
Il grande «livellatore». Eguaglianza e disegualianza in Marx, centocinquant'anni dopo

The Great «Leveller». Equality and Inequality in Marx, Hundred and Fifty Years Later

Gianfranco Ragona



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/856>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 giugno 2019

Paginazione: 317-327

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Gianfranco Ragona, « Il grande «livellatore». Eguaglianza e disegualianza in Marx, centocinquant'anni dopo », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 9 | 2019, online dal 01 avril 2020, consultato il 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/856>

Il grande «livellatore». Eguaglianza e diseguaglianza in Marx, centocinquant'anni dopo

Gianfranco Ragona*

Abstract

The Great «Leveller». Equality and Inequality in Marx, Hundred and Fifty Years Later

The essay deals with the theme of equality (and inequality) in Marx's thinking by proposing two main approaches. The first, a traditional one, is historical-reconstructive and is based on young Marx's writings regarding the issues of the State and democracy. The second approach focuses instead on the Capital. The young Marx points out that the formal inequality among citizens in the State corresponds to the substantive inequality between men in civil society. Therefore, formal (legal) equality does not contribute to achieving the fulfillment of human nature. However, bourgeois equality is not an arbitrary fiction, since it is necessary for the proper functioning of the system and, especially, of the market —the phantasmagorical world of the circulation of goods—. For this reason, among others, Marx's Capital begins by addressing the issues of wealth, the circulation of commodities, the market and money. In the process of exchange, different products of labor are equal with one another; that is, different use-values (on the qualitative level) are equated with money (on the quantitative level). This process, however, also equates different kinds of labor; and it equates the men who sell their labor power. Thus, the last part of this essay is focused on the Marxian idea of abolition of money, as exposed in the Critique of the Gotha program (1875).

Keywords: Marx. Capital. Equality. Money. State.

1. Premessa

Per affrontare il tema uguaglianza-disuguaglianza in Marx sono possibili, a un primo sguardo, due approcci principali: uno tradizionale, o storico-ricostruttivo, che si sofferma sugli scritti giovanili, con i problemi dello Stato e della democrazia; l'altro, invece, che parte dal *Capitale* e fornisce qualche spunto di riflessione sul nostro mondo.

* Università di Torino, gianfranco.ragona@unito.it.

2. La tradizione

La storiografia marxologica che si è misurata con la questione dell'uguaglianza in Marx individua quale punto d'accesso le *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, apparso negli «Anekdoten», pubblicati in Svizzera nel 1843. In questa sede, Marx fa riferimento all'«uguaglianza dei cittadini davanti alla legge»¹, criticando le disposizioni introdotte da Federico Guglielmo IV, che inasprivano la censura in maniera subdola, cioè ammettendo pure la critica al potere, ma solo se svolta secondo una tendenza non «astiosa e malevola». Per il giovane giornalista renano, si tratta di una norma «terroristica», perché «non punisce solo quello che faccio, ma anche quello che penso fuori dell'azione. È dunque un insulto alla dignità del cittadino, una legge vessatoria contro la sua esistenza»², che in aggiunta, attribuendo un ruolo di natura politica alla burocrazia, nega alla radice lo Stato di diritto.

Le successive osservazioni dell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* incominciano ad approfondire lo sguardo sulla struttura sociale dello Stato moderno, da cui scaturisce la disuguaglianza tra i cittadini: non sono soltanto le istituzioni reazionarie a negare l'eguaglianza degli uomini nello Stato, ma anche le condizioni sociali. Il testo appare nel primo e unico numero degli «Annali franco-tedeschi», stampati a Parigi nell'autunno del 1843. Marx vi riconosce come «I rapporti dell'industria, e in genere del mondo dei ricchi, col mondo politico formano uno dei problemi principali del tempo moderno»³, in cui lo Stato opera attraverso la legge, che assume la finzione giuridica del «cittadino» e ignora le reali condizioni di disuguaglianza tra gli uomini in carne ed ossa. Ne deriva, per inciso, l'individuazione dell'«imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole»⁴. Un compito emancipativo, cui contribuiranno, in un incontro virtuoso, l'umanità pensante che soffre e quella sofferente che pensa, i filosofi e i proletari.

