

Un socialismo panteista.

Appunti sugli inizi filosofici di Jean Jaurès

GIORGIO RIDOLFI

Nello scritto in lingua latina *De primi socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, thèse secondaire* con la quale Jean Jaurès ottenne nel 1892 il proprio dottorato alla Sorbonne, viene generalmente indicata la prima opera che, sebbene in maniera poco approfondita, mette in risalto i legami tra la filosofia kantiana e l'evoluzione del movimento socialista tedesco. Jaurès, pur essendo passato alla storia come uno dei più importanti esponenti politici del movimento operaio francese, poteva infatti vantare una saldissima formazione filosofica, resa oltretutto evidente dall'ampio respiro intellettuale proprio anche delle sue opere di argomento più direttamente politico. Per confermare, ad ogni modo, come la qualifica di filosofo non sia, per ciò che lo riguarda, affatto fuori luogo, basta ricordare che egli, in occasione dell'esame d'entrata all'École Normale Supérieure, si classificò primo, lasciando al secondo posto quello che, nei decenni successivi, sarebbe diventato il più significativo rappresentante della filosofia francese,

Henri Bergson. D'altra parte Jaurès, se la presa di coscienza delle questioni socio-economiche a lui contemporanee non avesse acceso la sua vocazione politica, avrebbe probabilmente continuato la sua attività di docente presso l'università di Tolosa, cui tornò durante la prima interruzione del suo mandato parlamentare (1889-1893), o magari alla Sorbonne, presso cui nel 1898 presentò senza successo la sua candidatura per una cattedra.

Rispetto a un intellettuale di sicura caratura, quale Jaurès appare, si può così affermare che sia stata la temperie storica della Francia sul finire del XIX secolo a costringerlo ad occuparsi di problemi di natura più concreta ed immediata; e che, anzi, siano stati proprio i suoi studi filosofici, decisamente orientati all'ambiente tedesco in linea con quanto cominciava a fare una parte significativa del mondo accademico francese, a fargli percepire come insufficienti radicali prese di posizione etiche che non si traducevano in una pratica quotidiana. Si spiega, d'altra parte, in

questo modo il processo di radicalizzazione che Jaurès, eletto nel 1885 all'Assemblea nazionale nei ranghi repubblicani e già sostenitore di una posizione collocata ben più a sinistra del riformismo opportunistico di Jules Ferry, sperimentò dopo la sua mancata rielezione quando, tornato a contatto con le questioni di politica locale, fu testimone del grande sciopero minerario di Carmaux, che ebbe rilevanza nazionale e che gli consentì finalmente di gettare uno sguardo diretto sulle profonde condizioni di miseria in cui versava il proletariato francese. È in questo episodio che può essere rinvenuto il principale motivo della sua definitiva conversione al socialismo, quale si mostra nella coeva *thèse secondaire* e che va anche letto nella prospettiva dell'evidente spostamento a destra di quel repubblicanesimo moderato che fino ad allora, da sincero cultore dello spirito della Rivoluzione, egli aveva erroneamente interpretato come una sorta di egualitarismo patriottico. Jaurès mise in opera, in questo senso, un processo di progressivo avvicinamento al materialismo marxiano, sulla portata del quale è però possibile nutrire alcuni legittimi dubbi e che comunque, come vedremo, non arrivò mai alla sostituzione del suo umanitarismo universalista con un'idea classista di solidarietà.

Da questo umanitarismo ebbero certamente origine le posizioni che Jaurès sostenne rispetto alle due più importanti questioni che segnarono la sua attività di deputato, dando una peculiare fisionomia alla sua figura di militante socialista. Rispetto all'*affaire Dreyfus*, dopo che le prove prodotte in favore del capitano inquisito avevano dissipato il suo iniziale colpevolismo, egli asserì che i socialisti avevano l'obbligo morale di difendere un uomo

ingiustamente accusato, senza curarsi del fatto se egli fosse borghese o proletario; posizione che, per ragioni diverse, ricevette attacchi tanto dalla destra quanto dalla sinistra più radicalmente marxista di Jules Guesde e che costò di nuovo a Jaurès il suo mandato parlamentare. Ma il vertice di questo umanismo si esprime nella rivendicazione jaurèssiana di un pacifismo radicale, benché realista, convinto cioè della natura borghese delle guerre che si combattevano all'inizio del XX secolo ma, proprio per questo, attento a non scadere in un antimilitarismo che avrebbe lasciato i lavoratori senza protezione. E furono proprio queste idee, che ispirarono la strenua lotta di Jaurès contro l'apertura delle ostilità di quella che sarebbe diventata la Prima guerra mondiale, a creare tra i nazionalisti quel clima di odio nei confronti della sua persona che, il 31 luglio 1914, armò la mano del suo assassino Raoul Villain.

Come appare dunque evidente, Jaurès, in ragione delle soluzioni che i cardinali della sua posizione filosofica lo spingevano a dare ad alcuni problemi di attualità politica, è difficilmente inquadrabile nell'ottica di quella sinistra marxista che in Francia, come d'altra parte in Italia, ha avuto grande importanza nel dibattito politico-intellettuale, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra. Ciò nondimeno la sua figura, resa ancora più leggendaria dall'aura di "martire per la pace" acquisita in seguito alle circostanze del suo assassinio, non ha mai perso per la sinistra francese il suo significato evocativo, testimoniato dalla pubblicazione, a scadenza piuttosto regolare, di biografie e di opere riguardanti il suo pensiero politico. Se si considera, in questo senso, la storia francese degli ultimi decenni risulta evidente come il ricordo della "purezza"

laica e anticapitalista di Jaurès sia diventata una sorta di *topos* che ritorna continuamente in auge, esplicitamente o implicitamente, all'interno del dibattito politico. E un'eco jaurèssiana sembra, d'altra parte, risuonare anche nella critica alle attuali generazioni del capitalismo sviluppata nel libro di recente pubblicazione e di grande successo, non solo in Francia, *Le Capital au XXI^e siècle* di Thomas Piketty.

