

SULLA QUESTIONE EBRAICA
di Karl Marx

I. BRUNO BAUER, LA QUESTIONE EBRAICA, BRAUNSCHWEIG 1843

Gli ebrei tedeschi vogliono l'emancipazione. Che emancipazione vogliono? 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. Dovreste, in quanto tedeschi, lavorare per l'emancipazione politica della Germania e, in quanto uomini, per l'emancipazione umana, e sentire la forma specifica della vostra oppressione e della vostra infamia non come un'eccezione alla regola, ma piuttosto come la conferma della regola.

O forse gli ebrei pretendono l'equiparazione con i *sudditi cristiani*? In tal modo essi riconoscono come legittimo lo *Stato cristiano*, così riconoscono il regime dell'asservimento generale. Perché disapprovano il proprio soggiogamento particolare se accettano quello universale? Perché il tedesco dovrebbe interessarsi alla liberazione degli ebrei, 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 ha dei diritti che i cristiani non hanno. Perché vuole dei diritti che non ha e di cui i cristiani godono?

Volendo essere emancipato dallo *Stato cristiano*, l'ebreo pretende che lo *Stato cristiano* rinunci al suo pregiudizio *religioso*. Ma egli, l'ebreo, abbandona il *suo* pregiudizio religioso? Ha quindi il 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 essere emancipato. Fino a quando lo *Stato* rimane cristiano e l'ebreo ebreo, entrambi saranno altrettanto incapaci di concedere e di ricevere l'emancipazione.

Lo *Stato cristiano* può riferirsi all'ebreo soltanto alla

maniera dello Stato cristiano, cioè secondo il sistema del privilegio: esso permette che l'ebreo sia distinto dagli altri sudditi, ma gli fa sentire la pressione delle altre sfere particolari, e gliela fa sentire tanto più duramente in quanto l'ebreo si trova in contrasto *religioso* rispetto alla religione dominante. Ma anche l'ebreo può riferirsi allo Stato soltanto come ebreo, cioè come uno straniero di fronte allo Stato, poiché alla nazionalità reale egli contrappone la sua nazionalità chimerica, alla legge reale la sua legge illusoria, poiché si crede in diritto di distinguersi dall'umanità, poiché per principio non partecipa in alcun modo al movimento storico, poiché egli spera in un futuro che non ha nulla in comune con il futuro universale dell'uomo, poiché si considera un membro del popolo ebraico e ritiene 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, così come non lo sono coloro ai quali vi chiamate.

Bauer ha posto in termini nuovi la questione dell'emancipazione degli ebrei, dopo aver fornito una critica delle precedenti tesi e soluzioni del quesito. Quali sono, egli si domanda, le *caratteristiche* dell'ebreo che deve essere emancipato e 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, con uno stile tanto preciso quanto robusto ed energico.

Come risolve dunque Bauer la questione ebraica? Qual è il risultato? La formulazione di un quesito è già la sua soluzione. La critica della questione ebraica è la risposta alla questione ebraica. Questo il *resumé*:

Dobbiamo emancipare noi stessi prima di poter emancipare gli 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 si rende impossibile un contrasto *religioso*? *Eliminando la religione*. Non appena l'ebreo e il cristiano riconoscono che le loro rispettive religioni non sono altro che *differenti stadi dello sviluppo dello spirito umano*, differenti mute di

PELLI DI SERPENTE deposte dalla storia, e che *l'uomo* non è altro che il serpente rivestito di esse, allora essi non vengono più a trovarsi in un rapporto religioso, ma soltanto in un rapporto critico, *scientifico*, umano. La *scienza* è quindi la loro unità. I contrasti nella scienza si risolvono però mediante la scienza stessa.

In particolare all'ebreo *tedesco* si contrappone la carenza di emancipazione politica in generale e la pronunciata cristianità dello Stato. Nel senso di Bauer, la questione ebraica ha però un significato universale, indipendente dalla specifica situazione tedesca. È 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, ed è lo stesso ebreo a dirlo, che l'ebreo deve essere emancipato non in quanto ebreo, non perché è ebreo, non perché possiede un principio tanto eccellente e universalmente umano dell'eticità, piuttosto l'ebreo passerà in secondo piano rispetto al *cittadino* e sarà egli stesso *cittadino*, nonostante il fatto che egli sia ebreo e debba rimanere ebreo¹⁶⁰; ciò significa che egli è e resta *ebreo*, sebbene sia *cittadino* e nonostante viva all'interno di rapporti universalmente umani: la sua essenza ebraica è limitata vince sempre e senza eccezione sopra i suoi doveri umani e politici. Il *pregiudizio* permane nonostante sia sormontato da *universal* principi fondamentali. Ma se permane, è esso a sormontare piuttosto ogni altra cosa. Solo per un sofisma, solo in apparenza, l'ebreo può rimanere ebreo nella vita dello Stato; qualora egli volesse rimanere ebreo, la mera parvenza trionfarebbe e diverrebbe l'essenziale, cioè la sua *vita nello Stato* diventerebbe mera parvenza, una momentanea eccezione rispetto all'essenza e alla regola (*La capacità di diventare liberi degli ebrei e dei cristiani di oggi*, *infra*, p. 156).

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

Per quanto riguarda la questione ebraica – così come in tutte le altre questioni *politiche* –, la Francia, si dice, ci ha recentemente offerto (Dibattiti della Camera dei deputati del 26 dicembre 1840) lo spettacolo di una vita che è libera, ma che revoca la propria libertà nella legge, dichiarandola quindi un'apparenza e,

dall'altra parte, negando nei fatti la sua libera legge (*La questione ebraica, infra*, p. 107).

La libertà universale in Francia ancora non è legge; *neanche* la *questione ebraica* è risolta perché la libertà legale – (secondo la quale tutti i cittadini sono uguali) – viene limitata nella vita, che è ancora dominata e lacerata dai privilegi religiosi; questa illibertà della vita retroagisce sulla legge obbligandola a sanzionare la distinzione dei cittadini, in sé liberi, in oppressi e oppressori. (*La questione ebraica*, pp. 107-8).

Quando, dunque, sarebbe risolta per la Francia la questione ebraica?

L'ebreo, ad esempio, dovrebbe aver cessato di essere ebreo qualora non si faccia ostacolare dalla sua legge nell'adempire ai suoi doveri verso lo Stato e i suoi concittadini, come ad esempio recarsi alla Camera dei deputati o prendere parte ai pubblici dibattimenti nel giorno di sabato. Ogni *privilegio religioso* in genere, e quindi anche il monopolio di una chiesa privilegiata, dovrebbe essere abolito, e se un singolo o i più, o *anche* la *stragrande maggioranza credesse ancora di dover adempiere a doveri religiosi*, allora un tale adempimento dovrebbe essere concesso loro come una *mera faccenda privata* (p. 107). Non c'è più religione se non c'è più nessuna religione privilegiata. Si tolga alla religione la sua forza di esclusione ed essa non esiste più (p. 109). Come il signor Martin du Nord, nel progetto di tralasciare dalla legge il riferimento alla domenica, scorgeva la proposta di dichiarare che il cristianesimo aveva cessato di esistere, per la stessa ragione (e questa ragione è pienamente fondata), dichiarare che la legge del sabato non sarebbe più vincolante per gli ebrei, equivarrebbe a proclamare la dissoluzione dell'ebraismo (pp. 113-4).