In questi scritti la parola «uguaglianza» è impiegata sulla scorta della tradizione illuministica e del magistero hegeliano: in prima battuta, l'uguaglianza è nello Stato e l'individuo vi partecipa in quanto cittadino. In secondo luogo, visto che l'uguaglianza non si realizza praticamente nell'idea dello Stato, bensì nella forma di governo democratica, e la democrazia è «l'enigma risolto di tutte le costituzioni», si può constatare come dietro il primo impiego del lemma ci sia anche Rousseau (con gli estratti dal *Contratto sociale* contenuti nei quaderni di Kreuznach dell'estate 1843) e non sia estraneo Spinoza, se si pensa ai passi che nel 1841 Marx ricopia dal *Trattato teologico-politico*, legando a doppio filo libertà e democrazia⁵.

¹ Marx, 1950: 39.

² *Ibidem*: 39.

³ Marx, 1950a: 399.

⁴ *Ibidem*: 404.

⁵ Sul peso di Spinoza nelle concezioni democratiche di Marx, cfr. Bongiovanni, 1987: 9-59; Morfino, 2013: 141-167; Negri, 1992 e 2012.

In quel torno di tempo, un giovanissimo Engels scriveva che la democrazia non è mai in grado di produrre l'eguaglianza reale, ossia che l'uguaglianza democratica è una «chimera», poiché la lotta dei poveri contro i ricchi non può essere combattuta sul terreno della politica⁶. Per altre vie, lo stesso Marx nella *Questione ebraica* approda alle medesime conclusioni, scrivendo (e sono parole notissime):

Lo Stato sopprime nel suo modo le differenze di *nascita*, di *educazione*, di *occupazione*, dichiarando che nascita, condizione, educazione, occupazione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe in *egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo da punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come educazione, come occupazione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone [...]. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee⁷.

Quindi lo Stato, che tutela la libertà nella forma della proprietà privata, lascia sussistere le diseguaglianze fondamentali tra proprietari e non proprietari, con la conseguenza, scrive Marx, che «L'égalité [...] non è altro che l'eguaglianza della libertà sopra descritta e cioè: che ogni uomo viene egualmente considerato come una siffatta monade che riposa su se stessa»⁸. Abbiamo pertanto, da un lato, l'eguaglianza formale tra i cittadini nello Stato e, dall'altro lato, la sostanziale diseguaglianza tra gli uomini nella società civile. L'eguaglianza formale, giuridica non contribuisce a realizzare l'uomo, ma lo spezzetta in molteplici individualità egoiste, che si riconoscono solo nel dominio del denaro:

Solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «*forces propres*» come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta⁹.

Si presenta così una domanda decisiva: la rivendicazione politica, cioè di partito, dell'eguaglianza tra gli uomini può condurre alla vera emancipazione umana, nella forma che le viene data nella *Questione ebraica*, e cioè con il riassorbimento del politico nel sociale e il recupero dell'essenza comunitaria dell'uomo? Qui le cose si complicano per il giovane «democratico». Il problema dell'uomo non è un problema meramente teorico (un discorso sull'es-

⁶ Engels, 1976: 554.

⁷ Marx, 1979: 83-84.

⁸ *Ibidem*: 95.

⁹ *Ibidem*: 101. Per una ricostruzione precisa di questi temi, cfr. Papi *et al.*, 1983: 397-399.

senza dell'uomo) e neppure soltanto politico, ma è una questione di prassi e concerne la dimensione economica dei rapporti umani. Sicché nei *Manoscritti del 1844*, Marx imposta la critica dell'economia politica classica, che non sa spiegare il processo di formazione della proprietà privata e non riconosce le cause della disuguaglianza che caratterizza l'assetto sociale del presente: per tale ragione gli economisti finiscono per giustificare ideologicamente la disuguaglianza¹⁰.