Alla "pantheonizzazione" fisica del corpo di Jaurès, avvenuta nel 1924, sembra dunque nei fatti essere seguita una sorta di "pantheonizzazione morale", che tuttavia, per un determinato schieramento culturale, ha significato la sua trasformazione in un vero e proprio monumento ideologico, rispetto alla cui agiografia era necessario mettere a tacere non già i punti controversi della sua attività politica, che sicuramente impallidiscono a fronte del suo indiscusso rigore morale, ma quei modi di pensare e di rapportarsi a tale attività che rimandavano alle sue convinzioni personali e che rischiavano, in una determinata cornice, di rendere più sfumato il ritratto di questo "grande di Francia". La questione di ciò che Jaurès stesso, nell'*Armée nouvelle*, ha individuato come il "retro-pensiero" filosofico che ha accompagnato tutta la sua vita è, di conseguenza, rimasta per lungo tempo, anche a causa dei suoi forti accenti religiosi, qualcosa di indagato solo occasionalmente nella sua indipendenza; e la sua attività speculativa è stata spesso derubricata a semplice interesse giovanile, soppiantato, in un secondo momento, da un "più serio" impegno politico nei ranghi del movimento marxista. Riconsiderare brevemente questa parte fondamentale della sua produzione intellettuale, soprattutto nell'anno in cui ricorre il centenario della sua tragica

scomparsa, appare invece, a nostro parere, un impegno inderogabile per meglio comprendere una delle più significative figure della storia politica moderna¹.

Il nucleo della filosofia di Jaurès, ossia ciò che, a dispetto delle interpretazioni di parte, costituisce «i prolegomeni teologico-politici del jaurèssismo»², può essere rinvenuto, oltre che nella già citata tesi in lingua latina, nella tesi principale, presentata nella medesima occasione con il titolo *De la réalité du monde sensible*, e in un fondamentale scritto coevo, ma pubblicato solo nel 1959, dal titolo *La question religieuse et le socialisme*. Nella tesi latina Jaurès sostiene che l'ideale socialista è nato in Germania in accordo con l'egemonia della filosofia idealista, e che si è poi contaminato con le dottrine materialiste solo in virtù di eventi contingenti. Questa ricostruzione trova conferma, secondo Jaurès, se si guarda all'importanza che ha avuto per il socialismo l'evento-cardine della Germania moderna, ossia la Riforma protestante. Lutero infatti, nel proclamare l'insussistenza del libero arbitrio, ha rimesso la giustizia unicamente nelle mani di Dio e l'ha fatta dipendere dalla sua imperscrutabile logica, sulla base della quale, tuttavia, non si può non vaticinare il futuro instaurarsi della più ampia eguaglianza tra gli uomini: se non sulla terra, quanto meno in cielo. È così sicuramente vero che, nell'ottica della predestinazione, l'uomo rimane sempre asservito alle logiche della volontà divina, ma qui egli non è più sottomesso a un'autorità esterna, come accettavano di vederlo i gesuiti, strenui fautori del libero arbitrio, ma a uno spirito presente alla coscienza, di cui invece parlavano, anche in ambito cattolico, i giansenisti. La *forma mentis* luterana, afferma in questo senso Jaurès, mostra

una grande affinità con quella socialista, giacché «coloro che sostengono che l'uomo è libero non in astratto e nella mera libertà dell'indifferenza, ma soltanto allorché obbedisce a Dio», e, di conseguenza, «sia in teologia sia in filosofia escludono l'immagine falsa e ipocrita della libertà, [...] respingono in economia una inutile parvenza di libertà che ha il nome e non la sostanza della libertà»³. Lutero, si può quindi affermare, è il primo ispiratore del socialismo moderno, perché, con la sua dottrina del servo arbitrio, ha distinto nettamente tra l'essere attuale e un dover essere futuro, per la cui realizzazione, tanto celeste quanto terrena, sono da sempre all'opera leggi superiori, cui gli individui partecipano in maniera unicamente riflessa. A partire dalla sua educazione pietistica, lo stesso Kant, che pure ha parlato di una volontà umana assolutamente libera, non ha fatto risalire quest'ultima al semplice *arbitrium indifferens*, ma l'ha messa ineludibilmente in contatto con una norma universale del dovere, in modo da affermare che «l'uomo è libero perché scorge nel dovere ciò che è proprio di lui e di tutte le creature razionali»⁴.

È proprio il rispetto che Kant ha dimostrato per l'universalità della legge morale e, al contempo, per le individualità che ad essa si sottomettono, ciò che lo rende uno dei padri del socialismo tedesco. È, infatti, l'eguaglianza che necessariamente discende dall'universalità della legge morale l'elemento-chiave di quella volontà popolare che, secondo la sua opinione, costituisce lo Stato, lo ammoderna quando la sua costituzione si mette in contrasto con i bisogni della realtà e che, soprattutto, presiede alla giusta distribuzione della proprietà tra i cittadini. La proprietà, fa notare in questo

senso Jaurès, non è vista da Kant, lockianamente, come acquisizione del singolo, che lo Stato si trova poi necessariamente a difendere, bensì come concessione che la volontà popolare fa al singolo, per mezzo e nel rispetto delle leggi dello Stato. Sebbene, dunque, storicamente abbia prevalso un'opposta interpretazione, appare ora chiaro il significato eminentemente socialista del fatto che Kant abbia subordinato il godimento dei diritti civili all'indipendenza personale ed economica dell'individuo. Egli infatti, afferma Jaurès, non ha in alcun modo elaborato una mitologia liberale della proprietà, bensì ha semplicemente voluto far notare come l'indipendenza economica sia *condicio sine qua non* per la nascita di quei doveri civili, che rappresentano le precondizioni per l'esercizio dei diritti che la legge morale prescrive di estendere ad ogni uomo. Negli scritti kantiani l'accento non cade sul possesso attuale dei beni, ma sulla necessità morale che esso sia esteso ad ogni individuo, e

Kant dunque, [...] sebbene politicamente ha combattuto il socialismo, tuttavia ha aperto la strada al socialismo col suo pensiero filosofico, sullo Stato e sulla proprietà. Né puoi meravigliarti di questo, se non hai dimenticato che la libertà di ognuno non consiste tanto nel temerario arbitrio, quanto piuttosto nella ragione e nel dovere stesso. Qualunque intima libertà di ogni uomo non si è costituita se non per ragione e dovere, e la stessa libertà non si distingue dalla norma di libertà, cosicché sia il diritto politico sia il diritto di proprietà di ogni cittadino non scaturisce dallo stesso Stato o dal fatto sociale, ma è la norma comune. L'"individualismo" dunque e il socialismo non si oppongono come contrari, ma si conciliano in unità⁵.

