

«... lo si costringerà a essere libero».  
Appunti marxiani sulla  
Rivoluzione francese

Matteo Battistini

*Uguaglianza* è per Marx la parola attorno alla quale non solo si definisce il discorso moderno della politica, ma prendono anche corpo quei soggetti che, pronunciandola, si fanno carico di imporre con forza processi di trasformazione dell'esistente. In questo senso l'uguaglianza pone notevoli problemi alla politica moderna. Da una parte, ha permesso di scardinare l'ordine e la gerarchia dell'antico regime, presentandosi come valore attorno al quale definire una diversa modalità di partecipazione al potere e conseguentemente nuove regole discorsive e d'azione della politica scritte nella costituzione. Dall'altra, gli effetti dell'emergere dirompente dell'uguaglianza sulla scena moderna non sarebbero conclusi<sup>1</sup>. Piuttosto, sembrerebbero eccedere la costituzione quale «modo d'essere della convivenza associata che non solo ammette ma presuppone un progetto»<sup>2</sup>. Dobbiamo quindi chiederci che cosa succede quando quel progetto non risponde più ai bisogni degli individui (o di una parte di individui) coinvolti (o meno) nel progetto stesso. Pierangelo Schiera afferma che «la costituzione non si può dare se non come risultante complessiva e sintetica delle diverse, concorrenti e concorrenziali forze che coesistono in un progetto storico

<sup>1</sup> Leggendo il capitolo XIII del *Leviatano* di Thomas Hobbes, Sandro Mezzadra sottolinea che «l'uguaglianza tra gli individui costituisce una sfida alla possibilità stessa dell'ordine politico», una sfida che Hobbes risolve nell'istituzione del *Commonwealth*, riconosciuto dagli individui come legittimo una volta per tutte attraverso la figura *rappresentativa* del sovrano; S. MEZZADRA, *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali*, in R. GHERARDI (ed), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Roma 2002, p. 89.

<sup>2</sup> P. SCHIERA, *Tra costituzione e storia costituzionale: la crisi dello Stato* (1981), in P. SCHIERA, *Lo Stato moderno Origini e degenerazioni*, Bologna 2004, p. 135.

di convivenza economica e sociale, dove la convivenza e la coesistenza sopportano evidentemente un certo tasso di costrizione e repressione». Allora cosa ne è di quel progetto nel momento in cui anche solo una parte di individui non accetta più le regole di quella convivenza e pretende di partecipare al potere oltre le regole scritte nella costituzione? In quel momento, rintracciato nella vicenda rivoluzionaria francese, Marx si immagina una scena che non risponde più a quanto scritto nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*; non più una scena liberata dai vincoli e dai privilegi dell'antico regime e ridefinita secondo l'uguaglianza dei diritti, ma una scena in cui un modo rivoluzionario prende il posto del progetto costituzionale. È qui che l'uguaglianza assume un significato diverso, e cioè può essere fatta valere *diversamente* rispetto a come i diritti la definiscono, nel momento in cui la modalità costituzionale di partecipazione al potere non viene più riconosciuta come legittima, ma viene piuttosto praticamente negata da un diverso comportamento politico.

Nella vicenda rivoluzionaria francese si istituzionalizza quel concetto di *rappresentanza* che Hobbes ha definito in termini di autorizzazione da parte di tutti gli individui delle parole che il sovrano pronuncerà<sup>3</sup>. Tuttavia, in quella stessa vicenda il portato di costrizione e repressione, proprio dell'istituzione della rappresentanza, viene reso pubblico da quegli individui che intendono attribuire valenza politica alla propria situazione privata, cioè da coloro che immaginano diversamente la partecipazione al potere. Tra il 1789 e il 1791 la rappresentanza è il modo attraverso cui attribuire significato politico a una convivenza che rivoluziona la società per ceti nella società dell'uguaglianza dei diritti; questa possibilità di trasformazione dell'esistente è poi ostacolata dall'istituzione della rappresentanza e dal progetto costituzionale del terzo stato. Dopo il 1791 spetta alle diverse istanze di partecipazione, che si esprimono nella società, porsi in attrito con la rappresentanza ed eccedere la costituzione attraverso un nuovo modo rivoluzionario. Come afferma Accarino

«l'alto investimento politico di cui è oggetto la rappresentanza trasformerà ogni crisi della stessa in una fonte di crisi degli assetti statuali e istituzionali»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sul concetto di rappresentanza in Hobbes, cfr. L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris 1986, pp. 107 e ss. Cfr. inoltre G. DUSO, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in G. DUSO (ed), *Il Potere*, Roma 2000, p. 207 e ss., e, nello stesso volume, M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*.