La proprietà privata, invece, è il prodotto del lavoro alienato, cioè di un intero assetto sociale: «se la proprietà privata appare come fondamento e causa del lavoro alienato, è piuttosto una conseguenza di quest'ultimo, allo stesso modo che gli dei *originariamente* non sono la causa ma l'effetto dello smarrimento dell'intelletto umano. Più tardi questo rapporto si trasforma in un'azione reciproca»¹¹. Al momento, Marx nutre ancora dubbi sulla soluzione comunista ed egualitaria della questione sociale. Mette infatti in guardia da alcune forme distorte di comunismo, quello «politico o dispotico», ossia il comunismo di Stato, e il «comunismo rozzo», che pone solo astrattamente la parola d'ordine dell'eguaglianza. Del resto, se non si aboliscono alla radice le cause della disuguaglianza, cioè il lavoro alienato, allora l'unica eguaglianza possibile risiede nella *generalizzazione della proprietà privata*, con il livellamento, l'appiattimento, l'eguaglianza nella miseria, l'autosfruttamento che ne conseguono: «La prima soppressione positiva della proprietà privata, il comunismo rozzo, è dunque soltanto una forma in cui si manifesta la bassezza della proprietà privata che vuole porsi come comunità positiva», ovvero quella comunità che «non implica altro che una comunità del lavoro e l'uguaglianza del salario pagato dal capitale comunitario, dalla comunità come capitalista generale»¹². Verso tali forme di organizzazione sociale, Marx non propenderà mai, neppure nei momenti di più aspra polemica con le correnti «antiautoritarie».

Proprio la critica a Proudhon¹³, quando ormai l'opzione marxiana per il comunismo è cosa fatta, segna il passaggio a un modo diverso di affrontare il tema, perché criticando la concezione provvidenzialistica del francese, che parla di eguaglianza della proprietà e di eguaglianza dei salari, Marx riconosce, da un lato, la storicità della categoria, e dall'altro lato il rischio sempre presente nelle rivendicazioni egualitarie di scivolare in una qualche ideologia finalistica. Il medesimo approccio sarebbe stato recuperato un ventennio più tardi nella polemica con Bakunin, il quale nel 1868 chiede per sé e la sua organizzazione, l'Alleanza democratica della democrazia socialista, l'ammissione nell'Associazione Internazionale dei Lavoratori; gli viene risposto, naturalmente, che l'organizzazione non può ammettere altre compagini nel suo seno, aggiungendo una critica stringente degli Statuti dell'Alleanza, redatta da Marx per conto del Consiglio generale, che appare assai importante per il nostro discorso:

¹⁰ Scrive il giovane Marx: «Quando determina ad esempio il rapporto del salario al profitto del capitale, per essa vale come ultima ragione l'interesse del capitalista; cioè presuppone quel che deve spiegare» (Marx, 1976: 120).

¹¹ Marx, 1979: 139.

¹² *Ibidem*: 171-172.

¹³ Marx, 1950b.

Nel vostro programma, c'è una frase che, da questo punto di vista, è inadeguata. Nell'articolo 2 si legge: «Essa [l'Alleanza] vuole in primo luogo l'eguaglianza politica, economica e sociale delle classi». L'eguaglianza delle classi, interpretata letteralmente, sfocia nell'«armonia del capitale e del lavoro», quale viene predicata con tanto assillo dai socialisti borghesi. Non è l'eguaglianza delle classi — un controsenso logico, impossibile a realizzarsi — ma, all'opposto, l'abolizione delle classi, questo effettivo segreto del movimento del proletariato, a formare il grande fine dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori¹⁴.

Per contro, nel *Manifesto* del 1848, negli scritti cosiddetti storici e nell'intensa attività giornalistica degli anni cinquanta e sessanta, il tema uguaglianza-diseguaglianza non trova sviluppi di particolare originalità rispetto all'impostazione precedente. Spesso, quindi, la storiografia, dopo l'anti-Proudhon, si rannoda direttamente con la *Critica del programma di Gotha* (1875). Prima di addentrarsi in questo testo, tuttavia, può essere utile interrogare il *Capitale*, che pare offrire spunti di riflessione originali sul nostro argomento.