L'unità, d'altra parte, o, sarebbe meglio dire, la costante ricerca dell'unità di tutti i fenomeni, materiali o spirituali che siano,

sta al centro di quella metafisica panteista che Jaurès esprime nella sua tesi di dottorato in lingua francese, in cui viene radicalmente problematizzata la fissità e l'individualità di ogni esperienza sensibile, risolvendola nella descrizione del movimento incessante di tutti gli enti, estesi ed inestesi, verso un supremo principio di armonia, al quale non bisogna avere timore di dare il nome che più gli è appropriato, quello di Dio⁶. Questo supremo principio, inteso come centro dell'universo fenomenico,

per quanto sia reale, poiché attira e chiama tutti i mondi nell'immensità, non è un centro fisico: esso è proprio un centro intangibile e ideale. Pertanto l'unico mezzo che hanno i mondi per andare verso di esso è quello di non abbandonare le loro modeste orbite, incatenate ad altre orbite; è quello di concorrere, ognuno per la sua parte, a quell'armonia universale che sola può riavvicinare i mondi al loro centro divino⁷.

Come si può ben rilevare in questa asserzione, nella concezione di Jaurès vengono a fondersi inestricabilmente l'attenzione positivista per la concretezza del mondo materiale e delle sue strutture, propria del socialismo marxiano e marxista, e la sottolineatura di un'istanza teleologica in cui il fine diventa in qualche modo secondario rispetto alla centralità degli sforzi messi in atto per raggiungerlo; istanza quest'ultima che rappresenterà il cardine del socialismo neokantiano della Scuola di Marburgo e sarà un elemento di svolta nelle dottrine revisioniste di Eduard Bernstein. Si può anzi affermare che in Jaurès «si parte dalla sensazione e vi si trova subito, al di là di una psicologia e di una fisiologia, per prima cosa una metafisica, poi un'estetica, poi ancora una morale e una politica»⁸. Il problema politico, che nel libro non viene trattato in alcun modo, si rivela così deter-

minante anche nella discussione dei temi più marcatamente teoretici e si esprime di sfuggita, ma in tutta la sua centralità, nella frase che chiude l'opera, in cui si afferma che,

nella concezione assoluta e divina, non è solo il cielo grandioso e stellato che trova la sua realtà e la sua giustificazione, ma anche la casa modesta nella quale, tra la tavola di famiglia e il focolare, l'uomo, con i suoi umili attrezzi, guadagna per sé e per i suoi il pane di ogni giorno⁹.

Sulla base di questo orizzonte di pensiero, è del tutto evidente come il socialista Jaurès, nonostante la posizione ufficiale del suo partito, non possa non dichiararsi convinto del fatto che il problema religioso sia «il più grande problema del nostro tempo e di tutti i tempi»¹⁰, visto che non ci può essere un società senza religione, cioè senza una serie di convinzioni comuni che legano tutti gli animi a un orizzonte infinito di senso. Questo problema non è stato, però, risolto dal cristianesimo, giacché esso nella figura di Cristo ha descritto un'esistenza eccezionale, la cui perfezione interiore e il cui senso dell'Assoluto non può essere comune a nessun uomo che non sia un'incarnazione del principio divino stesso, e un'essenza sovranaturale, la cui nascita stessa rappresenta un salto nella normale dialettica della generazione. Se Cristo è questa sorta di primo papa infallibile, già «nella dolcezza del Vangelo si delinea la spietata tirannia del Sillabo»¹¹; ma questa fortunatamente, afferma Jaurès, è solo l'interpretazione che la Chiesa cerca di darne, forzando le parole con le quali colui che si definisce "figlio dell'uomo" dimostra di avere, invece, come unico obiettivo della sua predicazione l'elevazione dei suoi fratelli all'unione con la perfezione del Padre celeste, e non la coercizione delle loro anime. Cristo è colui che

risveglia il senso d'infinito innato in ogni uomo, è una potenza che dà vita ad altre potenze, e il vero successo della sua predicazione viene, paradossalmente, raggiunto quando gli uomini riescono finalmente a fare affidamento sulle proprie forze, facendo a meno di lui. In definitiva egli non è «né un Dio, ossia un despota organizzatore di una teocrazia, né, secondo la piatta esegesi dei democratici cristianizzanti, un filosofo volgare o, addirittura, un sanculotto»¹²; egli è colui che insegna agli uomini la via del socialismo, rendendoli immortali pur nel tempo limitato della loro vita. E, pertanto, il socialismo si caratterizza in questo modo, oltre che come una rivoluzione materiale e morale, come una rivoluzione religiosa, poiché esso,

restituendo a molti uomini la vita stessa, restituirà loro il senso della vita e di Dio. Sostituendo la giustizia agli aspri conflitti della forza, facendo del diritto, che è una forma di Dio, l'ospite familiare delle società umane, renderà Dio presente a tutte le anime umane riconciliate. È il socialismo che aprirà la società refrattaria e dura all'influenza dell'idea religiosa. Esso non creerà la religione, ma mescolerà la religione alla vita stessa e, oso dire, alle fibre dell'umanità¹³.

In questa concezione panteista, come è evidente, il legame con Kant si fa decisamente meno stretto, a meno di dare, come cerca di fare Jaurès in una lunga digressione contenuta nella sua tesi francese¹⁴, un'interpretazione della dottrina kantiana, secondo la quale il dualismo di essere e pensiero tradirebbe l'incapacità di vedere nell'Io penso i tratti monistici, fichtiani, di un'unità produttiva, e non semplicemente legislativa. Un'incapacità che, a dispetto dell'epocalità dei risultati raggiunti, avrebbe la sua origine in un errore di fondo commesso da Kant, quando ha voluto redigere la

tavola delle categorie, ossia delle forme che unicamente guidano l'esercizio dell'intelletto umano, a partire dalla tavola dei giudizi, non accorgendosi, in questo modo, che il giudizio è esclusivamente una relazione di termini e che pertanto «esso si limita a esprimere questa relazione, e non mette da nessuna parte in evidenza l'idea dell'essere che è contenuto tanto in ognuno dei due termini, quanto nella loro relazione»¹⁵. Così Kant, nella misura in cui non si accorge di avere già approntato gli strumenti teorici per andare oltre il suo dualismo, è costretto, nei fatti, a introdurre surrettiziamente nella sua dottrina un'istanza finalistica, che possa finalmente spiegare perché il mondo materiale si sottometta a qualcosa ad esso totalmente estraneo, come sono le forme del pensiero e dell'intuizione, anziché ridurre l'esperienza a «una fantasmagoria di rappresentazioni sconnesse»¹⁶; problema, questo della deduzione trascendentale, che in alcun modo si pone a una filosofia, come quella di Jaurès, per la quale, nella realtà di un mondo innervato dalla presenza divina, essere, coscienza e fine sono talmente legati tra loro da poter apparire, nell'ottica dell'armonia universale, come sinonimi¹⁷.