<sup>4</sup> B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Bologna 1999, p. 69.

Prestando dunque attenzione all'uguaglianza e alla rappresentanza, ripercorreremo la vicenda rivoluzionaria francese avvalendoci di alcuni estratti dell'estate del '43 redatti da Marx durante la luna di miele a Kreuznach. Gli estratti non sono tradotti in italiano, ma sono pubblicati nella nuova edizione critica delle opere complete appunto con il titolo di *Kreuznacher Hefte*<sup>5</sup>. Nella lettera del 13 marzo 1843 a Arnold Ruge<sup>6</sup>, Marx annuncia l'intenzione di non interrompere gli studi durante i mesi che trascorrerà a Kreuznach. Da maggio a ottobre non solo è impegnato alla scrittura della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto*<sup>7</sup>, ma dedica anche parte del suo tempo alla comprensione della Rivoluzione francese. Legge e raccoglie estratti dai *Mémoires* del sostenitore giacobino René Levasseur (de la Sarthe)<sup>8</sup> e dalla *Geschichte der letzten 50 Jahre* di Carl F. E. Ludwig. Si avvale di *Examen critique de l'ouvrage posthume de M. la Baronne de Staël* di J. Ch. Bailleul<sup>9</sup> per comprendere la posizione occupata nel dibattito costituzionale dalla baronessa, a sua volta autrice, nell'età direttoriale, dell'allora inedito intitolato *Sulle circostanze attuali che possono por fine alla rivoluzione* (1799, ma pubblicato nel 1906). Legge inoltre *Über Ursache, Charakter und Folgen der Julitage* di Karl Wilhelm von Lancizolle<sup>10</sup>, la *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* dello storico Wilhelm Wachsmuth<sup>11</sup>, le *Ansichten über Frankreich seit dem Juli 1830* e *Die neue Proposition in Bezug auf die Verbannung Karls X und seiner Familie* di François-René de Chateaubriand<sup>12</sup>. Un insieme di letture stori-

<sup>5</sup> *Kreuznacher Hefte* 1-5, *Mega*, Band IV/2, Berlin 1981. Le citazioni dai *Kreuznacher Hefte* saranno indicate con KE.

<sup>6</sup> *Marx-Engels-Werke* [Mew], vol. XXVII, Berlin 1965, pp. 416-417.

<sup>7</sup> A questo proposito cfr. B. BONGIOVANNI, *L'universale pregiudizio. Le interpretazioni della critica marxiana della politica*, Milano 1981. Su Marx e la Rivoluzione francese, cfr. B. BONGIOVANNI, *Le repliche della storia*, Torino 1989; e anche B. BONGIOVANNI, *Marx*, in B. BONGIOVANNI - L. GUERCI (edd), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino 1989. Sull'interpretazione marxiana della Rivoluzione francese cfr. anche H. SCHMITT - M. MEYN, *Genesi e carattere della Rivoluzione francese in Marx ed Engels*, Roma 1984.

<sup>8</sup> Chirurgo sotto l'antico regime, René Levasseur (de la Sarthe) (1747-1834) fu vicino a Robespierre, sostenne la creazione del Tribunale rivoluzionario e si mostrò come uno degli avversari più duri dei girondini. Nel 1816 fu costretto all'esilio perché regicida e ritornò in Francia con l'avvento di Luigi Filippo.

<sup>9</sup> J. Ch. Bailleul (1762-1843) partecipò alla Convenzione del 1792, aderendo alla fazione più moderata della Gironda.

<sup>10</sup> K. W. Lancizolle (1796-1871), allievo di K. F. von Savigny, fu giurista, professore e direttore dell'Archivio di Stato a Berlino.

<sup>11</sup> Wilhelm Wachsmuth (1784-1866) fu storico e studioso di teologia e filologia classica. Professore di storia a Leipzig, nel 1826 scrisse un volume sulla storia generale dei popoli e degli Stati.