3. Il *Capitale*

Per collocare in via preliminare la riflessione del cosiddetto Marx maturo, non saranno scomodati Spinoza e Rousseau, ma John Locke e il *Secondo trattato sul governo civile* (1690), in cui il celebre contrattualista stabilisce il rapporto coesistente tra proprietà e libertà... lasciando sul campo il principio dell'eguaglianza. Si tratta di un paradigma del pensiero politico moderno destinato a grande successo. In rapida sintesi: in una prima fase dello stato di natura, l'uomo è proprietario di quanto produce o raccoglie, ma la deperibilità dei prodotti impedisce la gerarchizzazione della società naturale e gli uomini rimangono su un piano di sostanziale eguaglianza. Successivamente, l'introduzione del denaro segna un passaggio che ammette e giustifica la diseguaglianza; lo stato di natura stesso attraversa dunque due fasi distinte e peculiari: prima e dopo l'introduzione della moneta. Col patto sociale che crea lo Stato, tutti i diritti naturali vengono conservati, salvo quello di farsi giustizia da sé: ma i diritti naturali che vengono conservati sono quelli costituiti nella seconda fase dello stato di natura, quando è possibile accumulare ricchezze e proprietà. Come è stato osservato:

Uguali per natura, gli uomini risultano palesemente diversi nella loro capacità di attribuire valore alle cose attraverso il lavoro di ciascuno. L'uguaglianza naturale, l'uguaglianza pre-politica, non solo non contraddice, ma prelude alla diseguaglianza economica, e la giustifica¹⁵.

Il *Capitale* inizia da qui, cioè presuppone Locke, la moneta e lo Stato. Marx è ormai convinto che, come l'aria di città rende liberi, così il profumo dell'oro rende uguali. Ma uguali chi e in che cosa? La moneta rende uguali nello scambio prodotti del lavoro che uguali non sono; certo non lo sono sul piano del valore

¹⁴ Marx, 2018: 43.

¹⁵ Cfr. Caporali, 2012: 107. Dell'ampia letteratura su Locke, mi limito a segnalare due studi classici: Bobbio, 1963; Macpherson, 1973. Con riferimento al dibattito contemporaneo, segnalo Ferrajoli, 2001 e soprattutto 2018: in partic. 120-128.

d'uso, quello qualitativo. Ma rende uguale anche il lavoro contenuto nelle merci; quindi rende uguali gli uomini che erogano questa forza di lavoro.

Abbiamo visto che il giovane Marx contrapponeva l'eguaglianza sostanziale all'eguaglianza formale, borghese e capitalistica, che poteva solo essere *eguaglianza fittizia* in quanto presupponeva proprietà, moneta, mercato e concorrenza. Eppure, benché non vera, l'eguaglianza borghese e capitalistica non era per questo una finzione arbitraria, trattandosi dell'eguaglianza reale, quella necessaria al buon funzionamento del sistema, in particolare del mercato, lo scintillante e fantasmagorico mondo della circolazione delle merci. Anche per tale ragione, il *Capitale* inizia dalle merci, dalla circolazione e non dalla produzione; affronta quindi la forma valore, che permette a merci qualitativamente differenti di guardarsi negli occhi in quanto equivalenti: diventano uguali perché posseggono la medesima sostanza valorizzante, il lavoro umano.

La categoria di uguaglianza appare ora come la traduzione, nel campo delle idee, di un processo sociale fondamentale: il processo che rende eguale ciò che è uguale non è, a partire dal quale è resa possibile una commensurabilità delle merci... e degli uomini¹⁶. Spiega Marx:

Se dunque riguardo al valore d'uso il lavoro contenuto nella merce conta solo qualitativamente, riguardo [invece] alla grandezza di valore [il lavoro] conta solo quantitativamente, dopo essere stato già ridotto a lavoro umano senza ulteriore qualificazione¹⁷.

