo Stato politico si rapporta nel modo spiritualistico in cui il cielo si rapporta alla terra. Rispetto ad essa si trova nel medesimo contrasto, e la vince nel medesimo modo in cui la religione vince la limitatezza del mondo profano, cioè dovendo insieme riconoscerla, restaurarla e lasciarsi da essa dominare. Nella sua realtà più immediata, nella società civile, l'uomo è un essere profano. Qui, dove per se e per gli altri vale come individuo reale, egli è

un fenomeno non vero. Viceversa, nello Stato, dove l'uomo vale come ente generico, egli è il membro immaginario di una sovranità immaginaria, e spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreali.

Il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione particolare, con se stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione mundana tra lo Stato politico e la società civile. Per l'uomo in quanto bourgeois, "la vita nello Stato è soltanto apparenza o una momentanea eccezione contro l'essenza e la regola". Certamente il bourgeois, come l'ebreo, rimane nella vita solo sofisticamente, così come solo sofisticamente il citoyen rimane ebreo o bourgeois; ma a fare il sofisma non sono i singoli individui. Essa è la sofistica dello Stato politico stesso. La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino e la differenza tra il commerciante e il cittadino, tra il salariato giornaliero e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra l'individuo vivente e il cittadino. La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, e la medesima contraddizione nella quale si trova il bourgeois con il citoyen, nella quale si trova il membro della società civile con la sua pelle di leone politica.

Questo conflitto mondano, al quale infine si riduce la questione ebraica, il rapporto dello Stato politico coi suoi presupposti, siano pur essi elementi materiali come la proprietà privata ecc., o spirituali, come cultura, religione, il conflitto tra l'interesse generale e l'interesse privato, la scissione tra lo Stato politico e la società civile, questi contrasti mondani Bauer li lascia sussistere, mentre polemizza contro la loro espressione religiosa.

"Proprio il suo fondamento, il bisogno, che assicura alla società civile la sua sussistenza e garantisce la sua necessità, espone la sua sussistenza a continui pericoli, mantiene in essa un elemento di insicurezza e produce quella mescolanza, in continua vicenda, di miseria e ricchezza, di indigenza e prosperità, l'avvicinarsi in generale (p. 8)."

Si confronti l'intera sezione: "La società civile" (pp. 8-9) che è abbozzata secondo le linee fondamentali della filosofia del diritto di Hegel. La società civile nel suo contrasto con lo Stato politico si riconosce necessaria, poiché si riconosce necessario lo Stato politico.

L'emancipazione politica è certamente un grande passo in avanti, non è bensì la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana entro l'ordine mondiale attuale. S'intende: noi parliamo qui di reale, di pratica emancipazione.

L'uomo si emancipa politicamente dalla religione confinandola dal diritto pubblico al diritto privato. Essa non è più lo spirito dello Stato, dove l'uomo – anche se in modo limitato, sotto forma particolare e in una particolare sfera – si comporta come ente generico, in comunità con altri uomini; essa è divenuta lo spirito della società civile, della sfera dell'egoismo, del bellum omnium contra omnes. Essa non è più l'essenza della comunità, ma l'essenza della distinzione. Essa è divenuta l'espressione della separazione dell'uomo dalla sua natura comunitaria, da se e dagli altri uomini, ciò che essa era originariamente. Essa è ancora soltanto il riconoscimento astratto dell'assurdità particolare, del capriccio privato, dell'arbitrio. L'infinito frazionamento della religione nell'America del nord, ad es., già esternamente le conferisce la forma di una faccenda puramente individuale. Essa è stata relegata nel novero degli interessi privati, e, in quanto essenza della comunità, esiliata dalla comunità. Ma non ci si inganni circa i limiti della emancipazione politica. La scissione dell'uomo nell'uomo pubblico e nell'uomo privato, il trasferimento della religione dallo

Stato alla società civile, non sono un gradino, sono il compimento dell'emancipazione politica, che pertanto sopprime la religiosità reale dell'uomo tanto poco quanto poco tende a sopprimerla.

La scomposizione dell'uomo nell'ebreo e nel cittadino, nel protestante e nel cittadino, nell'uomo religioso e nel cittadino, questa scomposizione non è una menzogna contro la qualità di cittadino, non è un modo di eludere l'emancipazione politica, essa è l'emancipazione politica stessa, e il modo politico di emanciparsi dalla religione. Certamente: in epoche in cui lo Stato politico in quanto Stato politico viene generato con violenza dalla società civile, in cui l'auto-liberazione umana tende a compiersi sotto la forma dell'auto-liberazione politica, lo Stato può e deve procedere fino alla soppressione della religione, fino all'annientamento della religione, ma solo così come procede alla soppressione della proprietà privata, ad imporre un massimo, alla confisca, all'imposta progressiva, come procede alla soppressione della vita con la ghigliottina. Nei momenti in cui prevale il suo sentimento di sé, la vita politica cerca di soffocare il suo presupposto, la società civile e i suoi elementi, e di costituirsi come la reale e non contraddittoria vita dell'uomo come genere. Essa può questo, nondimeno, solo attraverso una violenta contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, solo dichiarando permanente la rivoluzione, e il dramma politico finisce perciò altrettanto necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società civile, così come la guerra finisce con la pace.

Anzi, non il cosiddetto Stato cristiano, che riconosce il cristianesimo come proprio fondamento, come religione di Stato e si comporta perciò in modo esclusivo verso le altre religioni, e lo Stato cristiano perfetto, ma lo è piuttosto lo Stato ateo, lo Stato democratico, lo Stato che confina la religione tra gli altri elementi della società civile. Lo Stato che è ancora teologo, che fa ancora in forma ufficiale professione di fede cristiana, che non osa ancora proclamarsi Stato, non è ancora riuscito a esprimere in forma mondana e umana, nella sua realtà in quanto Stato, il fondamento umano, la cui espressione esaltata è il cristianesimo.

Il cosiddetto Stato cristiano è semplicemente il non-Stato, poiché non il cristianesimo come religione, ma soltanto lo sfondo umano della religione cristiana. Po' attuarsi in creazioni realmente umane. Il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato, e per nulla affatto la realizzazione statale del cristianesimo. Lo Stato che riconosce ancora il cristianesimo nella forma della religione, non lo riconosce ancora nella forma dello Stato, perché si comporta ancora religiosamente verso la religione, cioè esso non è l'attuazione reale del fondamento umano della religione, poiché ancora si richiama alla irrealtà, alla figura immaginaria di questo nocciolo umano. Il cosiddetto Stato cristiano è lo Stato incompiuto, e la religione cristiana gli vale come integrazione e come santificazione della sua incompiutezza. La religione diviene quindi per esso necessariamente un mezzo, ed esso è lo Stato della ipocrisia. E cosa diversa se lo Stato compiuto, a causa del difetto insito nell'essenza universale dello Stato, annovera la religione tra i propri presupposti ovvero se lo Stato incompiuto, a causa del difetto insito nella sua esistenza particolare, in quanto Stato difettoso, dichiara proprio fondamento la religione. Nell'ultimo caso la religione diviene politica incompiuta. Nel primo caso, nella religione, si mostra la incompiutezza stessa della politica compiuta. Il cosiddetto Stato cristiano ha bisogno della religione cristiana per potersi completare come Stato. Lo Stato democratico, lo Stato reale, non ha bisogno della religione per il proprio completamento politico. Esso può anzi astrarre dalla religione poiché in esso il fondamento umano della religione è attuato mondanamente. Il cosiddetto Stato cristiano, viceversa, si comporta politicamente verso la religione e religiosamente verso la

politica. Se abbassa ad apparenza le forme statali, abbassa tuttavia parimenti ad apparenza la religione.

Per illustrare questa opposizione, esaminiamo la costruzione di Bauer dello Stato cristiano, che è derivata dalla concezione dello Stato cristiano-germanico.

"Di recente – dice Bauer – per dimostrare la impossibilità o non esistenza di uno Stato cristiano si è rimandato molto spesso a quei precetti del Vangelo, che lo Stato [odierno] non solo non segue, ma neppure può seguire, se non vuole [come Stato] dissolversi completamente.

Ma la questione non si risolve con tanta facilità. Che cosa esigono dunque quei precetti evangelici? La rinuncia soprannaturale a se stessi, la sottomissione all'autorità della rivelazione, l'allontanamento dallo Stato, la soppressione dei rapporti mondani. Orbene, tutto questo esige ed effettua lo Stato cristiano. Esso si è appropriato dello Spirito del Vangelo, e se anche non lo ripete con le stesse parole del Vangelo, ciò accade solo perché esso esprime tale spirito in forme statali, cioè in forme che sono bensì prese a prestito dall'essenza dello Stato e da questo mondo, ma nella rigenerazione religiosa che devono subire, vengono abbassate ad apparenza. E l'allontanamento dallo Stato, il quale per attuarsi si serve delle forme statali (p. 55)."