A queste convinzioni Jaurès rimarrà fedele anche quando la sua attività politica prenderà definitivamente il sopravvento su quella scientifica¹⁸. Esse, anzi, vengono ad esempio declinate in senso esplicitamente socialista nel dibattito che egli sviluppò con Paul Lafargue – marxista francese, nonché genero dello stesso Karl Marx – intorno ai rapporti tra le concezioni idealista e materialista della storia¹⁹. La tesi di Jaurès a riguardo è, in realtà, molto semplice: le due spiegazioni del corso del mondo, ben lungi dall'escludersi vicendevolmente, possono giungere ad avere entrambe validità, in

ragione della constatazione che «non c'è nessuno dei miei pensieri che non corrisponda a un movimento cerebrale, e d'altra parte non avviene nel cervello un solo movimento che non corrisponda almeno al germe di un pensiero»²⁰. Allo stesso modo, quindi, è senza dubbio vero, come pretende Marx, che l'evoluzione intellettuale dell'umanità è il risultato di un trasfondersi riflessivo dei processi economici in quelli mentali, ma è altrettanto vero che ciò può avvenire solo a condizione che nel cervello, «in forma di senso della bellezza, d'istintiva simpatia e di aspirazione all'unità»²¹, già esistano, preformate e impresse nelle volute dell'omuncolo, delle forme spirituali che influenzano la recezione dei dati economici. Jaurès, così, riesce a fondere le due concezioni, salvando il momento ideale della storia, senza con ciò uscire dalle rotte del concatenamento causale degli eventi; ciò che egli perde, rinunciando a ogni prospettiva teleologica – la libertà del volere –, non può assumere una così grande importanza nella sua visione panteista. In questo senso, come sottolinea giustamente Henri Guillemin, è evidente che «qualcosa ripugna invincibilmente a Jaurès nella nozione kantiana di dovere, gelida e, per così dire, disgiunta da noi stessi», nella nozione cioè di «un dovere "astratto e arido", privato della linfa vitale e dei succhi della terra»²²; ma, ciò nonostante, è lo stesso Jaurès a sottolineare come la figura di Kant sia stata fondamentale nella storia del socialismo, nella misura in cui, nelle antitesi che gli si impongono nella *Dialettica trascendentale*, egli ha suscitato e fatto risuonare quell'anelito verso la conciliazione degli opposti che, frutto degli sforzi speculativi di Cartesio, Leibniz e Spinoza, ha trovato la sua soddisfazione nella filosofia di Hegel e nelle

concezioni politiche del suo più prestigioso "allievo", Karl Marx.

Il deciso muoversi di Jaurès verso il marxismo si intravede, pur in assenza di un'esplicita presa di posizione, già nel tono che egli utilizza nelle ultime pagine della sua tesi di dottorato latina, la cui presentazione cade nel periodo della sua entrata ufficiale tra i ranghi socialisti. Nonostante questo, tuttavia, resta tra i due pensatori un distacco piuttosto netto, messo paradossalmente in evidenza nella conferenza tenuta da Jaurès il 10 febbraio del 1900 con il titolo *Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste*, che aveva come obiettivo proprio quello di rifiutare, seppure senza l'astio tipico di altri pensatori socialisti, il revisionismo in favore dell'ortodossia di Kautsky. È indubbiamente vero che il panteismo di Jaurès può conciliarsi, senza grosse difficoltà, con una teoria nei fatti teleologica come quella marxiana, e Jaurès può senza dubbio accettare che l'elemento vincolante del processo storico sia da riconoscere nell'interesse e sia sintetizzabile in leggi economiche. Ma egli, come abbiamo visto, era anche una personalità profondamente influenzata dal pensiero religioso e da un umanismo individualista, nonché un intellettuale provvisto di una visione poetica dell'esistenza e del mondo; ed era proprio questo ciò che lo portava a ribellarsi contro la scarsa profondità di una dottrina, come quella di Bernstein, che, senza preoccuparsi del proprio eclettismo metodologico, accusava ingiustamente il marxismo, e Marx con esso, di avere sviluppato un'interpretazione monodimensionale e gregaria dell'uomo, che metteva da parte qualunque barlume della sua vita spirituale. Questo è il senso in cui va certamente interpretata la seguente frase:

Io comprenderei che si provasse a strangolare la teoria marxista se essa immobilizzasse il proletariato nell'attesa allucinata della società futura, se il proletariato potesse concludere, a partire dalla teoria marxista, che il solo processo dialettico lo libererà; ma no, ciò che rende profonda e vitale la teoria marxista è il fatto che il suo sviluppo è sempre calcolato in modo da mettere al servizio del proletariato la forza della necessità, e in modo da obbligare ogni giorno il proletariato a completare, con tutte le risorse della sua azione, e a realizzare questa forza immanente della necessità²³.

Bernstein, secondo Jaurès, ha sbagliato a porre l'alternativa tra un socialismo umanista che riprovi la dialettica e un socialismo dialettico sostanzialmente "inumano"; tutto il suo panteismo, come si è visto anche a proposito della disputa con Lafargue, voleva, al contrario, dimostrare che la conciliazione tra dialettica e umanesimo è possibile e che questo carattere vitale del marxismo va tenuto nella più alta considerazione, anche riconoscendo i suoi eventuali errori prognostici.

