

Ur tidskriften *Arkiv* nr 80. Artikeln publicerad med författarens godkännande.

Werner Schmidt

Om Henrik Bachners *Återkomsten* och Om den antimarxiska vetenskapens elände

I sin idéhistoriska avhandling *Återkomsten* undersöker Henrik Bachner (HB) antisemitismen i Sverige efter 1945. Han karakteriserar ”antisemitism” som ”en bestående latent struktur av föreställningar fientliga mot *judar som kollektiv*, vilka på det *individuella* planet manifesteras som attityder, [...] och i *handlingar* – social eller legal diskriminering, politisk mobilisering mot judarna, och kollektivt eller statligt våld – vilka resulterar i och/eller syftar till att fjärma, driva bort eller tillintetgöra judar just för att de är judar.”¹

Bachner: Antisemitismen – ett vänsterfenomen, inspirerat av Marx

Hur blev det möjligt att antisemitismen efter 1945 överhuvudtaget åter vågade krypa fram och dyka upp i den offentliga debatten – efter vetenskapen om det ohyggliga, efter Auschwitz? Antisemitismens återkomst tycktes först vara – i ordets egentliga betydelse – otänkbar. ”Den efterkrigstida västeuropeiska politiska kulturen” hade nämligen, som HB betonar, ”djupt präglats av en gemensam erfarenhet där Förintelsen utgör en central komponent.” Därför utmärktes ”decennierna omedelbart efter andra världskriget av såväl en påtaglig frånvaro som en faktisk försvagning av antisemitismen i Västeuropa” men, fortsätter HB: ”Vid slutet av 1960-talet uppträder sprickor i fördämningen och antijudiskt tankegods sipprar åter ut i den bredare politiska debatten.”²

Vad var det som hände under dessa år? Vilka politiska och ideologiska krafter åstadkom – enligt HB – dessa sprickor och dristade sig att ge antisemitismen åter en offentlig politisk röst? Han påpekar visserligen att ”de enda politiska grupperingar inom vilka en öppet deklarerad antisemitism existerat efter 1945 är de högerextrema”, men: När det gäller ”den offentliga debatten” är dessa grupperingar egentligen utan relevans, och ”fram till slutet av 1960-talet spelar antisemitismen en undanskymd roll i svensk politisk debatt”. Först nu, ”från 1960-talets slut och ett par decennier framöver”, uppträder antisemitismen åter på den offentliga arenan. Denna antisemitism är – och detta är HB:s poäng – ”i huvudsak ett vänsterfenomen, en idéströmning knuten framför allt till den extrema vänstern och vissa radikala kristna grupper.”³ Dessa gruppers framträdande roll och betydelse består i att de ”för första gången sedan andra världskrigets slut på ett mer systematiskt sätt återintroducerade anti-judiska perspektiv och idéer i den bredare politiska debatten, gav dem ett visst mått av respektabilitet och vidgade ramarna för vad som kunde sägas i det offentliga rummet.”⁴

Denna antisemitism var främst ideologiskt betingad. De källor ur vilka den ”sprang, hämtade näring och inspiration var djupt färgade av en antisemitisk idétradition”, som HB lokaliserat i ”den klassiska marxistiska analysen av `judefrågan’”.⁵ Med andra ord: HB pekar ut marxismen och speciellt Karl Marx tänkande som huvudsakligt teoretisk och intellektuell inspirationskälla till efterkrigstidens – politiskt relevanta – antisemitism.

¹ Henrik Bachner, *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945*, Uddevalla 1999, s. 28 (kurs. av HB).

² *Ibid.*, s. 456f.

³ *Ibid.*, s. 465.

⁴ *Ibid.*, s. 466.

⁵ *Ibid.*, s. 463.

”Judehataren” Karl Marx

”Få torde ifrågasätta”, framhäver HB med all rätt, ”att Marx tillhör de tänkare som utövat störst inflytande på mänskligheten under det senaste århundradet”. Detta faktum ”ger särskilt vikt åt hans tankar om judarna” som enligt HB finns uttryckta främst i essän ”Zur Judenfrage”, hans ”viktigaste text som berör judarna och judendomen”.⁶ Denna essä från 1843-44 karakteriserar HB som ”en av antisemitismens klassiska texter”.⁷ Om vi dessutom får lita på HB:s påstående att ”miljoner människor har läst ’Zur Judenfrage’ med samma iver och samma lidelse som *Kommunistiska manifestet*”⁸ då måste denna text utan tvekan betecknas som antisemitismens mest inflytelserika dokument.

Det som HB försöker demonstrera med sin avhandling är inte bara och inte i första hand det redan kända faktum att Marx i den nämnda essän och i andra texter och personliga brev använde sig av ”de antisemitiska stereotyper som präglade hans samtid”.⁹ HB är mycket mera ambitiös än så. Han formulerar i avhandlingsavsnittet ”Karl Marx och ’judefrågan’” följande anklagelser mot ”judehataren” Marx¹⁰:

- essän är ”fundamentalt antijudisk”;¹¹
- antisemitismen är ”kärnan” i Marx historie- och samhällsteori¹² och
- denna teoris socialistiska förverkligande förutsätter och kräver att ”den existerande judenheten ska undanröjas från samhället”.¹³

Framförs sådana allvarliga anklagelser i en avhandling med *vetenskapliga* anspråk så borde de vara väl underbyggda. Denna artikel ska granska graden av eller bristen på vetenskaplighet i HB:s anklagelse. Jag kommer först att redogöra i korthet för den historiska kontexten av ”Zur Judenfrage”, sedan kommer jag att granska HB:s tolkning av essän och slutligen kommer jag att följa essäns historiska öde och betydelse för den marxistiska arbetarrörelsen.

Karl Marx, ”Zur Judenfrage” – en kort presentation

Den historiska kontexten

Redan när HB presenterar ”Zur Judenfrage” förvånas man över att han glömmer bort att använda sig av ett av de grundläggande vetenskapliga verktyg som historikern – och speciellt idéhistorikern – använder vid analysen av sådana källtexter, nämligen att undersöka den historiska kontexten. HB skriver endast att Marx använder sig av samtidens antijudiska stereotyper. Men Marx tyska samtid var inte så entydig som HB menar. Den var istället präglad av en kamp mellan statligt sanktionerad antisemitism å ena sidan och den liberala och demokratisk-revolutionära oppositionens krav på judarnas politiska frigörelse och likaberättigande å den andra. Helt generellt kan sägas att ”judefrågan” hade samma politiska status som den ”sociala frågan”: de var progressiva, emancipatoriska projekt.

I början av 1842 hade den preussiske inrikesministern framlagt ett lagförslag som skulle ha inneburit en lagligt sanktionerad politisk isolering av de judiska medborgarna. Förslaget

⁶ Ibid., s. 177.

⁷ Ibid., s. 185.

⁸ Ibid., s. 183.

⁹ Ibid., s. 178.

¹⁰ Se HB:s svar ”Marx var visst judehatare” (DN 99-12-22) på mitt inlägg ”Myten om ’antisemiten’ Marx” (DN 99-12-15), min replik i DN 00-01-04.

¹¹ Bachner 1999, s. 250.

¹² Ibid., s. 178.

¹³ Ibid., s. 181.

åstadkom en livlig debatt i tidningarna. Kravet på judarnas politiska likaberättigande ingick under den tyska *Vormärz*, dvs. den period av politiska emancipationssträvanden som kulminerade i marsrevolutionen 1848, i den liberala eller borgerlig-demokratiska oppositionens allmänna kamp mot de semifeodala politiska förhållandena i Tyskland.

Ett viktigt organ för denna debatt var oppositionsbladet *Rheinische Zeitung* som hade startats 1842 av protestantiska och judiska liberaler i det huvudsakligen katolska Köln. Från och med april 1842 publicerade sig även Marx, tjugofyra år ung och sedan ett år tillbaka filosofie doktor, i *Rheinische Zeitung* och i oktober samma år blev han tidningens chefredaktör. Under dessa månader fram till hösten 1843, då han skrev ”Zur Judenfrage”, ägnade Marx en stor del av sitt engagemang som chefredaktör åt kampen för judarnas politiska likaberättigande. Han gjorde sig ett namn som projudisk publicist, vilket uppmuntrade rabbinen i Köln till att i mars 1843 vända sig till Marx och be honom att författa en petition för de judiska församlingarnas politiska och rättsliga likaberättigande, vilket Marx också lovade att göra. ”Även om jag starkt ogillar den israeliska religionen”, skrev han samma månad till Arnold Ruge, så gäller det ändå att också kämpa för de troende judarnas politiska emancipation.¹⁴

Även Bruno Bauer, unghегelian som Marx, försökte hösten 1842 att lämna ett bidrag till diskussionen i *Rheinische Zeitung*, men den preussiska censuren förbjöd publiceringen av hans uppsats ”Die Juden-Frage”. Den utkom istället som broschyr i mars 1843. Senare samma år utkom i Schweiz även hans andra artikel ”Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden”.¹⁵ Marx essä ”Zur Judenfrage” är en kritisk recension av dessa båda texter.

”Zur Judenfrage” och judefrågan

Först några allmänna anmärkningar beträffande essän. Den var inte ett intellektuellt fadersmord, vilket HB antyder genom att kalla den ”en polemik mot hans tidigare lärofader Bruno Bauers kritik av emancipationen.”¹⁶ Marx hade inga ”lärofäder”. Han tog naturligtvis intryck av tidens stora tänkare, men unghегelianen Bauer hörde inte till dem. Det är främst två filosofer som måste nämnas som inspirationskällor: Hegel och – vid den aktuella tiden – Feuerbach. Och beträffande judefrågan måste som inspirationskälla nämnas Moses Hess, en av sionismens anfäder. För att ge ett intryck av den framträdande position som den unge Marx innehade i den unghегelianska krets som även Bauer tillhörde kan man lyssna på Moses Hess entusiastiska omdöme: ”Du kan se fram emot att lära känna den störste, kanske den ende nu levande egentlige filosofen”, skrev han 1841 till en vän: ”Föreställ dig Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine och Hegel förenade i en och samma person, jag säger förenad och inte sammanblandad – då har du dr Marx.”¹⁷

”Zur Judenfrage” är inte bara, som HB skriver¹⁸, en kritik av Bruno Bauers artikel ”Die Judenfrage” utan av denna artikel och av ”Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”. Marx text består därför också av två delar, eftersom den är en kritik av två artiklar. Den innehåller inte, som HB menar, en självständig ”analys av ’judefrågan’”¹⁹ – den befattar sig istället kritiskt med den analys som Bauer presterat i sina båda artiklar. Marx

¹⁴ Se Marx brev till Arnold Ruge, 13/3 1843, i *ibid.*, s. 418; även H. Hirsch, ”Karl Marx und die Bittschriften für die Gleichstellung der Juden”, i *Archiv über Sozialgeschichte VIII*, 1968, s. 229-245.