Bauer spiega quindi come il popolo dello Stato cristiano sia semplicemente un non-popolo, non abbia più una volontà propria, ma posseda la sua vera esistenza nel capo al quale è soggetto, che tuttavia originariamente e per sua natura gli è estraneo, cioè gli è dato da Dio e gli è capitato senza sua cooperazione, come le leggi di questo popolo non siano opera sua bensì rivelazioni positive, come il suo capo supremo abbia bisogno presso il popolo vero e proprio, presso la massa, di mediatori privilegiati, come questa massa stessa si disgreghi in una quantità di cerchie particolari che il caso forma e determina, che si differenziano per i loro interessi, per le loro passioni e i loro pregiudizi particolari, e che, come privilegio, ricevono il permesso di isolarsi reciprocamente gli uni dagli altri, ecc. (p. 56).

Ma Bauer stesso dice:

"La politica, se non dev'essere nient'altro che religione, non può essere politica, così come la pulizia delle pentole, se deve avere valore di rito religioso, non può essere considerata una faccenda economica (p. 108)."

Nello Stato cristiano-germanico, però, la religione è una "faccenda economica", come la "faccenda economica" è religione. Nello Stato cristiano-germanico il dominio della religione e la religione del dominio.

La separazione dello "spirito del Vangelo" dalla "lettera del Vangelo" è un atto irreligioso. Lo Stato che fa parlare il Vangelo con la lettera della politica, cioè con altra lettera che la lettera dello Spirito Santo, compie un sacrilegio, se non di fronte agli occhi degli uomini, per lo meno di fronte ai suoi stessi occhi religiosi. A quello Stato che riconosce il cristianesimo come sua norma suprema, la Bibbia come sua Charta, si devono contrapporre le parole della Sacra Scrittura, perché la Scrittura è sacra fin nella parola. Questo Stato, come pure l'immondizia umana sulla quale esso si basa, cade in una contraddizione dolorosa, insormontabile dal punto di vista della coscienza religiosa, se lo si richiama a quei precetti del Vangelo che esso "non solo non segue, ma neppure può seguire, se non vuole dissolversi completamente in quanto Stato". E perché non vuole dissolversi completamente? Esso

stesso non può rispondere a questa domanda, né a se ne ad altri. Dinanzi alla sua propria coscienza, lo Stato cristiano ufficiale è un dover essere, la cui realizzazione è irraggiungibile; soltanto mentendo a se stesso esso può constatare la realtà della propria esistenza, e pertanto rimane sempre per se stesso un oggetto di dubbio, un oggetto incerto, problematico. La critica ha dunque pienamente ragione di costringere lo Stato che si appella alla Bibbia a quel profondo turbamento della coscienza, in cui esso stesso non sa più se è una fantasia o una realtà, in cui l'infamia dei suoi scopi mondani, ai quali la religione serve da copertura, entra in un conflitto insolubile con l'onesta della sua coscienza religiosa, cui la religione appare come lo scopo del mondo. Questo Stato può riscattarsi dal suo tormento interiore soltanto divenendo lo sgherro della Chiesa cattolica. Di fronte ad essa, che dichiara proprio corpo servente il potere mondano, lo Stato è impotente, impotente il potere mondano che asserisce di essere l'autorità dello spirito religioso.

Nel cosiddetto Stato cristiano ha bensì valore l'estraneazione, ma non l'uomo. L'unico uomo che abbia valore, il re, è un essere specificamente distinto dagli altri uomini e dunque un essere ancora religioso, direttamente collegato col cielo, con Dio. Le relazioni che qui predominano, sono ancora relazioni fideistiche. Lo spirito religioso, dunque, non è ancora realmente mondanzato.

E del resto lo spirito religioso non può realmente mondanzarsi: che cosa è infatti esso stesso se non la forma non mondana di un grado di sviluppo dello spirito umano? Lo spirito religioso può essere realizzato solo in quanto il grado di sviluppo dello spirito umano, di cui esso è l'espressione religiosa, si presenta e si costituisce nella sua forma mondana. Ciò avviene nello Stato democratico. Non il cristianesimo, bensì il fondamento umano del cristianesimo è il fondamento di questo Stato. La religione rimane la coscienza ideale, non mondana, dei suoi membri, poiché essa è la forma ideale del grado di sviluppo umano che in esso si attua.

I membri dello Stato politico sono religiosi a causa del dualismo tra la vita individuale e la vita del genere, tra la vita della società civile e la vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come la sua vita vera, sono religiosi poiché la religione è qui lo spirito della società civile, l'espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo. La democrazia politica e cristiana perché in essa l'uomo, non soltanto un uomo, ma ogni uomo, vale come essere sovrano, come essere supremo; si tratta però dell'uomo nella sua forma fenomenica incivile ed asociale, l'uomo nella sua esistenza casuale, l'uomo così come si trova, l'uomo corrotto, perduto e alienato a se stesso, assoggettato a rapporti ed elementi disumani ad opera dell'organizzazione della nostra società nel suo insieme, in una parola, l'uomo che non è ancora un reale ente generico. La finzione fantastica, il sogno, il postulato del cristianesimo, cioè la sovranità dell'uomo, ma in quanto ente estraneo e differente rispetto all'uomo reale, nella democrazia e realtà è presenza sensibile, massima mondana. Nella democrazia perfetta, la stessa coscienza religiosa e teologica ha tanto più valore religioso, teologico, quanto più in apparenza è priva di importanza politica, di scopi terreni, affare dell'animo schivo del mondo, espressione della limitatezza intellettuale, prodotto dell'arbitrio e della fantasia, quanto più è realmente una vita nell'aldilà. Qui il cristianesimo giunge ad esprimere praticamente il suo significato religioso-universale, poiché le concezioni del mondo più disparate si raccolgono l'una accanto all'altra nella forma del cristianesimo, e ancor più perché esso non pone ad altri neppure più l'esigenza del cristianesimo, bensì ormai solo quella della religione in generale, di una qualsiasi religione (cfr. il citato scritto di Beaumont). La coscienza religiosa si bea della ricchezza degli antagonismi religiosi e della varietà delle religioni. Noi abbiamo dunque mostrato che

L'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, anche se non una religione privilegiata. La contraddizione nella quale il seguace di una religione particolare si trova con la sua qualità di cittadino, e solo una parte dell'universale contraddizione mondana tra lo Stato politico e la società civile. La perfezione dello Stato cristiano e lo Stato che si riconosce come Stato, e fa astrazione dalla religione dei suoi membri. L'emancipazione dello Stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo reale dalla religione.

Noi non diciamo dunque agli ebrei, con Bauer: voi non potete essere emancipati politicamente senza emanciparvi radicalmente dal giudaismo. Piuttosto, diciamo loro: per il fatto che potete essere emancipati politicamente senza abbandonare completamente e coerentemente il giudaismo, per quanto l'emancipazione politica stessa non è l'emancipazione umana. Se voi ebrei volete essere emancipati politicamente, senza emancipare voi stessi umanamente, e perché l'incompletezza e la contraddizione non risiedono in voi soltanto, esse risiedono nell'essenza e nella categoria della emancipazione politica. Se voi siete irretiti in questa categoria, e perché partecipate dell'universale pregiudizio. Come lo Stato agisce secondo il Vangelo, allorché, sebbene Stato, si comporta cristianamente verso l'ebreo, così l'ebreo unisce secondo la politica, allorché, sebbene ebreo, esige di godere dei diritti del cittadino.

Ma se l'uomo, quantunque ebreo, può essere emancipato politicamente, può ricevere diritti del cittadino, può pretendere e ricevere i cosiddetti diritti dell'uomo? Bauer lo nega.

"La questione è se l'ebreo in quanto tale, cioè l'ebreo che spontaneamente ammette di essere costretto dalla sua vera natura a vivere in eterno isolamento dagli altri, sia capace di ricevere gli universali diritti dell'uomo e di accordarli ad altri. L'idea dei diritti dell'uomo venne scoperta per il mondo cristiano appena nel secolo scorso. Essa non è innata nell'uomo, viene piuttosto conquistata solo nella lotta contro le tradizioni storiche nelle quali venne finora allevato l'uomo. I diritti dell'uomo non sono dunque un dono della natura, non sono stati recati in dote dalla storia trascorsa, bensì sono il premio della lotta contro l'accidentalità della nascita e contro i privilegi, che la storia ha finora trasmesso in eredità di generazione in generazione. Sono il risultato della cultura, e li può possedere solo colui che se li è guadagnati e meritati. Può dunque l'ebreo prenderne realmente possesso? Fino a che egli è ebreo, bisogna che, sulla natura umana, che dovrebbe legarlo in quanto uomo agli uomini, l'essenza limitata che lo fa ebreo riporti la vittoria e lo isoli dai non ebrei. Con tale isolamento egli proclama che l'essenza particolare che fa di lui un ebreo è la sua vera e suprema essenza, dinanzi alla quale l'essenza dell'uomo deve cedere. Allo stesso modo il cristiano, in quanto cristiano, non può concedere diritti dell'uomo (pp. 19, 20). "

L'uomo, secondo Bauer, deve sacrificare il "privilegio della fede" per essere in grado di ricevere gli universali diritti dell'uomo. Consideriamo per un istante i cosiddetti diritti dell'uomo, e cioè i diritti dell'uomo nella loro figura autentica, nella figura che possiedono presso i loro scopritori, i nordamericani e i francesi! In parte questi diritti dell'uomo sono diritti politici, diritti che vengono esercitati solo in comunione con gli altri. La partecipazione alla comunità, e cioè alla comunità politica, allo Stato, costituisce il loro contenuto. Essi cadono sotto la categoria della libertà politica, sotto la categoria dei diritti del cittadino, che, come vedemmo, non presuppongono affatto la soppressione coerente e positiva della religione, dunque neppure del giudaismo. Rimane da considerare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i *droits de l'homme* in quanto essi sono distinti dai *droits du citoyen*.