Ciò vuol dire che oggetti di genere differente possono essere considerati equivalenti grazie al carattere specifico del lavoro che le crea, e che crea valore. Il valore riconduce i lavori di genere differente (qualitativamente differenti) a ciò che è loro comune, a lavoro umano generale, misurato attraverso il tempo ed espresso nella *forma di equivalente generale*. La forma di valore di una merce è quindi il denaro, che esprime la sua immediata scambiabilità con tutte le altre merci, in quanto incarnazione di lavoro umano generico, astratto¹⁸. Nell'esposizione di Marx si comprende rapidamente come dietro al denaro si nascondano i rapporti sociali:

L'arcano dell'espressione di valore, l'eguaglianza e la validità eguale di tutti i lavori, perché e in quanto sono lavoro umano in genere, può essere decifrato soltanto quando il concetto della eguaglianza umana possieda già la solidità di un pregiudizio popolare. Ma ciò è possibile soltanto in una società nella quale la forma di merce sia la forma generale del prodotto di lavoro, e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini come possessori di merci sia il rapporto sociale dominante¹⁹.

È utile ricordare quale operazione stia tentando Marx in queste pagine. Egli intende svelare che il valore e la sua grandezza non sorgono nello scambio, benché sul mercato si manifestino; detto altrimenti, il valore si crea lontano dal mercato, ma senza lo scambio non esiste:

¹⁶ Così scrive acutamente Corallo, 1985: 380.

¹⁷ Marx, 1975: 55.

¹⁸ *Ibidem*: 71.

¹⁹ *Ibidem*: 73.

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi del prodotto di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili cioè cose sociali.

Lo schema del ragionamento, portato a un livello assai più sofisticato, è lo stesso impostato nella *Questione ebraica*: là si evidenziava la lacerazione tra cittadino immaginario nello Stato e l'uomo reale nella società civile, individuando nella proprietà privata la causa di questa scissione; qui il medesimo discorso vale per la scissione tra il paradisiaco mondo del mercato, dove dominano le cose (merci e denaro) e regna l'eguaglianza, e i reali rapporti sociali tra gli uomini nell'economia, dove domina lo sfruttamento e regna la diseguaglianza. Continua Marx:

Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci²⁰.

Ai produttori «le relazioni sociali dei loro lavori privati appaiono come quel che sono, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose»²¹. «Come quel che sono» significa che il feticismo è un tratto caratterizzante, tipico, reale, della società del capitale, perché il mercato e il denaro mascherano le effettive relazioni sociali tra produttori come scambi tra cose. Il carattere sociale della produzione non viene colto dai protagonisti e la socialità compare effettivamente solo nel mondo delle cose. Siamo di fronte a un «mondo all'incontrario» (Hegel) e lo scopo di Marx è di mettere a nudo i reali rapporti sociali sotto le abbaglianti luci del mercato.

In sintesi, lavori completamente differenti appaiono uguali solo se si astrae dalla loro reale diseguaglianza, riconoscendo il carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di forza lavoro umana, in quanto lavoro astrattamente umano. Si tratta di un'operazione che compie il denaro:

Poiché non si può vedere dall'aspetto del denaro che cosa si sia trasformato in esso, tutto, merce o no, si trasforma in denaro. Tutto diventa vendibile o acquistabile. La circolazione diventa il grande alambicco sociale dove tutto affluisce per tornare a uscirne come cristallo di denaro [...]. Come nel denaro è cancellata ogni distinzione qualitativa delle merci, il denaro cancella per parte sua, *leveller*

²⁰ *Ibidem*: 88, per entrambe le citazioni.

²¹ *Ibidem*: 89.

radicale, tutte le distinzioni. Ma anche il denaro è merce, una cosa esterna, che può diventare proprietà privata di ognuno. Così la potenza sociale diventa potenza privata della persona privata. Perciò la società antica lo denuncia come mone-ta dissolvitrice del suo ordinamento economico e politico. La società moderna, che già dalla sua infanzia ha preso Plutone pei capelli e lo va traendo fuori dalle viscere della terra²², saluta nell'aureo Graal la splendente incarnazione del suo principio di vita più peculiare²³.