Jaurès — che, è bene notare, non poté conoscere alcuni fondamentali inediti marxiani, pubblicati solo dopo la sua morte — vuole, così, salvare la propria adesione al marxismo, fornendo un'interpretazione del pensiero di Marx secondo la quale l'elemento spirituale sarebbe coesistente alla strutturazione della realtà quanto quello materiale. Ma, a ben vedere, in assenza di una chiara delucidazione dello stesso Marx su questo controversissimo punto della sua dottrina, egli è stato costretto a ritenere sufficiente, per continuare a sostenerla, un semplice richiamo ad alcune suggestioni esegetiche espresse da Friedrich Engels in un articolo scritto qualche mese prima di morire e, di conseguenza, più di dieci anni dopo la morte dello stesso Marx. Di fronte, però, alle legittima domanda se questa in-

terpretazione "spiritualista" del marxismo sia quella corretta, e se quindi Jaurès possa, in questi termini, essere considerato un autentico marxista, è del tutto evidente come la risposta più adeguata, da un punto di vista critico e testuale, non possa non essere per noi improntata a un radicale *non liquet*²⁴.

Altrettanti dubbi possono essere sollevati rispetto alla curvatura marxista dell'attività teorico-politica di Jaurès. Egli, anche in questo caso, cercava nella rilevazione di un supposto realismo ricavabile dai più tardi testi marxiani e dalle successive elaborazioni engelsiane una sponda per le analisi cui, date le particolari condizioni economico-sociali della Francia a cavallo tra Ottocento e Novecento, lo costringeva il suo ruolo di esponente di punta del partito socialista. Proprio in ragione di tali condizioni, infatti, non sarebbe stato possibile per Jaurès sviluppare una teoria politica di emancipazione delle classi svantaggiate che si tenesse stretta all'ortodossia della rivoluzione operaia, senza considerare le esigenze degli abitanti delle campagne; anche se questa, in verità, era una consapevolezza cui presto era dovuta forzosamente giungere anche la parte più massimalista del socialismo francese. Un problema più grande si presentava, invece, rispetto a una delle questioni cardinali del marxismo, quella della proprietà. Jaurès era un convinto sostenitore della necessità di una rigida collettivizzazione dei mezzi di produzione, che, lasciando agli stessi lavoratori e ai loro rappresentanti sindacali la responsabilità nell'amministrazione delle fabbriche e delle aziende, superasse definitivamente lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Questo, tuttavia, non implicava affatto l'abolizione della proprietà privata, che anzi, secondo

la sua opinione, era opportuno che venisse preservata almeno per i beni riguardanti la vita quotidiana dei lavoratori, secondo quel rapporto tra libertà e autonomia economica degli individui che, come si è detto, egli riteneva essere la parte più feconda del pensiero kantiano. Ciò significa, è bene notarlo, che la dottrina di Jaurès risulta difficilmente inquadrabile sia in un'idea di socialismo di Stato, rispetto alla quale egli acutamente prevedeva la perpetuazione dei meccanismi di sfruttamento, pur a fronte del mutamento dell'istanza sfruttatrice, sia in quella di un blando riformismo che non si incaricasse di spezzare i meccanismi capitalistici di sfruttamento in vista dell'instaurazione di una vera e propria democrazia sociale.

Si esprimeva in queste posizioni la propensione, tipica di coloro che si riconoscevano nella Seconda Internazionale, a non farsi ostacolare da una difesa scolastica del marxismo nell'adattamento delle sue premesse all'attualità e ai casi concreti. Il maggiore esempio di tale *forma mentis* è forse fornito da Jaurès nella raccolta di saggi *Études socialistes* quando, per descrivere la sua posizione politica, parla di "evoluzione rivoluzionaria", implicando in questo modo nientemeno che il riconoscimento dell'importanza dei meccanismi di conquista del potere propri delle democrazie borghesi: il suffragio universale, possibilmente di natura proporzionale, e il controllo di una maggioranza parlamentare. Egli lascia così comprendere di non pensare affatto, al contrario dei marxisti ortodossi, che la rivoluzione proletaria debba necessariamente incarnarsi in un atto violento di rottura, il cui primo passaggio sarebbe l'instaurazione della dittatura del proletariato, e quindi di una sorta di Terrore di

classe, ma che essa possa anche svolgersi in maniera pacifica. D'altra parte, a impedire una totale assimilazione delle prospettive politiche marxiane e marxiste da parte di Jaurès, rimaneva il vero e proprio culto che egli non smise mai di tributare al repubblicanesimo ispirato alle conquiste della Rivoluzione francese, vista invece dai suoi avversari a sinistra come mito fondazionale del predominio borghese; il che dà, oltretutto, testimonianza di sentimenti patriottici che, se pure non contemplavano in maniera assoluta perversioni chauviniste, né erano d'ostacolo a una sincera professione d'internazionalismo, rendono evidentemente difficile orientare l'attività politica di Jaurès verso la dottrina marxista dell'estinzione dello Stato²⁵.

Anche tacendo dunque delle, pur innegabili, influenze di matrice hegeliana sul panteismo jaurèssiano, lo Stato non può non apparire al teorico francese, ben più che come il garante dello sfruttamento dei più forti sui più deboli, come l'istanza preposta all'unificazione dei suoi membri al di là delle loro distinzioni economiche e nell'ottica della progressiva soppressione di esse. A questo proposito, degno di nota è anche ciò che Jaurès, nella citata conferenza del febbraio 1900, dice a proposito della collaborazione dei socialisti con altre forze politiche per il raggiungimento di alcuni precisi obiettivi. Stavolta egli si situa più esplicitamente dalla parte di Bernstein, che, al contrario di Kautsky, era favorevole alla collaborazione, pur sostenendo che essa è importante per non condannare il proletariato all'inattività, ma che mai dovrà significare la messa in discussione dell'insuperabile contraddizione che sussiste tra socialisti e forze borghesi, tra operai e capitalisti, tra sfruttati e sfruttatori. Jaurès,

pur preoccupandosi realisticamente della partecipazione del ceto medio alla trasformazione della società, è, da questo punto di vista, certamente debitore della dialettica classista marxiana, ma questo tentativo di riaffermare la sua ortodossia non può giungere fino a negare il cardine del suo panteismo, cioè l'indicazione della via che conduce all'armonia e alla pace universale, che si raggiungerà certamente in una futura società socialista, ma che non avrà per protagonista la sola classe operaia, bensì anche gli appartenenti all'attuale classe dei possessori che, tramite la rivoluzione, più che messi da parte, saranno convertiti all'ineludibile legge storica che in essa si rende evidente. Caratteristica indiscutibile dell'umanismo jaurèssiano è, in questo senso, l'affermazione secondo la quale

noi vogliamo la rivoluzione, ma non vogliamo l'odio eterno»; cui seguono queste inequivocabili parole: «Se, per una grande causa, quale che sia, sindacale, cooperativa, artistica, di giustizia, quand'anche sia una causa borghese, ci capita di obbligare dei borghesi a marciare con noi, con quanta forza potremo dir loro: ah! che gioia è per uomini che si odiano profondamente, ritrovarsi in questi incontri momentanei, in queste cooperazioni di un giorno... E che gioia sublime, universale, eterna sarà, di conseguenza, il giorno in cui avverrà l'incontro definitivo di tutti gli uomini!»²⁶

