

È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*

di Étienne Balibar

Il titolo un po' stravagante con cui ho annunciato il mio contributo a questo ciclo di conferenze di prima impressione potrebbe essere inteso in vari modi, più o meno stimolanti per l'immaginazione. Sembra infatti basarsi sull'ipotesi che questa possibilità sia impraticabile: sia che ci si proponga di avvalorarne le ragioni, sia di negarle in modo assoluto o relativo. L'ipotesi stessa può essere presentata in forma storicista, a partire cioè dall'idea che il discorso di Marx sui «diritti dell'uomo» appartenga a una fase storica e a un modo di pensare non più sufficientemente pertinenti all'oggi; oppure sotto una forma morale e politica più aggressiva, a partire cioè dall'idea che la validità stessa del marxismo come ideologia e programma politico sia stata messa in discussione proprio in nome dei diritti umani e sarebbe paradossale vederlo risorgere immutato al posto della «critica delle critiche». Certamente tutto ciò può aprire discussioni e non dico che siano questioni a me estranee. Tuttavia vorrei, a rischio di deludere, esplorare oggi un punto di vista un po' diverso, libero di tornare trasversalmente su alcune questioni che il mio titolo può lasciar intendere. La questione che a me interessa è sapere quale «punto di eresia», nel senso di Michel Foucault (*Le parole e le cose*), ovvero quale opzione, eventualmente in eccesso o in difetto, rappresenti il marxismo, e specificamente il marxismo di Marx, *all'interno* di un discorso sui diritti dell'uomo che, certo, non è rimasto immutato, ma che in ogni caso l'ha preceduto e gli è sopravvissuto (o si è anche nutrito di lui).

Ciò presuppone, inoltre, che si adotti un'epistemologia, o un metodo di analisi e di genealogia dei discorsi, per la quale una critica non solo è, per definizione, dipendente dagli ideologemi che essa stessa critica, ma, ancor più dialetticamente, è parte della loro storia e della loro costruzione «egemonica». Dal mio punto di vista, dunque, la critica marxiana e marxista dei diritti umani non è *esterna* al discorso dei diritti umani, e non ne rappresenta una semplice «alternativa», ma ne è parte con una modalità

* Conferenza all'Université Libre de Bruxelles (Centre de Théorie Politique), “ERC Public Lecture Series: Human Rights and Politics”, 16 marzo 2015.

che occorre precisare. Questo modo di inquadrare il rapporto tra la critica di Marx e il suo oggetto, presumendo che *faccia parte del suo oggetto* o che gli sia immanente, implica ancora un altro presupposto, che naturalmente va anch'esso provato: l'idea che il discorso dei «diritti dell'uomo» – o più esattamente, «dei diritti dell'uomo e del cittadino» – costituisca il nucleo di un universalismo storico fondamentale, che possiamo chiamare *civico-borghese*. Lo studio del posto che il marxismo vi occupa costituisce al contempo un mezzo privilegiato per analizzare la portata storica, l'estensione virtuale e anche i limiti intrinseci di questo universalismo. Ciò suppone evidentemente che, pur riconoscendo che i «diritti dell'uomo» ben esprimano l'universale (in altri termini, rifiutandosi di *relativizzarli*), non per questo si deve immaginare che essi ne siano *l'unica espressione*, o che rappresentino l'assoluto, al di fuori di ogni condizione di tempo e di luogo o di ogni vincolo discorsivo interno. Lo studio delle contraddizioni e dei dissensi costituisce sempre una via d'accesso privilegiata a tali condizioni e a tali vincoli, che «costruiscono» o «producono» l'universale. Questo punto di vista abbastanza particolare, che né giustifica né rifiuta, spero consenta di capire perché – almeno all'inizio – avrò bisogno talvolta di richiamare le trasformazioni storiche, all'interno delle quali le riformulazioni del discorso dei diritti dell'uomo e delle sue critiche sono correlate ai grandi cambiamenti politici e sociali, e le permutazioni dei concetti.

Per noi che discutiamo oggi in uno spazio intellettuale e politico in cui persistono molti riferimenti eurocentrici, ma che ha conosciuto una serie di decentramenti e di rivoluzioni rispetto allo spazio in cui si situava Marx, la critica marxiana e marxista dei diritti dell'uomo – per quanto influente sia stata, nel bene o nel male – non è certo l'unica. Al contrario, vista dal di fuori, essa appare come un *caso particolare* all'interno di una lunga serie di critiche in cui si confrontano obiettivi politici e presupposti filosofici antitetici. Ciò a maggior ragione oggi, se si tiene conto delle critiche femministe contro il punto di vista maschile dominante che in qualche modo si appropria dell'universale nell'enunciazione rivoluzionaria classica dei diritti (come già dimostra la terminologia: «diritti dell'uomo», «Rights of Man»), oppure delle critiche culturaliste e ant imperialiste che tentano di relativizzare la pretesa di universalità e di eccezionalità dell'Occidente euro-americano. È dunque assolutamente necessario collocare preliminarmente il discorso di Marx all'interno di una topografia e di una periodizzazione che autorizzino giudizi comparativi, anche a rischio di operare uno schematismo che ci sforzeremo in seguito di correggere. Credo lo si possa fare, per iniziare, collocando il discorso nell'ambito delle due triadi praticamente contemporanee.