Fra queste si trova la libertà di coscienza, il diritto di praticare un qualsivoglia culto. Il privilegio della fede viene riconosciuto espressamente o come diritto dell'uomo, o come conseguenza di un diritto dell'uomo, della libertà.

"Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1791, art. 10: "Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose". Nel titolo I della Costituzione del 1791 viene garantito come diritto dell'uomo: "La libertà di esercitare il culto religioso al quale aderisce". Dichiarazione dei diritti dell'uomo ecc., 1793, annovera tra i diritti dell'uomo, art. 7: "Il libero esercizio dei culti". Anzi, in relazione al diritto di manifestare pubblicamente i propri pensieri e le proprie opinioni, di riunirsi, di praticare il proprio culto, e detto perfino: "La necessità di enunciare questi diritti presuppone o la presenza o il ricordo recente del dispotismo". Si confronti la Costituzione del 1795, titolo XIV, art. 354. Costituzione della Pennsylvania, art. 9, §3: "Tutti gli uomini hanno ricevuto dalla natura l'imprescrittibile diritto di adorare l'Onnipotente secondo l'ispirazione della propria coscienza, e nessuno può essere costretto con la forza della legge ad aderire, a istituire o sostenere contro la sua volontà alcun culto o ministero religioso. In nessun caso l'autorità umana ha la potestà di interferire nelle questioni di coscienza e di controllare le forze dell'anima".

Costituzione del New Hampshire, articoli 5 e 6: "Dei diritti naturali alcuni sono per loro natura inalienabili, poiché non ve ne è alcuno equivalente che possa sostituirli. Fra questi rientrano i diritti di coscienza".

L'inconciliabilità della religione con i diritti dell'uomo è tanto poco implicita nel concetto dei diritti dell'uomo che il diritto di essere religioso, di essere religioso in qualsiasi modo, di praticare il culto della propria religione particolare, viene anzi espressamente annoverato tra i diritti dell'uomo. Il privilegio della fede è un diritto universale dell'uomo.

I droits de l'homme, i diritti dell'uomo, vengono in quanto tali distinti dai droits du citoyen, dai diritti del cittadino. Chi è l'homme distinto dal citoyen? Nient'altro che il membro della società civile. Perché il membro della società civile viene chiamato "uomo", uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati "diritti dell'uomo"? Donde spieghiamo questo fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società civile, dall'essenza dell'emancipazione politica. Innanzi tutto constatiamo il fatto che i cosiddetti diritti dell'uomo, i droits de l'homme, come distinti dai droits du citoyen non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità. La costituzione più radicale, la Costituzione del 1793 può dire:

"Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Art. 2. "Questi diritti ecc." (i diritti naturali e imprescrittibili) "sono: l'uguaglianza, la libertà, la sicurezza, la proprietà.""

In che consiste la libertà?

"Art. 6. "La libertà è il potere che appartiene all'uomo di fare tutto ciò che non nuoce ai diritti degli altri", oppure, secondo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1791: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri"."

La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri. Il confine entro il quale ciascuno può muoversi senza nocimento altrui, è stabilito per mezzo della legge, come il limite tra due campi e stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà

dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa. Perché l'ebreo, secondo Bauer, è incapace di ricevere i diritti dell'uomo?

"Fino a che egli è ebreo, bisogna che, sulla natura umana, che dovrebbe legarlo in quanto uomo agli uomini, l'essenza limitata che lo fa ebreo riporti la vittoria e lo isoli dai non ebrei. "

Ma il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il diritto a tale isolamento, il diritto dell'individuo limitato, limitato a se stesso.

L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà e il diritto dell'uomo alla proprietà privata. In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

"Art. 16 (Costituzione del 1793): "Il diritto di proprietà e quello che appartiene ad ogni cittadino di godere e disporre a proprio arbitrio dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità"."

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata e dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (a son gre), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà. Ma essa proclama innanzi tutto il diritto dell'uomo

di godere e di disporre a proprio arbitrio dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità.

Restano ancora gli altri diritti dell'uomo, l'égalité e la sûreté. L'égalité, qui nel suo significato non politico, non è altro che l'uguaglianza della liberté sopra descritta, e cioè: che ogni uomo viene ugualmente considerato come una siffatta monade che riposa su se stessa. La Costituzione del 1795 definisce così il concetto di tale uguaglianza, conforme al suo significato:

"Art. 3 (Costituzione del 1795): "L'uguaglianza consiste nel fatto che la legge è uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca"."

E la sûreté?

"Art. 8 (Costituzione del 1793): "La sicurezza consiste nella protezione accordata dalla società ad ognuno dei suoi membri per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà". "

La sicurezza è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della polizia, secondo cui l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà. In tal senso Hegel chiama la società civile: "Lo Stato del bisogno e dell'intelletto".

Col concetto di sicurezza la società civile non si innalza oltre il suo egoismo. La sicurezza è piuttosto l'assicurazione del suo egoismo.

Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto e membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme e la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.

È già abbastanza enigmatico il fatto che un popolo, il quale appunto incomincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente (Dichiarazione del 1791) il diritto dell'uomo egoista, isolato dal suo simile e dalla comunità, anzi ripeta tale proclamazione in un momento in cui soltanto la più eroica dedizione può salvare la nazione ed è perciò imperiosamente richiesta, in un momento in cui dev'essere posto all'ordine del giorno il sacrificio di tutti gli interessi della società civile e l'egoismo dev'essere punito come un delitto (Dichiarazione dei diritti dell'uomo ecc. del 1793). Ancor più enigmatico diviene questo fatto quando vediamo che la qualità del cittadino, di membro della comunità politica viene degradato dagli emancipatori politici addirittura a mero mezzo per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il citoyen viene considerato servo dell'homme egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comunitario viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come citoyen, bensì l'uomo come bourgeois viene preso per l'uomo vero e proprio.

"Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo (Dichiarazione dei diritti ecc. del 1791, art. 2). Il governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili (Dichiarazione ecc. del 1793, art. 1)."

Così, perfino nei momenti di un entusiasmo ancor giovanile ed esaltato dall'urgere delle circostanze, la vita politica si dimostra come puro mezzo, il cui scopo è la vita della società civile. In effetti, la sua prassi rivoluzionaria si trova in flagrante contraddizione con la sua teoria. Mentre, ad es., la sicurezza viene dichiarata un diritto dell'uomo, la violazione del segreto epistolare viene posta pubblicamente all'ordine del giorno. Mentre la "libertà illimitata di stampa" (Costituzione del 1793, art. 122) viene garantita come conseguenza del diritto dell'uomo alla libertà individuale, la libertà di stampa viene completamente annullata, dacché la "libertà di stampa non deve essere permessa quando comprometta la libertà generale" (Robespierre giovane, "Storia parlamentare della rivoluzione francese" di Buchez e Roux, v. 28, p. 159) cioè dunque: il diritto dell'uomo alla libertà cessa di essere un diritto non appena entra in conflitto con la vita politica, mentre, secondo la teoria, la vita politica è soltanto la garanzia dei diritti dell'uomo, dei diritti dell'uomo individuale, dunque deve essere abbandonata non appena contraddice al suo scopo, a questi diritti dell'uomo. Ma la prassi è soltanto l'eccezione, e la teoria è la regola. Che se poi si vuol considerare la prassi rivoluzionaria come la giusta impostazione del rapporto, rimane tuttavia da risolvere ancora l'enigma, perché nella coscienza degli emancipatori politici il rapporto venga capovolto, e lo scopo appaia come mezzo, il mezzo come scopo. Questa illusione ottica della loro coscienza sarebbe ancor sempre il medesimo enigma, ancorché un enigma psicologico, teorico.

L'enigma si risolve semplicemente.