¹⁵ För den historiska kontexten av ”Zur Judenfrage” se *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, bd I.2. (Apparat), s. 648ff.

¹⁶ Bachner 1999, s. 177.

¹⁷ Hans Magnus Enzensberger (red.), *Gespräche mit Marx und Engels*, Frankfurt am Main 1981, s. 3.

¹⁸ Bachner 1999, s. 177.

¹⁹ *Ibid.*, s. 178.

analyserar alltså inte judefrågan utan han skriver *om* judefrågan, ”Zur Judenfrage”. Men egentligen handlar texten endast indirekt om denna fråga. Marx huvudsakliga syfte var nämligen ett helt annat: Med ”Zur Judenfrage” och andra samtida artiklar inledde Marx under 1840-talets första hälft sin frigörelseprocess från Hegels och unghегelianernas idealism och utvecklade en egen materialistisk och dialektisk samhälls- och historieuppfattning.

När HB skriver att Marx hämtar ”sin inspiration ur de antijudiska stereotyper som präglade hans samtid”,²⁰ så har han – ytligt sett – rätt. Marx använde sig av och reproducerade visserligen de antisemitiska stereotyper som Bauer hade använt i sina texter. Detta är att beklaga! Men HB har inte alls förstått den – i förhållande till Bauer – förändrade och i viss mån subversiva roll som dessa stereotyper spelar i Marx text. Och det måste än en gång betonas: Dessa stereotyper ingår *inte* i en ”analys av judefrågan” utan hör till den *pretext* med vars hjälp han dekonstruerar Bauers idealistiska framställning. Detta klagörande ska dock inte på något sätt ursäktas hans reproduktion av dessa stereotyper och speciellt inte hans ”felaktiga och äventyrliga identifikation av den judiska religionen med egoismen och schackrandet”.²¹

Hur analyserar idéhistorikern HB Marx text? Som jag redan påpekat består texten av två delar: den första omfattar 21 och den andra knappt sex sidor. Nästan hälften av HB:s analys består av citat, men alla dessa citat är utan undantag hämtade från den korta andra delen. Det är också från dessa få sidor HB tycks ha hämtat sina samlade kunskaper om den filosof som enligt en omröstning i BBC var det gångna årtusendets största tänkare. I varje fall har eventuella ytterligare studier inte lämnat några som helst spår i hans avhandling eller upplyst hans tolkning av ”Zur Judenfrage”. Men varför intresserade sig HB inte för den första delen? Svaret är enkelt: Han hade inte för avsikt att åstadkomma en *vetenskaplig* analys av Marx text, och därför är den första – filosofiska och allmän-teoretiska – delen ointressant för honom, fast den är helt avgörande för en adekvat förståelse av den korta andra delen. Men den första delen har en uppenbar nackdel: Den är föga givande för HB:s speciella syfte, vilket är att samla lämpliga citat för att kunna upprätta ett syndaregister över ”antisemiten” Marx.

I den följande analysen av HB:s tolkning av ”Zur Judenfrage” kommer jag att använda mig av den av honom förbisedda första delen och dessutom av sådana texter som Marx författat vid samma tid och som tematiskt hör till de problem som behandlas i ”Zur Judenfrage”.²²

Bachners tolkning av ”Zur Judenfrage”

HB: Marx radikaliserar Bauers antijudiska budskap

I textens första del refererar Marx Bauers broschyr *Die Judenfrage* och diskuterar dennes slutsatser beträffande judefrågan. De lyder enligt Marx så här: Bauer kräver ”att juden skall uppge judendomen och överhuvud människan religionen för att bli *medborgerligt* emanciperad.”²³ Hur förhåller sig Marx till denna Bauers slutsats? Vad säger HB?

Marx fann Bauers analys allt för abstrakt. [...] Marx invände inte mot Bauers antisemitiskt färgade framställning av den judiska historien och religionen. Istället kom han att ytterligare radikaliserade det antijudiska budskapet.²⁴

²⁰ Ibid.

²¹ Iring Fetscher, *Marx*, Freiburg im Breisgau 1999, s. 38.

²² Der är *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), Inledningen till samma skrift (1843), Marx brev till Ruge (1843), *Kritische Randglossen* (1844), *Die heilige Familie* (1844), *Thesen zu Feuerbach* (1845) och *Die deutsche Ideologie* (1845-46).

²³ Cit. efter Karl Marx, *Människans frigörelse*, Göteborg 1995, s. 25.

²⁴ Bachner 1999, s. 178f.

Jag börjar min kommentar av HB:s påstående om ett radikaliserat antijudiskt budskap hos Marx med att gå till den "förbisedda" första delen. Marx börjar sin kritik av Bauers frågeställning med en motfråga: "Om Bauer frågar judarna: Har ni med er ståndpunkt rätt att kräva den *politiska emancipationen*? så frågar vi tvärtom: Har man från den *politiska* emancipationens ståndpunkt rätt att kräva av judarna att de upphäver judendomen och av människorna överhuvud att de upphäver religionen?"²⁵ Som varje troende människa kan självklart även den religiöse juden emancipera sig politiskt och åtnjuta de medborgerliga, politiska, rättigheterna. Att få åtnjuta dessa rättigheter förutsätter enligt Marx inte – och detta citerar HB naturligtvis inte – "upphävandet av religionen, alltså inte heller av t ex judendomen."²⁶

Men denna självklara rättighet erkänns endast av de moderna *politiska* staterna – Marx nämner Nordamerikas förenta stater som exempel – som har emanciperat sig från religionen genom att förvandla den från en *statlig-offentlig* till en *privat* angelägenhet. Dessa rättigheter gäller däremot inte i sådana semi- feodala stater som den preussiska, som fortfarande definierar sig som en *kristen* stat, som följaktligen privilegierar den kristna medborgaren och diskriminerar anhängarna av andra religioner, t ex judarna. I moderna politiska stater kan alla människor, oavsett religionstillhörighet, åtnjuta inte bara de medborgerliga rättigheterna utan även de mänskliga rättigheterna, *Les droits de l'homme*: "Rätt- ten att vara religiös", framhåller Marx, "rätten att vara religiös på vilket sätt som helst, och att utöva sin egen religiösa kult, måste uttryckligen räknas till de mänskliga rättigheterna. *Trons privilegium är en allmän mänsklig rättighet.*"²⁷

Redan de här presenterade citaten ger en antydning om att Marx inte begränsar sitt resonemang till judefrågan, till 'juden' och den politiska emancipationen. Han lyfter problemställningen från judefrågan till den religiösa människan över huvudtaget och till religionen som sådan. Men så långt rör sig Marx fortfarande inom den Bauerska frågeställningens egen logik. För att kunna genomföra det ovan nämnda egentliga syftet med denna text – emancipationen från den idealistiska filosofiska traditionen – måste han förändra själva frågeställningen och byta kritikens terräng. Han tar därvid utgångspunkt i Bauers uppfattning att själva det *politiska* upphävandet av religionen redan skulle innebära religionens upphävande över huvudtaget. Det är här den Marxska kritiken sätter in. "På denna punkt", konstaterar Marx, "framträder den *ensidiga* uppfattningen av judefrågan" och han fortsätter: "Det är inte alls tillräckligt att fråga: Vem skall emancipera? Vem skall emanciperas? Kritiken har en tredje fråga att ta upp. Den måste fråga: *Vilket slag av emancipation är det frågan om?* Vilka betingelser fordras för den önskade emancipationen?"²⁸

För att kunna svara på de båda sista frågorna måste man enligt Marx lämna religionernas, bland dem även judendomens, himmelska sfärer. Bauers argumentation bygger nämligen enligt Marx på denna dubbla missuppfattning: För det första är inte religionen det huvudsakliga hindret på vägen till människans verkliga befrielse och för det andra kan religionen inte *avskaffas* politiskt eller genom antireligiös kritik. Marx håller visserligen – vid denna tid – med Bauer att "kritiken av religionen är förutsättningen av all kritik", men denna kritik har enligt honom för Tysklands vidkommande redan nått vägs ände, den är "väsentligen

²⁵ Marx, "Zur Judenfrage", i *Karl Marx — Friedrich Engels — Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlin 1982, Erste Abteilung, Bd 2, s. 145.

²⁶ Ibid., s. 156.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., s. 144.

avslutad”.²⁹

HB:s Marx: Religionen är ett opium för folket

Vad är då religionen enligt Marx? Vad säger HB? ”Enligt Marx”, slår han kategoriskt fast, var religionen ett ”instrument som tjänade bourgeoisieens intressen.”³⁰ Han har tydligen hört talas om Lenins uttalande att religionen är opium *för* folket, ett gift som bourgeoisieen injicerat i folket för att lugna det och avhålla det från kampen mot förtrycket.

I ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin. Inledning”, som Marx skrev samtidigt med ”Zur Judenfrage”, betecknar han religionen visserligen också som ett slags opium, men bara enfalldiga eller illvilliga själar kan undgå att upptäcka den grundläggande skillnaden jämfört med Lenins tolkning. Efter att ha presenterat ”den irreligiösa kritikens fundament”, nämligen att det är människan som skapat religionen och inte tvärtom, fortsätter Marx:

Religionen är den allmänna teorin för denna värld, dess encyklopediska kompendium, dess logik i populär form, dess spiritualistiska point d'honneur, dess entusiasm, dess moraliska sanktion, dess högtidliga komplement, dess allmänna grund för tröst och rättfärdigande. Den är det mänskliga väsendets *fantastiska förverkligande*, eftersom det *mänskliga väsendet* inte äger någon sann verklighet. Kampen mot religionen är alltså omedelbart kampen mot *denna värld*, vars andliga *arom* den är.

Det *religiösa* eländet är samtidigt *uttrycket* för det verkliga eländet som det är *protesten* mot detta verkliga elände. Religionen är de betryckta kreaturens suck, hjärtat hos en hjärtlös värld, anden i andefattigdomens tillstånd. Den är folkets opium. [...]