La prima è ormai ben conosciuta dagli storici delle idee, poiché è stata oggetto di due pubblicazioni quasi simultanee, ma tra loro indipendenti,

divenute ormai classiche: il libro di Jeremy Waldron, *Nonsense upon tilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (1988) e quello di Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme* (1989, nuova edizione 2007). Queste opere dimostrano come le enunciazioni delle *Dichiarazioni* americana e francese della fine del XVIII secolo, che hanno in comune la caratteristica d'invocare un fondamento universale in quanto «naturale» per i diritti degli individui e di collegare immediatamente la questione del riconoscimento dei diritti fondamentali a quella di un ordine politico in cui questi diritti diventino i titoli d'accesso a una cittadinanza aperta, in linea di principio, a tutti gli umani, siano state oggetto di critica o di rifiuto da parte dei rappresentanti delle tre grandi «ideologie» politiche costituite alla soglia della seconda modernità: il liberalismo utilitarista, il socialismo e il conservatorismo controrivoluzionario. Il confronto tra Bentham, Burke e Marx, e i loro rispettivi eredi, mostra infatti delle convergenze fra questi tre discorsi (in particolare sull'*astrazione* della metafisica giusnaturalista e contrattualista) e la loro caratteristica opposizione per quanto riguarda gli obiettivi della critica (ampliare le giustificazioni del diritto di proprietà, radicalizzare la rivoluzione democratica o, al contrario, opporle una controrivoluzione tradizionalista, in particolare sul piano dei valori religiosi).

Il grande interesse di questa analisi è per noi quello di contestualizzare il discorso di Marx in *opposizione* agli altri, evidenziando al tempo stesso l'ambiguità fondamentale di certi temi critici, in particolare quello che oppone l'*astrazione* naturalista alla storicità concreta. A mio parere, conviene però aggiungere a questa una seconda comparazione che si radica più direttamente sul terreno dei movimenti e delle rivendicazioni politiche: la triade che mi pare qui importante è quella che pone Marx al fianco (e al seguito) di Toussaint Louverture e di Olympe de Gouges o di Mary Wollstonecraft, ovvero dei pensatori (e, per Toussaint, degli attori politici) che tentano di richiamare i limiti o le esclusioni inerenti all'*istituzione dei diritti dell'uomo* (o, secondo la terminologia proposta da Gerald Stourzh, alla loro «costituzionalizzazione») sottolineando la contraddizione che queste esclusioni introducono nel cuore dello stesso universalismo, e pretendendo che tale contraddizione venga eliminata. Risulta così necessario tornare sulla questione cruciale di sapere se sia possibile «risolvere» questa contraddizione conservando immutata la stessa definizione dei diritti dell'uomo e l'antropologia filosofica che la sottende. Per ora basterà rilevare che, sovradeterminando la comparazione delle critiche evidenziate dalle tre ideologie (liberalismo, socialismo, conservatorismo, secondo la terzina proposta da Immanuel Wallerstein), questa nuova comparazione colloca virtualmente Marx nel ruolo molto interessante di rappresentare una critica dell'enunciazione storica dei diritti dell'uomo che ne è allo stesso tempo una rivendicazione (o, come dice meglio l'inglese di Woll-

stonecraft, una *vindication*) in nome di una radicalità implicita, o di un *supplemento di universalità* che oltrepassa gli obiettivi dell'istituzione e la riconduce alle sue origini insurrezionali. Non a caso, ed evidentemente, queste rivendicazioni radicali si oppongono alle tre grandi esclusioni che caratterizzano l'istituzione degli Stati-nazione borghesi e imperialisti del XIX secolo e che progressivamente si disgregheranno (ma in modo molto incompleto) nel corso del XX: quelle delle donne, degli operai e dei colonizzati, relegati nella cittadinanza «passiva» o nella condizione di «soggetti» non-cittadini. Esse dimostrano come queste esclusioni siano subito contestate, e come il gioco della contestazione e dell'esclusione faccia parte della stessa costruzione dell'universalità civico-borghese. Da qui si comprende come le critiche dei diritti dell'uomo che possiamo chiamare «classiche» (tra cui quella di Marx) si collochino in un rapporto dialettico con il momento storico della *dichiarazione dei diritti* facendone una delle spinte fondamentali della costituzione degli Stati che «rappresentano» le *nazioni dei cittadini* (o che fanno della cittadinanza il principio di appartenenza a un corpo politico). Questo momento ha il carattere di una rivoluzione e si pensa esso stesso in una nuova accezione del termine. Si colloca dopo una lunghissima accumulazione «primitiva» della nozione dei diritti naturali degli individui e la loro incorporazione in poteri o contro-poteri che preservano l'autonomia dei «soggetti» dall'arbitrio dei sovrani o dei principi – li fanno cioè uscire dalla «servitù volontaria» o di ciò che Kant chiama «minorità» – anticipando la costruzione dello Stato in cui i diritti possono essere garantiti più o meno estensivamente, e vedersi anche universalizzati, ma solamente a titolo di «diritti soggettivi» che lo Stato definisce e delimita¹. Questo è il motivo per cui si può leggere nella critica che è al tempo stesso una rivendicazione, sia una *radicalizzazione* (ciò che Marx chiamerà «rivoluzione permanente» e che io sono tentato di chiamare, con una terminologia più recente, «rivoluzione nella rivoluzione»), sia una *resistenza*, e forse entrambe. Bisognerà porsi la domanda se momenti così ambivalenti dal punto di vista istituzionale e ideologico si presentino nuovamente quando si producono altre svolte nella storia del discorso dei diritti dell'uomo, per esempio con la decolonizzazione e la mondializzazione.

Penso che sia giunto il momento di procedere a una descrizione e a una discussione più dettagliata del modo in cui si presenta, nei testi e nel loro uso, la «critica dei diritti dell'uomo» proposta da Marx. Lo farò descrivendo sommariamente l'*evoluzione* di questi testi, concentrando l'attenzione sul nodo centrale progressivamente sciolto da Marx: la costruzione

1. Cfr. C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans «demos»*, PUF, Paris 2011.

giuridica e ideologica dell'*individualità astratta*, di cui è facile riconoscere l'importanza per tutta l'economia dell'universalismo moderno.