L'emancipazione politica e contemporaneamente la dissoluzione della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potestà del sovrano assoluto. La rivoluzione politica e la rivoluzione della società civile. Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia società civile aveva immediatamente un carattere politico, cioè, gli elementi della vita civile, come ad es. la proprietà o la famiglia, o il tipo di lavoro, nella forma del dominio fondiario, del ceti e della corporazione erano innalzati a elementi della vita dello Stato. In tale forma essi determinavano il rapporto del singolo individuo verso la totalità statale, cioè il suo rapporto politico, cioè il suo rapporto di separazione ed esclusione delle altre parti costitutive della società. Quell'organizzazione della vita del popolo, infatti, non innalzava ad elementi sociali il possesso o il lavoro, ma piuttosto perfezionava la loro separazione dalla totalità statale e le costituiva in società particolari nella società. Così intanto le funzioni e le condizioni di vita della società civile erano ancor sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità, cioè esse escludevano l'individuo dalla totalità statale, esse trasformavano il rapporto particolare della sua corporazione verso lo Stato nel suo proprio rapporto universale verso la vita del popolo, così come la sua determinata attività e situazione civile nella sua attività e situazione universale. L'unità dello Stato, nonché la coscienza, la volontà e l'attività di questa unità, ossia l'universale potere dello Stato, appaiono necessariamente, in conseguenza di questa organizzazione, come l'affare del pari particolare d'un sovrano assoluto separato dal popolo e dei suoi servitori.

La rivoluzione politica che abbatte questa potestà del sovrano assoluto e innalza gli affari dello Stato ad affari del popolo, che costituì lo Stato politico come affare universale, cioè come Stato reale, spezzò necessariamente tutti i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi, che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comunitaria. La rivoluzione politica soppresse con ciò il carattere politico della società civile. Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive semplici, da un lato gli individui, dall'altro gli elementi materiali e spirituali che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui. Essa svincolò lo spirito politico, che era per così dire diviso, disgiunto, disperso nei diversi vicoli ciechi della società feudale; raccolse le sparse membra, lo liberò dalla mescolanza con la vita civile e lo costituì come la sfera della comunità, dell'universale interesse del popolo, in una ideale indipendenza da quegli elementi particolari della vita civile. La determinata attività e le determinate condizioni di vita decadde a significato solo individuale. Esse non formarono più il rapporto universale dell'individuo con la totalità dello Stato. L'interesse pubblico in quanto tale divenne piuttosto l'interesse universale di ciascun individuo, e la funzione politica divenne la sua funzione universale.

Ma il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'apparenza stessa di un contenuto universale.

La società feudale fu risolta nel suo fondamento: l'uomo. Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo egoista.

Quest'uomo, il membro della società civile, e ora la base, il presupposto dello Stato politico. Egli e da esso riconosciuto come tale nei diritti dell'uomo.

Ma la libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà sono piuttosto il riconoscimento dello sfrenato movimento degli elementi spirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita.

L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere.

La costituzione dello Stato politico e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti – il cui rapporto e il diritto, così come il rapporto degli uomini dei ceti e delle arti era il privilegio – si compie in un medesimo atto. L'uomo in quanto membro della società civile, l'uomo non politico, appare però necessariamente come l'uomo naturale. I *droits de l'homme* appaiono come *droits naturels*, dacché l'attività autocoscienza si concentra nell'atto politico. L'uomo egoistico e il risultato passivo ed ereditato dalla società dissolta, oggetto della certezza immediata, dunque oggetto naturale. La rivoluzione politica dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza rivoluzionare queste parti stesse ne sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il fondamento della propria esistenza, come verso un presupposto non ulteriormente fondato, perciò, come verso la sua base naturale. Infine l'uomo, in quanto e membro della società civile, vale come uomo vero e proprio, come l'*homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua immediata esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona allegorica, morale. L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo egoista, l'uomo vero solo nella figura del *citoyen* astratto.

L'astrazione dell'uomo politico è descritta esattamente da Rousseau nel modo seguente:

"Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente. Bisogna, in una parola, che tolga all'uomo le forze che gli sono proprie per dargliene di estranee a lui, di cui non possa fare uso se non col sussidio di altri ("Contratto sociale", libro II, Londra 1782, p. 67)."

Ogni emancipazione è un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso.

L'emancipazione politica e la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro, al cittadino, alla persona morale.

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in se il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali e divenuto ente generico, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "*forces propres*" come forze sociali, e perciò non separa più da se la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta.

## II. Bruno Bauer, "La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi"

("Einundzwanzig Bogen", pp. 56-71)

In questa forma Bauer tratta il rapporto della religione ebraica e cristiana, nonché il rapporto di esse verso la critica. Il loro rapporto verso la critica e il loro rapporto "verso la capacità di diventar liberi".

Ne consegue:

"Il cristiano deve sormontare solo un gradino, vale a dire la sua religione, per abbandonare la religione in generale – quindi per diventar libero – l'ebreo, viceversa, deve romperla non soltanto con la sua essenza di ebreo, ma anche con lo sviluppo nel quale la sua religione giunge a compimento, con uno sviluppo che gli è rimasto estraneo (p. 71)."

Bauer dunque trasforma qui la questione dell'emancipazione degli ebrei in una questione puramente religiosa. Lo scrupolo teologico: chi ha maggiore possibilità di salvarsi, l'ebreo o il cristiano? si ripete nella forma illuminata: chi dei due è più capace di emancipazione? In effetti, non ci si domanda più: e il giudaismo o il cristianesimo che rende liberi? ma piuttosto: che cosa rende più liberi, la negazione del giudaismo o la negazione del cristianesimo?

"Se vogliono diventar liberi, gli ebrei non devono professare il cristianesimo, ma un cristianesimo dissolto, una religione dissolta in generale, cioè l'illuminismo, la critica ed il suo risultato: la libera umanità (p. 70)."

Si tratta ancor sempre per gli ebrei, di fare una professione di fede, ma non più di professare il cristianesimo, bensì un cristianesimo dissolto.

Bauer pone agli ebrei l'esigenza di romperla con l'essenza della religione cristiana, una esigenza che, com'egli stesso dice, non procede dallo sviluppo del giudaismo.

Dato che alla fine della "Questione ebraica" Bauer aveva concepito il giudaismo solo come la grossolana critica religiosa del cristianesimo, e gli aveva quindi conferito un significato "soltanto" religioso, era da prevedersi che anche l'emancipazione degli ebrei si sarebbe trasformata in un atto filosofico-teologico.

Bauer intende l'essenza ideale, astratta dell'ebreo, la sua religione, come la sua intera essenza. A ragione perciò egli conclude: "L'ebreo non dà nulla all'umanità quando sdegnava per se stesso la sua legge limitata", quando sopprime interamente il suo giudaismo (p. 65).

Il rapporto tra gli ebrei e i cristiani diviene di conseguenza il seguente: l'unico interesse del cristiano all'emancipazione dell'ebreo è un interesse universalmente umano, un interesse teoretico. Il giudaismo è un fatto oltraggioso per l'occhio religioso del cristiano. Non appena il suo occhio cessa di essere religioso, questo fatto cessa di essere oltraggioso. In se e per se, l'emancipazione dell'ebreo non è un lavoro per il cristiano.

L'ebreo, viceversa, per liberarsi, deve sostenere non soltanto il suo proprio lavoro, ma anche il lavoro del cristiano, la "Critica dei sinottici", la "Vita di Gesù", ecc.

"Questo è affar loro: essi determineranno a se stessi il loro destino; la storia però non si lascia beffare (p. 71)."

Noi cerchiamo di rompere la formulazione teologica della questione. La questione della capacità dell'ebreo ad emanciparsi si trasforma per noi nella questione di quale particolare

elemento sociale sia da superare per sopprimere il giudaismo. Infatti la capacità ad emanciparsi dell'ebreo d'oggi sta nel rapporto del giudaismo con l'emancipazione del mondo di oggi. Tale rapporto risulta necessariamente dalla posizione particolare del giudaismo nell'asservito mondo odierno.

Consideriamo l'ebreo reale mondano, non l'ebreo del Sabbath, come fa Bauer, ma l'ebreo di tutti i giorni.

Cerchiamo il segreto dell'ebreo non nella sua religione, bensì cerchiamo il segreto della religione nell'ebreo reale.

Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno pratico, l'egoismo.

Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il tragico. Qual è il suo Dio mondano? Il denaro.

Ebbene, l'emancipazione dal trucco e dal denaro, dunque dal giudaismo pratico e reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo.

Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del traffico, dunque la possibilità del traffico, renderebbe impossibile l'ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe come un vapore inconsistente nella vitale atmosfera reale della società. D'altro lato: se l'ebreo riconosce come inconsistente questa sua essenza pratica e lavora per la sua eliminazione, distaccandosi dal suo sviluppo passato, lavora per l'emancipazione umana senz'altro, e si volge contro la più alta espressione pratica dell'autoestraneazione umana.

Noi riconosciamo dunque nel giudaismo un universale elemento attuale antisociale, il quale, attraverso lo sviluppo storico cui gli ebrei per questo lato cattivo hanno collaborato con zelo, venne sospinto fino al suo presente vertice, un vertice sul quale deve necessariamente dissolversi.

L'emancipazione degli ebrei nel suo significato ultimo e la emancipazione dell'umanità dal giudaismo.

L'ebreo si è già emancipato in modo giudaico.