In questa esaltazione della fraternità universale si esprime, in definitiva, la più peculiare cifra distintiva dell'umanesimo socialista jaurèssiano, che è però una cifra, è opportuno notarlo, sostanzialmente antimarxista, quando non antimarxiana. Il marxismo, infatti, ha sempre rinvenuto uno dei cardini della propria ortodossia in una visione rigidamente classista degli eventi umani, interessata al limite a che gli espropriatori prendessero coscienza, in maniera

più o meno traumatica, dei cambiamenti sociali che l'economia stava irrimediabilmente producendo, installando la classe degli espropriati ai vertici dello Stato, ma non certo convinta del fatto che gli sfruttati dovessero "convertire" gli sfruttatori. Nonostante Marx avesse affermato «che nella storia non vi è alcun posto per la collera»²⁷, si può quasi dire che, nel marxismo, le leggi della storia si rendono, hegelianamente, garanti di una vendetta che ha accenti, al contempo, meccanici e messianici. Questi tuttavia, con ogni evidenza, sono stati sentimenti del tutto estranei a Jaurès che, in questo modo, forse in maniera inconscia, si è inserito in una dialettica simile a quella che, negli stessi anni, opponeva in Germania il rigorismo dottrinale della dirigenza socialdemocratica al rigorismo morale di coloro che, all'interno e all'esterno del partito, riconoscevano la stella polare dell'ideale socialista in quell'imperativo categorico che comandava di trattare gli altri "sempre come fini e mai come mezzi". Con questo non si vuole in alcun modo fare di Jaurès né un assertore di un socialismo neokantiano, né un pensatore riconducibile a forme di pensiero *lato sensu* kantiane; il suo universalismo ha infatti, come si è precedentemente tentato di mostrare, antecedenti speculativi sicuramente diversi, e spesso addirittura inconciliabili con la dottrina kantiana. Kant può essere, al limite, indicato come uno degli ispiratori della sua filosofia, benché sotto alcuni aspetti abbia avuto su di lui un'influenza di non piccolo momento²⁸. Quello che più limitatamente si è voluto sostenere con questa ricognizione del "retro-pensiero" jaurèssiano, al di là di un riconoscimento della grande dignità intellettuale della posizione filosofica da esso delineata, è che, anche nella storia

di un rigido sistema politico-ideologico come quello marxista, è stato possibile che emergessero figure in cui l'autorità morale e culturale trovasse alimento in un senso autenticamente religioso dell'esistenza. Se questo, in Germania, è avvenuto sotto l'egi-

da di Kant, in Francia ha trovato una sintesi originale in una personalità di rilievo come quella di Jean Jaurès.

¹ Un'ottima panoramica sulla complessità dell'attività politica di Jaurès e sulla "sterilizzazione" della sua memoria è stata recentemente fornita da Pascal Melka in *Jean Jaurès, un combat pour l'Humanité*, Paris, La Compagnie Littéraire, 2010, che, alle critiche a quei marxisti che hanno esagerato il lato materialista del pensiero jaurèssiano, aggiunge quelle ai socialisti riformisti che, sin dalla sua morte, hanno tentato di sminuire la portata del suo pacifismo e del suo anticapitalismo. Il primo libro a offrire, nonostante i toni fortemente elogiativi, un'approfondita panoramica sull'opera filosofica jaurèssiana, sviluppata più che altro attraverso una continua citazione diretta dei testi, è stato quello di F. Challaye, *Jaurès*, Paris, Éditions Mellottée, 1948. Ancora più approfondito è lo scritto di A. Robinet, *Jaurès et l'unité de l'être*, Paris, Seghers, 1964, mentre una biografia intellettuale dell'esponente politico francese è stata offerta dell'opera dello storico H. Guillemin, *L'arrière-pensée de Jaurès*, Paris, Gallimard, 1966, redatta tuttavia in modo sostanzialmente discorsivo e divulgativo. Contributi più recenti sono quelli di V. Peillon (studioso di filosofia, esponente del PS e ministro dell'istruzione fino al marzo 2014), *Jean Jaurès et la religion du socialisme*, Paris, Bernard Grasset, 2000; di J. Blanc, *Jaurès philosophe*, Valence d'Albigeois, Vent Terral, 2001, che analizza, tra le altre cose, i

motivi politico-ideologici che stanno alla base del silenzio di molti studiosi sulle convinzioni filosofiche del politico francese; e di R. Benjamin, *Jean Jaurès. Un philosophe humaniste et personnaliste, un socialiste riformiste et révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2013. È interessante segnalare come l'autore di quest'ultimo scritto, che si proclama seguace del personalismo di Mounier, ponga con decisione l'accento sulla natura rigidamente antipitalista della filosofia jaurèssiana, affermando che essa sarebbe, di conseguenza, attualizzabile solo in un sistema, simile, si potrebbe dire, a quello della "terza via" titoista, in cui la concorrenza tra privati, causa principale dello sfruttamento, fosse sostituita dalla concorrenza tra aziende di proprietà statale.

² Blanc, *Jaurès philosophe*, cit., p. 16.

³ J. Jaurès, *De primi socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel* (1891); tr. it. *Primi lineamenti del socialismo in Germania: in Lutero, Kant, Fichte e Hegel*, Napoli, Il Tripode, 1992, p. 84. Riguardo a questo punto, in cui Jaurès si trova in sorprendente accordo con quanto, rispetto alla Riforma, aveva sostenuto un altro dei maggiori socialisti neokantiani, Paul Natorp, si vedano anche le pp. 88-89.

⁴ Ivi, p. 85.