Iniziamo a esaminare il primo punto. Molti lettori – a cominciare dagli stessi marxisti – tendono a pensare che, dal punto di vista della «critica marxista dei diritti dell'uomo», sia stato detto tutto (o almeno l'essenziale) nei famosi sviluppi della *Questione ebraica* del 1844, che commentano gli enunciati delle dichiarazioni dei diritti francesi e americane a proposito della questione, sollevata da giovani hegeliani come Bruno Bauer, della libertà religiosa e del ruolo della religione nello Stato borghese moderno. Non è però il caso dell'eccellente studio di Justine Lacroix e di Jean-Yves Pranchère pubblicato nel 2012 dalla “Revue française de sciences politiques” (a cui sono debitore)².

Tuttavia, a mio parere, è possibile andare ancora oltre mostrando lo slittamento che si opera fra queste formulazioni e quelle che propone ulteriormente il *Capitale*, al quale assocerò le formulazioni più direttamente politiche dei testi fondativi della Prima Internazionale (Indirizzo inaugurale e Statuti del 1864). Ciò non significa che si debba meccanicamente sostituire le seconde alle prime, piuttosto che si debba cercare il senso delle variazioni che esse comportano. Fra le due si situa non solo lo sviluppo della critica dell'economia politica (nella quale Louis Althusser aveva precedentemente visto una «cesura epistemologica»), ma la rottura violenta prodotta dalla rivoluzione del 1848 e dai movimenti precedenti come quelli dei Cartisti in Inghilterra, nei quali le rivendicazioni dei diritti fondamentali tornano a essere insurrezionali, ma con un contenuto sociale (il «diritto al lavoro») e al tempo stesso politico (il «suffragio universale», che poi significa suffragio maschile). Precisiamo il senso di questi due passaggi.

L'argomentazione del 1844 combina, come è noto, tre grandi idee (che troviamo, con sfumature terminologiche, anche nei testi coevi, ai quali si deve ricorrere per precisarne le implicazioni, in particolare l'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* e le *Tesi su Feuerbach*). La prima idea è che la «comunità politica» o «comunità dei cittadini» istituita dalle rivoluzioni antimonarchiche e antifeudali nella forma dello *Stato politico* di cui gli individui diventano non solo i soggetti ma anche i costituenti sia una comunità illusoria che maschera l'esistente (la divisione della società in stati, condizioni e interessi conflittuali) nella realtà del suo contrario e che serva dunque a perpetuarlo. Si può anche dire che essa sia doppiamente illusoria, poiché da una parte essa si fonda su delle astrazioni idealizzate (così il «contratto sociale» o la «volontà generale») e dall'altra proclama il contrario di

2. J. Lacroix, J.-Y. Pranchère, *Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme? Emancipation individuelle et théorie des droits*, in “Revue française de science politique”, 62, 3, 2012, pp. 433-51.

ciò che gli individui vivono nella loro esistenza concreta, proponendo loro una soluzione fittizia dei conflitti che li oppongono (dunque una negazione di questo conflitto, che implicitamente agisce a beneficio di coloro che si trovano in posizione dominante). La comunità politica, che è fondamentale-mente areligiosa o secolarizzata, viene così a occupare esattamente lo stesso spazio e a svolgere la stessa funzione della «comunità dei fedeli» o della Chiesa nella religione cristiana (salvo collocarsi nel presente e non nell'avvenire escatologico): proiezione del conflitto in un paradiso di idee e compensazione all'effettiva scissione da un'unione immaginaria. Si ha così non tanto un'applicazione della categoria di *ideologia* che, allora, non era ancora entrata nel vocabolario di Marx, ma il prototipo o la matrice teorica della sua elaborazione. L'ideologia sarà in primo luogo questa riproduzione secolarizzata delle funzioni della religione al di là del suo declino storico, di cui la stessa politica era stata l'agente. Ma Marx ricava dalla lettura del testo delle *Dichiarazioni dei diritti* un ulteriore chiarimento del meccanismo dell'illusione. È l'aspetto più brillante della dimostrazione, che prova anche come, per lui, questo testo rappresenti un rivelatore e un'espressione diretta dell'efficacia delle forme politiche – *efficaci in quanto illusorie* –, detto altrimenti, le incorpora in ciò che Hegel avrebbe chiamato «lo spirito oggettivo» del loro tempo. Ma si può anche sostenere che questa lettura comporti una forzatura (qui riprendo Lacroix e Pranchère, i quali riconoscono il loro debito verso Claude Lefort): si dovrà allora dire che Marx «produce» una contraddizione latente nelle dichiarazioni, ma forzandole in direzione di un solo lato della contraddizione che contengono. Da una parte Marx interpreta la distinzione tra «diritti dell'uomo» e «diritti del cittadino» come un decalogo ontologico (fra la natura e l'istituzione) e come una scissione metapolitica (identica a quella che oppone gli individui reali alla loro comunità ideale). D'altra parte mostra come il «diritto dell'uomo» fondamentale sia la *proprietà*, concepita come *proprietà privata*, che distingue e oppone gli individui gli uni agli altri, ancorché in quanto diritto «inviolabile e sacro» essa appaia solo nell'ultimo articolo della Dichiarazione del 1789, il che, indipendentemente dalle circostanze della sua redazione, segna precisamente il suo carattere fondatore. Il carattere di proprietario privato è così *supposto* a tutte le capacità o a tutti i diritti di cui l'uomo dispone per natura, e di conseguenza, a tutti i «diritti del cittadino» che sono fondati sui diritti dell'uomo. Più esattamente, questo carattere è supposto dall'*incontro* o combinazione degli altri diritti fondamentali (come la libertà, la sicurezza, la resistenza all'oppressione): è dunque propriamente il «diritto ai diritti», non solo in modo empirico, ma in modo trascendentale (o, se si preferisce, quasi trascendentale, dato che si tratta non di una natura originaria ma di una condizione storica). È la proprietà privata che «lega» insieme tutti i diritti dell'uomo e fonda i diritti del cittadino (o si esprime in essi, a volte come un *potere della proprietà*, e