"L'ebreo che, ad es. a Vienna, è solo tollerato, con la sua potenza finanziaria determina il destino di tutto l'Impero. L'ebreo, che nel più piccolo Stato tedesco può essere privo di diritti, decide delle sorti dell'Europa. Mentre le corporazioni e le associazioni di mestiere sono chiuse all'ebreo o gli sono ancora ostili, l'audacia dell'industria si fa beffe dell'ostinazione degli istituti medievali (B. Bauer, "Judenfrage", p. 114)."

Questo non è un fatto isolato. L'ebreo si è emancipato in modo giudaico non solo in quanto si è appropriato della potenza del denaro, ma altresì in quanto il denaro per mezzo di lui è senza di lui e diventato una potenza mondiale, e lo spirito pratico dell'ebreo lo spirito pratico dei popoli cristiani. Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei.

"Il pio e politicamente libero abitante della Nuova Inghilterra – riferisce ad es. il colonnello Hamilton – è una specie di Laocoonte, il quale non fa neppure il più piccolo sforzo per liberarsi dai serpenti che lo avvincono. Mammona e il loro idolo, essi lo pregano non

soltanto con le loro labbra, ma con tutte le forze del loro corpo e del loro animo. La terra ai loro occhi altro non è se non una Borsa, ed essi sono convinti di non avere quaggiù altra destinazione che quella di diventare più ricchi dei loro vicini. Il traffico si è impossessato di tutti i loro pensieri, lo scambio degli oggetti forma il loro unico svago. Quando viaggiano, si portano in giro, per così dire, la loro mercanzia e il loro ufficio sulla schiena, e non parlano che di interessi e di guadagno. Se per un istante perdono d'occhio i loro affari ciò avviene soltanto per ficcare il naso in quelli degli altri."

Invero il dominio pratico del giudaismo sul mondo cristiano ha raggiunto nel Nordamerica l'espressione non equivoca, normale del fatto che l'annuncio stesso del Vangelo, la predicazione cristiana è divenuto un articolo di commercio, e il commerciante fallito traffica in Vangelo come l'evangelista arricchito traffica negli affari.

"Colui che vedete a capo d'una rispettabile congregazione ha cominciato col fare il commerciante; essendogli andato male il commercio s'è fatto ministro del culto; un altro ha debuttato col sacerdozio, ma appena ha avuto a disposizione una certa somma di denaro ha abbandonato il pulpito per i traffici. Agli occhi di moltissimi il ministero religioso è una vera e propria carriera industriale (Beaumont, op. cit., pp. 185, 186)."

Secondo Bauer,

"è una situazione ipocrita, che in teoria all'ebreo vengano rifiutati i diritti politici, mentre in pratica egli possiede un potere enorme ed esercita in grossa influenza politica, che in dettaglio gli viene ridotta" ("Judenfrage", p. 114)."

La contraddizione in cui si trova la potenza politica pratica dell'ebreo con i suoi diritti politici, e la contraddizione della politica con la potenza del denaro in generale. Mentre la prima sta idealmente al di sopra della seconda, nel fatto ne è divenuta la serva.

Il giudaismo si è mantenuto al lato del cristianesimo non soltanto come critica religiosa del cristianesimo, non soltanto come dubbio incarnato sulla nascita religiosa del cristianesimo, ma parimenti perché lo spirito pratico-giudaico, perché il giudaismo si è mantenuto nella società cristiana, anzi vi ha ottenuto la sua massima espansione. L'ebreo, che sta nella società civile come membro particolare, è solo la manifestazione particolare del giudaismo della società civile.

Il giudaismo si è conservato non già malgrado la storia, bensì ad opera della storia.

Dalle sue proprie viscere la società civile genera continuamente l'ebreo.

Qual era in se e per se il fondamento della religione ebraica? Il bisogno pratico, l'egoismo.

Il monoteismo dell'ebreo è perciò, nella realtà, il politeismo dei molti bisogni, un politeismo che persino della latrina fa un oggetto della legge divina. Il bisogno pratico, l'egoismo, e il principio della società civile, ed emerge come tale allo stato puro, non appena la società civile abbia completamente partorito lo Stato politico. Il dio del bisogno pratico è dell'egoismo e il denaro. Il denaro è il geloso dio d'Israele, di fronte al quale nessun altro dio può esistere. Il denaro avvilisce tutti gli dei dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il valore universale, per se costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è

l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora.

Il dio degli ebrei si è mondanzato, e divenuto un dio mondano. La cambiale è il dio reale dell'ebreo. Il suo dio è soltanto la cambiale illusoria.

La concezione che si acquista della natura sotto la signoria della proprietà privata e del denaro, e il reale disprezzo, la pratica degradazione della natura, che esiste bensì nella religione ebraica, ma esiste soltanto nell'immaginazione.

In questo senso Thomas Munzer dichiara insopportabile

"che tutte le creature siano diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: anche la creatura dovrebbe diventar libera."

Ciò che si trova astrattamente nella religione ebraica, il disprezzo della teoria, dell'arte, della storia, dell'uomo come fine a se stesso, e il reale, consapevole punto di partenza, la virtù dell'uomo del denaro. Lo stesso rapporto generico, il rapporto tra uomo e donna ecc., diviene un oggetto di commercio! La donna è oggetto di traffico.

La chimerica nazionalità dell'ebreo e la nazionalità del commerciante, soprattutto del finanziere.

La legge senza patria dell'ebreo e soltanto la caricatura religiosa della moralità senza patria e del diritto in generale, dei riti soltanto formali, dei quali si circonda il mondo dell'egoismo.

Anche qui il rapporto più alto dell'uomo e il rapporto legale, il rapporto verso leggi, che per lui valgono non perché siano le leggi della sua propria volontà ed essenza, ma perché esse dominano e perché l'apostasia da esse viene vendicata.

Il gesuitismo giudaico, il medesimo gesuitismo pratico che Bauer indica nel Talmud, e il rapporto del mondo dell'egoismo con le leggi che lo dominano, la cui astuta elusione è l'arte suprema di questo mondo.

Invero, il movimento di questo mondo entro le sue leggi e necessariamente una costante soppressione della legge.

Il giudaismo, come religione, non poteva svilupparsi ulteriormente, sul piano teorico, poiché la concezione del mondo propria del bisogno pratico e, per sua natura, angusta e si esaurisce in pochi tratti.

La religione del bisogno pratico, per la sua essenza, poteva trovare il compimento non nella teoria ma soltanto nella prassi, appunto perché la sua verità e la prassi. Il giudaismo non poteva creare un nuovo mondo; esso poteva solo attirare nell'ambito della propria operosità le nuove creazioni ed i nuovi rapporti del mondo, perché il bisogno pratico, il cui intelletto e l'egoismo, si comporta passivamente e non si amplia a piacere, ma si trova ampliato con il progressivo sviluppo delle condizioni sociali.

Il giudaismo raggiunge il suo vertice col perfezionamento della società civile; ma la società civile si compie soltanto nel mondo cristiano. Soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende esteriori all'uomo tutti i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società

civile poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato, lacerare tutti i nostri legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto di questi legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri.

Il cristianesimo è scaturito dal giudaismo. Nel giudaismo esso si è nuovamente dissolto.

Il cristiano era fin da principio l'ebreo teorizzante, l'ebreo e perciò il cristiano pratico, ed il cristiano pratico è diventato nuovamente ebreo.

Solo in apparenza il cristianesimo aveva superato il giudaismo. Esso era troppo nobile, troppo spirituale per rimuovere la grossolanità del bisogno pratico in altro modo che mediante l'elevazione nel puro aere.

Il cristianesimo è l'idea sublime del giudaismo, il giudaismo è la piatta applicazione utilitaristica del cristianesimo, ma questa applicazione poteva diventare universale soltanto dopo che il cristianesimo in quanto religione perfetta avesse compiuto teoricamente l'autoestranazione dell'uomo da se e dalla natura.

Solo allora il giudaismo poteva pervenire alla signoria universale e fare dell'uomo espropriato, della natura espropriata oggetti alienabili, vendibili, caduti in balia del bisogno egoistico, del traffico.

L'alienazione e la pratica dell'espropriazione. Come uomo, fino a che è schiavo del pregiudizio religioso, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un estraneo essere fantastico, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro.

Il cristiano egoismo della beatitudine nella sua pratica compiuta si capovolge necessariamente nell'egoismo fisico dell'ebreo, il bisogno celeste in quello terreno, il soggettivismo nell'egoismo. Noi spieghiamo la tenacia dell'ebreo non con la sua religione, ma piuttosto col fondamento umano della sua religione, il bisogno pratico, l'egoismo.

Poiché l'essenza reale dell'ebreo si è universalmente realizzata e mondanizzata nella società civile, la società civile non poteva convincere l'ebreo della irrealtà della sua essenza religiosa, che è appunto soltanto la concezione ideale del bisogno pratico. Dunque non soltanto nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società odierna noi troviamo l'essenza dell'ebreo odierno, non come essere astratto ma come essere supremamente empirico, non soltanto come limitatezza dell'ebreo, ma come limitatezza giudaica della società.