⁵ Ivi, pp. 121-122. Il significato della svolta rappresentato da quest'opera giovanile di Jaurès è messo in rilievo anche da uno studioso

marxista come Lucien Goldmann, che afferma che, «se, al livello della storia sociologica delle idee nate dal marxismo, lo studio del pensiero di Lutero, Kant e Fichte appare, nel libro di Jaurès, nettamente insufficiente, non bisogna dimenticare che esso ha rappresentato per lui, in primo luogo, l'occasione di porre uno dei problemi filosofici più importanti del pensiero occidentale, cioè il problema della scelta tra [...]: Lutero, Kant, Fichte o Hegel, Marx; morale o filosofia dialettica della storia: giustizia o comunanza universale» (*Préface* à J. Jaurès, *Les origines du socialisme allemand*, Paris, François Maspero, 1959, pp. 19-20).

⁶ Rispetto a questo si veda, comunque, anche la descrizione estremamente positiva che, nella tesi latina, Jaurès dà della filosofia di Hegel (cfr. Jaurès, *De primi socialismi*, tr. cit., pp. 147-163).

⁷ J. Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, in *Oeuvres de Jean Jaurès*, Paris, Les Éditions Rieder, vol. VIII, 1937, p. 293. La prima edizione è apparsa nel 1891 presso l'editore Felix Alcan di Parigi.

⁸ Peillon, *Jean Jaurès et la religion*, cit., p. 62. Peillon mette poi, più avanti, in evidenza come, in questa legge ideale che domina lo sviluppo dell'unità dell'essere, non ci sia altro che il movimento kantiano di dedurre l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio dalla legge morale (cfr. p. 83).

⁹ Jaurès, *De la réalité du monde*, cit., p. 294. Nota Roger Benjamin che

Jaurès riprende, in questa sua costruzione, i due concetti aristotelici di atto e potenza, senza però interpretare Dio come "atto puro", cioè come motore immobilità, che sta al di là del mondo e se ne disinteressa. Guardando alla dottrina jaurèssiana «noi dobbiamo fare lo sforzo di unire queste affermazioni: Dio è al di sopra di tutte le cose ed è presente in tutte le cose. La ripresa dei concetti di atto e potenza impedisce a Jaurès di rinchiudersi in un sistema panteista» (*Jean Jaurès*, cit., p. 21) o, detto altrimenti, lo spinge a cercare una sintesi tra il panteismo di Spinoza e quello di Hegel. Infatti, «se per panteismo non si intende niente di più che l'idea dell'Uno sostanziale immanente alle cose, si può parlare del panteismo di Jaurès, poiché egli ha cercato di mostrare come l'essere si sviluppa e si manifesta nel mondo. Ma, secondo lui, non si può confondere Dio con ciò che i filosofi chiamano natura; egli non dirà, come Spinoza, *Deus sive natura*. Allo stesso modo non pensa, come Hegel, che lo Spirito si riveli a sé stesso nel mondo» (ivi, p. 22). Jaurès pensa, in sostanza, a un essere eterno, cioè Dio, che crea eternamente sé stesso: «l'Essere in atto-Dio rappresenta il punto di riferimento al quale si rapporta l'essere in potenza, il Mondo» (ivi, p. 29). Di conseguenza è difficile, afferma Jordi Blanc, individuare Jaurès come un monista, visto che nei suoi scritti non si presenta mai il problema dell'Uno, ma piuttosto quello dell'unità: «Questa problematica, che presuppone la pluralità, non avrebbe assolutamente alcun senso in una metafisica dell'Uno. In Jaurès, come in Leibniz, in maniera chiara o oscura, la coscienza si fonda sulla differenza di determinazione delle forze, e la dualità, condizione della coscienza, è sempre presente. Per quanto intimamente legati, Dio e mondo sono distinti e non possono confondersi. C'è un solo

monismo in lui: quello di Dio» (*Jaurès philosophe*, cit., p. 24).

¹⁰ J. Jaurès, *La question religieuse et le socialisme*, Paris, Les éditions de minuit, 1959, p. 31.

¹¹ Ivi, p. 35.

¹² Ivi, p. 40.

¹³ Ivi, p. 48. E aggiunge più avanti Jaurès: «Se ci si dice che questo è un'ideale mistico, noi rispondiamo che, al di fuori di ciò che viene chiamata la vita mistica, cioè al di fuori dell'unione ardente delle anime in un ideale divino, tutta la vita non è che miseria e morte. [...] Di fronte ai lavoratori, il cui pensiero è stato finora rinchiuso tra le quattro mura della fabbrica, noi vogliamo riaprire i grandi orizzonti in cui i popoli primitivi respiravano l'alito di Dio» (ivi, p. 55). Presa di posizione questa, come nota Jordi Blanc, «difficile da integrare nel laicismo ordinario» (*Jaurès philosophe*, cit., p. 17), nonostante Jaurès sia stato uno dei principali artefici della legge francese di separazione tra Stato e Chiesa del 1905 (sulle posizioni politiche espresse da Jaurès su tale questione, e più in generale sui suoi rapporti con la religione sia in senso privato sia in senso pubblico, si veda Melka, *Jean Jaurès*, cit., pp. 15-72).

¹⁴ Cfr., Jaurès, *De la réalité du monde*, cit., pp. 215-235.

¹⁵ Ivi, p. 221.

¹⁶ Ivi, p. 231.

¹⁷ Un interessante giudizio sugli antecedenti filosofici di Jaurès, parzialmente difforme da quelli precedentemente citati di Blanc e di Benjamin, è espresso da André Robinet, il quale scrive: «Certamente l'opera metafisica di Jaurès non è sufficientemente elaborata, perché vi si riconoscano delle influenze vive. Ma il centro d'intuizione attorno al quale si sviluppano queste descrizioni della processione dell'essere è perfettamente incorporato nel pensiero dell'autore. Jaurès si adatta a un linguaggio hegeliano, rinforzato dalla terminologia dei filosofi romantici tedeschi, in modo da