come una sublimazione o trasposizione ideale di questo potere molto materiale, che viene così a dominare tutta la società). Ma a questo dominio della proprietà privata corrisponde anche una qualità morale o, se si vuole, esistenziale: l'*egoismo* fondamentale degli individui o l'opposizione dei loro interessi di cui si fanno loro stessi strumento, ciò che l'antropologia politica della stessa epoca (Tocqueville) inizia a chiamare «individualismo», e che farebbe pensare alla hobbesiana guerra di tutti contro tutti, ma in realtà riguarda la concorrenza generalizzata fra proprietari nella società borghese.

Deriva da qui la terza idea che domina il testo della *Questione ebraica*: quella dell'*alienazione*. Come le precedenti, anche questa categoria si legge su due piani, o meglio, mostra il carattere equivoco, scisso, dell'esperienza antropologica analizzata da Marx: l'esperienza del malessere dell'esistenza, nella quale gli individui cercano la relazione sociale, o la comunità, attraverso mezzi e in forme che la impediscono o la mistificano. Ed è l'esperienza della ricostituzione o della rappresentazione della comunità a distanza istituzionale dalla vita sociale, quella che corrisponde ai bisogni reali (compresi, senza dubbio, i bisogni intellettuali, estetici o spirituali).

Ma qui Marx fa intervenire uno schema dialettico di negazione della negazione: dato che la contraddizione è spinta all'estremo fra il reale e la finzione (o l'ideologia), fra l'individualismo e la comunità, una soluzione può e anzi deve giungere tramite l'impulso dell'*emancipazione dalle forme della politica stessa*, che segue l'emancipazione che la politica borghese aveva reso possibile, in particolare, dal dominio della religione. L'emancipazione umana è la riconciliazione degli uomini con la loro essenza generica, che è la solidarietà sociale e che dunque richiede l'eliminazione della proprietà privata come principio di individuazione e di accesso al riconoscimento sociale, ciò che le *Tesi su Feuerbach* chiamano «società umana o umanità sociale». Tale emancipazione non ha bisogno del linguaggio dei «diritti», anzi deve evitarlo per non ricadere nei dualismi e nelle scissioni caratteristici dello Stato borghese. Senza dubbio non ha nemmeno bisogno dell'istituzione, o quanto meno la questione è lasciata in sospeso.

Ho ricordato questi elementi molto noti solo per evidenziare le diverse possibilità che si aprono.

Rancière vi ha letto la base della trasformazione del marxismo in una «metapolitica» che cerca nel *sociale* la verità dei rapporti che costituiscono la comunità politica, con il pretesto che questa dovrebbe essere il luogo del consenso o dell'unità dei cittadini. «La politica è la menzogna su un vero che si chiama la società»³. E questo «sociale» non è che l'ordine di

3. J. Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1995, p. 120.

permutazione e ripartizione più o meno equa delle «parti» che autorizza un certo regime di proprietà. Ma si può pensare che questa critica della critica di Marx non sia che la rivincita della strumentalizzazione «anti-borghese» con cui una certa tradizione marxista ha presentato il modello d'alienazione della *Questione ebraica*. È vero che Marx in quel periodo, da un testo all'altro, è sembrato oscillare da un estremo all'altro nel concepire l'emancipazione, dal momento che il *Manoscritto del 1843* («Critica della filosofia hegeliana dello Stato») la presentava non come un'abolizione pura e semplice della politica, ma come una forma radicale, non separata e non statica, della democrazia o del «potere del popolo» (ciò che Miguel Abensour chiama la «democrazia contro lo Stato»)⁴. Il merito di aver liberato il testo della *Questione ebraica* dalla sua strumentalizzazione «marxista» o «antimarxista» spetta indiscutibilmente a Claude Lefort, il quale mostra come l'emancipazione sociale, interpretata non come evento unico ma come un processo (più precisamente un processo di lotte contro le dominazioni e le discriminazioni esistenti, una “egualizzazione” della libertà e una liberazione dell'eguaglianza), si risolva storicamente in una *invenzione continua di diritti* senza un limite assegnabile, compresi i «diritti sociali» che fanno esplodere il quadro della proprietà privata⁵. Questa soluzione implica tuttavia anche una profonda rettifica di Marx proprio sul punto che la storia dei tentativi di realizzazione dell'emancipazione sociale o della società comunista ha fatto apparire come il punto cieco della sua argomentazione: identificando i «diritti dell'uomo» con dei diritti sociali individualizzati che precederebbero e fonderebbero i diritti politici, ma restando loro eterogenei, Marx non ha soltanto misconosciuto (nel 1844) che i diritti conquistati e codificati dalle rivoluzioni democratiche (e preparati dai movimenti «civici» della borghesia medievale e classica delle città e degli Stati) sono in tutto e per tutto *essi stessi diritti politici*, dato che sono costitutivi di libertà collettive, ma ha anche misconosciuto che la “scorporazione del potere e del diritto” permette di opporre il diritto al potere e ha così preparato, di default, il suo proprio divenire totalitario. Una delle radici di questa misconoscenza sta nella scelta di *separare* i «diritti dell'uomo» dai «diritti del cittadino», a dispetto della loro equivalenza testuale. Ma questa separazione si giustifica per la funzione trascendentale conferita al diritto di proprietà, che è a tutti gli effetti coerente con la prassi della società borghese. Deriva da qui l'interesse a vedere come la questione della proprietà venga elaborata nella seconda teorizzazione di Marx. Ed è proprio in questa fase che Marx procederà a una «costruzione» storica

4. M. Abensour, *La démocratie contre l'État*, Éditions du Félin, Paris 2004.

5. C. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981.

e strutturale dell'*individualità astratta* (o dell'astrazione individualizzante nelle forme del diritto come caratteristica centrale dell'universalismo borghese).