Bauer pretende quindi, da una parte, che l'ebreo rinunci all'ebraismo, e in generale che l'uomo rinunci alla religione, per poter essere emancipato come *cittadino*. Dall'altra identifica in tutto e per tutto la soppressione *politica* della religione con la soppressione pura e semplice della religione. Lo Stato che presuppone la religione non è ancora uno Stato vero, reale.

La rappresentazione religiosa fornisce senz'altro delle garanzie allo Stato. Ma a quale Stato? *A quale tipo di Stato?* (p. 138)

A questo punto appare chiaramente il carattere *unilaterale* del modo di porre la questione ebraica.

Non bastava assolutamente chiedersi: chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato? La critica doveva porre una terza domanda. Doveva chiedere: *di che tipo di emancipazione* si tratta? Quali condizioni sono implicite nell'essenza dell'emancipazione richiesta? La critica della stessa *emancipazione politica* avrebbe già costituito la critica conclusiva della questione ebraica e la sua vera risoluzione nella *«questione universale dell'epoca»*.

Ma poiché Bauer non porta la questione a questo livello, cade in contraddizioni. Egli pone condizioni che non sono implicite nell'essenza dell'emancipazione *politica* stessa. Egli solleva questioni che esulano dal tema e risolve problemi che lasciano irrisolta la sua questione. Quando Bauer, riferendosi agli avversari dell'emancipazione degli ebrei, dice: «Il loro unico errore fu quello di presupporre lo Stato cristiano come l'unico vero Stato, senza sottoporlo alla stessa critica con la quale consideravano l'ebraismo» (p. 45), noi rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica *solo* lo «Stato cristiano», non lo «Stato in quanto tale»; non indaga *il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana*, e pone perciò condizioni che sono spiegabili soltanto a partire da un'acritica confusione tra l'emancipazione *politica* e quella universalmente umana. Se Bauer domanda agli ebrei: dal vostro punto di vista avete il diritto di chiedere l'emancipazione *politica*? noi invece domandiamo: il punto di vista dell'emancipazione *politica* ha il diritto di esigere dall'ebreo la soppressione dell'ebraismo, e dagli uomini in generale la soppressione della religione?

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

In Francia, nello Stato *costituzionale*, la questione ebraica è la questione del costituzionalismo, la questione della *incomplete-*

tezza dell'emancipazione politica. Poiché qui è conservata l'apparenza di una religione di Stato, anche se in una formulazione vuota e in sé contraddittoria, nella formulazione di una *religione della maggioranza*, il rapporto tra gli ebrei e lo Stato conserva l'apparenza di un contrasto religioso, teologico.

Solo nei liberi Stati del Nordamerica – quanto meno in una parte di essi – la questione ebraica perde il proprio aspetto *teologico* e diventa 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 e purezza. La critica di questo rapporto cessa di essere teologica non appena lo Stato cessa di rapportarsi alla religione in modo *teologico*, non appena esso si rapporta alla religione come Stato, cioè *politicamente*. La critica diventa allora *critica dello Stato politico*. A questo punto, là dove 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 la preminenza di un culto sugli altri. Lo Stato è estraneo a tutti i culti» (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis ecc.*, di G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214)¹⁶¹. Vi sono infatti alcuni Stati nordamericani nei quali «la Costituzione non impone le credenze religiose e la pratica d'un culto come condizione dei privilegi politici» (*ivi*, p. 225). Tuttavia «negli Stati Uniti non si crede che un uomo senza religione possa essere un uomo onesto» (*ivi*, p. 224).

Ciò nonostante l'America del Nord è per definizione il paese della religiosità, come assicurano unanimi Beaumont, Tocqueville e l'inglese Hamilton. D'altra parte gli Stati del Nordamerica ci servono solo come esempio. La questione è: come si rapporta la *compiuta* emancipazione politica verso la religione. Se perfino nel paese della compiuta emancipazione politica troviamo non soltanto l'esistenza, ma l'esistenza *fiorente e rigogliosa* della religione, questo fatto testimonia che l'esistenza della religione non contraddice la perfezione dello Stato. Ma poiché l'esistenza della religione è l'esistenza di una carenza, l'origine di tale carenza può essere cercata 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 spieghiamo il pregiudizio religioso dei liberi cittadini con il loro pregiudizio mondanico. Non riteniamo che, per poter sopprimere i loro limiti mondani, essi debbano sopprimere la loro limitatezza religiosa. Affermiamo che essi sopprimono la loro limitatezza religiosa non appena superano i loro limiti mondani. 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 nella superstizione, noi risolviamo la superstizione nella storia. La questione del rapporto tra l'emancipazione politica e la religione diventa per noi la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana. Noi criticiamo la debolezza religiosa dello Stato politico in quanto, *facendo astrazione* dalle debolezze religiose, criticiamo lo Stato politico nella sua costruzione *mondana*. Noi umanizziamo la contraddizione tra lo Stato e una *determinata religione*, ad esempio l'*ebraismo*, nella contraddizione tra lo Stato e *determinati elementi mondani*, la contraddizione dello Stato con la *religione in genere* nella contraddizione tra lo Stato e i suoi *presupposti* in genere.

L'emancipazione *politica* dell'ebreo, del cristiano, dell'uomo *religioso* in genere, è l'emancipazione dello Stato dall'ebraismo, dal cristianesimo, dalla *religione* in genere. Nella sua forma, nel modo conforme alla sua essenza, lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla *religione di Stato*, cioè quando lo Stato come tale non professa alcuna religione, quando lo Stato riconosce piuttosto se stesso come Stato. L'emancipazione *politica* dalla religione non è l'emancipazione compiuta e priva di contraddizioni dalla religione, perché l'emancipazione politica non è la forma compiuta, senza contraddizioni, dell'emancipazione *umana*.

Il limite dell'emancipazione politica si rivela 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 lo ammette tacitamente allorché pone all'emancipazione politica la seguente condizione:

Ogni privilegio religioso in genere, e quindi anche il monopolio di una chiesa privilegiata, dovrebbe essere abolito, e se un singolo o i più, o anche la *stragrande maggioranza credesse ancora di dover adempiere a doveri religiosi*, allora un tale adempimento dovrebbe essere concesso loro come una *mera faccenda privata*.