Religionen är blott den illusoriska sol som roterar runt människan, så länge hon inte rör sig runt sig själv.³¹

Religionskritiken är enligt Marx ”*embryo till kritiken av den jämmerdal*, vars gloria religionen är”. Men denna kritik måste förvandlas från en kritik av himlen ”till en kritik av jorden, religionskritiken till *en rättskritik, kritiken av teologin* till *en kritik av politiken*”. För min fortsatta analys är det viktigt att redan här uppmärksamma att Marx inte nämner kritiken av den politiska ekonomin, den kritik som står i centrum för hans senare vetenskapliga arbete!

Denna ”profana” kritik måste enligt honom utgå från den lära som kritiken av religionen slutat med, nämligen ”att *människan är människornas högsta väsen*, alltså med det *kategoriska imperativet att omstörta alla förhållanden*, där människan är ett förnedrat, förslavat, övergivet, föraktligt väsen.”³² Med detta humanismens kategoriska imperativ hade Marx formulerat sitt livslånga forskningsprogram. Hans tema i ”Zur Judenfrage” och i hela hans kommande vetenskapliga verk var och förblev *människans* emancipation, inte ett visst stånds, en bestämd klass, nationalitets eller etnicitets befrielse, inte den kristnes eller judens utan *människans* emancipation eller – rättare – den mänskliga individens självemancipation.³³

HB:s Marx: Det kapitalistiska samhället är ett judiskt samhälle

HB:s tolkning av texten och de slutsatser han drar bygger på en uppseendeväckande okunnighet beträffande Marx tänkande. HB påstår t ex:

²⁹ Marx, ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin. Inledning”, i Marx/Engels, *Filosofiska skrifter*, Cavefors 1978, s. 133.

³⁰ Bachner 1999, s. 178.

³¹ Marx, ”Till kritiken ...”, s. 133.

³² Marx, ”Till kritiken ...”, s. 139

³³ Se Schmidt, ”Om nödvändigheten att läsa Karl Marx framlänges”, i *Socialistisk debatt* 4, 1997.

... det viktiga och för den framtida socialistiska antisemitismen avgörande är Marx integrering av dessa [antisemitiska] stereotyper i den historiska diagnos som senare kom att utgöra kärnan i hans socialistiska doktrin. [...] Det *kapitalistiska samhället* är enligt den unge Marx ett judiskt samhälle. [...] Judendomens praktiska väsen – schackrandet och dyrkandet av Mammon – har förgiftat mänskligheten.³⁴

Längre fram i sin avhandling hävdar HB att den ”seglivade konstruktionen av juden med kapitalismen ... fick sin mest auktoritativa och inflytelserika propagandist i Karl Marx” och att denne ”utpekade judarna som det kapitalistiska systemets inspiratör och ryggrad”.³⁵

Jag ska visa att HB förväxlar det borgerliga samhället med det borgerligt- kapitalistiska eller – som han själv skriver – det ”borgerliga-kapitalistiska samhället”³⁶ och att han är okunnig om Marx ”filosofiska grammatik” med dess speciella sammanhang mellan politisk stat och borgerligt samhälle, mellan religion och dess världsliga grundval i det borgerliga samhället och – mera specifikt – mellan den praktiska och den *religiösa* judendomen.

HB:s Marx: Det borgerliga samhället är ett kapitalistiskt samhälle

I ”Zur Judenfrage” konstaterar Marx ett analogt förhållande mellan å ena sidan religion–borgerligt samhälle och å andra sidan politisk stat–borgerligt samhälle. Hur definierade Marx – vid den tid då han författade ”Zur Judenfrage” – de båda begreppen 'politisk stat' och 'borgerligt samhälle'? Överensstämmer hans definitioner med dem som HB bygger sina slutsatser på? Låt oss först lyssna på hur HB tolkat Marx:

Enligt Marx var ... staten [ett] instrument som tjänade bourgeoisieens intressen. [...] Staten garanterade ... det borgerliga [dvs. kapitalistiska] samhällets fortbestånd och religionen kompenserade individens känsla av alienering.³⁷

Föreställningen om två skilda samhällsliga sfärer – politisk stat och borgerligt samhälle – hade Marx övertagit från Hegel. Men vad var detta borgerliga samhälle? Var det ett borgerligt-*kapitalistiskt* samhälle?

Marx skiljer mellan ett *modernt* och ett *feodalt* borgerligt samhälle. Ett borgerligt samhälle existerade enligt honom alltså redan innan det system framträdde på den historiska scenen som Marx senare kom att kalla för borgerligt- kapitalistiskt. Men till skillnad från det moderna hade det gamla, feodalistiskt präglade, borgerliga samhället ”*omedelbart en politisk karaktär*”. Det feodala ”borgerliga samhällets livsfunktioner och levnadsbetingelser [var] fortfarande politiska”. Samtidigt var statsmakten ”en *särskild* angelägenhet för en från folket skild härskare och hans hantlangare”.

De borgerliga revolutionerna ”*upphävde* [...] *det borgerliga samhällets politiska karaktär*” och konstituerade samtidigt den politiska staten ”som en sfär för det gemensamma, för folkets allmänna angelägenhet i ideal oavhängighet från de *särskilda* elementen i det borgerliga livet.”³⁸

På liknande sätt som religionen är en abstrakt och idealiserad motvärld, det verkliga livets ”gloria”, så är även den borgerliga staten en idealiserad abstraktion från det sönderslitna, hierarkiska borgerliga samhället, ett samhälle som – med Hobbess ord – präglas av *bellum*

³⁴ Bachner 1999, s. 178f. (min kursivering).

³⁵ Ibid., s. 333.

³⁶ Ibid., s. 181.

³⁷ Ibid., s. 178.

³⁸ Marx, ”Zur Judenfrage”, s.160ff.

omnium contra omnes. Men samtidigt innehåller den politiska staten ”i alla sina *moderna* former förnuftets krav”, den ”antyder överallt förnuftet som realiserat. Men dess ideella bestämmningar råkar likaså överallt i motsägelse till sina reella förutsättningar”, dvs. till de faktiska förhållandena i det borgerliga samhället.³⁹ Som exempel nämner Marx att den moderna staten – som stat – upphäver privategendomen, att ”människan förklarar på *politisk väg* privategendomen *upphävd*, så snart som hon upphäver valbarhets- och rösträttscensus”. Men detta *politiska* upphävande av privategendomen innebär ju inte dess *faktiska* upphävande: ”Långt ifrån att upphäva dessa *faktiska* skillnader existerar staten tvärtom endast med dem som förutsättning och uppfattas som *politisk* stat och gör sin allmängiltighet gällande endast i motsättning till dessa sina element.”⁴⁰

Marx övertog, som sagt, Hegels tudelning av samhället, men han förändrade Hegels *filosofiska grammatik*, vände upp och ner på subjekt och predikat. Medan det borgerliga samhället i Hegels ”spekulativa filosofi” var en manifestation av staten utgick Marx från den verkliga och verksamma människan i det borgerliga samhället som det faktiska subjektet och uppfattade staten som den objektiverade människan.⁴¹ Det är uppenbart att Marx definition av 'stat' och 'borgerligt samhälle' och deras ömsesidiga förhållande och HB:s tolkning härstammar från olika filosofiska och samhällsteoretiska världar.

Hur förhåller det sig med HB:s påstående att judendomens praktiska väsen skulle ha förgiftat mänskligheten? Som belägg presenterar han ett längre citat:

Pengarna är Israels nitälskande Gud, som inte tål några gudar jämte sig. - - -

Judarnas Gud har sekulariserats, han har blivit en Gud för denna världen. Myntet är judens verkliga Gud. Hans himmelske Gud är bara ett nödmynt. - - -

Den judiska jesuitandan, samma praktiska jesuitanda som Bauer påvisar i Talmud, återspeglar förhållandet mellan egennyttans värld och de lagar som härskar över den. - - -

Vi finner alltså den nutida judens väsen inte bara i Moseböckerna eller i Talmud utan i dagens samhälle, inte som en abstrakt utan som ett högst empiriskt väsen, inte bara som judens inskränkthet utan som samhällets judiska inskränkthet.⁴²

Citatet är en ytterst komprimerad sammanfattning av hela tre sidor originaltext. De citerade meningarna utgör inte ens 10 procent av texten.⁴³ Men när 90 procent inte redovisas, när sammanhanget och argumentationen inte är tillgängliga för läsaren, kan man då förstå vad de citerade raderna egentligen står för?

Det som Marx gör i de textpassager som HB undanhållit läsaren är att – på ett subversivt sätt – använda tidens antisemitiska stereotyper som finns i Bauers texter och att förvandla dem till kristna projektioner. Han bollar tillbaka dem genom att karakterisera judendomen som det kristna borgerliga samhällets ”praktiska anda”; det moderna borgerliga samhället kan endast uppstå ”under kristendomens herravälde”, ”fulländas först i den kristna världen” eller:

Kristendomen är judendomens sublimes tanke, judendomen är den gemena nyttoanvändningen av kristendomen. Men denna nyttoanvändning kunde bli allmän först sedan kristendomen som den

³⁹ Marx, ”Brev an Arnold Ruge”, sept. 1843, i Marx 1995, s. 15.

⁴⁰ Marx, ”Zur Judenfrage”, s. 148.

⁴¹ Marx, *Till kritiken av den hegeliska rättsfilosofin*, i Marx/Engels, *Filosofiska skrifter*, s. 39f.

⁴² Bachner 1999, s. 179.

⁴³ Marx, ”Zur Judenfrage”, s. 166-169.

färdiga religionen teoretiskt hade fulländat människans alienation från sig själv och naturen.⁴⁴

Vem är det då som har ”förgiftat mänskligheten”? Kristendomen, som teoretiskt fulländat människans alienation? Eller judendomen, som endast är den förras ”gemena nyttoanvändning”?