Di prima impressione si presenta quasi come una ripetizione delle idee precedenti. Alla fine del Capitolo IV del Libro I del *Capitale*, si legge questa famosa perorazione:

La *sfera della circolazione, ossia lo scambio delle merci*, entro i cui limiti si muovono la compera e la vendita della forza-lavoro, era in realtà un vero *Eden dei diritti innati dell'uomo*. Quivi regnano soltanto *Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham*. *Libertà!* Poiché compratore e venditore d'una merce, per es. della *forza-lavoro*, sono determinati solo dalla loro *libera volontà*. Stipulano il loro contratto come libere *persone*, giuridicamente pari. Il *contratto* è il risultato finale nel quale le loro volontà si danno una espressione giuridica *comune*. *Eguaglianza!* Poiché essi entrano in rapporto reciproco soltanto come *possessori di merci*, e scambiano equivalente per equivalente. *Proprietà!* Poiché ognuno dispone soltanto del proprio. *Bentham!* Poiché ognuno dei due ha a che fare solo con se stesso. L'unico potere che li mette l'uno accanto all'altro e che li mette in rapporto è quello del *proprio utile*, del loro vantaggio particolare, dei loro *interessi privati*. E appunto *perché* così ognuno si muove solo per sé e nessuno si muove per l'altro, tutti portano a compimento, per una *armonia prestabilita delle cose*, o sotto gli auspici d'una provvidenza onniscaltra, solo l'opera del loro reciproco vantaggio, dell'utile comune, dell'interesse generale⁶.

Testo ironico, evidentemente, ma in cui l'ironia, come si dimostrerà in seguito, non è diretta solamente contro ideologi o turiferari "liberali" dell'ordine borghese. Indica già la contraddizione insita nel cuore dell'ordine economico borghese (e dunque di tutto l'ordine sociale che esso organizza) da un lato fra la sua prassi e le sue tendenze evolutive, dall'altro le sue condizioni di potenzialità istituzionali. Naturalmente, quel che Marx così riassume è un'analisi della "forma giuridica", correlativa della «forma di merce» (e più precisamente della *forma di denaro*, o equivalente generale) come l'ha proposta nella sezione immediatamente precedente, dedicata alla «circolazione delle merci». Ma il contesto in cui questo riassunto si colloca mostra come oggi sarebbe erroneo vedere in questa forma giuridica una «sovrastuttura», o anche una rappresentazione ideologica nel senso prima specificato di un'illusione che mistifica i rapporti reali e la loro conflittualità interna. Si tratta piuttosto di *organizzarli e istituirli*. Più precisamente si tratta di istituirli in ciò che costituisce il cuore del «modo

6. K. Marx, *Le Capital*, vol. I, traduction J.-P. Lefebvre *et al.*, PUF collection "Quadrige", 1993, p. 198 (è stata ripresa la traduzione italiana di Delio Cantimori della edizione Einaudi, Torino 1978, p. 212 [N.d.T.]).

di produzione» capitalista e, agli occhi di Marx, dell'intera riproduzione sociale, cioè il *rapporto salariale* di vendita, acquisto e utilizzo della «forza lavoro» di cui si fa portatrice la persona del lavoratore stesso. Dobbiamo dunque soffermarci su questo atto contrattuale di vendita del tutto particolare, nell'analisi di Marx, e constateremo che in questo caso, andando molto più in là della precedente analisi della forma «proprietà privata», Marx ha anche colto ciò che, alle origini del liberalismo politico e filosofico (in particolare in Locke), costituiva il fondamento ontologico del rapporto sociale, ovvero la «proprietà di se stessi» (o, come si dirà più tardi, *self-ownership*). Ora questa nozione, come hanno mostrato gli storici delle idee politiche, derivava anch'essa dagli enunciati «radicali» delle rivoluzioni borghesi dell'età classica, e precisamente dal discorso dei *Levellers* inglesi (nel Capitolo 13 del *Capitale*, sempre ironicamente, Marx scriverà che «il Capitale è, per sua natura, un *livellatore*...»⁷). Si può qui vedere un fenomeno di alienazione, ma occorre allora convenire che l'alienazione è un tutt'uno con l'autonomia, o con la stessa soggettività autonoma. Si pone dunque la questione di quale sia l'esito.

In effetti non è in modo soltanto apparente che il lavoratore salariato incontra il capitalista sul mercato come «portatore» della propria forza lavoro, cioè di un aspetto di se stesso di cui dispone «liberamente» tanto da poterne cedere l'utilizzo, e che può di conseguenza oggettivarsi in attività e prodotti che, a differenza di uno schiavo, può vendere senza vendersi lui stesso – restando dunque *inalienabile*. Finora non si è perso nulla, poiché questo non è che il punto di partenza della dialettica dell'«individualismo possessivo», di cui Marx ricostruisce il funzionamento nel *Capitale*. Quel che mi sembra di dover rimarcare, è che Marx sviluppa in parallelo questa dialettica su due piani che, senza dubbio, interagiscono, ma non si fondono mai completamente. Si potrebbe dire che uno è il piano dell'organizzazione del capitalismo, o della sua «costituzione materiale», in cui il sistema dei diritti individuali fondati sulla «proprietà di se stessi» determina infine lo spossessamento collettivo dei lavoratori, mentre l'altro è quello delle resistenze operaie e infine della loro «insurrezione», in cui la libertà si realizza (o semplicemente si difende) per mezzo dell'eguaglianza. «*Diritto contro diritto*», troveremo così questa formula-chiave.