Non appena la società perverrà a sopprimere l'essenza empirica del giudaismo, il traffico e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà impossibile, perché la sua coscienza non avrà più alcun oggetto, perché la base soggettiva del giudaismo, il bisogno pratico si umanizzerà, perché sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza generica dell'uomo.

L'emancipazione sociale dell'ebreo e l'emancipazione della società dal giudaismo.

# Per la critica della filosofia del diritto di Hegel

## *Introduzione*

Per la Germania, la critica della religione nell'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica.

L'esistenza profana dell'errore è compromessa dacché è stata confutata la sua celeste oratio pro aris-et focis. L'uomo, il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, non ha trovato che l'immagine riflessa di se stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto l'immagine di se, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà.

Il fondamento della critica irreligiosa è: l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto sé stesso. Ma l'uomo non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo punto d'onore spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediamente, la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale.

La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo.

Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigere la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola.

La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconsolante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, dia forma alla sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e, perciò, intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso.

È dunque compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. E innanzi tutto è compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraneazione umana, smascherare l'autoestraneazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica.

La seguente trattazione – un contributo a tale lavoro – si rifà inizialmente non già all'originale ma ad una copia, alla filosofia tedesca del diritto e dello Stato, e ciò per nessun'altra ragione se non quella che essa si rifà alla Germania.

Se si volesse ricollegare direttamente allo status quo tedesco, sia pure nell'unico modo adeguato, cioè negativamente, il risultato rimarrebbe sempre un anacronismo. Persino la negazione del nostro presente politico si trova già, come un fatto polveroso, nella soffitta storica dei popoli moderni. Se nego i codini incipriati, mi rimangono pur sempre i codini non incipriati. Se nego le condizioni del 1843, mi trovo, secondo il calendario francese, appena nell'anno 1789, ben lungi dunque dal punto focale del presente.

Anzi, la storia tedesca si vanta di avere un corso che nessun popolo dell'olimpico storico le ha mostrato e che nessuno imiterà. Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni. Abbiamo subito le restaurazioni, in primo luogo, perché altri popoli osarono una rivoluzione, in secondo luogo, perché altri popoli subirono una controrivoluzione, una volta perché i nostri signori avevano paura e un'altra perché i nostri signori non avevano paura. Noi, coi nostri pastori alla testa, ci trovammo sempre una sola volta in compagnia della libertà, nel giorno della sua sepoltura.

Una scuola che legittima l'infamia di oggi con l'infamia di ieri, una scuola che dichiara ribelle ogni grido dei servi della gleba contro lo staffile, purché lo staffile sia uno staffile annoso, avuto, storico, una scuola alla quale la storia mostra soltanto il suo a posteriori, così come il Dio d'Israele al suo servo Mosé, la scuola storica del diritto, avrebbe perciò inventato la storia tedesca, se non fosse stata essa stessa un'invenzione della storia tedesca. Come Shylock, ma uno Shylock servo, essa giura per ogni libbra di carne che viene tagliata dal cuore del popolo, sul suo titolo di credito, sul suo titolo storico, sul suo titolo cristiano-germanico.

Viceversa, entusiasti in buona fede, teutomani per sangue e liberaleggianti per riflessione, cercano la nostra storia della libertà al di là della nostra storia, nelle foreste vergini teutoniche. Ma come potrà la nostra storia della libertà distinguersi dalla storia della libertà del cinghiale, se la si può trovare soltanto nelle foreste? Inoltre, è noto che l'eco della foresta ci rimanda il nostro stesso grido. Pace dunque alle teutoniche foreste vergini!

Guerra alle condizioni tedesche! Con ogni mezzo! Esse stanno sotto il livello della storia, sono al di sotto di ogni critica, ma rimangono un oggetto della critica, al modo in cui il delinquente che sta sotto il livello dell'umanità rimane un oggetto del boia. In lotta con esse, la critica non è una passione del cervello, essa è il cervello della passione. Essa non è un coltello anatomico, è un'arma. Il suo oggetto è il suo nemico, che essa non vuole confutare bensì annientare. Infatti, lo spirito di quelle condizioni è confutato. In se e per se non sono oggetti memorabili, ma spregevoli quanto spreghiate esistenze. Per se, la critica non ha bisogno di venire in chiaro nei confronti di questo oggetto, avendo al riguardo le idee perfettamente chiare. Essa non si pone più come fine a se stessa, ma ormai soltanto come mezzo. Il suo pathos essenziale è l'indignazione, il suo compito essenziale è la denuncia.

Si tratta di descrivere una reciproca, sorda pressione di tutte le sfere sociali l'una sull'altra, un generale inerte malcontento, una limitatezza che altrettanto si riconosce quanto si misconosce, il tutto racchiuso nella cornice di un sistema di governo. che, vivendo della conservazione di ogni meschinità, non è esso stesso altro se non la meschinità al governo.

Quale spettacolo! Una società divisa all'infinito nelle razze più svariate, le quali si contrastano con piccole antipatie, cattiva coscienza e brutale mediocrità, e che appunto a causa della reciproca

posizione ambigua e sospetta vengono trattate tutte senza distinzione, se pur con differenti formalità, dai loro signori come esistenze consentite. E lo stesso fatto di essere dominate, governate, possedute, esse devono riconoscerlo e professarlo come una concessione del cielo! E dall'altra parte quegli stessi signori, la cui grandezza sta in rapporto inverso al loro numero!

La critica che si cimenta con questo contenuto e la critica che sta in mezzo alla mischia, e nella mischia non ha importanza se l'avversario è nobile, di pari condizione, se è un avversario interessante, ha importanza colpirlo. Ha importanza non concedere ai tedeschi un solo attimo di illusione su di se e di rassegnazione. Bisogna rendere ancor più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor più vergognosa la vergogna, dandole pubblicità. Si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come il marchio d'infamia della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo ad avere orrore di se stesso, per fargli coraggio. Si soddisfa con ciò un imprescindibile bisogno del popolo tedesco, e i bisogni dei popoli sono di per se stessi i motivi ultimi del loro appagamento.

E anche per i popoli moderni, questa lotta contro il ristretto contenuto dello status quo tedesco non può essere priva di interesse, perché lo status quo tedesco costituisce l'uperto compimento dell'*ancien régime*, e l'*ancien régime* è la tara occulta dello Stato moderno. La lotta contro il presente politico tedesco e la lotta contro il passato dei popoli moderni, che continuano tuttora ad esser molestati dalle reminiscenze di questo passato. E per essi istruttivo vedere l'*ancien régime* che visse da loro la sua tragedia, recitare ora la sua commedia come replica tedesca. Tragica fu la sua storia fino a quando esso era il vecchio potere preesistente del mondo mentre la libertà era un capriccio personale, in una parola, fino a quando esso credeva e doveva credere nella propria legittimità. Fino a che l'*ancien régime*, in quanto ordine mondiale vigente, lotta contro un mondo ancora in formazione, dalla sua parte stava un errore storico universale, non personale. Perciò il suo tramonto fu tragico.

Invece l'attuale regime tedesco, un anacronismo, una flagrante contraddizione con assiomi universalmente riconosciuti, la nullità dell'*ancien régime* esposta alla vista del mondo, si immagina ancora di credere in se stesso e pretende dal mondo la stessa immaginazione. Ma se credesse alla sua propria essenza, la celerebbe sotto l'apparenza di un'essenza estranea, e cercherebbe la sua salvezza nell'ipocrisia e nel sofisma? L'*ancien régime* moderno non è più che il commediante di un ordine mondiale, i cui eroi reali sono morti. La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire una figura vecchia. L'ultima fase di una figura storica universale è la sua commedia. Gli dei della Grecia, che già una volta erano stati tragicamente feriti a morte nel "Prometeo incatenato" di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente nei "Dialoghi" di Luciano. Perché la storia procede così? Affinché l'umanità si separi serenamente dal suo passato. Questa serena destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania.

Ma non appena la moderna realtà politico-sociale viene essa stessa sottoposta alla critica, non appena dunque la critica si innalza a problemi veramente umani, essa si trova al di fuori dello status quo tedesco, altrimenti essa coglierebbe il suo oggetto al di sotto del suo soggetto. Un esempio! Il rapporto dell'industria, del mondo della ricchezza in generale, con il mondo politico è un problema capitale dell'epoca moderna. Sotto quale forma questo problema comincia ad occupare i tedeschi? Sotto la forma dei dazi protettivi, del sistema vincolistico, dell'economia nazionale. La teutomania è passata dall'uomo alla materia, sicché un bel mattino i nostri cavalieri del cotone e i nostri eroi del ferro si trovarono trasformati in patrioti. In Germania si comincia dunque a riconoscere la sovranità del monopolio verso l'interno conferendo ad esso sovranità verso l'esterno. In Germania si sta cominciando dunque nel modo in cui in Francia e in Inghilterra si sta per finire. La vecchia, putrida condizione contro cui questi paesi sono in rivolta sul piano dell'idea, e che ancora sopportano

soltanto come si sopportano le catene, viene salutata in Germania come la nascente aurora di un roseo futuro, che ancora quasi non osa passare dalla astuta teoria alla più implacabile pratica. Mentre il problema in Francia e in Inghilterra suona: economia politica o dominio della società sulla ricchezza, in Germania suona: economia nazionale o dominio della proprietà privata sulla comunità nazionale. Si tratta dunque, in Francia e in Inghilterra, di abolire il monopolio, che è andato innanzi sino alle sue ultime conseguenze, si tratta in Germania di proseguire fino alle ultime conseguenze del monopolio. La si tratta di trovare la soluzione, qui soltanto' di giungere allo scontro. Un esempio sufficiente questo, della forma tedesca dei problemi moderni, un esempio di come la nostra storia, simile ad una recluta maldestra, sin qui abbia avuto soltanto il compito di esercitarsi a ripetere storie trite.