Men bortsett från detta: Vad är det som dessa av HB citerade rader egentligen uttrycker? Behandlar Marx här det som HB påstår, nämligen judarnas och judendomens roll i det *kapitalistiska* samhället? Förekommer här sådana begrepp som 'kapital', 'kapitalist', 'kapitalistiskt', 'kapitalism' eller något liknande? Inte någotdera! I ”Zur Judenfrage” talar inte ännu den senare kritikern av den politiska ekonomin utan en ung filosof som just håller på att frigöra sig från idealistisk och spekulativ filosofi. I de av HB citerade raderna avslöjar Marx främst sin påverkan av Moses Hess. De båda hade lärt känna varandra 1841 och sedan samarbetat i *Rheinische Zeitung* och i *Deutsch-Französische Jahrbücher*. I citatet använder sig Marx av de teorier om penningssystemet och alienation, om schackrande och religion och om analogin religion (Gud) – pengar (kapital) som Hess hade utvecklat främst i uppsatsen ”Über das Geldwesen”.⁴⁵

Sammanfattningsvis kan slås fast att HB:s ovan citerade påstående – att det ”kapitalistiska samhället” enligt den unge Marx skulle ha varit ”ett judiskt samhälle” – är helt gripet ur luften. Vid den tid då Marx författade ”Zur Judenfrage” existerade det *kapitalistiska* samhället ännu inte i hans tankevärld. Inspirerad av Friedrich Engels började Marx först vid årsskiftet 1844-45 att studera ekonomiska frågor. När han skrev om ”schackrandet och pengarna som den praktiska judendomen” var han fortfarande ovetande om kapitalismen och om dess speciella produktionssätt. När han sedan – femton eller tjugo år senare – kommit fram till en vetenskaplig förståelse av det kapitalistiska produktionssättet hade han insett att ”den praktiska judendomen” inte hörde till detta produktionssätts specifika element. Schackrandet och ockret uppfattades av ekonomikritikern Marx som icke-samtida element i det moderna borgerligt-kapitalistiska samhället.⁴⁶ De få gånger som han efter 1845 över huvud taget nämner det judiska folket i ekonomiska sammanhang så beskriver han det som ett historiskt, för- eller tidigt-kapitalistiskt handelsfolk – utan något som helst betydelse för det moderna kapitalistiska produktionssättet.⁴⁷

Det förblir alltså HB:s hemlighet var i Marx text han har hittat belägg för detta påstående och därmed också för sitt centrala påstående att antisemitismen skulle vara ”kärnan” i Marx antikapitalistiska historie- och samhällsteori.

HB: Judarnas herravälde över den kristna världen

Marx anar redan i ”Zur Judenfrage” judarnas speciella ekonomiska funktion, som var ett resultat av det socialhistoriska öde som den europeiska kristna världen påtvingat dem. Judarna hade blivit utestängda från den – för den senare politisk-ekonomiska analysen avgörande – *produktionssfären* och istället blivit instängda i *cirkulationssfären*. Det visar sig främst i det sammanhang, där HB utpekar essän som ett slags första utkast till den antisemitiska konspirationens legenden om Sions vises protokoll. HB citerar och tolkar Marx:

”Judendomen kunde inte skapa någon ny värld; den kunde bara ta nya världar i besittning med sin

⁴⁴ Ibid., s. 168.

⁴⁵ Se särskilt hans uppsats ”Ober das Geldwesen”, i Moses Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, Berlin (DDR) 1980; se även Zwi Rosen, ”Moses Hess”, i *Klassiker des Sozialismus*, München 1991, bd 1, s. 128ff.

⁴⁶ Se t ex ”Theorien fiber den Mehrwert”, *Marx-Engels-Werke* (MEW), bd 26.3, s. 445ff.

⁴⁷ Se t ex MEW 13, 638, MEW 23, 93, MEW 25, 342, MEW 42, 41, 149, 395 och 746.

verksamhet.” Kristendomen, förkunnade Marx, hade varit ”för spiritualistisk för att kunna besegra det praktiska behovets råhet”, dvs. judendomen, varför den judiska egoismen och profitlystnaden nu kunnat konsolidera sitt herravälde över den kristna världen ...⁴⁸

Eftersom HB inte utgått från det tyska originalet kan han i sin tolkning få hjälp av en missvisande översättning. Dessutom använder han sig av den första översättningen från 1965 som innehåller en rad felaktigheter som Sven-Eric Liedman korrigerat i 1995 års nyupplaga. Att ”ta nya världar ... i besittning med sin verksamhet” kan inbjuda till den tolkning som HB presenterar, nämligen att judendomen ”kunnat konsolidera sitt herravälde över den kristna världen”.

Men Marx text handlar inte om sådana begrepp som att ta i besittning eller att besegra. Den korrekta översättningen av den första citerade meningen måste lyda så här: ”Judendomen kunde inte skapa någon ny värld; den kunde bara *inkorporera de nya världsskapelserna* och världsförhållandena *i sin företagsamhet*”. Det handlar alltså inte om besittningstagande eller erövring av några världar utan om ett passivt nyttjande av nya skapelser som frambragts av andra.

Vad menar Marx med detta? Redan fortsättningen av samma citat som HB felaktigt avslutar med en punkt upplyser oss: ”... i sin företagsamhet, eftersom det praktiska behovet, vars förstånd är egennytan, *förhåller sig passivt* och inte utvidgar sig valfritt utan *finner sig utvidgat* i och med vidareutvecklingen av de samhälleliga förhållandena.”⁴⁹ Varför förhåller det sig så? Orsaken måste enligt Marx sökas i den redan nämnda utestängningen av judarna från produktionssfären, inte bara från medeltidens ”korporationer och skrän” utan även från den moderna ”industrins djärvhet”. Det är ju denna moderna industri som frambringar ”de nya världsskapelser” gentemot vilka judarna endast passivt kan reagera genom att – instängda i cirkulationssfären – försöka dra största möjliga nytta av dem.

Vad menar då Marx i den mening som HB tolkar som att kristendomen inte kunnat besegra judendomen, att kristendomen har kapitulerat inför judendomen, och att den senare därmed – i HB:s Marxtolkning – ”kunnat konsolidera sitt herravälde över den kristna världen”? Sanningen att säga bygger HB:s tolkning – återigen – på ett stympat och därmed förfalskat citat. Marx skriver nämligen: ”Kristendomen har bara skenbart övervunnit den verkliga judendomen. Den var för *förnäm*, för spiritualistisk för att röja undan det praktiska behovets råhet [här avbryter HB citatet, men Marx fortsätter:] *på annat sätt* än att låta den fördunsta i den blå luften”, dvs. genom att skapa sig en idealiserad religiös värld som är befriad från ”det praktiska behovets råhet” i den verkliga världen. Men i denna verkliga värld har ”den praktiske kristne” i själva verket ”blivit jude”. Enligt den subversive Marx är det nämligen kristendomen som har upprättat sitt världsherravälde: ”Judendomen når sin höjdpunkt när det borgerliga samhället fulländas”, och denna fulländning kan ske ”först under kristendomens herravälde”. Endast ”i den kristna världen” kunde nämligen ”alla naturliga band som förenar människosläktet slitas sönder, egoismen, det egennyttiga behovet ersätta dessa band, och människovärlden upplösas i en värld av atomära, mot varandra fientliga individer.”⁵⁰ Det är inte som HB skriver den judiska utan – självklart – den kristna andan som ”kunnat konsolidera sitt herravälde över den kristna världen”.

Hos Marx finns det inte ett spår av strävan efter eller konsolidering av ett judiskt herravälde,

⁴⁸ Bachner 1999, s. 179f.

⁴⁹ Marx, ”Zur Judenfrage”, s. 167f. (mina kursiveringar).

⁵⁰ Ibid., s. 168 (min understrykning).

inga konspirationer som Sions vises protokoll. De är HB:s egna kreationer.

HB:s Marx: Den existerande judenheten ska undanröjas från samhället

Kommen så långt i konstruktionen av den antisemitiske klassikern Karl Marx fattas bara den eliminatoriska slutpunkten. HB citerar och tolkar Marx:

Så snart det lyckas samhället att bli kvitt judendomens empiriska väsen, schackrandet och dess förutsättningar, så blir juden otänkbar eftersom hans medvetande inte längre har något objekt, eftersom judendomens subjektiva basis, det praktiska behovet, förmänskligats ...

Den logiska följderna av Marx identifikation av judarna och judendomen med kapitalism blir att mänsklighetens frigörelse från penningekonomin förslavande förutsätter och kräver judarnas och judendomens försvinnande.

Frigörelsen från schackrandet och pengarna, alltså från den praktiska, verkliga judendomen vore hela vår tids frigörelse.

En organisation av samhället, som skulle upphäva förutsättningen för schackrandet, alltså möjligheten till *schackrande*, skulle göra judendomen omöjlig. Judendomens religiösa medvetande skulle upplösas som en fadd lukt i samhällets verkliga livsluft. - - -

Vi ser alltså i judendomen ett allmänt *nutida antisocialt* element, som genom den historiska utveckling, som judarna på detta olyckliga sätt med iver deltagit i, drivits till sin nuvarande extrem, till en extrem som med nödvändighet måste leda till detta elements undergång.

Judarnas frigörelse är i sista hand mänsklighetens frigörelse från judendomen.⁵¹

HB förtydligar flera gånger att det är ”den verkliga existerande judenheten” och inte en ”allegorisk” judendom eller ”judendomen som metafor” som enligt Marx måste ”försvinna”, ”undanröjas”.⁵² Hittar HB denna gång belägg hos Marx för dessa våghalsiga påståenden? Hittar han över huvud taget något?

Den som närmar sig texten – textens båda delar – i vetenskapligt uppsåt och inte bara ögnar igenom den med citatsamlarens selektiva och giriga blick kommer att upptäcka att det rör sig just om metaforer och allegorier. Som jag redan påpekat använder sig Marx av Bauers anti-judiska stereotyper och förvandlar dem till den kristna världens projektioner. Han skriver inte om kristna och judar som fysiska varelser eller om kristendomen och judendomen som kollektiv av fysiska varelser. Kan någon verkligen – med sin intellektuella heder i behåll – föreställa sig konkreta individer när Marx skriver att ”de kristna har blivit judar” eller att det kristna borgerliga samhället ”permanent föder juden” eller att juden är ”den praktiske kristne”, och att den praktiske kristne åter har ”blivit jude”, att kristendomen har ”upplöst sig i judendomen” osv.⁵³

Men pekar inte uttrycket i det citerade stycket, att samhället måste ”bli kvitt judendomens empiriska väsen”, mot den konsekvens som HB utläser ur texten? Vad menar Marx med att ”bli kvitt”? Sanningen att säga använder han inte alls sådana uttryck! Vi brottas här återigen med ett översättningsproblem som försvårar en korrekt tolkning. Översättningen kan – en viss intention förutsatt – inbjuda till ”den logiska följd” som HB tacksamt gör sig till språkrör för. Inte bara i ”Zur Judenfrage” utan även i andra texter översätts det Marxska begreppet

⁵¹ Bachner 1999, s. 180f.