Dal lato dell'organizzazione del capitalismo, meritano particolare attenzione due momenti strettamente legati. Uno consiste nell'annientamento pratico della proprietà di se stesso quando si passa dall'atto contrattuale «semplice», sul quale riposa formalmente il contratto di lavoro salariato, alla vita intera del lavoratore sottoposto alla necessità della sua riprodu-

7. Ivi, p. 446.

zione, e quando si passa dalla considerazione dei casi individuali, come richiesti dalla forma giuridica del salario, a quella di intere popolazioni sottoposte agli effetti della concorrenza, e alla cosiddetta «biopolitica» del capitale, per dirla con Foucault, alla quale Marx dà il nome di legge della «sovrappopolazione relativa». Dato che il lavoratore esce dal processo lavorativo per il quale è stato impiegato altrettanto indifeso di quando vi è entrato, e il lavoro di cui ha bisogno per vivere può essere *o no* disponibile sul mercato. Proletariato vuol dire precariato, e oggi non abbiamo fatto altro che riscoprire questa realtà dopo la parentesi dello Stato sociale e degli accordi collettivi. Da qui la comparazione tra salariato e schiavitù, nella quale valgono sia le differenze di forma sociale sia la reiterazione del contenuto sociopolitico come modalità di dominio assoluto: «Lo schiavo romano era legato da catene al suo padrone, l'operaio salariato lo è con fili invisibili. L'apparenza della sua autonomia è mantenuta dal costante variare del padrone salariale individuale e dalla finzione giuridica del contratto»⁸. Le catene invisibili sono quelle della *servitù volontaria*, o almeno «non costretta», di cui la conquista dei diritti individuali e della proprietà di se stessi hanno permesso la generalizzazione. Ciò conduce all'altro momento: quello dello spossamento, o come dice Marx nella parte finale del Libro I, del «rovesciamento» della «legge di appropriazione» fondata sul rispetto della proprietà privata in cui ciascuno non fa che vendere ciò che possiede in «legge di espropriazione» a profitto di un piccolo numero di capitalisti; legge che si applica con ferrea necessità tanto agli operai, la cui forza lavoro è «consumata» dal capitale e simultaneamente «frammentata» dalle condizioni del suo utilizzo nella divisione del lavoro industriale, quanto ai proprietari degli stessi mezzi di produzione. Come è noto, il rovesciamento deve, secondo Marx, condurre dialetticamente a un «rovesciamento del rovesciamento», indicato nelle ultime pagine con la formula di *espropriazione degli espropriatori*, la cui «ora» deve «suonare» quando arriverà il momento, cioè quando la collettivizzazione e la socializzazione del lavoro saranno diventati tecnicamente incompatibili con la forma della proprietà privata.

È altrettanto rilevante ciò che Marx indica come il risultato antropologico di questo nuovo rovesciamento, non come l'emergenza della comunità a spese dell'individualismo economico e giuridico incarnato nella forma-salario, ma come quella di un nuovo tipo d'individuo – a dire il vero enigmatico («la proprietà individuale fondata sulle conquiste stesse dell'era capitalista»⁹): si può supporre che si tratti di un *individualismo coope-*

8. Ivi, p. 644.

9. Ivi, p. 857.

rativo opposto all'*individualismo possessivo*, dunque una forma di duplice successione dell'individuo isolato e della comunità indifferenziata, nella loro astratta opposizione.

A dire il vero queste prospettive di successione della proprietà capitalista, se sono suscettibili di uno sviluppo speculativo autonomo (di cui le attuali elaborazioni sul concetto di «comune» danno un'idea abbastanza precisa), non hanno lo stesso senso per Marx se non nella misura in cui incrociano un altro discorso concernente i «diritti», direttamente politico, che li inserisce in quello che ho prima chiamato la prospettiva insurrezionale, cioè la lotta di classe. Ma a condizione di analizzarlo in tutta la diversità dei suoi momenti storici e delle sue forme organizzative. Ricorderò due momenti in particolare, che sono al tempo stesso complementari e in contrasto. Uno è descrittivo: è il lungo e minuzioso sviluppo del *Capitale* sul limite della giornata di lavoro, le lotte sociali e gli interventi pubblici che ne sono derivati, lontani antenati dell'istituzione del diritto sociale e, di conseguenza, del *welfare state*. È qui che Marx parla di «guerra civile prolungata», «plurisecolare», fra capitale e lavoro, la cui posta in gioco è il livello di sfruttamento attraverso la durata della giornata di lavoro (e anche l'impiego di donne, bambini ecc.). Tuttavia la *forma* di questa «guerra» è un confronto all'interno del diritto – non semplicemente un diritto contrattuale, ma un *diritto all'esistenza*, tanto per il lavoratore quanto per il capitalista. Da qui la formula: «C'è dunque un'antinomia, diritto contro diritto, entrambi ugualmente contrassegnati dalla legge dello scambio mercantile. Fra diritti uguali, a decidere è la violenza»¹⁰. Il termine che J.-P. Lefebvre traduce con «violenza» è il tedesco *Gewalt*, che indica il «potere» sia nelle sue forme violente sia nelle sue forme istituzionali, in particolare il monopolio dello Stato della forza pubblica, legislativa e coercitiva («zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt»). Si ha quindi un'unità di contrari, caratteristica del modo in cui la lotta di classe si fonde con la questione dei diritti dell'uomo. Più avanti Marx non esita a scrivere, sempre con ironia ma cogliendo un'«antinomia» reale, che «il primo Diritto dell'Uomo del capitale non è che l'eguaglianza nello sfruttamento della forza lavoro»; e penso che si potrebbe dire che il primo Diritto dell'Uomo lavoratore sia la resistenza all'eliminazione di questa stessa forza per le condizioni del suo utilizzo. Ciò porta direttamente all'idea di politica organizzata, di una politica organizzata che è la forma nuova, uscita dalle contraddizioni della società borghese, nella quale si realizzano i principi di emancipazione sociale (ma anche umana), come li riassumono, nella forma di un'anticipazione che ha valore programmatico, gli Statuti dell'Agenzia