Ma mentre sul mercato si è tutti uguali nella realtà della produzione si è incollati a una posizione gerarchica, classista, diseguale, e il mercato rappresenta un velo che rende difficile l'intelligenza della realtà capitalistica. In effetti, gli uomini sono uguali tra loro quali proprietari di merci, e in quanto tali si rapportano l'un l'altro non già come servo e padrone nell'ambito di un regime che fissa i relativi status personali, ma come soggetti che liberamente stipulano contratti di compravendita. Il mondo delle merci è un mondo di libertà ed eguaglianza: la forza lavoro è venduta e pagata al vero valore e le condizioni di un onesto ed adeguato scambio sono perfettamente rispettate. Tale, almeno, è l'apparenza²⁴. Fuori del mercato, nel cuore della produzione, le cose stanno diversamente. Il passaggio da una sfera all'altra è descritto molto efficacemente da Marx:

Nel separarci da questa sfera della circolazione semplice, ossia dello scambio di merci, donde il liberoscambista *vulgaris* prende a prestito concezioni, concetti e norme per il suo giudizio sulla società del capitale e del lavoro salariato, la fisionomia delle nostre *dramatis personae* sembra già cambiarsi in qualche cosa. L'antico possessore del denaro va avanti come *capitalista*, il possessore di forza-lavoro lo segue come *suo lavoratore*; l'uno sorridente con aria d'importanza e tutto affaccendato, l'altro timido, restio, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da aspettarsi altro che la [...] con-ciatura²⁵.

L'eguaglianza dei lavori, quindi dei lavoratori, a fronte dei capitalisti, e la diseguaglianza rispetto a questi ultimi presuppone una distinzione tra chi si appropria della potenza sociale rappresentata dal capitale e chi la subisce. Marx cambia anche i nomi dei protagonisti: i «permutanti» diventano il «capitalista» e il «lavoratore». Ecco che il capitale si conferma una volta di più «un livellatore», ma in un senso molto particolare: «cioè pretende come proprio innato diritto dell'uomo l'eguaglianza delle condizioni di sfruttamento del lavoro in tutte le sfere di produzione»²⁶.

L'affermazione di Marx porta con sé conseguenze molto rilevanti sia sul versante sociologico, in particolare con riguardo al concetto di classe, sia sul versante politico. Riassumendo: a un primo livello di osservazione, quello del mercato, un feticcio da cui siamo ancora dominati, benché sia un prodotto delle nostre interazioni sociali, si evidenzia una situazione di fondamentale eguaglianza tra i soggetti, in quanto portatori di merce o di denaro. A un secondo livello,

²² Dove Plutone custodisce la ricchezza.

²³ Marx, 1975: 159-160.

²⁴ Cfr. Sweezy, 1951: 63-64.

²⁵ Marx, 1975: 212-213.

²⁶ *Ibidem*: 486.

quello dei rapporti sociali di lavoro e di produzione, compare per contro una fondamentale diseguaglianza tra gli uomini, da un lato i detentori della potenza sociale incarnata dal denaro —ovvero i detentori del capitale— e da un altro lato coloro che non hanno nessuna presa su questa potenza sociale. Sul piano di tali sottoinsiemi, le classi, il «grande livellatore» ripristina fondamentali condizioni di eguaglianza: si può infatti constatare come i lavoratori nel capitalismo siano portatori l'uno rispetto all'altro di una *eguale diseguaglianza* rispetto al capitale e alle loro personificazioni, i capitalisti, siano essi singoli capitani d'industria o società per azioni giganti o lo Stato. Questa *eguale diseguaglianza* dei lavoratori (il comune asservimento a un processo produttivo che non controllano, basato sullo sfruttamento) porta con sé un'esigenza politica: l'organizzazione dei lavoratori per abolire lo stato di cose esistente, che non dilegua da sé, ma ha bisogno della volontà orientata a uno scopo, il socialismo. Detto altrimenti, il socialismo non è destinato a realizzarsi per la forza delle cose, dello Spirito, della Storia, dell'Economia, ma ha bisogno di una teoria dei fini, ossia di un'etica. Del resto, già nel *Manifesto* —una lettura propedeutica al *Capitale*, perché il suo spirito si ripresenta nel capitolo decisivo intitolato *Tendenza storica dell'accumulazione capitalistica*— Marx aveva dichiarato che la storia è sempre storia di lotta di classi e che tale lotta si conclude o con una trasformazione rivoluzionaria dell'intera società o con la comune rovina delle classi in lotta. Si tratta dell'alternativa che Rosa Luxemburg avrebbe declinato con l'espressione «socialismo o barbarie». Ebbene, di fronte a questa alternativa spetta alla classe, uomini e donne diversi, ma uguali di fronte al «grande livellatore», scegliere il socialismo contro la barbarie. Per far questo sono necessarie tanto una teoria coerente con l'idea del superamento dell'astrazione politica, lo Stato (su cui i marxisti novecenteschi sono stati deficitari), quanto una prospettiva coerente con il proposito, che fu egualmente di Marx, del superamento dell'astrazione economica, il denaro, su cui si basa tutta l'apparenza feticistica del capitalismo. Senza che questo significhi tornare a un immaginario comunismo primitivo o precipitare in forme nuove di dispotismo (tali ipotesi, si è visto, sono respinte sin dai *Manoscritti del '44*), l'abolizione del denaro è un presupposto affinché si realizzi una società in cui viga la massima «da ognuno secondo le sue possibilità, a ognuno secondo i suoi bisogni» e in cui regni la vera eguaglianza tra gli uomini, sancita nella forma del diritto diseguale, di cui Marx discorre nella *Critica del programma di Gotha* (1875):