⁵² Ibid., s. 181.

⁵³ ”Zur Judenfrage”, s. 165ff.

aufheben (att upphäva) – ett filosofiskt impregnerat begrepp – med att avskaffa, förinta eller som här med att ”bli kvitt”. Vad menar Marx med – som det korrekt heter – att ”upphäva judendomens empiriska väsen”?⁵⁴ Vad menar han helt allmänt med begreppet ”att upphäva”, ett centralt begrepp i hans tänkande som dock – så vitt jag kan bedöma – inte återgivits korrekt i den svenska marxistiska litteraturen?

Skillnaden mellan ”att avskaffa” och ”att upphäva”

Enligt Marx leder den moderna politiska statens framväxt och det borgerliga samhällets avpolitisering bland annat till att staten emanciperar sig från religionen, vilket endast betyder ”att den emanciperar sig från statsreligionen, dvs. därigenom att staten – som stat – inte bekänner någon religion utan tvärtom bekänner sig som stat.” Men den *politiska* emancipationen från religionen är inte liktydigt med ”den genomförda, den motsägelsefria emancipationen från religionen”.⁵⁵ Enligt Marx kan religionen, lika litet som andra element av det borgerliga samhället, som t ex privategendomen⁵⁶, *avskaffas* politiskt. Sådana försök – Marx kallar dem i andra sammanhang för *donquijoterier* – görs ofta i revolutionärt tillspetsade situationer. När den revolutionära makten med extrema politiska medel försöker *avskaffa* religionen eller privategendomen (t ex genom politiska dekret som bolsjevikerna gjorde), så slutar ett sådant ”politiskt drama” med nödvändighet ”med religionens, privategendomens, alla de borgerliga samhällselementens återupprättelse”.⁵⁷

Den politiska emancipationen från religionen låter alltså ”religionen bestå, om också inte någon privilegierad religion.” Religionen förvandlas bara från en offentlig till en privat angelägenhet. Den *politiska* emancipationen, statens emancipation från religionen, är inte detsamma som den verkliga människans emancipation från religionen. Den politiska emancipationen från religionen leder bara till en ”*uppsplätning* av människan i jude och politisk medborgare, i protestant och politisk medborgare, i religiös människa och politisk medborgare”.⁵⁸ Men det faktum att juden och den religiösa människan över huvud taget kan abstrahera från sin religionstillhörighet endast som medborgare men inte som konkret människa i det borgerliga samhället, endast i sitt förhållande till staten men inte i sitt privata liv, detta faktum ”är bara en del av den allmänna *världsliga motsägelsen mellan den politiska staten och det borgerliga samhället*.” Marx sammanfattar sitt resonemang så här:

Vi säger alltså inte som Bauer till judarna: Ni kan inte emancipera er politiskt utan att radikalt emancipera er från [den religiösa] judendomen. Vi säger tvärtom till dem: Eftersom ni kan emancipera er politiskt utan att fullständigt och konsekvent emancipera er från judendomen, så innebär inte själva den *politiska emancipationen* den *mänskliga* emancipationen. När ni judar vill bli politiskt fria, utan att bli fria som människor, så är det inte bara ni som stannar vid halvhet och inkonsekvens, det hör till den politiska emancipationens *väsen* och *kategori*.⁵⁹

Den *politiska* emancipationen innebär enligt Marx ”visserligen ett stort framsteg, men den utgör inte det sista steget i den mänskliga emancipationen över huvud”, den innebär endast ”slutpunkten för den mänskliga emancipationen inom den hittillsvarande världsordningen.” Den *politiska* emancipationen är inte den *mänskliga* emancipationen.

⁵⁴ Ibid., s. 169 (kurs. i originalet).

⁵⁵ Ibid., s. 147.

⁵⁶ I ”Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preussen” betonar Marx att så länge proletariatet uppfattar förtrycket som enbart politiskt betingat och därför tror sig kunna upphäva det med enbart politiska medel så ”förspiller det bara sina krafter med oförståndiga, fåfänga och blodiga uppror.” (MEW 1, s. 407)

⁵⁷ Marx, ”Zur Judenfrage”, s. 151.

⁵⁸ Ibid., s. 150.

⁵⁹ Ibid., s. 155.

Bauer och unghегelianerna uppfattade religionen, idéer och föreställningar, ”ja över huvud produkter av det enligt deras mening självständiga medvetandet” som människornas egentliga bojor. Bara människan bekämpar ”medvetandets illusioner”, ersätter sitt nuvarande medvetande med ett ”kritiskt, mänskligt medvetande”, så har hon frigjort sig. Detta utmynnar emellertid enbart i att ”det bestående skall tolkas på ett nytt sätt, dvs. att det skall erkännas medelst en ny tolkning”. Men enligt Marx måste den mänskliga emancipationen alltid utgå från de verkliga förutsättningarna i det borgerliga samhället, från ”de verkliga individerna, deras handlingar och deras materiella livsbetingelser”.⁶⁰

Människans medvetande och skapandet av hennes idéer och föreställningar, är ”omedelbart sammanflätade” med ”det verkliga livets språk”. Även religionen, metafysiken, ”de ideologiska reflexerna och ekona av livsprocessen” måste förklaras ”genom den verkliga livsprocessen”. Så kan människans religiösa självalienation – dvs. ”världens fördubblade till en religiös och en världslig värld”, ”den omständigheten att den världsliga grundvalen lösgör sig från sig själv och fixeras som ett självständigt rike i skyn” – endast ”förklaras genom denna världsliga grundvals egna inre sönderslitenhet och inre motsägelsefullhet.” Det betyder: För att juden ska kunna upphäva judendomen, den kristne kristendomen och den religiösa människan religionen måste själva denna grundval, det borgerliga samhället, ”förstås ur sig självt i sin motsägelsefullhet och praktiskt revolutioneras genom motsägelsefullhetens upphävande”.⁶¹

Det är först med denna kunskap om Marx nya, till dialektisk materialism översatta, *filosofiska grammatik* som vi kan närma oss en förståelse av de ovan citerade brottstycken som HB tolkat som att frigörelsen från kapitalismen enligt Marx ”förutsätter och kräver judarnas och judendomens försvinnande”.

... då medverkar juden samtidigt vidförverkligandet av den mänskliga emancipationen rätt och slätt

Marx vänder sig i första delen av ”Zur Judenfrage” mot Bauers reducering av emancipationsproblematiken till frågeställningen ”Vad är det som gör friast, negationen av judendomen eller negationen av kristendomen?” och mot en bestämning av den *religiöse* juden som *hela* juden. Med dessa utgångspunkter reducerar Bauer judarnas emancipation till en enbart ”filosofisk-teologisk handling”. Marx ville däremot ”komma bort från frågans teologiska innebörd.” Eftersom judendomen och religionen i allmänhet för honom inte längre framstår ”som grunden för utan som *uttryck* för världslig inskränkthet”⁶² måste också frågan om judens emancipationsförmåga förvandlas ”till frågan, vilka särskilda *samhälleliga* element som måste övervinnas för att [den religiösa] judendomen skall kunna upphävas.” Dessa ”särskilda samhälleliga element” – egoismen och schackrandet – betecknar Marx som ”den praktiska judendomen” eller som ”judendomens empiriska väsen” till skillnad från den religiösa judendomen.⁶³ (Jag har redan påpekat att detta är en felaktig identifikation, men det påverkar inte hans principiella resonemang.)

Enligt Marx ”förutsätter och kräver” mänsklighetens frigörelse inte – som HB insinuerar – ”judarnas och judendomens försvinnande”. Mänsklighetens och därmed även judarnas frigörelse ”förutsätter och kräver” i stället en ny ”organisation av samhället, som skulle upphäva förutsättningarna för schackrandet, alltså möjligheten till schackrande”. En sådan samhällelig

⁶⁰ Marx, ”Den tyska ideologin”, i Marx (1995), s. 137ff.

⁶¹ Marx, ”Thesen aber Feuerbach”, i *MEW* 3, s. 6.

⁶² ”Zur Judenfrage”, s. 146.

⁶³ *Ibid.*, s.163f.

organisation ”skulle göra [den religiöse] juden omöjlig”, eftersom ”judens religiösa medvetande skulle upplösas som en fadd lukt i samhällets verkliga livsluft”.⁶⁴ Samma glasklara förhållande – dvs. förändrat samhälleligt vara som förutsättning för upphävt religiöst medvetande – uttrycker Marx i det citat som HB tolkar som ”judarnas och judendomens försvinnande”: ”Så snart som det lyckats samhället att upphäva judendomens *empiriska* väsen, schackrandet och dess förutsättningar, så blir juden *otänkbar* eftersom hans medvetande inte längre har något objekt”.⁶⁵

Men enligt Marx skulle upphävandet av ”judendomens *empiriska* väsen”, av dessa ”*bestämda världsliga* element”⁶⁶ eller ”särskilda *samhälleliga* element”,⁶⁷ inte bara leda till upphävandet av judarnas religiösa medvetande. I och med att det borgerliga samhället – ”under kristendomens herravälde” och ”med eller utan hans [judens] förskyllan”⁶⁸ – fulländats har pengarna ”blivit en världsmakt och den praktiska judiska andan blivit de kristna folkens praktiska ande”.⁶⁹ På så sätt har de ovan nämnda *särskilda* samhälleliga element eller den *praktiska* judendomen förvandlats till ”*allmänna* samhälleliga element”, till ”ett allmänt *nutida anti-socialt* element” i det borgerliga samhället. Judens emancipation från sitt praktiska väsen – dessa *särskilda* samhälleliga element – sammanfaller därför med hela mänsklighetens emancipation eftersom de *särskilda* förvandlats till allmänna samhälleliga element. När juden, betonar Marx i en mening som HB valt att undanhålla läsaren, ”uppfattar detta sitt *praktiska* väsen som ett intet och själv verkar för dess upphävande, då medverkar han samtidigt ... vid förverkligandet av den *mänskliga emancipationen* rätt och slätt”.⁷⁰

Det är detta – judarnas egen samhälleliga emancipation som ett led i hela mänsklighetens emancipation – och inte ”judarnas och judendomens försvinnande” som är den ”logiska följden” av Marx argumentation i ”Zur Judenfrage”.