Lo Stato può dunque essersi emancipato dalla religione, anche 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 rapporto dello Stato con la religione, e in particolare dello Stato libero, non è tuttavia altro che il rapporto degli uomini che formano lo Stato con la religione. Ne consegue che l'uomo, *per mezzo dello Stato*, si libera *politicamente* da un limite ponendosi in contraddizione con se stesso, innalzandosi parzialmente, in un modo *astratto* e *limitato*, oltre tale limite. Ne consegue inoltre che l'uomo, liberandosi *politicamente*, si libera *indirettamente*, attraverso un *mezzo*, anche se un *mezzo necessario*. Ne consegue infine che l'uomo, anche se per mezzo dello Stato si proclama ateo, cioè se proclama ateo lo Stato, rimane ancor sempre legato alla religione, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell'uomo in modo indiretto. Attraverso un *mediatore*. Lo Stato è il mediatore tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, tutto il proprio *pregiudizio religioso*, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua non-divinità, tutta la sua *umana assenza di pregiudizi*.

L'innalzamento *politico* dell'uomo al di sopra della religione partecipa di tutti i difetti e di tutti i pregi dell'innalzamento politico in genere. Lo Stato, in quanto Stato, annulla ad esempio la *proprietà privata*, l'uomo dichiara *politicamente* soppressa la proprietà privata non appena abolisce il *censo* quale criterio determinante per distinguere tra elettorato attivo e passivo, come è accaduto in molti Stati nordamericani. *Hamilton* interpreta esattamente questo fatto dal punto di vista politico: «La grande massa ha vinto sui proprietari e la finanza»¹⁶². La proprietà privata non è forse idealmente soppressa quando il nullatenente è divenuto il legislatore del possidente? Il *censo* è l'ultima forma *politica* del riconoscimento della proprietà privata.

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

Affinché lo Stato giunga all'esserci come la realtà etica dello spirito, *consapevole di sé*, è necessaria la sua differenziazione dalla forma dell'autorità della fede; questa differenziazione però emerge soltanto in quanto il lato ecclesiastico giunge entro di sé alla divisione; soltanto in tal modo, al di sopra delle chiese *particolari*, lo Stato ha acquistato l'*universalità* del pensiero, il principio della di lui forma, e la porta all'esistenza (*Hegel, Filosofia del diritto*, I edizione, p. 346)¹⁶³.

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

Lo Stato politico compiuto è per sua essenza la *vita di genere* dell'uomo, in *opposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera statale 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 e nella coscienza, bensì nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena: la vita nella *comunità politica*, nella quale si considera come *collettivo*, e la vita nella *società civile*, nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastul-

lo di forze estranee. Lo Stato politico si rapporta alla società civile nel modo spiritualistico con cui il cielo si rapporta alla terra. Rispetto ad essa si trova nel medesimo contrasto, e la sovrasta nel medesimo modo in cui la religione sovrasta la limitatezza del mondo profano, cioè dovendo insieme riconoscerla, restaurarla e lasciarsi dominare da essa. Nella sua realtà *più immediata*, nella società civile, l'uomo è un essere profano. Qui, dove per sé e per gli altri vale come individuo reale, egli è una *falsa* apparenza. Viceversa, nello Stato, dove l'uomo vale come ente generico, egli è il membro immaginario di una sovranità fantastica, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreali.

Il conflitto nel quale l'uomo, in quanto seguace di una religione *particolare*, viene a trovarsi con il proprio essere cittadino e con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione *mondana* tra lo Stato *politico* e la *società civile*. Per l'uomo in quanto *bourgeois*, la «vita nello Stato è una mera parvenza o una momentanea eccezione rispetto all'essenza e alla regola». Certamente il *bourgeois*, come l'ebreo, permane nella vita dello Stato solo sofisticamente, così come solo sofisticamente il *citoyen* permane ebreo o *bourgeois*; ma questa sofistica non è personale. È la *sofistica dello Stato politico* stesso. La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza tra il commerciante e il cittadino, tra il bracciante 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, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* col *citoyen*, nella quale si trova il membro della società civile con la sua *politica pelle di leone*.

Questo conflitto mondano, cui si riduce infine la questione ebraica, il rapporto dello Stato politico coi suoi presupposti, siano pur essi elementi materiali come la proprietà privata ecc., o spirituali come la formazione e la religione, il conflitto tra l'interesse *universale* 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 esistenza e le *garantisce la sua necessità*, espone la sua stessa esistenza a pericoli continui, mantiene in essa un elemento

di insicurezza e produce quella mescolanza continua e sempre cangiante di miseria e ricchezza, indigenza e prosperità, il mutamento in genere (p. 51).

Si confronti l'intera sezione dedicata a "La società civile" (pp. 51-2), abbozzata secondo le linee fondamentali della filosofia del diritto di Hegel. La società civile nel suo contrasto con lo Stato politico è riconosciuta come necessaria, poiché viene riconosciuto necessario lo Stato politico.

L'emancipazione *politica* è certamente un grande progresso: non è certo la forma definitiva dell'emancipazione umana in generale, è invece l'ultima forma dell'emancipazione umana *all'interno* dell'odierno ordine mondiale. Ben inteso: noi parliamo qui di emancipazione reale, pratica.

L'uomo si emancipa *politicamente* dalla religione confinandola dal diritto pubblico al diritto privato. Essa non è più lo spirito dello Stato, nel quale l'uomo – anche se in modo limitato, sotto forma particolare e in una sfera particolare – 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*. Non è più l'essenza della *comunità*, ma l'essenza della *differenza*. Essa è diventata l'espressione della *separazione* dell'uomo dalla sua *comunità*, da sé e dagli altri uomini, ciò ch'essa era *originariamente*. Essa è ancora soltanto il riconoscimento astratto del particolare rovesciamento, del *capriccio privato*, dell'arbitrio. L'infinita frantumazione della religione nell'America del Nord, ad esempio, già *esternamente* le conferisce la forma di una faccenda puramente individuale. Essa è stata relegata nel novero degli interessi privati ed esiliata dalla comunità in quanto comunità. Ma non ci si inganni circa i limiti dell'emancipazione politica. La scissione dell'uomo in *uomo pubblico* e *uomo privato*, la *dislocazione* della religione dallo Stato alla società civile, non sono una tappa, sono il *compimento* dell'emancipazione politica, che pertanto non sopprime né tanto meno tenta di sopprimere la *reale* religiosità dell'uomo.

La *scomposizione* dell'uomo in ebreo e cittadino, in protestante e cittadino, in uomo religioso e cittadino, questa scomposizione non è una smentita *contro* la cittadinanza, non è un modo di eludere l'emancipazione politica, è l'*emancipazione politica stessa*, è il modo *politico* di emanciparsi dalla religione.

Certamente: in tempi in cui lo Stato politico in quanto Stato politico viene generato con violenza dalla società civile, in cui l'autoliberazione umana tende a compiersi sotto la forma di autoliberazione 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, attraverso l'imposizione di un massimo, con la confisca, attraverso l'imposta progressiva, così come procede alla soppressione della vita con la *ghigliottina*. Nei momenti in cui la vita politica è particolarmente sicura di sé, essa cerca di schiacciare il proprio presupposto, la società civile e i suoi elementi, e di costituirsi come la reale e non contraddittoria vita di genere dell'uomo. Ciò è tuttavia possibile solo per mezzo di una *violenza* contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, solo in quanto dichiara *permanente* la rivoluzione, sicché il dramma politico finisce altrettanto necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata e di tutti gli elementi della società civile, così come la guerra finisce con la pace.