Se dunque lo sviluppo complessivo della Germania non procedesse oltre lo sviluppo politico della Germania, un tedesco potrebbe partecipare ai problemi del presente al massimo quanto vi può partecipare un russo. Ma se il singolo individuo non è legato dai limiti della nazione, ancor meno l'intera nazione viene liberata dalla liberazione di un solo individuo. Gli sciti non progredirono di un solo passo verso la cultura greca per il fatto che la Grecia annovera uno scita tra i suoi filosofi.

Per fortuna noi tedeschi non siamo sciti.

Come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, così noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella filosofia. Noi siamo i contemporanei filosofici del presente, senza esserne i contemporanei storici. La filosofia tedesca è il prolungamento ideale della storia tedesca. Se dunque noi criticiamo anziché le opere incomplete della nostra storia reale le opere postume della nostra storia ideale, la filosofia, la nostra critica si trova invero in mezzo ai problemi dei quali il presente dice: questo è il problema. Ciò che presso i popoli progrediti è rottura critica con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzi tutto rottura critica con il riflesso filosofico di tali condizioni.

La filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia al pari col moderno presente ufficiale. Il popolo tedesco, perciò, deve annoverare questa sua storia sognata fra le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione. Il suo futuro non può limitarsi né alla immediata negazione delle sue reali condizioni politiche e giuridiche né all'immediata traduzione in pratica di quelle ideali, poiché la immediata negazione delle sue condizioni reali esso la possiede già nelle sue condizioni ideali, e la immediata traduzione in pratica delle sue condizioni ideali a sua volta esso la ha già quasi sopravanzata osservando i popoli suoi vicini. A ragione, perciò, il partito politico pratico in Germania esige la negazione della filosofia. Il suo torto non consiste in tale esigenza, ma nel fermarsi ad essa senza seriamente soddisfarla né poterla soddisfare. Esso crede di compiere quella negazione voltando le spalle alla filosofia e, col capo rivolto altrove, mormorando con disapprovazione contro di essa qualche frase ingiuriosa e banale. La ristrettezza del suo orizzonte non annovera la filosofia neppure nella cerchia della realtà tedesca, o addirittura vaneggia che sia al di sotto della prassi tedesca e delle teorie che la servono. Voi pretendete che ci si riallacci a germi reali di vita, ma dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco fino ad oggi ha germogliato soltanto dentro il suo cervello. In una parola: voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla.

Lo stesso torto, ma invertendo i fattori, lo ha commesso il partito politico teorico, che prende le mosse appunto dalla filosofia.

Nella lotta odierna, esso ha visto unicamente la lotta critica della filosofia contro il mondo tedesco, e non ha considerato che anche la filosofia sorta dopo l'inizio di quella lotta appartiene a questo mondo e ne è il completamento, sia pure ideale. Critico verso il suo avversario, si è comportato acriticamente verso se stesso, poiché è partito dalle premesse della filosofia, e si è arrestato ai suoi risultati dati, ovvero ha spacciato come immediate esigenze e risultati della filosofia, esigenze e risultati presi altrove, sebbene questi al contrario – posto che siano giustificati – si possano ottenere soltanto attraverso la negazione della filosofia avutasi finora, della filosofia in quanto filosofia. Ci riserviamo una più approfondita descrizione di questo partito. Il suo difetto fondamentale si può quindi così riassumere: esso credeva di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla.

La critica della filosofia tedesca dello Stato e del diritto, che con Hegel ha ricevuto la sua forma più conseguente, più ricca e definitiva, e l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad essa connessa, e insieme, la decisa negazione di tutto il modo precedente della coscienza politica e giuridica tedesca, la cui espressione più eminente, più universale, elevata a scienza, e appunto la filosofia speculativa del diritto. Se solo in Germania è stata possibile la filosofia speculativa del diritto, questo astratto ed esaltato pensiero dello Stato moderno, la cui realtà rimane un aldilà, anche se questo aldilà si trova soltanto al di là del Reno: inversamente, la concezione tedesca dello Stato moderno, che astrae dall'uomo reale, fu possibile a sua volta soltanto in quanto lo Stato moderno stesso astrae dall'uomo reale, ovvero soddisfa in modo soltanto immaginario l'uomo nella sua totalità. I tedeschi nella politica hanno pensato ciò che gli altri popoli hanno fatto. La Germania fu la loro coscienza teorica. L'astrattezza e la presunzione del suo pensiero andarono sempre di pari passo con la unilateralità e inferiorità della loro realtà. Se dunque lo status quo del sistema statale tedesco esprime il compimento dell'ancien regime, ossia la spina nella carne dello Stato moderno, lo status quo della scienza statale tedesca esprime l'incompletezza dello Stato moderno, la piaga della sua stessa carne.

Già in quanto decisa avversaria del modo precedente della coscienza politica tedesca, la critica della filosofia speculativa del diritto non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere compiti per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la prassi.

Il problema è se la Germania possa pervenire ad una prassi all'altezza dei principi, cioè ad una rivoluzione che la innalzi non soltanto al livello ufficiale dei popoli moderni, ma all'altezza umana che sarà il prossimo futuro di questi popoli.

L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra ad hominem, ed essa dimostra ad hominem, non appena diviene radicale. Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dal deciso superamento positivo della religione. La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema, dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole, rapporti che non si possono meglio raffigurare che con l'esclamazione di un francese di fronte ad una progettata tassa sui cani: poveri cani! Vi si vuole trattare come uomini!

Anche storicamente, l'emancipazione teorica ha una importanza specificamente pratica per la Germania. Il passato rivoluzionario della Germania è infatti teorico, e la Riforma. Come allora la rivoluzione ebbe inizio nel cervello del monaco, oggi essa ha inizio nel cervello del filosofo.

Lutero, in verità, vinse la servitù per devozione mettendo al suo posto la servitù per convinzione. Egli ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Egli ha emancipato il corpo dalle catene, ponendo in catene il cuore.

Ma se il protestantesimo non fu la vera soluzione, fu tuttavia la vera impostazione del problema. Adesso bisognava non più che il laico lottasse contro il prete al di fuori di lui, ma contro il suo proprio prete interiore, contro la sua natura pretesca. E se la trasformazione protestante dei laici tedeschi in preti emancipò i papi laici, cioè i principi insieme con il loro clero, i privilegiati e i filistei, la trasformazione filosofica dei preteschi tedeschi in uomini emanciperà il popolo. Ma come l'emancipazione non si ferma ai principi, così la secolarizzazione dei beni non si fermerà alla spoliazione delle Chiese, che prima di tutti l'ipocrita Prussia pose in opera. Allora, la guerra dei contadini, il fatto più radicale della storia tedesca, fece naufragio contro la teologia. Oggi che la stessa teologia ha fatto naufragio, il fatto più illiberale della storia tedesca, il nostro status quo, si infrangerà contro la filosofia. Il giorno prima della Riforma, la Germania ufficiale era il più incondizionato servo di Roma. Il giorno prima della sua rivoluzione, essa è il servo incondizionato di qualcosa di meno di Roma: della Prussia e dell'Austria, dei nobilucci di campagna e dei filistei.

Contro una rivoluzione ridicola della Germania sembra ergersi però una difficoltà capitale.

Le rivoluzioni, infatti, hanno bisogno di un elemento passivo, di un fondamento materiale, la teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui essa ne realizza i bisogni. All'enorme divario tra le richieste del pensiero tedesco e le risposte della realtà tedesca, corrisponderà il medesimo dissidio della società civile con lo Stato e con se stessa? I bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici? Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà dovrà tendere se stessa verso il pensiero.

Ma la Germania non ha salito contemporaneamente ai popoli moderni i gradini intermedi della emancipazione politica. Essa non ha ancora raggiunto praticamente neppure i gradini che ha superato teoricamente. Come potrebbe con un salto mortale balzare non soltanto oltre i suoi propri limiti ma, insieme, oltre i limiti dei popoli moderni, oltre limiti che in realtà essa deve sentire e perseguire come una liberazione dai propri limiti reali? Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere.