Il diritto può consistere soltanto, per sua natura, nell'applicazione di una uguale misura; ma gli individui diseguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero diseguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato*: per esempio [...], *soltanto come operai*, e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa. Inoltre: un operaio è ammogliato, l'altro no; uno ha più figli dell'altro, ecc. ecc. Supposti uguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo di consumo sociale, l'uno riceve dunque più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere diseguale²⁷.

²⁷ Marx, 1979a: 961.

4. Conclusione: «Una nuova Atene»?

In un saggio recente, Stefano Petrucciani si sofferma su alcuni temi qui affrontati, aprendo ulteriormente la visuale su questioni teoretiche attuali, muovendo esattamente dalla dialettica uguaglianza-disuguaglianza in Marx. Nella *Critica* al programma di unificazione del socialismo tedesco —segnala Petrucciani— Marx mette in luce la sua diffidenza nei confronti di ogni concezione della giustizia che si pretenda universalmente valida e razionale. Tanto più che nella società comunista la categoria stessa di valore è superata e la ripartizione del prodotto del lavoro avviene sulla base del bisogno. Se nella prima fase del socialismo non vengono smontati i pilastri del diritto civile liberale, dove si scambia l'uguale con l'uguale (a tanto tempo di lavoro erogato corrisponde una determinata quantità di beni cui si può accedere), nella fase «superiore» del comunismo questa eguaglianza sarebbe ingiusta, facendo «torto agli individui, che sono diversi», cioè non tenendo conto delle diversità individuali. Ecco la ragione per cui il diritto comunista dovrebbe essere un diritto diseguale, capace cioè di superare «il vizio genetico del diritto [...] quello di applicare una misura eguale a individui diseguali»²⁸.

Il problema dell'eguaglianza e della disuguaglianza, che il giovane Marx aveva affrontato con riguardo allo Stato e che più tardi avrebbe aggredito con attenzione al denaro, quindi al nesso inestricabile tra produzione e distribuzione dei beni, lascia quindi emergere, sorprendentemente, un abbozzo di teoria della giustizia dai tratti originali: non certo astratta e valida in ogni tempo e luogo, anzi ben situata nel contesto del socialismo dopo l'abolizione del denaro. La questione assume un rilievo etico-politico peculiare, e per certi versi rimane attuale nei nostri tempi di Termidoro, privi di una strutturata prospettiva di emancipazione, dominati da un evidente sentimento di disillusione e di rinuncia anche solo a *immaginare* un modo di vita affrancato dal capitalismo. A ben vedere, un certo ottimismo della volontà, che anni più tardi Gramsci avrebbe presentato inestricabilmente legato al pessimismo della ragione tipico di ogni serio rivoluzionario, non era mai stato estraneo a Marx. In questa prospettiva possiamo leggere le argomentazioni con cui in tarda età egli associa l'idea dell'estinzione dello Stato a quella dell'abolizione del denaro, recuperando gli slanci utopici giovanili, meno radicati nell'analisi obiettiva della realtà capitalistica, ma egualmente potenti nell'indicare una via d'uscita nei tempi di crisi... quasi un programma di lavoro per ricominciare dai fini:

Gli animi mediocri hanno in tali epoche la veduta opposta a quella dei veri condottieri. I primi credono di poter rimediare ai danni tramite una diminuzione delle forze di combattimento, una dispersione, un trattato di pace con i bisogni reali, mentre Temistocle, quando Atene fu minacciata di distruzione, convinse gli ateniesi ad abbandonarla completamente ed a fondare sul mare, su un altro elemento, una nuova Atene²⁹.

²⁸ Cfr. Petrucciani, 2018: 319-320.

²⁹ Marx, 1980: 521.

Bibliografia

- Bobbio, N. (1963). *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli.
- Bongiovanni, B. (1987). *Introduzione*, in Marx, K. (1987). *Quaderno Spinoza. 1841*, Torino, Bollati Boringhieri, 9-59.
- Caporali, R. (2012). *Uguaglianza*, Bologna, Il Mulino.
- Corallo, J.-F. (1985²). *Egalité*, in Labica, G., Bensussan, G. (a cura di), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 380.
- Engels, F. (1976). *Die Lage Englands (1844)*, tr. it. *La situazione dell'Inghilterra*, in Marx, Engels, *Opere*, vol. III, 1843-1844, Roma, Editori Riuniti.
- Ferrajoli, L. (2001). *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza.
- (2018). *Manifesto per l'eguaglianza*, Roma-Bari, Laterza.
- Macpherson, C. B. (1973). *Political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke (1962)*, tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI.
- Marx, K. (1950). *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. Von einen Rheinländer (1843)*, tr. it. *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in Id., *Scritti politici giovanili*, Firpo, L. (a cura di), Torino, Einaudi.
- (1950a). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844)*, tr. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *Scritti politici giovanili cit.*
- (1950b). *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon (1847)*, tr. it. *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» del signor Proudhon*, Roma, Editori Riuniti.
- (1975). *Das Kapital (1867)*, tr. it. *Il capitale*, Einaudi, Torino, Libro primo.
- (1976). *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844)*, tr. it. *Manoscritti economico-filosofici*, Andolfi, F. (a cura di), Roma, Newton Compton.
- (1979). *Zur Judenfrage (1844)*, tr. it. *Sulla questione ebraica*, in Marx, Engels, *Opere scelte (1966)*, Roma, Editori Riuniti.
- (1979a). *Kritik des Gothaer Programms (1875)*, tr. it. *Critica al programma di Gotha*, in Marx, Engels, *Opere scelte cit.*
- (1980). *Heft zur epikureischen Philosophie (1839)*, tr. it. *Quaderni sulla filosofia epicurea*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. I, Roma, Editori Riuniti.
- (2018). *The General Council of the International Workingmen's Association to the Central Bureau of the International Alliance of Socialist Democracy (1869)*, tr. it. *Il Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori all'Ufficio centrale dell'Alleanza Internazionale della Democrazia Socialista*, in Marx, K., Engels, F., *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Bravo, G. M., Ceretta, M., Ragona, G. (a cura di), Milano, Edizioni Pantarei.
- Morfini, V. (2013). *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione*, in «Consecutio rerum. Rivista critica della modernità», 5, ottobre, 141-167.
- Negri, T. (1992). *Spinoza sovversivo*, Roma, Pellicani.
- (2012). *Spinoza e noi*, Udine, Mimesis.
- Papi, F. et al. (1983). *Uguaglianza*, in *Dizionario Marx-Engels*, Milano, Zanichelli, 397-399.
- Petruciani, S. (2018). *Marx e la socialdemocrazia*, in *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia*, Petruciani, S. (a cura di), Roma, Carocci.
- Sweezy, P. (1951). *The theory of capitalist development (1942)*, tr. it. *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino, 63-64.