<sup>12</sup> Proveniente da una famiglia bretona di antica nobiltà, François-René de Cha-

co-politiche di cui Marx si serve per delineare e precisare la critica della politica moderna che caratterizzerà i primi anni parigini, e che mostra l'intenzione di Marx di scrivere una storia della Convenzione, poi mai realizzata<sup>13</sup>. La critica della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e delle costituzioni della Rivoluzione francese, l'individuazione del *vizio* della politica moderna nella separazione tra pubblico e privato, la definizione della rivoluzione politica come liberazione *incompiuta*<sup>14</sup> perché ingabbiata nella costituzione, la possibilità di un modo di partecipazione al potere diverso da quello *rappresentativo*, il superamento dell'emancipazione politica nell'emancipazione umana, attraverso il rivoluzionamento di quella convivenza economica e sociale, che Marx tratteggia con le parole di Hobbes *bellum omnia contra omnes*, sono temi marxiani annodati alla vicenda rivoluzionaria francese. Come nota Bruno Bongiovanni, per Marx

«la Rivoluzione francese non è il suggello finale del processo politico moderno, ma l'inizio di un processo insieme sociale e politico»<sup>15</sup>,

che sposta e ridefinisce continuamente le coordinate politiche, individuate dalla Rivoluzione e scritte nelle costituzioni, entro le quali gli individui dovrebbero parlare e agire. Autore del processo sarà il proletariato, ovvero quella *parte* di individui che è costretta al lavoro salariato. Così nella *Questione ebraica* Marx suggerisce come la «scissione dell'uomo nell'uomo *pubblico* e nell'uomo privato» si spieghi nella «differenza [...] tra il salariato giornaliero e il cittadino»<sup>16</sup>; mentre nell'*Introduzione* alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* individua nel proletariato quella parte di individui che

«possiede un carattere universale e non rivendica alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non un'*ingiustizia particolare* bensì l'*ingiustizia senz'altro*»<sup>17</sup>.

teaubriand (1768-1848) aveva guardato con favore alla vicenda rivoluzionaria del 1789, ma gli avvenimenti del 1792 lo indussero a combattere nell'esercito contro-rivoluzionario. Dalle sue opere Marx estrae passi che evidenziano l'insufficienza del sistema rappresentativo, insufficienza che Chateaubriand voleva risolta con la restaurazione della monarchia.

<sup>13</sup> Cfr. B. BONGIOVANNI, *Marx*, in B. BONGIOVANNI - L. GUERCI (edd), *L'albero della rivoluzione*, cit., pp. 444-445.

<sup>14</sup> K. MARX, *La questione ebraica*, Roma 2000, pp. 12-17. A questo proposito cfr. anche E. KOUVELAKIS, *Commentaire*, in K. MARX, *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris 2000, pp. 45 e ss.

<sup>15</sup> B. BONGIOVANNI, *Marx*, cit., p. 451.

<sup>16</sup> K. MARX, *La questione ebraica*, cit., pp. 16 e ss.

<sup>17</sup> K. MARX, *Introduzione*, in K. MARX, *La questione ebraica*, cit., p. 67

*Sieyès, l'incomprensione dell'uguaglianza e gli incompresi*

Attento lettore di Alexis de Tocqueville<sup>18</sup>, Marx non sembra aver lavorato ad alcun estratto dalla sua opera. Al contrario nei mesi di Kreuznach Marx legge *Il contratto sociale* di Rousseau e ricostruisce lo scritto appuntandosi alcuni brani e omettendone altri, così da mostrare i limiti del portato di libertà che pure caratterizza il discorso di Rousseau e l'uso a cui si prestò durante la vicenda rivoluzionaria francese<sup>19</sup>. Se nel *Quaderno Spinoza* del 1841, un «vero e proprio montaggio»<sup>20</sup> del *Trattato teologico - politico*, Marx evidenzia come la democrazia di Spinoza sia vincolata al discorso moderno sulle forme di governo<sup>21</sup>; nel *Contratto sociale* individua nella legittimazione della disuguaglianza della proprietà e del lavoro il tasso di costrizione che segna la modalità di associazione rousseuiana. I *Kreuznacher Hefte*, dunque, rappresentano un quaderno di lavoro denso, affollato di suggerimenti critici, attraverso cui il giovane Marx si impegna a decifrare l'influenza sulla Rivoluzione francese di autori quali Rousseau, Sieyès, di cui legge *Che cosa è il Terzo stato*<sup>22</sup>, e Robespierre. Tuttavia, vedremo Marx prestare particolare attenzione a quei rivoluzionari che, a suo modo di vedere, si sono fatti carico di discutere le parole d'ordine della politica moderna, imponendo successive rotture all'assetto istituzionale e rappresentativo nel quale si era sistemato il progetto costituzionale del terzo stato: i sanculotti.