10. Ivi, pp. 261-2.

internazionale del lavoro (1864): «L'emancipazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi»¹¹. Ciò significa che troviamo un momento insurrezionale nella storia dei diritti dell'uomo, in cui le forme politico-giuridiche, va rimarcato, sono completamente aperte (è solo indicata la necessità di formare un «partito politico distinto», nel senso generico della parola «partito», quello di un'organizzazione dotata di un programma e di una coscienza propria). È dunque ammesso pensare che queste forme siano post-statali o antistatali, come quelle previste dall'idea di «democrazia radicale», senza la quale si vedrebbe risorgere l'idea di una scissione fra il sociale e il politico, e di conseguenza quella fra l'uomo e il cittadino, in forme che non mettono in gioco solamente la proprietà e il diritto, ma il lavoro in quanto sfera transindividuale di associazione dei lavoratori, e la lotta politica, o il conflitto in campo pubblico, che assume qui un carattere di classe.

È lecito ritenere che queste formulazioni siano aporetiche, o almeno rimangano indeterminate. È perché senza dubbio la posterità di Marx ha essa stessa oscillato fra due prospettive antitetiche: una che tenta di organizzare l'insurrezione, o semplicemente di anticiparla, eliminando ogni riferimento ai diritti (e di conseguenza semplificando la dialettica dei diritti e dei poteri); l'altra che tenta di trasporre la lotta di classe sul terreno del diritto positivo (o del *diritto sociale* come diritto positivo) alleandosi con lo Stato (o cercando di spostare lo Stato dalle sue alleanze con il capitale verso un'alleanza con il lavoro), eliminando quindi l'insurrezione, o almeno relegandola a una presenza virtuale. È senza dubbio ironico che, per buona parte della storia dello Stato sociale e dei diritti sociali, compreso il loro quasi-riconoscimento come «diritti dell'uomo» o «diritti fondamentali» in alcuni paesi capitalisti sviluppati nel xx secolo, questa presenza virtuale sia stata rappresentata dall'esistenza, dall'altro lato di un «muro» ideologicamente e militarmente fortificato, di una versione statalizzata dell'insurrezione. Invece che riscrivere frettolosamente la storia di questo secolo passato, vorrei in conclusione proporre tre riflessioni su alcuni piani diversi e complementari.

In primo luogo a me sembra che uno dei risultati della critica di Marx, così come posta e approfondita tra la *Questione ebraica* e il *Capitale*, sia quello di aver precisato che cosa si intenda quando si dice che l'universalismo borghese (o «civico-borghese») è caratterizzato dall'isolamento e dalla definizione (in particolare giuridica) di una *individualità astratta*. Astrazione è un termine che, manifestamente, ha diversi usi, anche antino-

11. Cfr. K. Marx, *Œuvres*, édition établie par M. Rubel, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 1 (Economie), Paris 1977, p. 469.

mici. Venendo dopo Hegel (alla *Filosofia del diritto* si ispira direttamente nel Capitolo II del Libro I del *Capitale* ma «focalizzando» la sua attenzione sulla corrispondenza fra forme giuridiche della proprietà e del contratto e le forme economiche dello scambio fra equivalenti, dunque la forma della merce è la forma monetaria), Marx ha iniziato a dimostrare come l'astrazione sia il risultato di una *costruzione*. Si tratta chiaramente di una costruzione storica e sociale, e anche culturale, una «grande trasformazione» antropologica come dirà più tardi Polanyi¹². Ma ciò che prevalentemente interessa è la *logica* di questa costruzione, suscettibile di far apparire come naturale – poiché l'universale e sempre già dato *a priori* nella prassi – la definizione degli individui come «proprietari» della loro propria persona, o più in generale dei loro diritti e delle loro capacità. In altri termini, di costituirsi come portatori di «diritti soggettivi» nel senso più generale del termine. Notiamo che, nella descrizione proposta da Marx, che poggia sull'omologia di due procedure di «egualizzazione» («egualizzazione» delle cose ed «egualizzazione» delle persone), è evidenziata una determinazione economica o, meglio, una determinazione di *forma economica*. Ma niente esclude che questa determinazione richieda l'intervento di istanze politiche, e in particolare statali, al contrario (così come è il caso, simmetricamente, per la costruzione della forma monetaria). In fin dei conti Marx non ha affatto mantenuto l'idea che i «diritti dell'uomo» siano un'illusione, piuttosto ha dimostrato come siano l'elemento necessario per l'istituzione e la rappresentazione dei rapporti di scambio e di conflitto fra i soggetti del capitalismo moderno. Ma questo riconoscimento va oltre. Ci conduce alla necessità per le resistenze e i progetti di emancipazione di formularsi, per essi stessi e per la società intera, nella lingua della libertà e dell'egualianza, cioè nella lingua dei diritti dell'uomo, e ci conduce a domandarci se questa formulazione, quando diventa un movimento sociale, porti al di là dell'orizzonte borghese, in particolare al di là dell'idea di cittadinanza, nello stesso momento in cui porta al di là del capitalismo.