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, non è certo lo Stato cristiano compiuto; 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 si professa ancora ufficialmente cristiano, 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 in quanto religione, ma soltanto il *substrato umano* della religione cristiana può realizzarsi in opere realmente umane.

Il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato, ma non è assolutamente la realizzazione statale del cristianesimo. Lo Stato che riconosce ancora il cristianesimo nella forma della religione, non lo riconosce ancora nella forma dello Stato, poiché si rapporta ancora religiosamente alla religione, cioè non è l'*attuazione reale* del fondamento umano della religione, poiché si richiama ancora alla *irrealtà*, alla figura *immaginaria* di questo nocciolo umano. Il cosiddetto Stato cristiano è lo Stato *incompiuto*, e la religione cristiana funge da *completa-*

mento e santificazione della sua incompiutezza. La religione, quindi, diventa per esso necessariamente un *mezzo*, ed esso è lo Stato dell'*ipocrisia*. È ben diverso se lo Stato *compiuto*, a causa della carenza insita nell'*essenza* universale dello Stato, annovera la religione tra i propri *presupposti*, o se invece lo Stato *incompiuto*, per la carenza insita nella sua *esistenza particolare*, in quanto Stato difettoso, dichiara la religione come proprio *fondamento*. Nell'ultimo caso la religione diviene *politica incompiuta*. Nel primo caso si mostra nella religione l'incompiutezza stessa della *politica* compiuta. Il cosiddetto Stato cristiano ha bisogno della religione cristiana per potersi compiere *come Stato*. Lo Stato democratico, lo Stato reale, non ha bisogno della religione per il proprio compimento politico. Può anzi fare astrazione dalla religione poiché in esso il fondamento umano della religione è attuato in forma mondana. Il cosiddetto Stato cristiano, viceversa, si rapporta politicamente alla religione e religiosamente alla politica. Se riduce ad apparenza le forme statali, allora riduce ugualmente ad apparenza anche la religione.

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

Recentemente, scrive Bauer, per dimostrare l'*impossibilità* o la *non esistenza* di uno Stato cristiano, si è fatto molto spesso riferimento a quei precetti del Vangelo che *non solo non* vengono seguiti dallo Stato, ma che esso *non può nemmeno seguire, se non vuole dissolversi completamente*. Ma la faccenda non può essere liquidata così semplicemente. Che cosa impongono quei precetti evangelici? La sovrannaturale rinuncia a se stessi, la sottomissione all'autorità della rivelazione, l'allontanamento dallo Stato, la soppressione dei rapporti secolari. Ebbene, lo Stato cristiano richiede e mette in opera tutto questo. Esso si è appropriato dello *spirito del Vangelo*, e se non lo rende con gli stessi termini del Vangelo, ciò dipende dal fatto che esprime questo spirito nelle forme dello Stato, vale a dire in forme prese a prestito dall'essenza dello Stato in questo mondo, che però, nella rigenerazione religiosa che devono subire, sono ridotte a mera parvenza. Lo Stato cristiano è l'allontanamento dallo Stato, allontanamento che, per attuarsi, si serve delle forme statali (p. 97)¹⁶⁴.

Bauer procede poi mostrando come il popolo dello Stato cristiano sia solo un non-popolo, non abbia più una volontà propria,

ma possegga la sua vera esistenza nel capo al quale é assoggettato e che, tuttavia, originariamente e per sua natura, gli è estraneo, vale a dire che è assegnato da Dio e gli è sopraggiunto senza alcun contributo da parte sua; egli mostra poi come le leggi di questo popolo non siano opera sua, bensì rivelazioni positive, come il suo capo supremo abbia bisogno di intermediari privilegiati nei confronti del popolo autentico, della massa, e come questa stessa massa si disintegri in un gran numero di cerchie particolari messe in forma e determinate dal caso, cerchie che si differenziano per i loro interessi, per le loro passioni e i loro pregiudizi particolari, e che, in quanto privilegio, ricevono il permesso di isolarsi reciprocamente le une dalle altre, ecc. (p. 98).

Ma Bauer stesso dice:

La politica, se non deve essere nient'altro che religione, non può essere politica, allo stesso modo della pulizia delle pentole che, se è considerata una faccenda religiosa, non può essere considerata come una faccenda domestica (p. 148).

Ma nello Stato cristiano-germanico la religione è una «faccenda domestica», così come la «faccenda domestica» è religione. Nello Stato cristiano-germanico il dominio della religione è la religione del dominio.

La separazione dello «spirito del Vangelo» dalla «lettera del Vangelo» è un *atto irreligioso*. Lo Stato che lascia parlare il Vangelo con le parole della politica, cioè con parole diverse da quelle dello Spirito Santo, compie un sacrilegio, se non agli occhi degli uomini, sicuramente ai suoi stessi occhi religiosi. Allo Stato che riconosce il cristianesimo come sua norma suprema e la Bibbia come sua *Charte*, si devono contrapporre le parole della Sacra Scrittura, perché la Scrittura è sacra fino alla lettera. Questo Stato, come pure l'*immondizia umana* sulla quale si fonda, cade in una dolorosa contraddizione, insanabile dal punto di vista della coscienza religiosa, qualora lo si richiami a quei precetti del Vangelo che esso «non solo non segue, ma che non può nemmeno seguire, se non vuole dissolversi completamente come Stato». E perché non vuole dissolversi completamente? Esso stesso non può rispondere a questa domanda, né a sé né ad altri. Dinanzi alla sua *propria coscienza*, lo Stato cristiano ufficia-

le è un *dover essere* la cui realizzazione è irraggiungibile e soltanto mentendo a se stesso può constatare la *realtà* della propria esistenza; esso rimane perciò sempre un oggetto di dubbio, un oggetto oscuro e problematico. La critica ha dunque pienamente ragione nel portare lo Stato che si appella alla Bibbia a una profonda confusione, nella quale esso stesso non sa più se è una *fantasia* o una *realtà*, nella quale l'infamia dei suoi scopi *mondani*, per i quali la religione serve da copertura, entra in un conflitto insolubile con l'onestà della sua coscienza *religiosa*, alla quale la religione appare come lo scopo del mondo. Questo Stato può riscattarsi dal suo tormento interiore soltanto diventando lo sgherro della chiesa cattolica. Di fronte ad essa, che dichiara il potere mondano proprio corpo servente, lo Stato è impotente, impotente il potere *mondano* che afferma di essere la signoria dello spirito religioso.

Nel cosiddetto Stato cristiano ha bensì valore l'*estraneeazione*, ma non l'*uomo*. L'unico uomo che ha valore, il *re*, è un essere specificamente distinto dagli altri uomini e dunque un essere ancora religioso, direttamente collegato al cielo e a Dio. I rapporti qui dominanti sono ancora rapporti *di fede*. Lo spirito religioso non è dunque ancora realmente mondanzizzato.