descrivere in opposizione dialettica la posizione dell'essere e l'opposizione del mondo. Ma nello stesso tempo si sente l'eco delle letture spinoziste di Jaurès e di un'innequivocabile influenza plotiniana: questo svolgimento, questa processione dell'infinito, questo generare modi finiti, che, senza essere estranei alla sostanza, non sono neanche la sostanza, portano il marchio di un panteismo di emanazione che si accorda con la sensibilità di Jaurès e con la sua particolare maniera di percepirsi nel mondo. Infine, l'educazione ricevuta dagli insegnamenti di Boutroux, le letture di Lachelier, lasciano correre nella sua opera delle aperture leibniziane, in particolare questo sentimento, centrale e indistricabile nella stessa filosofia di Leibniz, che l'essere è l'uno e l'universale, che ci sono delle monadi, ma che queste monadi, per quanto chiuse su sé stesse, sono aperte all'interno verso l'insieme dell'universo in una monadologia che rappresenta il *nexus* del mondo, al quale Jaurès è, in primo luogo, attento» (*Jaurès*, cit., pp. 63-64). Robinet, in questo modo, mette esplicitamente l'accento sull'inconsistenza di un vero legame intellettuale tra Jaurès e Kant; parlando del mancato riconoscimento accademico ricevuto dal primo, egli fa anzi notare come, al tempo, la Sorbonne «ripudiava Bergson, ma non era disposta ad aprire le sue porte a un realismo della percezione che, cinquanta anni dopo, vi avrebbe trovato ascolto [qui l'autore pensa soprattutto a Merleau-Ponty]. Per quanto socialisti e jaurèssiani nella loro *forma mentis*, gli universitari del tempo di Jaurès restavano idealisti e soggettivisti. Essi erano jaurèssiani in funzione di Kant, mentre Jaurès fissava la sua metafisica in opposizione a Kant» (ivi, p. 9). Sul rapporto tra Jaurès e la filosofia kantiana, si veda anche Peillon, *Jean Jaurès et la religion*, cit., pp. 65-72, in cui l'autore

mette in evidenza come il rifiuto jaurèssiano dell'idea di "rivoluzione copernicana", cioè del riconoscimento della centralità del soggetto finito rispetto all'universo naturale infinito, origini in una più radicale critica del *cogito* cartesiano.

¹⁸ In un discorso pronunciato alla Camera nel 1910, riferendosi a *De la réalité du monde sensible*, Jaurès affermò: «Io non sono come quelle persone che si spaventano della parola Dio. Vent'anni fa, ho scritto, sulla natura e Dio, sui loro rapporti e sul senso religioso del mondo e della vita, un libro di cui non disconosco neanche una riga e che è rimasto la sostanza del mio pensiero. Rischiano di sorprendervi, vi dirò che, qualche tempo fa, ne ho fatto una seconda edizione, senza apportare nessun cambiamento» (citato in Robinet, *Jaurès*, cit., p. 12).

¹⁹ Si tratta di due conferenze tenute nel Quartiere Latino in giorni distinti (a dicembre del 1894 da Jaurès e a gennaio dell'anno seguente da Lafargue) per iniziativa del Gruppo degli Studenti Collettivisti di Parigi.

²⁰ J. Jaurès, P. Lafargue, *Contraddittorio sulla concezione idealistica e materialistica della storia*, Milano, Società Editrice Avanti!, 1921², p. 19.

²¹ Ivi, p. 23.

²² Guillemin, *L'arrière-pensée*, cit., pp. 31-32. Un discorso diverso meriterebbe, però, di essere fatto sulla vicinanza di queste dottrine jaurèssiane al neokantismo fisiologico tedesco della metà del XIX secolo, che ha trovato forse la sua massima espressione nella fortunatissima *Geschichte des Materialismus* di Friedrich Albert Lange.

²³ J. Jaurès, *Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste*, Paris, Librairie populaire du parti socialiste, 1931², p. 18.

²⁴ Ciò è stato ben messo in evidenza da Robinet, quando afferma che «per Jaurès l'umanità non si confonde con la natura; la legge ciclica della natura ingloba la leg-

ge dialettica dell'umanità. La necessaria assicurazione metafisica dello sviluppo e della conversione dell'uno fonda, nella ragione e nell'attesa, la speranza di una riconciliazione finale del corpo dell'umanità con il corpo della natura divina. Jaurès ha ricercato appassionatamente in Marx tutto ciò che poteva congiungersi a questa prospettiva idealista [...]. Ma in ogni analisi egli finiva per convenire sul fatto che, sul termine preciso dell'idea della giustizia", il marxismo scivolava al di fuori della sua visione del mondo» (*Jaurès*, cit., p. 117). Sul rapporto di Jaurès con le dottrine marxiane vedi anche Peillon, *Jean Jaurès et la religion*, cit., pp. 95-109.

²⁵ Sterminata è ovviamente la letteratura in lingua francese su questo argomento. In un'ottica sintetica, ci limitiamo dunque a citare il recente J.-P. Scot, *Jaurès et le réformisme révolutionnaire*, Paris, Seuil, 2014, particolarmente critico nei confronti dell'acritica "riduzione" riformista e antimarxista di Jaurès.

²⁶ Jaurès, *Bernstein et l'évolution*, cit., p. 30. Non è un caso quindi che, nella conclusione della tesi latina, accanto alla figura di Marx, appaia quella di Lassalle, il quale «non avrebbe acceso a tal punto gli animi degli uomini, e con la speranza, e con il fervore, e con la fede, se nella stessa dialettica della storia, e quasi nel termine di dialettica non avesse mostrato il fiore dell'eterna giustizia. Così il socialismo dialettico si accorda col socialismo morale e il socialismo tedesco con quello francese ed è prossimo il tempo nel quale in un solo e medesimo socialismo universale confluiranno da ogni parte tutti gli animi, le intelligenze, le virtù e le facoltà della coscienza, la cristiana fraternità e la unione comune, la dignità e la vera libertà della persona umana e la stessa dialettica immanente delle cose, della storia e del mondo» (*Jaurès*, *De primi socialismi*,

tr. cit., p. 171). Lo stesso uso della lingua latina per esprimere simili opinioni, afferma Jaurès, è quanto mai opportuno perché con essa «è stato espresso il diritto umano dell'antica filosofia morale e ha sospirato e cantato la fraternità cristiana», ed essa è, quindi, «conforme a quel socialismo integrale [...] nel quale vediamo il socialismo, non come una esiguità ma come la stessa umanità» (ivi, p. 172).

²⁷ Ivi, p. 167.

²⁸ Uno dei principali assertori di un socialismo aspirato dall'imperativo categorico kantiano, Karl Vorländer, in una rassegna delle principali posizioni del socialismo neokantiano, ha dato una breve ma penetrante delucidazione delle condizioni che rendono possibile inquadrare Jaurès in questo movimento o, quantomeno, di considerarlo un suo occasionale "compagno di strada" (cfr., *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926², pp. 104-111).