”Zur Judenfrage” i Marx vetenskapliga verk

I *Die heilige Familie* (1844) fortsatte Marx kritiken av Bruno Bauers idealistiska uppfattningar. Men där nämns ’judefrågan’ endast i förbigående. Under resten av sitt liv återkom Marx sedan aldrig mer till denna fråga. ”Zur Judenfrage” tilldelades av Marx själv samma öde som andra skrifter från denna tid: Den överlämnades ”åt rättornas gnagande kritik och det desto hellre som vi nått vårt viktigaste syfte – att reda ut begreppen för oss själva.”⁷¹ Detta syfte var – som jag redan påpekat – att emancipera sig från Hegels och unghегelianernas idealism och utveckla en egen materialistisk och dialektisk samhälls- och historieuppfattning. ”Zur Judenfrage” var alltså viktig för Marx intellektuella utveckling; den markerar en övergång. Det innebär samtidigt att den är behäftad med element som han senare kom att övervinna. Detta gäller speciellt för textens pretext, de antisemitiska projektioner, för ”schackrandets”, det ”praktiska judendomens” ekonomiska funktion i det kapitalistiska produktions sättet, dvs. för just det som HB tror sig kunna beteckna som ”kärnan i hans socialistiska doktrin”.

⁶⁴ Ibid., s. 164.

⁶⁵ Ibid., s. 169 (kurs. i orig.).

⁶⁶ Ibid., s. 146.

⁶⁷ Ibid., s. 164.

⁶⁸ Ibid., s. 165.

⁶⁹ Ibid., s. 165.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Marx, *Till kritiken av den politiska ekonomien*. ”Förord”, i *Karl Marx — Friedrich Engels i urval* av Bo Gustafsson, Stockholm 1965, s. 50.

”Zur Judenfrage” och den marxistiska traditionen

Marx skrev essän ”Zur Judenfrage” hösten 1843 i Paris, dit han hade emigrerat för att kringgå den alltmer besvärande preussiska censuren. Den utkom inte som en självständig broschyr utan som en artikel i första och enda numret av tidskriften *Deutsch-Französische Jahrbücher*. På grund av den preussiska censuren och andra svårigheter nådde endast en del av tidningens blygsamma upplaga på 2 500 exemplar sina adressater i Tyskland. Artikelns blev ändå uppmärksam i den tyska pressen. I en recension skrev t ex *Mannheimer Abendzeitung* i mars 1844 att Marx hade ”lyft judefrågan upp till en allmän social ståndpunkt, vars lösning endast blir möjlig genom en genomgripande social reform av hela samhället.”⁷²

HB:s försök att blåsa upp essäns betydelse och inflytande genom att likställa den med *Kommunistiska manifestet* är rent nonsens. Medan det senare redan 1890 kunde betecknas som ”socialismens mest spridda och mest internationella litterära produkt” och ”det gemensamma programmet för miljontals arbetare i alla länder från Sibirien i öst till Kalifornien i väst”⁷³ så var essäns spridning under många decennier ytterst begränsad – för att inte säga obefintlig – eftersom de få exemplar av den första upplagan av *Deutsch-Französische Jahrbücher* som nått sin avsedda destination i Tyskland efter några år helt försvunnit från boklådorna. Först 1881, nästan fyra decennier efter den lilla första upplagan och två år före Marx död, publicerades åter några sidor av essäns andra del av det tyska socialdemokratiska partiet. Bakgrunden var följande:

Under sista tredjedelen av 1800-talet uppstod i Tyskland en ny typ av antisemitism, som även hotade den socialistiska arbetarrörelsens politiska identitet. Den första ”moderna” antisemitiska politiska rörelsen, Kristligt-sociala Arbetarpartiet, grundades i januari 1878 av hovpredikanten i Berlin, Adolf Stoecker. Rörelsens antisemitiska och antikapitalistiska propaganda syftade till att göra inbrytningar i den alltmer framgångsrika socialdemokratiska arbetarrörelsen. Medan Stoecker – till en början – hade stora svårigheter att förverkliga denna strategi, lyckades Lueger i Wien med att värva många arbetare med sina antisemitiska paroller. Samtidigt försökte Eugen Dühring, privatdocent vid universitetet i Berlin, att skapa en teoretisk bas för den antisemitiska propagandan inom arbetarrörelsen.⁷⁴ Marx vän Friedrich Engels angrep i *Anti-Dühring* (1877-78) dennes ”löjligt överspända judehat”. ”Samme verklighetsfilosof” Dühring, skrev Engels, ”som så överlägset ser ned på all fördom och vidskepelse, är själv så fången i personliga griller, att han kallar den från medeltidens biggotteri ärvda folkfördomen mot judarna en på `naturgrund' vilande `naturdom’”.⁷⁵

Av de båda vännerna i London, Marx och Engels, var det framför allt den senare som svarade för de politiska kontakterna med den socialdemokratiska rörelsen i Tyskland och de andra kontinental länderna. Och efter Marx död 1883 ansågs Engels vara den självklara auktoriteten och uttolkaren av Marx teoretiska arv. I ett brev till Bernstein skrev Engels i augusti 1881 att man borde behandla den antisemitiska rörelsen med all den förakt den förtjänar och med tillfredsställelse kunde han konstatera att det var just detta den tyska socialdemokratiska

⁷² Cit. i *MEGA*, bd I.2. (Apparat), s. 651

⁷³ *MEW*4, s. 585.

⁷⁴ Om denna moderna antisemitism se Detlev Claussen, ”Antisemitismus”, i *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM), bd 1, Hamburg; Berlin 1994, i 356ff och Jack Jacobs, ”Friedrich Engels and 'the Jewish Question' Reconsidered”, i *MEGA-Studien* 2, 1998, s. 3ff.

⁷⁵ Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft* ('Anti-Dühring'), *MEW* 20, s. 104 (sv.: *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen* (*Anti-Dühring*), Lund 1976, s. 153f).

ledningen gjorde.⁷⁶ *Der Sozialdemokrat* hade i artiklar den 9, 23 och 30 januari och den 6 februari 1881 tagit ställning mot antisemitismen och under sommaren samma år fördömde tidningen antijudiska upplopp i Tyskland.⁷⁷

På grund av den tilltagande antisemitismen beslöt Marx dotter Eleanor Marx-Aveling i början av 1880-talet att offentligen identifiera sig själv som judinna. Sedan 1881 skrev hon i den engelska pressen artiklar mot ”judehetsen”; bland annat skildrade hon de judiska arbetarnas misär i Londons East End, där hon också själv verkade politiskt.⁷⁸

Det var i denna situation, med framväxande antisemitiska rörelser som hotade att få inflytande även i den socialdemokratiska arbetarrörelsen, som det tyska partiet beslöt att den 30 juni och 7 juli 1881 publicera några utdrag ur andra delen av ”Zur Judenfrage” i *Der Sozialdemokrat*. I en inledning varnade redaktionen sin ”läsekrets att inte ta ut några enstaka, lättbegripliga brottstycken ur sitt sammanhang eftersom man då lätt kan tolka texten på ett sätt som går tvärt emot Marx intentioner” – dvs. precis det som HB gjort i sin avhandling. Den ”s.k. judiska andan”, så tolkade redaktionen denna text, var ingenting som hade sitt ursprung i den judiska rasen eller i judendomen. Den var i själva verket ”en produkt av det borgerliga, på det kapitalistiska produktionssättet vilande, samhället.” Det är detta samhälle som själv producerar olika kategorier ”judar”, ”i Amerika t.ex. kristlig-germanska judar.”⁷⁹ Judefrågan måste förvandlas från en *rasfråga* till en *klassfråga*.

Engels var tydligen nöjd med det tyska partiets agerande mot antisemitismen. I november 1882 kunde han i en artikel i *Der Sozialdemokrat* konstatera att ”den s.k. `antisemitiska rörelsen' har sin mest bestämda motståndare i socialdemokratien, och i Tyskland, speciellt i Berlin, har den – trots det ivrigaste stödet från patronen [Bismarck] – misslyckats tack vare socialdemokratiens motstånd”.⁸⁰ Men det var för tidigt att andas ut.

Först i oktober 1890, nästan ett halvt sekel efter den första upplagan, publicerades hela essän ”Zur Judenfrage” för andra gången, som en bilaga i den socialdemokratiska tidningen *Berliner Volksblatt*.⁸¹ Bakgrunden var även denna gång tilltagande antisemitiska tendenser i delar av den tyska, österrikiska och även av den franska arbetarrörelsen. Trots den tyska partiledningens resoluta kamp mot Stoeckers antisemitiska rörelse lyckades den senare ändå med sina paroller att påverka delar av socialdemokratien. Så riktade t ex partiledaren August Bebel 1885 hårda angrepp mot ”den antisemitiska strömningen bland våra kamrater” och i december samma år klagade han i ett brev till Engels att ”det fanns ruttna och av antisemitismen påverkade element i rörelsen”.⁸² I riksdagsvalet 1893 lyckades Stoeckers parti bli ett massparti med 260 000 röster. I ett brev till Engels förklarade Bebel ”den antisemitiska rashetsjaktens” framgång med det socialt utomordentligt svåra läge som gjorde att hantverkare, handlare och småbönder drivits in i det populistiska judehatets armar.⁸³ I sitt tal på partikongressen samma år tog Bebel upp kampen mot antisemitismen och den behandlades också i en särskild resolution.

⁷⁶ Engels an Bernstein, 17 aug. 1881, *MEW* 35, s. 214

⁷⁷ Se *MEW* 35, not 262, s. 501.

⁷⁸ Se Jack Jacobs 2, 1998, s. 6 och 21.

⁷⁹ Cit. i *MEGA*, bd I.2., Apparat, s. 652.

⁸⁰ Engels, ”Wie der Pindter flunkert”, *MEW* 19, s. 313.

⁸¹ Se *MEGA*, bd I.2., s. 653. Anders Ramsay har rätt när han i ett inlägg i DN (00-01-14) tillbakavisar HB:s våldsamma övervärdering av essän men han har fel när han påstår att den ”förblev i över femtio år obekant utanför en snäv krets, innan den 1902 utkom i en samling Marxtexter utgivna av Franz Mehring”.

⁸² Cit. i Seebacher-Brandt, *Bebel Känder und Kärner im Kaiserreich*, Berlin, Bonn 1988, s. 269.

⁸³ *Ibid.*, s. 268.