Ma lo spirito religioso non può *realmente* divenire mondano: che cos'è infatti esso stesso se non la forma *non mondana* di un livello dello sviluppo dello spirito umano? Lo spirito religioso può essere realizzato solo in quanto il livello dello sviluppo dello spirito umano, di cui esso è l'espressione religiosa, si presenta e si costituisce nella sua forma *mondana*. Ciò accade 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 *livello dello sviluppo umano* che in esso si attua.

I membri dello Stato politico sono religiosi a causa del dualismo tra vita individuale e vita di genere, tra vita della società civile e vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua reale individualità, come la sua vera vita, 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 è 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 rozza e asociale, l'uomo nella sua esistenza casuale, l'uomo così com'è, corrotto dall'intera organizzazione della nostra società, l'uomo perduto a se stesso, alienato, in balia di rapporti ed elementi disumani, in una parola, l'uomo che non è ancora un *reale* ente generico. La forma fantastica, il sogno, il postulato del cristianesimo, cioè la sovranità dell'uomo, ma in quanto ente estraneo e distinto dall'uomo reale, nella democrazia è realtà e presenza sensibile, massima mondana.

Nella democrazia perfetta la stessa coscienza religiosa e teologica è tanto più religiosa e teologica quanto più è apparentemente priva di significato politico, priva di scopi terreni, una faccenda dell'animo isolato dal mondo, espressione di grettezza intellettuale, prodotto dell'arbitrio e della fantasia, insomma una vita realmente ultraterrena. Il cristianesimo raggiunge qui l'espressione *pratica* del proprio significato religioso-universale in quanto le più disparate concezioni del mondo si raccolgono l'una accanto all'altra nella forma del cristianesimo; inoltre esso non pone ad altri neppure più l'esigenza del cristianesimo, ma solo quella della religione in genere, di una qualsiasi religione (cfr. il citato scritto di Beaumont). La coscienza religiosa si bea della ricchezza delle opposizioni religiose e della varietà delle religioni.

Abbiamo dunque mostrato che l'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, anche se non una religione privilegiata. La contraddizione in cui si trova il seguace di una religione particolare con la sua qualità di cittadino, è solo *una parte dell'universale contraddizione mondana tra lo Stato politico e la società civile*. La perfezione dello Stato cristiano è 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.

Agli ebrei non diciamo dunque con Bauer: voi non potete essere emancipati politicamente senza emanciparvi radicalmente dall'ebraismo. Piuttosto diciamo loro: poiché potete essere emancipati politicamente senza abbandonare completamente e coerentemente l'ebraismo, per questo l'*emancipazione politica* stessa non è l'emancipazione *umana*. Se voi ebrei volete essere emancipati politicamente, senza emanciparvi umanamente, il

limite e la contraddizione non stanno solo in voi, ma nell'*essenza* e nella *categoria* dell'emancipazione politica. Se siete prigionieri di questa categoria, è perché partecipate dell'universale pregiudizio. Così come lo Stato agisce in modo *evangelico* quando, sebbene Stato, si comporta cristianamente verso l'ebreo, così l'ebreo agisce in modo *politico* quando, sebbene ebreo, esige i diritti del cittadino.

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

La questione è se l'ebreo, in quanto tale, vale a dire l'ebreo che riconosce che la sua vera natura lo costringe a vivere eternamente isolato dagli altri, sia capace di ricevere e di concedere ad altri i *diritti umani universali*. [...]

L'idea dei diritti dell'uomo è stata scoperta dal mondo cristiano solo nel secolo scorso. Essa non è innata nell'uomo, ma viene piuttosto conquistata nella lotta contro le tradizioni storiche nelle quali l'uomo era finora cresciuto. I diritti dell'uomo non sono quindi un dono della natura, un dono della storia passata, ma il premio della battaglia contro l'accidentalità della nascita e i privilegi che la storia ha finora lasciato in eredità di generazione in generazione. Sono il risultato della formazione, e li può possedere solo colui che se li è conquistati e meritati.

[...] può l'ebreo possedere realmente i diritti umani? Finché resta ebreo, l'essenza limitata che ne fa un ebreo deve separarlo dai non-ebrei e vincere sull'essenza umana che lo dovrebbe unire come uomo agli uomini. Con questa separazione egli dichiara 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 piegarsi.

Allo stesso modo il cristiano, in quanto cristiano, non può concedere i diritti umani (pp. 61-2).

L'uomo, secondo Bauer, deve sacrificare il «*privilegio della fede*» per poter ricevere i diritti universali dell'uomo. Consideriamo per un istante i cosiddetti diritti dell'uomo, e cioè i diritti dell'uomo nella loro autentica forma, nella forma 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 nella comunità con altri. La *partecipazione* alla comunità, cioè alla comunità *politica*, alla *statualità*, costituisce il loro contenuto. Essi appartengono alla categoria della *libertà politica*, alla categoria dei *diritti del cittadino*, che, come abbia-

mo visto, non presuppongono assolutamente la soppressione conseguente e positiva della religione, e quindi neppure dell'ebraismo. Rimane da considerare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i *droits de l'homme* in quanto si distinguono dai *droits du citoyen*.

Fra questi diritti si trova la libertà di coscienza, il diritto di praticare un qualsivoglia culto. Il *privilegio della fede* viene espressamente riconosciuto o come *diritto dell'uomo*, o come la 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, è perfino detto: «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 legalmente costretto 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 intervenire 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 v'è alcun equivalente. Fra questi rientrano i *diritti* di coscienza» (Beaumont, *op. cit.*, pp. 213-214).

L'inconciliabilità della religione con i diritti dell'uomo è tanto poco insita nel concetto dei diritti dell'uomo che il diritto di essere religioso, di essere in qualsiasi modo religioso, 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», semplicemente uomo, perché i suoi diritti vengono chiamati *diritti dell'uomo*? Come spieghiamo questo fatto? A partire dal rapporto dello Stato politico con la società civile, a partire dall'essenza dell'emancipazione politica.

Anzitutto constatiamo il fatto che i cosiddetti *diritti dell'uomo*, i *droits de l'homme*, in quanto 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 affermare:

Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

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

In che consiste la *liberté*?

Articolo 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 danneggiare* gli altri è stabilito dalla legge, come il confine tra due campi è stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa. Perché, secondo Bauer, l'ebreo è incapace di ricevere i diritti dell'uomo?

Finché resta ebreo, l'essenza limitata che fa di lui un ebreo deve separarlo dai non-ebrei e vincere sull'essenza umana che lo dovrebbe unire come uomo agli uomini.

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. È il *diritto* a tale isolamento, il diritto dell'individuo *limitato*, limitato in se stesso.

L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla *proprietà privata*.

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

Articolo 16. (Costituzione del 1793): «Il diritto di proprietà è quello che appartiene ad ogni cittadino di godere e disporre a suo piacimento (à son gré) dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità».