Qui occorre fare un passo a lato, e tornare sulla questione del posto che la critica marxiana dei diritti dell'uomo occupa all'interno di un insieme di critiche che centrano le contraddizioni originarie dell'istituzione dei diritti dell'uomo, in particolare sotto forma di esclusioni o di limitazioni della cittadinanza. Ho citato Louverture, Olympe de Gouges e Wollstonecraft, che in modo simbolico indicano anche tutti i loro successori. La questione che credo di dover porre qui è quella dell'*instabilità* del limite tra consolidamento egemonico dell'ordine esistente tramite un discorso univer-

12. K. Polanyi, *La grande trasformazione. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), trad. par M. Angeno et C. Malamoud, préface de L. Dumont, Gallimard, Paris 1983.

salista, soprattutto un discorso che proclama l'autonomia dell'individuo, e la rimessa in discussione della sua stessa formulazione per fare posto a quelli che Rancière chiama i «sans part». I proletari marxiani ne sono un esempio diretto, ma non sono il solo. Si può dire che il *potere dell'astrazione* non gioca più, qui, in modo conservatore, ma esattamente in modo insurrezionale, così come gli operai chiedono il riconoscimento del lavoro come fondamento della società e le donne chiedono la cittadinanza attiva e la partecipazione a tutti i livelli di responsabilità sociale, o quando i colonizzati e gli ex colonizzati, dunque gli antichi schiavi, rivendicano uguale dignità delle culture e degli esseri umani. È l'*astrazione in quanto postulato d'universalità* che qui decostruisce simbolicamente l'egemonia. Ma ciò che Rancière dimostra (ed ecco perché l'espressione «part de sans part» è destinata a restare come segno di un'aporia) è che l'astrazione non mira semplicemente a costituire un'inclusione più ampia, per quanto utile sia questo risultato. Essa svuota della sua sostanza «concreta» e «particolare» l'istituzione storica alla quale rivolge le sue rivendicazioni, cioè obbliga a entrare nell'ignoto per ripensare un altro genere di specie umana per un altro genere di comunità politica. Altrimenti si avrebbero degli operai che diventano imprenditori, delle donne influenti che diventano l'immagine speculare degli uomini di potere, degli «indigeni» che diventano degli occidentali. Cerco di formulare questa idea in modo ancora diverso: c'è qualcosa di destabilizzante per l'universale stesso nella rivendicazione della sua estensione, così come c'era qualcosa di autodistruttivo nell'istituzione delle sue restrizioni. Coloro i quali la rivendicano contro l'ordine dominante, devono uscire dal *particolarismo* (quel che Marx dice quando parla di «classe universale»), ma non è possibile che entrino nell'*omogeneità*. Occorre dunque tentare di passare nella *singularità* che è come un aldilà o un eccesso dell'universale su se stesso. Si può tentare di leggere in questo modo l'altra formula di Marx, che ho ricordato, quando parla di «proprietà individuale che poggia sui risultati della società capitalista». Cerchiamo gli equivalenti in altri ambiti, può forse essere anche un modo di chiarire questo enigma.

Aggiungerò un'altra notazione – molto breve, per quanto richiederebbe un'intera discussione. La questione dei limiti dell'universalità così come quella delle oscillazioni fra la sua funzione di dominio e la sua funzione di contestazione non si collocano in un vuoto storico nel senso di un presente di rapporti sociali e rapporti di forza (compreso quello che Marx chiamava lo scontro dei diritti «uguali») che non erediterebbe nessun conflitto precedente e le formazioni istituzionali che ha generato. Ma queste formazioni istituzionali sono esse stesse ambivalenti. È ciò che oggi vediamo con la decomposizione di ciò che è stato chiamato, in una parte del mondo, lo Stato sociale o anche cittadinanza sociale. Robert Castel ha

usato, almeno per un certo periodo, un'espressione terribile per definire gli effetti di questa nuova trasformazione che accompagna l'emergere di una nuova forma di capitalismo mondializzato: ha parlato dell'emergere di una *individualità negativa*, intendendo un'individualità che la società può condurre verso l'autodistruzione, in particolare per il duplice vincolo che pesa su di lei: dare prova di autonomia o di spirito d'impresa quando le condizioni istituzionali dell'autonomia sono assenti, o definire se stessa per la capacità di lavoro quando il lavoro sparisce, anche sotto forma precaria¹³. L'individualità negativa non è l'individualità «concreta» che si definisce per l'appartenenza a delle comunità tradizionali, genealogiche o simboliche, ma non è nemmeno l'individualità «astratta» costruita dalle operazioni giuridiche del mercato e dello Stato. Nella descrizione di Castel, essa deriva dalla disaffiliazione degli individui a ciò che, sotto forma di diritti sociali e di servizi pubblici, aveva dato loro, dopo lunghe rivendicazioni di diritti, le condizioni di un certo riconoscimento sociale, e che si ritrovano marginalizzati nel pieno «centro» dell'apparato produttivo. Spossati di se stessi non solo nel presente, ma in qualche modo anche nel futuro, dato che la partita dell'inclusione e dell'esclusione è in qualche modo già giocata e persa. Ci si può allora chiedere se la rivendicazione di eguaglianza abbia ancora un senso che sia formulabile politicamente. O forse bisogna domandarsi se non sia proprio in queste condizioni che essa acquisti tutta la sua urgenza, imprescindibile per una «politica dei diritti dell'uomo» che non sia una finzione.

Traduzione a cura di
Elena Basso e Giancarlo Monina

13. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale* (Fayard, Paris 1995); *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?* (Seuil, Paris 2003). Castel ha successivamente ritrattato questa definizione poiché a lui è sembrata deplorare coloro ai quali era destinata. Mi è dispiaciuta questa decisione. Cfr. É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris 2010, p. 27, note 1.