Även i Österrike fortsatte antisemiterna att vinna anhängare ur arbetarklassen. Den socialdemokratiske partiledaren Victor Adler – som i början av 1880-talet hade lämnat det borgerliga politiska lägret just på grund av den antisemitism som frodades där – måste nu desillusionerad konstatera att inte heller socialdemokratins medlemmar var immuna mot antisemitiska paroller `mot det judiska kapitalet'. Enligt Adler hotade antisemitismen till och med att moraliskt bryta ner arbetarna.⁸⁴ Alarmerad av utvecklingen i Österrike författade Engels sin lilla skrift *Über den Antisemitismus* som i maj 1890 publicerades i flera tyskspråkiga tidningar och några år senare även i den jiddischspråkiga tidskriften *Der yidisher arbeter*.⁸⁵ I denna skrift karakteriserade Engels antisemitismen som en reaktionär men övergående ideologi som hade sina rötter i det medeltida eller förmoderna samhället: "Antisemitismen kännetecknar efterblivna kulturer och följaktligen förekommer den endast i Preussen och Österrike resp. Ryssland. Försökte man däremot propagera antisemitismen här i England eller i Amerika då skulle man riskera att bli utskrattad." Antisemiterna hade enligt honom

inte ens någon kännedom om de judar som den gormar mot. De vet nämligen inte att de judiska arbetarna i många länder är de mest utsugna och lever under de mest miserabla förhållandena. Här i England har vi under det gångna året upplevt tre strejker av judiska arbetare, och då finns det de som vill att vi ska använda oss av antisemitismen i vår kamp mot kapitalet!?

Dessutom står vi alltför stor tacksamhetsskuld gentemot judarna. Såväl Heine som Börne var judar, för att inte tala om Marx ... Många av våra bästa kamrater var judar... Victor Adler ... Eduard Bernstein ... Paul Singer – alla dessa kamrater som jag är stolt över att ha bland mina vänner – alla är de judar! Jag har själv av "Gartenlaube" [en konservativ tidskrift] förklarats vara jude, och om jag måste välja så är det helt klart att jag föredrar att vara en jude än en "Herr von".⁸⁶

Även syftet bakom nästa utgåva av "Zur Judenfrage" (1902) var enligt utgivaren Franz Mehring att motverka antisemitismen. I en kommentar till texten förklarade Mehring att `judefrågan' inte var något religiöst eller moraliskt utan ett samhälleligt problem. Han argumenterade därför mot en abstrakt bedömning av judarnas historiska roll; de måste istället bedömas efter sina olika samhällsliga funktioner. Samtidigt betonade Mehring att en fullständig emancipation av judarna är ogenomförbar under det kapitalistiska systemet, därför att det under detta system inte kan råda någon allmänmänsklig frihet.⁸⁷

"Zur Judenfrage" på ryska

En rysk översättning utkom 1919, utgiven av den sovjetiske upplysningskommisarijen Anatolij Lunatjarskij.⁸⁸ Det politiska syftet med denna publicering var alldeles uppenbart: I Ryssland härjade inbördeskriget, och i detta krig tjänade antisemitismen som integrationsideologi för de olika, i sina politiska målsättningar ofta divergerande, grupperna på de "vitas" sida. Identifikationen av judarna med revolutionärerna – under inbördeskriget uttryckt i slagordet "judo-bolsjevism" – uppkom ingalunda med bolsjevikerna utan hade en lång tradition. Den utgjorde ett av de viktigaste kännetecknen för antisemitismen i Ryssland. Redan under revolutionen 1905 iscensatte de kontrarevolutionära antisemiterna i "Det ryska folkets union", mera kända under namnet "De svarta hundradena", fruktansvärda pogromer. "Traspöbeln

⁸⁴ Se Maderthaler/Mattl, "Victor Adler (1852-1918)", i *Klassiker des Sozialismus*, München 1991, s. 221, 228.

⁸⁵ *Arbeiter-Zeitung*, Wien 9/5, *Berliner Volksblatt* 13/5, *Londoner Freie Presse* 24/5, *Die Nordwacht* 25/5, *New Yorker Volkszeitung* 25/5, *Das Recht auf Arbeit*, München 28/5, *Le Socialiste*, 3/7 1890 och än en gång 9/4 1899, dessutom i den jiddisch-språkiga tidskriften *Der yidisher arbeter* i augusti 1899. Se Jacobs 2, 1998, s. 11.

⁸⁶ Engels, "Über den Antisemitismus (Aus einem Brief nach Wien)", *MEW* 22, s. 50f.

⁸⁷ Se Detlev Claussen, "Antisemitismus", i *HKWM*, bd 1, s. 358f.

⁸⁸ Karl Marx, *Kevrejskomu voprosu*, Pervod pod red. A. Lunacarskogo, Petrograd 1919.

organiseras i "svarta hundra", berättade den svenske vänstersocialisten Fredrik Ström i *Ryska revolutionens historia*, "de avlönas med 30 kopek om dagen av polisen och ledas av prästerna till pogromer på judar, arbetarledare, de religiösa sekternas förkunnare etc. Högsta ledare för dessa pogrom- och mordbataljoner utgör ett triumvirat av storfurstar."⁸⁹ De kontrarevolutionära pogromisternas uttalade syfte var att straffa judarna för deras medverkan i 1905 års revolutionära rörelse.⁹⁰

Den ryska antisemitismen exploderade sedan – som kamp mot "judo-bolsjevismen" – under inbördeskriget 1917-21 i pogromer som kan likställas med folkmord. Uppskattningen på antalet offer för de vitas kontrarevolutionära pogromer varierar mellan 60 000 och 250 000 mördade judar.⁹¹

Den till ryska översatta essän "Zur Judenfrage" användes av bolsjevikerna i kampen mot denna utrotningsideologi. I samma syfte inspelades 1919 ett tal av Lenin mot de antijudiska pogromerna på skiva. Lenin påminde i talet om tsartiden då "storgodsägarna och kapitalisterna försökte rikta de av nöden pinade arbetarnas och böndernas vrede mot judarna." Men, fortsatte Lenin, det är inte judarna som är det arbetande folkets fiender utan kapitalisterna. Majoriteten av judarna är arbetare. Visserligen fanns bland "judarna även kulaker, utsugare, kapitalister, men de finns också bland ryssar och alla andra nationer." Antisemitismens syfte var enligt Lenin att splittra de förtryckta och exploaterade och därför avslutade han talet med uppmaningen: "Skam över den förbannade tsarismen som pinat och förföljt judarna. Skymf och skam över den som sår fiendskap mot judarna, hat mot andra nationer."⁹²

Den sista tyska utgåvan före Förintelsen

År 1919 – omedelbart efter första världskrigets slut – kom en sista tysk upplaga av "Zur Judenfrage" före "judefrågans slutliga lösning". Den var utgiven av den judiske förläggaren Ernst Rowohlt i Berlin och försedd med en kort inledning av den judiske vänstersocialdemokraten, publicisten och teaterkritikern Steffan Grossmann, som ingick i kretsen kring Ossietzky och Tucholsky. Grossmann skriver:

Den som idag följer diskussionen om judefrågan kommer – avundsjukt och vemodigt – att blicka tillbaka tre generationer och upptäcka den ypperligt höga nivå på vilken man då dryftade problemet! Inte någon annanstans framträder utarmningen och förvildningen av vårt intellektuella liv så tydligt som vid vår tids trista diskussion om antisemitismen. Ju obetydligare kontrahenterna är desto mer uppretade är de – på ömse sidor. Marx ska inte nämnas i ett andetag tillsammans med dessa vilt gestikulerande gaphalsar. Han hade inte ens en tanke på att uppehålla sig en längre tid vid detta ämne; diskussionen av judefrågan var för honom framför allt ett tillfälle för att utveckla sin stora världsbild. När han förkunnade sin uppfattning om judefrågan så gjorde han det varken som jude eller judefiende utan som förkunnare och medborgare av en ny värld, han var omtumlad av helt andra frågor. [...]

Dumskallar och illvilliga, som pladdra om "juden Marx", skulle kunna upptäcka i dessa båda uppsatser [dvs. textens båda delar] hur kritiskt Marx uppfattade judendomen; å andra sidan kommer rasfanatiker att beklaga, insiktsfulla däremot att upptäcka, hur mycket tysk andlighet som uppenbarar sig i denna frigörelse från de sociala betingelsernas trångmål.

De båda uppsatserna [...] är inte helt lätta att läsa trots att de är författade med den unge Marx

⁸⁹ Fredrik Ström, *Ryska revolutionens historia i sammandrag*, Första delen, Sthlm 1924, s. 99.

⁹⁰ Se Dubnow, *Weltgeschichte* bd 10, s. 404.

⁹¹ Leon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, bd 8, s. 53 anger 60 000 döda, den högsta siffran, 250 000, anger Alfred Low, *Soviet Jewry and Soviet Policy*, New York 1990, s. 30.

⁹² Lenin, "Über die Pogromhetze gegen die Juden", i LW 29, s. 239f.

fräscha temperament. Men de kräver ett intensivt tankearbete och inte en slöaktig läsare.⁹³

HB hör definitivt inte – i alla fall inte vad gäller Marx text – till den första kategorins läsare.

Det marxistiska motståndets ambivalens

Redan denna korta historik över den *marxistiska* arbetarrörelsens kamp mot antisemitismen och den roll som ”Zur Judenfrage” spelade i den lämnar åtskilligt empiriskt material för att kunna tillbakavisa, eller åtminstone ifrågasätta, HB:s påstående, att vår tids ”vänsterfenomen” antisemitism skulle ha sprungit, hämtat sin näring och inspiration ur ”den klassiska marxistiska analysen av judefrågan”. Att – som HB gör – konstruera ”en antisemitisk idétradition”, som utgår från ”Zur Judenfrage” och sedan byggs upp av den politiska och ideologiska rörelse som hade påverkats av Karl Marx och – framför allt – Friedrich Engels, är att vända upp och ner på den faktiska historiska utvecklingen och på de då rådande politiska och ideologiska frontlinjerna. Det fanns visserligen antisemitiska strömningar i arbetarrörelsen, men de bekämpades av just dem som stod i den marxistiska traditionen. Det fanns ingen ”antisemitisk idétradition” inom den marxistiska arbetarrörelsen, tvärtom: Det fanns en tradition av ideologisk och politisk kamp mot antisemitismen.