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (*à son gré*), senza considerare gli altri uomini, indipendentemente dalla società, del proprio patrimonio e di disporre di esso, 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 propria *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà. Ma essa proclama innanzitutto il diritto dell'uomo

di godere e di disporre a suo *piacimento* 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 tale monade che poggia su se stessa. La Costituzione del 1795 definisce così il concetto di questa uguaglianza, in conformità al suo significato:

Articolo 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*?

Articolo 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 conservazio-

ne della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà. In tal senso Hegel chiama la società civile: «Lo Stato della necessità e dell'intelletto»¹⁶⁵.

Col concetto di sicurezza la società civile non si leva al di sopra del suo egoismo. La sicurezza è piuttosto la *garanzia* del suo egoismo.

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

È già piuttosto strano che un popolo, che, appunto, inizia appena a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i differenti membri del popolo e 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, e ribadisca addirittura questa proclamazione in un momento in cui soltanto il più eroico sacrificio può salvare la nazione, una proclamazione che viene quindi sovranamente richiesta in un momento in cui il sacrificio di tutti gli interessi della società civile dev'essere posto all'ordine del giorno e l'egoismo dev'essere punito come un delitto ("Dichiarazione dei diritti dell'uomo ecc. del 1793"). Questa circostanza diventa ancora più strana se consideriamo che la qualità del cittadino e la *comunità politica* vengono addirittura degradate dagli emancipatori politici a mero mezzo per preservare questi cosiddetti diritti dell'uomo, e che pertanto il *citoyen* viene considerato al servizio dell'*homme* egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente collettivo 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 considerato 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", articolo 2). Il governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili ("Dichiarazione ecc. del 1793", articolo 1).

Così, perfino nei momenti di florido entusiasmo giovanile, esaltato dalla furia degli eventi, la vita politica si dimostra essere un 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 esempio, la sicurezza viene dichiarata un diritto dell'uomo, la violazione del segreto epistolare è posta pubblicamente all'ordine del giorno. Mentre la «libertà indefinita della stampa» ("Costituzione del 1793", articolo 122) viene garantita come conseguenza del diritto dell'uomo alla libertà individuale, la libertà di stampa viene completamente annullata, poiché la «libertà di stampa non deve essere permessa quando comprometta la libertà pubblica» (Robespierre *jeune*, "Storia parlamentare della rivoluzione francese" di Buchez e Roux, vol. 28, p. 159)¹⁶⁶, il che quindi significa: il diritto umano 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, e quindi deve essere abbandonata non appena contraddice il suo scopo, questi diritti dell'uomo. Ma la prassi è soltanto l'eccezione, e la teoria è la regola. Volendo poi considerare la stessa prassi rivoluzionaria come la giusta posizione del rapporto, rimane pur sempre da risolvere l'enigma del perché nella coscienza degli emancipatori politici il rapporto venga capovolto, lo scopo appaia come mezzo e 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 è al tempo stesso la dissoluzione della vecchia società, sulla quale poggia l'essenza dello Stato straniato dal popolo, il potere del sovrano. La rivoluzione politica è 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, vale a dire che gli elementi della vita civile, come ad esempio la proprietà, la famiglia o il tipo di lavoro, erano, nella forma della signoria fondiaria, del ceto e della corporazione,

innalzati a elementi della vita statale. In tale forma essi determinavano il rapporto del singolo individuo verso la *totalità dello Stato*, vale a dire 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 elevava il possesso o il lavoro ad elementi sociali, ma piuttosto portava a compimento la loro separazione dalla totalità statale e li costituiva in società particolari all'interno della società. Ma così le funzioni e le condizioni vitali della società civile rimanevano ancor sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità, vale a dire che escludevano l'individuo dalla totalità statale, trasformavano il rapporto particolare della sua corporazione con la totalità dello Stato nel suo proprio rapporto universale con la vita del popolo, così come la sua determinata attività e situazione civile nella sua attività e situazione universale. Come conseguenza di questa organizzazione, l'unità dello Stato, come coscienza, volontà e attività dell'unità dello Stato, il potere universale dello Stato, appare altrettanto necessariamente come affare particolare di un sovrano separato dal popolo e dei suoi servitori.

La rivoluzione politica che rovesciò questo potere sovrano e innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo, che costituì lo Stato politico come affare universale, cioè come Stato reale, fece necessariamente a pezzi tutti i ceti, le corporazioni, le gilde, i privilegi, tutte espressioni della separazione tra il popolo e la sua comunità. La rivoluzione politica soppresse con ciò il carattere politico della società civile. Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive elementari, da un lato gli individui, dall'altro gli elementi materiali e spirituali che costituiscono il contenuto vitale, la situazione civile di questi individui. Essa liberò lo spirito politico, che era anch'esso diviso, disgregato e disperso nei vicoli ciechi della società feudale; lo raccolse da questa dispersione, lo liberò dalla commistione con la vita civile e lo costituì come la sfera della comunità, dell'universale attività del popolo, in ideale indipendenza da quegli elementi particolari della vita civile. Le attività vitali determinate e le determinate condizioni di vita decadde a mero significato individuale. Non formarono più il rapporto universale dell'individuo con la totalità dello Stato. L'interesse pubblico in quanto tale divenne piuttosto l'affare universale di ciascun individuo, e la funzione

politica divenne la sua funzione universale.

Solo che il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. La soppressione del giogo politico fu al tempo stesso la soppressione dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu al tempo stesso l'emancipazione della società civile dalla politica, dalla *parvenza* stessa di un contenuto universale.

La società feudale fu risolta nel suo fondamento, nell'uomo. Ma nell'uomo che realmente costituiva il suo fondamento, nell'uomo *egoista*.

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

Ma la libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà sono piuttosto il riconoscimento del movimento *sfrenato* degli elementi spirituali e materiali che costituiscono il suo contenuto vitale.

L'uomo non fu quindi liberato dalla religione, ricevette la libertà religiosa. Non fu liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Non fu liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà di mestiere.

La *costituzione dello Stato politico* e la dissoluzione della società civile in *individui* indipendenti – il cui rapporto è il *diritto*, così come il rapporto tra gli uomini appartenenti ai ceti e alle corporazioni era il *privilegio* – si compie in un unico e 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* si presentano come *droits naturels*, infatti l'*attività autocosciente* si concentra nell'*atto politico*. L'uomo *egoistico* è il risultato *passivo*, semplicemente *scaturito* dalla società dissolta, oggetto della *certezza immediata*, quindi oggetto *naturale*. La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste stesse parti né sottoporle a critica. Essa si comporta con la società civile, con il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come con il *fondamento della propria esistenza*, come con un *presupposto* non ulteriormente fondato, e perciò come con la sua *base naturale*. L'uomo infine, in quanto è membro della società civile, è rappresentato come l'uomo *autentico*, 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 e 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*.