La Rivoluzione francese può essere pensata come un'esplosione di parole e di discorsi che investono l'antico regime. Paradossalmente a suggerire tale cornice rappresentativa è proprio chi si è

<sup>18</sup> K. MARX, *La questione ebraica*, cit., p. 11; e K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in K. MARX, *Rivoluzione e reazione in Francia 1848-1850*, Torino 1976, p. 275. Per un confronto tra Marx e Tocqueville relativamente alla vicenda rivoluzionaria francese della prima metà dell'800 cfr. H. STEINERT - H. TREIBER, *Die Revolution und ihre Theorien*, Opladen 1975.

<sup>19</sup> A questo proposito cfr. A. M. BATTISTA, *Il "Rousseau" dei giacobini*, Urbino 1988, p. 21, secondo cui «il *Contratto Sociale* divenne in epoca rivoluzionaria strumento di battaglia politica e fu oggetto quindi di una lettura necessariamente parziale, faziosa, a volte arbitraria, sempre connessa alle esigenze del dibattito in corso, alle spinte delle proprie scelte ideologiche». Sull'uso ambivalente della volontà generale di Rousseau in relazione al concetto di rappresentanza cfr. A. NEGRI, *Il potere costituente*, Carnago (Varese) 1992, p. 227.

<sup>20</sup> A. MATHERON, *Il "Trattato teologico-politico" visto dal giovane Marx*, in K. MARX, *Quaderno Spinoza*, Torino 1987, p. 155.

<sup>21</sup> Cfr. anche E. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, Roma 1996, p. 93. Sulla democrazia in Marx, relativamente a Spinoza e Rousseau si veda, oltre agli scritti di Bongiovanni già citati, cfr. M. RUBEL, *Marx critico del marxismo*, Bologna 1981, pp. 265 e ss.

<sup>22</sup> Di Sieyès come di Tocqueville Marx sembra non aver lasciato alcun estratto, anche se *Che cosa è il Terzo stato?* viene citato nei *Kreuznacher Hefte*.

impegnato a ricostruire i tratti di continuità che legano l'antico regime alla Rivoluzione, ovvero Alexis de Tocqueville che ne *L'antico regime e la rivoluzione* si ferma sulla soglia del 1789. Raccontando, da una parte, il lungo cammino dell'uguaglianza e, dall'altra, l'accentramento delle funzioni pubbliche nella sovranità monarchica, Tocqueville sottolinea come il processo di individualizzazione dei sudditi – e quindi di distinzione dai ceti di appartenenza –, pur essendo prodotto dall'accentramento, operi da ostacolo alla stessa monarchia. L'appartenenza ai ceti non viene meno e, tuttavia, inizia a manifestarsi un conflitto attorno alla sovranità tra la società per ceti e la rappresentanza quale possibilità per i sudditi di esprimersi individualmente<sup>23</sup>. Per Tocqueville il cammino che conduce alla convocazione degli stati generali del 1789 – il modo nel quale veniva offerta ai sudditi la possibilità di parlare e comunicare le loro lagnanze attraverso i *cahiers de doléance* e le assemblee provinciali – rende manifeste le conseguenze pericolose di questo processo. Infatti, la possibilità di parlare attraverso i *cahiers de doléance* fu

«il modo di infiammare ognuno con il racconto delle sue miserie, segnargliene a dito gli autori, farlo [il popolo] imbalanzire con la vista del loro [dei nobili e dei borghesi] scarso numero e penetrare fino in fondo al suo [del popolo] cuore per accendervi la cupidigia, l'invidia e l'odio».