Efter detta principiella klagörande gäller det att peka på den ambivalens som präglade den marxistiska arbetarrörelsens förhållande gentemot den framväxande ”moderna” antisemitismen. I likhet med Engels, Bebel, Mehring och andra marxistiska arbetarledare karakteriserade även Lenin i det ovan citerade talet antisemitismen som ”kvarlevor” från livegenskapens mörka tid, ”då svartrockarna lät kättarna brännas på bål, då bonden var förslavad, folket förtryckt och stumt. Denna gamla feodala okunskap går nu till ända. Folket blir seende.”⁹⁴ När August Bebel 1906 i ett efterord till sitt tal mot antisemitismen på partikongressen 1893 kommenterade pogromerna i Ryssland året innan, dessa ”bestialiska händelser” som ”förfärade hela kulturvärlden”, så karakteriserade även han antisemitismen som en företeelse som hämtade sin näring och sitt stöd ”endast från de nedrigaste drifter och instinkter hos några efterblivna samhällsskikt”. Antisemitismen representerade ”dessa skiktets moraliska försumpning”. Samtidigt uttryckte han sin trofasta förvisning om ”att antisemitismen inte på något sätt kan räkna med att någonsin kunna få ett avgörande inflytande på det statliga och sociala livet i Tyskland”⁹⁵ – en av den ekonomistiska marxismens mest ödesdigra felbedömningar.

Som den följande historiska utvecklingen skulle visa, ledde den marxistiska arbetarrörelsens rationalistiska och ekonomistiska uppfattning och tron på arbetarklassens – i själva verket endast spekulativt konstruerade – progressiva ”väsen”⁹⁶ till en underskattning av den antisemitiska faran och av dess förmåga att vinna gehör och stöd även hos delar av arbetarklassen i utvecklade, ”moderna” samhällen. Samtidigt kunde marxisternas övertygelse, att judarnas fulla emancipation först kunde förverkligas i ett socialistiskt samhälle, ge upphov till en passiv och likgiltig hållning gentemot förföljelserna av judarna.⁹⁷

⁹³ Karl Marx, *Zur Judenfrage*, herausgegeben und eingeleitet von Stefan Grossmann, Berlin 1919, s. 5f.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 239.

⁹⁵ Cit. i Seebacher-Brandt 1988, s. 271.

⁹⁶ Se Werner Schmidt, ... *då är jag inte marxist. En historisk-kritisk studie om Karl Marx tänkande och om marxismens bidrag till arbetarrörelsens historiska misslyckande*, Stockholm, Stehag 1997, s. 74ff; dens., ”Arbeiterklasse als Fortschrittssubjekt”, i *Das Argument. Zeitschrift für Philosophic und Sozialwissenschaft* 230, 1999, s. 316ff.

⁹⁷ Jean-Paul Sartre kritiserade redan i slutet av andra världskriget marxismens rationalistiska hållning, i uppsatsen ”Anmärkningar till judefrågan”.

”Upptäckten” av ”Zur Judenfrage” som antisemitisk klassiker

Hur kommer det sig då att ”Zur Judenfrage”, som under många decennier använts av den marxistiska arbetarrörelsen som ett teoretiskt vapen i kampen mot antisemitismen, i HB:s avhandling har kunnat förvandlas till sin motsats och karakteriseras som ”en av antisemitismens klassiska texter”? Orsaken till detta är inte att finna i nya teoretiska insikter, i upptäckten av hittills förbisedda aspekter i texten. Den nya tolkningen är med andra ord inte ett resultat av en autokton textkritik. Den måste istället ses som en teoretisk konsekvens av politiska händelser.

Under efterkrigstiden gällde det inte bara att teoretiskt förklara det ”oförklarliga”, Förintelsen. Endast få år efter avslöjandet av Nazitysklands antisemitiskt motiverade folk mord på judarna började det dyka upp rykten om antisemitiska kampanjer i Sovjetunionen och andra delar av östblocket. I januari 1953 hade det sovjetiska partiorganet *Pravda* tillkännagivit den s.k. komplotten av ”läkarnas terroristgrupp”. Men denna komplot hade en längre förhistoria, den var i själva verket endast kulmen på den antisemitiska kampanj som stalinismen hade inlett redan några år tidigare genom förföljelsen och kriminaliseringen av den judiska antifascistiska kommittén som den sovjetiska regeringen själv hade skapat 1942 för att genom påtryckningar på de amerikanska judarna förmå dess regering att snabbare öppna den ”andra fronten” i Europa. I november 1948 upplöstes kommittén. Hundratals judiska intellektuella arresterades. Därefter skedde ett systematiskt avskedande av judar, särskilt på kulturens och medicinens område. Rättegången mot kommitténs medlemmar ägde rum i största hemlighet i juli 1952. Tretton anklagade dömdes till döden och avrättades.⁹⁸

Den antisemitiska kampanjen i Sovjetunionen exporterades också till de ”folkdemokratiska” regimerna i Östeuropa. I den s.k. Slanskyrättegången i Tjeckoslovakien mot fjorton ledande kommunister – elva av dem judar – dömdes de flesta till döden och avrättades. Även ”i Östtyskland rensas”, enligt HB, ”kommunistpartiet, SED, från, vad som kallas, ’sionistiska element’. Antisionismens sammansmältning med traditionell antisemitism”, tror sig HB kunna konstatera, ”blir nu allt mer uppenbar”. För att illustrera denna ”sammansmältning” citerar HB en ”deklaration från 1953 i det östtyska kommunistpartiets teoretiska organ *Einheit*”:

Den sionistiska rörelsen har ingenting gemensamt med humanitetens och den sanna mänsklighetens målsättningar. Den behärskas, styrs och kommenderas av USA-imperialismen, tjänar enbart dess intressen och de judiska kapitalisternas intressen.⁹⁹

Det förblir HB:s hemlighet på vilket sätt detta citat skulle illustrera antisemitismens sammansmältning med traditionell antisemitism. Hade HB, istället för att blint lita på en tendentiös sekundärlitteratur, gått till källorna, så hade han – kanske – blivit en smula tveksam och – kanske – börjat fundera över den insinuerande metoden att sammanblanda, likställa eller omärkligt glida över från ”antisionism” till ”antisemitism”. Hade alltså HB gått till källan till ovanstående citat, till den resolution som SED:s centralkommitté antagit den 20 december 1952, då hade han – kanske – störts av det stycke som omedelbart föregår ovanstående citat. Där hålls explicit antisionism och antisemitism isär:

I spekulativt syfte försöker den amerikanska imperialismen att dra nytta av det faktum att det arbetande folket i de folkdemokratiska länderna, som är fostrat i folkförbrödringens och den proletära internationalismens anda, inte kan tolerera antisemitismen. Folket i våra länder känner sig

⁹⁸ Se Nicolas Werth, ”En stat mot sitt folk”, i Stéphane Courtois m fl, *Kommunismens svarta bok*, s. 253ff.

⁹⁹ Bachner 1999, s. 189.

mer än några andra solidariskt med de av fascismen hänsynslöst förföljda judarna.¹⁰⁰

Denna anmärkning ska inte tolkas som ett försök från min sida att ifrågasätta eller förringa stalinismens följder även i Östtyskland. Men när dessa historiska fenomen är föremål för vetenskaplig forskning får man inte – som HB gör – glömma bort eller avhända sig våra vanliga vetenskapliga verktyg, normer och – till syvende og sist – vår intellektuella hederlighet.

Sexdagarskriget mellan Israel och några arabstater i juni 1967 gav i Sovjetunionen och andra stater i östblocket upphov till nya antisionistiska kampanjer, ibland även med antisemitiska inslag. Under dessa kampanjer använde sig sovjetiska författare av ”Zur Judenfrage” och tolkade den som en sionistisk, och några ideologer även som en antisemitisk, skrift. En liknande tolkning gjordes av relativt perifera delar av den Nya vänstern i väst.

Mot bakgrund av dessa politiska företeelser i den värld som styrdes av partier som kallade sig marxist-leninistiska började några författare i väst ställa frågan efter antisemitismens förekomst i den marxistiska teoretiska traditionen och redan i Marx verk för att kunna hitta en ideologisk grund för denna – socialistiska – antisionistiska och antisemitiska praktik. Det var nu man upptäckte ”Zur Judenfrage” och läste den som en antisemitisk text.

Bachners inkvisitoriska metod

Henrik Bachner står fast förankrad i denna tradition. Man skulle kunna säga att han är helt upptagen, nästan förblindad, av den. Han kan bara acceptera den egna traditionens, den egna kretsens, tolkning som legitim; den är en dogm. Han är nästan indignerad vid själva tanken att andra skulle kunna drista sig att inte anamma den utan ge uttryck för helt andra, avvikande – heretiska – tolkningar. I sin avhandling nämner han en sådan heretiker vid namn: ”Belysande är till exempel att när den marxistiske idéhistorikern Sven-Erik Liedman 1965 i boken *Människans frigörelse* för en svensk publik presenterade ett urval av Marx tidigaste skrifter och däri inkluderade essän 'Om judefrågan' antyds ingenstans att läsarna därmed skulle komma att möta en av antisemitismens klassiska texter.”¹⁰¹ Det är alltså inte frågan om att texten – pga. okunnighet eller illvilja – *kan* tolkas som sådan utan den *är* ”en av antisemitismens klassiska texter”.

Med min analys av ”Zur Judenfrage” har jag visat att Marx tillskriver juden en aktiv roll inte bara vid förverkligandet av sin egen utan även av den allmänna mänskliga emancipationen. Bachners tolkning av samma text som ”en av antisemitismens klassiska texter” är inte ett resultat av vetenskaplig forskning utan av utomvetenskaplig, politiskt motiverad ideologiproduktion. Den motsvarar inte grundläggande vetenskapliga anspråk.

Lästips

Marx’ ”Zur Judenfrage” finns i svensk översättning: [Marx om judefrågan](#).

Leo Trotskij: [Om den judiska frågan](#)

Isaac Deutscher diskuterar ”Zur Judenfrage” i ”Den ojudiske juden”, se artikelsamlingen [Isaac Deutscher: "Den ojudiske juden" och "Vem är jude?"](#), samt tar kortfattat upp Marx’ uppfattningar om judefrågan i essän [Den ryska revolutionen och judefrågan](#).

Abraham Leon: [Marxismen och judefrågan](#) – en verklig klassiker (bok)

¹⁰⁰ ”Lehren aus dem Prozess gegen das Verschwörerzentrum Slansky. Beschluss des Zentralkomitees vom 20. Dezember 1952”, i *Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands*, Berlin 1954, bd IV, s. 202.

¹⁰¹ Bachner 1999, s. 185.