Rousseau descrive con esattezza l'astrazione dell'uomo politico:

Chi osa intraprendere l'organizzazione di un popolo deve sentirsi capace di *mutare*, per così dire, la *natura umana*, di *trasformare* ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e autonomo, in parte di un tutto più grande, da cui quest'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, ch'egli tolga *all'uomo le forze che gli son proprie*, per dargliene altre di estranee e delle quali non possa far uso senza l'altrui aiuto (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, libro II, cap. 7).

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

L'emancipazione politica è 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 il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*¹⁶⁷, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «*forces propres*» come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta.

II. BRUNO BAUER, LA CAPACITÀ DI DIVENTARE LIBERI DEGLI EBREI E DEI CRISTIANI DI OGGI, IN EINUNDZWANZIG BODEN, PP. 56-71

In questa forma Bauer tratta il rapporto della *religione ebraica e cristiana*, nonché il loro rapporto con la critica. Il loro rapporto con la critica è il loro rapporto con «la capacità di diventare liberi».

Ne consegue:

Il cristiano deve superare solo un gradino, quello della propria religione, per abbandonare la religione in genere», e quindi per diventare libero, «l'ebreo invece deve rompere non solo con la sua essenza ebraica, ma anche con lo sviluppo del compimento della sua religione, con uno sviluppo che gli è rimasto estraneo (pp. 171-2).

Bauer, dunque, trasforma qui la questione dell'emancipazione degli ebrei in una questione puramente religiosa. Il dubbio teologico: chi ha maggiore possibilità di salvarsi, l'ebreo o il cristiano? si ripropone in forma illuminata: chi dei due è maggiormente *capace di emancipazione*? Certo non ci si domanda più: è l'ebraismo o il cristianesimo che rende liberi? ma piuttosto: che cosa rende più liberi, la negazione dell'ebraismo o la negazione del cristianesimo?

Se vogliono diventare liberi, gli ebrei non devono professare il cristianesimo, ma il cristianesimo dissolto, la religione dissolta in genere, vale a dire l'illuminismo, la critica e il suo risultato, la libera umanità (p. 170).

Per gli ebrei si tratta pur sempre di fare *professione di fede*, ma non più di professare il cristianesimo, bensì il cristianesimo dissolto.

Bauer richiede agli ebrei di rompere con l'essenza della religione cristiana, una richiesta che, come dice egli stesso, non emerge dallo sviluppo dell'essenza ebraica.

Dato che nelle conclusioni della *Questione ebraica* Bauer aveva concepito l'ebraismo solo come la grossolana critica religiosa del cristianesimo, conferendogli quindi un significato "soltanto" religioso, c'era da aspettarsi che anche l'emancipazione degli ebrei si sarebbe trasformata in un atto filosofico-teologico.

Bauer considera l'essenza *ideale* e astratta dell'ebreo, la sua *religione*, come la sua *intera* essenza. A ragione perciò conclude: «L'ebreo non dà nulla all'umanità quando contravviene per sé alla sua legge limitata», quando sopprime tutto il suo ebraismo (p. 165).

Il rapporto tra gli ebrei e i cristiani diviene quindi il seguente: l'unico interesse del cristiano all'emancipazione dell'ebreo consiste in un interesse universalmente umano, un interesse *teoretico*. L'ebraismo 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 sé e per sé l'emancipazione dell'ebreo non è affare del cristiano.

L'ebreo, al contrario, per liberarsi, deve compiere non solo il suo proprio lavoro, ma anche quello del cristiano, la *Critica dei sinottici*, la *Vita di Gesù*¹⁶⁸ ecc.

Questo è affar loro: determineranno da sé il proprio destino; ma la storia non si fa prendere in giro (p. 171).

Noi cerchiamo di rompere la formulazione teologica della questione. La questione della capacità dell'ebreo di emanciparsi si trasforma per noi nel seguente quesito: quale particolare elemento *sociale* deve essere soppresso per superare l'ebraismo? Infatti la capacità di emanciparsi dell'ebreo di oggi si identifica con il rapporto tra l'ebraismo e l'emancipazione del mondo di oggi. Tale rapporto si delinea necessariamente a partire dalla particolare posizione dell'ebraismo nel mondo servile di oggi.

Consideriamo il reale ebreo mondano, e non *l'ebreo del shabbat*, 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 dell'ebraismo? Il bisogno *pratico*, l'*egoismo*.

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

Ebbene! L'emancipazione dal *mercanteggiamento* e dal *denaro*, dunque dall'ebraismo pratico e reale, sarebbe l'autoemancipazione della nostra epoca.

Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del mercanteggiamento, dunque la possibilità di esso, avrebbe reso impossibile l'ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe come fumo nel reale soffio vitale della società. D'altronde, se l'ebreo riconosce l'inconsistenza di questa sua essenza *pratica* e lavora al suo superamento, lavora, a partire dal suo sviluppo passato, alla vera *emancipazione umana* e si volge contro la *più alta* espressione *pratica* dell'autoestranazione umana.

Noi riconosciamo dunque nell'ebraismo un universale e *attuale* elemento *antisociale*, il quale, attraverso lo sviluppo storico al quale gli ebrei, per questo aspetto negativo, hanno collaborato con zelo, è stato sospinto fino al suo attuale vertice, un vertice raggiunto il quale deve necessariamente dissolversi.

L'emancipazione degli ebrei nel suo significato ultimo è

l'emancipazione dell'umanità dall'*ebraismo*.

L'ebreo si è già emancipato in modo ebraico.

L'ebreo, che ad esempio a Vienna è semplicemente tollerato, determina, con la sua potenza finanziaria, il destino di tutto l'impero. L'ebreo, che nel più piccolo Stato tedesco può essere senza diritti, decide le sorti dell'Europa. Mentre le corporazioni e le gilde si chiudono all'ebreo o non sono ancora ben disposte nei suoi confronti, la temerarietà dell'industria si fa beffe della caparbia degli istituti medievali (B. Bauer, *Questione ebraica*, p. 153).

Non si tratta di un fatto sporadico. L'ebreo si è emancipato in modo ebraico non solo in quanto si è appropriato della potenza del denaro, ma anche perché *il denaro*, con lui o senza di lui, è diventato una potenza mondiale, e lo spirito pratico dell'ebreo è diventato 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 esempio il colonnello Hamilton – è una specie di *Laocoonte*, che non fa nemmeno il più piccolo sforzo per liberarsi dai serpenti che lo avvincono. *Mammona* è il loro idolo, essi lo pregano non soltanto con le loro labbra, ma con tutte le forze del loro corpo e della loro anima. Ai loro occhi la terra non è altro che una Borsa, ed essi sono convinti di non avere quaggiù altra destinazione che quella di diventare più ricchi dei loro vicini. L'attività commerciale si è impossessata di tutti i loro pensieri, scambiarsi oggetti costituisce il loro unico svago. Quando viaggiano, portano con sé, sulla schiena, per così dire, la loro mercanzia e i loro affari, e non parlano d'altro che di interessi e guadagno. Se per un istante perdono d'occhio i loro affari, ciò accade soltanto per ficcare il naso in quelli degli altri¹⁶⁹.