Ma se la Germania ha accompagnato lo sviluppo dei popoli moderni soltanto con l'astratta attività del pensiero, senza prendere parte attiva alle lotte reali di questo sviluppo, d'altra parte essa ha condiviso i dolori di questo sviluppo senza dividerne i piaceri, la parziale soddisfazione. All'attività astratta da un lato corrisponde l'astratto dolore dall'altro. La Germania perciò si troverà un bel giorno al livello della decadenza europea, prima di essere mai stata al livello della emancipazione europea. La si potrebbe paragonare ad un feticista che deperisce per le malattie del cristianesimo.

Si considerino innanzi tutto i governi tedeschi e vi si vedrà che le condizioni dell'epoca, la situazione della Germania, la tendenza della cultura tedesca e finalmente il loro proprio felice istinto, li spingono a combinare i civilizzati difetti del moderno mondo statale, i cui vantaggi noi non abbiamo, con i barbarici difetti dell'ancien regime, di cui pienamente godiamo, cosicché la Germania deve sempre più partecipare se non alla razionalità, almeno alla irrazionalità anche di quelle formazioni statali che stanno al di là del suo status quo. Vi è, ad esempio, nel mondo un paese che condivide ingenuamente tutte le illusioni del sistema politico costituzionale senza

condividerne la realtà, come la cosiddetta Germania costituzionale? O forse non ci voleva una trovata del governo tedesco per collegare le angherie della censura con le angherie delle leggi francesi del settembre, che presuppongono la libertà di stampa? Come nel Pantheon romano si trovavano gli dei di tutte le nazioni, così oggi nel Sacro romano impero tedesco si troveranno i peccati di tutte le forme statali. Che questo eclettismo debba raggiungere un'altezza fino ad oggi impensata, ce lo garantisce segnatamente la ghittoneria politico estetica di un re tedesco, che medita di sostenere tutte le parti della monarchia, di quella feudale come di quella burocratica, di quella assoluta come di quella costituzionale, di quella autocratica come di quella democratica, se non attraverso la persona del popolo certo nella sua propria persona, se non per il popolo certamente per se stesso. La Germania come deficienza del presente politico costituitasi in un proprio mondo non potrà abbattere le proprie barriere senza abbattere le barriere generali del presente politico.

Non la rivoluzione radicale e per la Germania un sogno utopistico, non la universale emancipazione umana, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa. Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che una parte della società civile si emancipa e perviene al dominio generale, sul fatto che una determinata classe intraprende la emancipazione generale della società partendo dalla propria situazione particolare. Questa classe libera l'intera società, ma soltanto a condizione che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda denaro e cultura, ovvero possa a suo piacere acquistarli.

Nessuna classe della società civile può sostenere questa parte, senza provocare un momento di entusiasmo in se e nella massa, un momento nel quale essa fraternizza e confluisce nella società in generale, si scambia con essa e viene intesa e riconosciuta come sua rappresentante universale, un momento nel quale le sue rivendicazioni e i suoi diritti sono diritti e rivendicazioni della società stessa, nel quale essa è realmente la testa e il cuore della società. Soltanto nel nome dei diritti universali della società, una classe particolare può rivendicare a se stessa il dominio universale. Per espugnare questa posizione emancipatrice e quindi per sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera, non sono sufficienti soltanto energia rivoluzionaria e orgoglio intellettuale. Affinché la rivoluzione di un popolo e la emancipazione di una classe particolare della società civile coincidano, affinché un ceto sociale valga come il ceto dell'intera società, bisogna, al contrario, che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato ceto sia il ceto riprovato da tutti, impersoni i limiti di tutti, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga al crimine notorio dell'intera società, cosicché la liberazione di questa sfera appaia come la universale autoliberazione. Affinché un ceto divenga il ceto della liberazione per excellence, bisogna al contrario che un altro ceto diventi manifestamente il ceto dell'assoggettamento. L'importanza universale negativa della nobiltà francese e del clero francese condizionano l'importanza universale positiva della classe immediatamente confinante e contrapposta, della borghesia.

Ma ad ogni classe particolare in Germania manca non soltanto la coerenza, il rigore, il coraggio, la spregiudicatezza che potrebbero contrassegnarla come rappresentante negativa della società. Ad ogni ceto mancano parimenti quella grandezza d'animo che si identifica, sia pure momentaneamente, con l'anima del popolo, quella genialità che dà alla forza materiale l'entusiasmo per diventare potere politico, quell'ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: io non sono nulla e dovrei essere tutto. Il sostegno principale della morale e della onestà tedesca, non soltanto degli individui ma anche delle classi, è costituito piuttosto da quel modesto egoismo che fa valere e lascia far valere anche contro di se la sua limitatezza. Il rapporto tra le differenti sfere della società tedesca perciò non è drammatico, ma epico. Ciascuna di esse comincia ad acquistare consapevolezza di se e ad accamparsi accanto alle altre con le proprie rivendicazioni particolari non quando venga oppressa, ma quando, senza il suo

apporto, le circostanze creano una base sociale sulla quale essa da parte sua possa esercitare la sua oppressione. Perfino la consapevolezza morale della classe media tedesca riposa unicamente sulla consapevolezza di essere la rappresentante universale della mediocrità filistea di tutte le altre classi. Perciò non soltanto i re tedeschi sono pervenuti sul trono mal-à-propos, ma ciascuna sfera della società civile sperimenta la propria disfatta prima di aver celebrato la propria vittoria, sviluppa i propri limiti prima di aver superato i limiti ad essa contrapposti, mette in luce l'angustia del proprio essere, cosicché, anche l'occasione di sostenere un grande ruolo e sempre già passata prima di esser stata presente, cosicché ogni classe, non appena inizia la lotta contro la classe che sta sopra di essa, e implicata nella lotta con la classe che sta sotto di essa. Perciò i principi si trovano in lotta con la monarchia, il burocrate in lotta con la nobiltà, il borghese in lotta contro tutti loro, mentre il proletario comincia già a trovarsi in lotta con il borghese. La classe media non ha neppure iniziato a concepire dal suo punto di vista il pensiero dell'emancipazione, che già lo sviluppo delle condizioni sociali così come il progresso della teoria politica mostrano come questo stesso punto di vista sia antiquato o quanto meno problematico.

In Francia è sufficiente che uno sia qualcosa perché voglia essere tutto. In Germania non si può essere qualcosa se non si rinuncia a tutto. In Francia l'emancipazione parziale è il fondamento di quella universale. In Germania l'emancipazione universale è conditio sine qua non di ogni emancipazione parziale. In Francia è la realtà, in Germania l'impossibilità della liberazione graduata che deve generare la libertà totale. In Francia ogni classe del popolo è un idealista politico, e innanzi tutto sente se stessa non come classe particolare, ma come rappresentante dei bisogni sociali in generale. La funzione di emancipatore passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo francese, finché perviene infine alla classe che realizza la libertà sociale non più sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell'uomo, e tuttavia sono create dalla società umana, ma piuttosto organizza tutte le condizioni della esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale. In Germania invece, dove la vita pratica è altrettanto priva di spirito quanto la vita spirituale e priva di praticità, nessuna classe della società civile ha il bisogno e la capacità della emancipazione generale, finché non sia a ciò costretta dalla sua immediata situazione, dalla necessità materiale, dalle sue stesse catene.

Dov'è dunque la possibilità positiva della emancipazione tedesca?

Risposta: nella formazione di una classe con catene radicali, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun diritto particolare, poiché contro di essa viene esercitata non una ingiustizia particolare bensì l'ingiustizia senz'altro, la quale non può più appellarsi ad un titolo storico ma al titolo umano, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la perdita completa dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il completo recupero dell'uomo. Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare e il proletariato.

Il proletariato comincia a formarsi in Germania con l'irrompente movimento industriale, poiché non la povertà sorta naturalmente bensì la povertà prodotta artificialmente, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua acuta dissoluzione, e segnata dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato, sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristianogermanica servitù della gleba.

Quando il proletariato annunzia la dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso e la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo. Quando il proletariato esige la negazione della proprietà privata, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che in esso e già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. Il proletario, quindi, rispetto al mondo in divenire, ha lo stesso diritto del re tedesco, allorché, rispetto al mondo già divenuto, chiama suo il popolo, così come chiama suo il cavallo. Il re, dichiarando il popolo sua proprietà privata, esprime soltanto il fatto che il proprietario privato e re.

Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini.

Riassumiamo il risultato.

L'unica possibile liberazione pratica della Germania e la liberazione dal punto di vista di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo. In Germania l'emancipazione dal Medioevo e possibile unicamente in quanto sia insieme l'emancipazione dai parziali superamenti del Medioevo. In Germania non si può spezzare nessuna specie di servitù senza spezzare ogni specie di servitù. La Germania radicale non può fare la rivoluzione senza compierla dalle radici. L'emancipazione del tedesco e l'emancipazione dell'uomo. La testa di questa emancipazione e la filosofia, il suo cuore e il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia.

Quando saranno state soddisfatte tutte le condizioni interne, il giorno della resurrezione tedesca verrà annunziato dal canto del gallo francese.