Per la verità il dominio pratico dell'ebraismo sul mondo cristiano, trova nel Nordamerica la propria normale e inequivocabile espressione nel fatto che l'*annunzio* stesso *del Vangelo*, la predicazione cristiana è diventata un articolo di commercio, e il commerciante fallito fa nel Vangelo come l'evangelista arricchito 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 di culto; quell'altro ha debuttato col sacerdozio, ma appena ha avuto a disposizione una certa somma di denaro ha abbandonato il pulpito per gli affari. Agli occhi di moltissimi il mini-

stero religioso è una vera e propria carriera industriale (Beaumont, *op. cit.*, pp. 185, 186).

Secondo Bauer è

una falsità se, in teoria, vengono negati all'ebreo i diritti politici, mentre nella prassi dispone di un potere enorme ed esercita *en gros* l'influenza politica che gli viene invece ridotta in *détail* (*Questione ebraica*, p. 153).

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

L'ebraismo si è conservato *accanto* al cristianesimo, non soltanto come critica religiosa del cristianesimo, non soltanto come dubbio insito nell'origine religiosa del cristianesimo, ma anche perché lo spirito pratico-ebraico, l'ebraismo, si è mantenuto nella società cristiana, raggiungendo addirittura il suo massimo sviluppo. L'ebreo, che si trova nella società civile come membro particolare, è solo la manifestazione particolare dell'ebraismo della società civile.

L'ebraismo si è conservato non già malgrado la storia, bensì attraverso la storia.

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

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

Il monoteismo dell'ebreo è perciò, nella realtà, il politeismo della molteplicità dei bisogni, un politeismo che trasforma in oggetto della legge divina persino la latrina. Il *bisogno pratico*, *l'egoismo*, è il principio della *società civile*, ed emerge chiaramente come tale non appena la società civile ha completamente generato lo Stato politico. Il Dio del *bisogno pratico e dell'egoismo* è il *denaro*.

Il denaro è il geloso Dio di Israele, di fronte al quale non può esistere nessun altro Dio. Il denaro avvilisce tutti gli dei dell'uomo e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé 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 dall'uomo, del suo lavoro e della sua esisten-

za, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora.

Il Dio degli ebrei si è mondanizzato, è divenuto un Dio mondano. La cambiale è il Dio reale dell'ebreo. Il suo Dio è solo la cambiale illusoria.

La concezione della natura acquisita sotto il dominio della proprietà privata e del denaro è il reale disprezzo, il degradamento pratico della natura, che esiste sì nella religione ebraica, ma solo come immaginazione.

In questo senso Thomas Münzer afferma che è insopportabile

che tutte le creature siano diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: anche la creatura dovrebbe essere libera¹⁷⁰.

Ciò che nella religione ebraica resta astratto, il disprezzo della teoria, dell'arte, della storia, dell'uomo in quanto fine a se stesso, è il *reale e cosciente* punto di partenza, la virtù del capitalista. Lo stesso rapporto di genere, il rapporto tra uomo e donna ecc., diventa un oggetto di commercio! La donna è oggetto di scambio.

La *chimerica* nazionalità dell'ebreo è la nazionalità del commerciante, del capitalista in genere.

L'infondata e assurda legge dell'ebreo è soltanto la caricatura religiosa di un diritto in genere e di una moralità assurda e priva di fondamento, dei riti meramente *formali* di cui si circonda il mondo dell'egoismo.

Anche qui il più alto rapporto dell'uomo è il rapporto *legale*, il rapporto con delle leggi che per lui hanno valore non in quanto leggi della sua propria volontà ed essenza, ma in quanto *dominano* e in quanto la trasgressione viene *punita*.

Il gesuitismo ebraico, lo stesso gesuitismo pratico che Bauer ravvisa nel Talmud, è il rapporto del mondo dell'egoismo con le leggi che lo dominano, la cui astuta elusione costituisce l'arte suprema di questo mondo.

Anzi, il movimento di questo mondo all'interno delle sue leggi costituisce necessariamente un costante superamento della legge.

L'*ebraismo* poté svilupparsi in quanto *religione*, ma non teoricamente, perché la concezione del mondo propria del bisogno pratico è per sua natura limitata e si esaurisce in pochi tratti.

La religione del bisogno pratico, per sua essenza, poteva tro-

vare il proprio compimento non nella teoria, ma soltanto nella *prassi*, appunto perché la sua verità è la prassi.

L'ebraismo non poteva creare un nuovo mondo; poteva solo attirare nell'ambito delle proprie attività le nuove creazioni ed i nuovi rapporti del mondo, perché il bisogno pratico, il cui intelletto è l'egoismo, si comporta passivamente e non si estende a proprio piacere, ma viene a *trovarsi* ampliato con il progressivo sviluppo delle condizioni sociali.

L'ebraismo 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 poté separarsi completamente dalla vita dello Stato, spezzare ogni legame dell'uomo col genere e porre l'egoismo, il bisogno egoistico, 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 dall'ebraismo. Nell'ebraismo esso si è nuovamente dissolto.

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

Solo in apparenza il cristianesimo aveva superato l'ebraismo reale. Esso era troppo *nobile*, troppo spirituale per rimuovere la grossolanità del bisogno pratico altrimenti che con l'elevazione nell'etere azzurro.

Il cristianesimo è l'idea sublime dell'ebraismo, l'ebraismo è la volgare utilizzazione del cristianesimo, ma questa utilizzazione poteva diventare universale soltanto dopo che il cristianesimo, in quanto religione compiuta, avesse portato *teoricamente* a compimento l'autoestraniazione dell'uomo da sé e dalla natura.

Solo allora l'ebraismo poté pervenire al dominio universale e fare dell'uomo alienato e della natura alienata oggetti *alienabili*, vendibili, caduti in balia del bisogno egoistico e del commercio.

La vendita è la prassi dell'alienazione. Come l'uomo, finché è schiavo del pregiudizio religioso, sa oggettivare la propria essenza soltanto rendendola un'essenza *estranea* e fantastica, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare solo praticamente, può produrre oggetti solo praticamente, ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo e

conferendo ad essi il significato di un'essenza estranea: il denaro.

Nella sua prassi compiuta, l'egoismo cristiano della beatitudine si rovescia necessariamente nell'egoismo materiale 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 nient'altro che la concezione ideale del bisogno pratico. L'essenza dell'ebreo odierno la troviamo dunque non soltanto nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società odierna, non come essenza astratta ma come essenza sommamente empirica, non solo come limitatezza dell'ebreo, ma come limitatezza ebraica della società.

Non appena la società riuscirà a sopprimere l'essenza *empirica* dell'ebraismo, il mercato e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà *impossibile*, perché la sua coscienza non avrà più alcun oggetto, perché la base soggettiva dell'ebraismo, il bisogno pratico, si umanizzerà, perché sarà superato il conflitto tra l'esistenza individuale sensibile e l'esistenza di genere dell'uomo.

L'emancipazione *sociale* dell'ebreo è l'*emancipazione della società dall'ebraismo*.