Per Tocqueville

<sup>23</sup> Sul concetto di sovranità nella vicenda rivoluzionaria francese cfr. P. COLOMBO, *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Milano 1993, pp. 375-376, e p. 563. Colombo ricostruisce «l'accelerazione semantica» che la vicenda rivoluzionaria impone al concetto di sovranità, e sottolinea quelle voci nel dibattito rivoluzionario secondo cui «il popolo non può esercitare la sovranità 'senza annientare la costituzione'. Sovranità e costituzione sembrano [...] difficilmente compatibili, e inestricabile pare il loro groviglio con i problemi del cambiamento, della rappresentanza e del governo. [...] La sovranità della nazione viene esercitata tramite delegazione, cosicché il popolo non può attuarla direttamente senza violare la costituzione». In questa prospettiva «costituzionalismo e sovranità risultano drammaticamente inconciliabili e anzi in interminabile, reciproca lotta. Basti pensare che se il popolo esercita la sovranità deve farlo entro i limiti dettati dalla costituzione, e in tal caso non è più sovrano». Si tratta, dunque, «di andare al di là dell'*impasse* di marchio roussoiano insita nella sovranità inalienabile, indelegabile, non rappresentabile». Colombo conclude che nel dibattito rivoluzionario «si svela ancor più integralmente il carattere fittizio dell'idea di sovranità popolare. La sovranità del popolo è un dogma fondamentale, il cui significato si risolve nell'impossibilità per il popolo francese di esercitare la propria sovranità se non attraverso la delega di quegli stessi poteri che la compongono. Dunque la sovranità è un dogma, vale a dire un postulato indimostrabile e non difendibile alla luce della razionalità che si voleva dovesse animare in ogni istante il movimento rivoluzionario».

«in questa inchiesta la rivoluzione non annuncia soltanto il suo avvicinarsi; vi è già presente, parla già il suo linguaggio e mostra in pieno il suo viso»<sup>24</sup>.

L'individualizzazione avanza in termini conflittuali come possibilità di parlare, di raccontare il privato come tentativo di liberarsi dalla situazione di miseria attraverso una presa di parola che renda pubbliche le esperienze di lavoro dei sudditi<sup>25</sup>. Nel 1788 la pratica dei *cahiers* innesca una produzione di discorsi che, come nota François Furet, se pur «prigionieri di una situazione di comunicazione con la monarchia»<sup>26</sup>, mettono in scena una lotta sulle modalità di partecipazione al potere che dà voce a chi fino a quel momento non poteva esprimersi: contro le parole del re è possibile ascoltare discorsi e farsi ascoltare mentre la partecipazione e le parole pronunciate definiscono una scena pubblica in cui i sudditi si esprimono e controllano le parole degli altri<sup>27</sup>. Siamo, tuttavia, ancora all'interno dell'antico regime, cioè all'interno di un modo politico per il quale sono i ceti a rappresentare il popolo. Si tratta di un modo che non potrà reggere alla forza delle parole che nel terzo stato vengono pronunciate non più come lagnanze di sudditi, bensì come nazione, come *discorso politico della nazione*.

Alle lagnanze dei sudditi, alle loro parole viene per così dire data rappresentanza politica nella nazione. I *cahiers de doléance* raccolti nelle assemblee provinciali devono passare attraverso l'assemblea generale e lì vengono distorti e iscritti nel discorso della nazione: per questa via si arriva al giuramento dei deputati del terzo stato nella sala della Pallacorda che trasforma gli stati generali in Assemblea Nazionale attraverso l'esclusione della nobiltà. Viene così opposta la nazione all'ordine monarchico, il diritto al privilegio, la società dell'uguaglianza dei diritti alla società per ceti<sup>28</sup>. Siamo dianzi all'affermazione di un progetto di convivenza economica e sociale che, se con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* risponderà al bisogno di liberazione dai vincoli e dai privilegi dell'antico regime, comunque non potrà evitare di far scivolare

<sup>24</sup> «In questi esposti è accuratamente indicato il nome di ogni privilegiato, nobile o borghese; la sua maniera di vivere qualche volta è descritta, sempre è criticata; vi è calcolato con ocularità il valore dei suoi beni, dilungandosi sul numero e la natura dei suoi privilegi, e soprattutto sul danno che recano a tutti gli altri abitanti del villaggio»; A. DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, Milano 2000.

<sup>25</sup> Chi dà molta importanza al linguaggio nell'interpretare la Rivoluzione è F. FURET, *Critica della rivoluzione francese*, Roma-Bari, 1980 p. 33 e ss.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 56. Segue l'interpretazione di Furet anche J. RANCIÈRE, *Le parole della storia*, Milano 1994, pp. 60-61.

<sup>28</sup> «Il terzo stato, si dirà, non può formare degli stati generali. Tanto meglio! Costituirà allora un'Assemblea nazionale», E. J. SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, Roma 1989, p. 73.

nell'ombra una parte di individui: nel discorso politico della nazione tacciono le voci di chi non potrà dirsi cittadino, e il progetto costituzionale non risponderà più ai bisogni di chi non è proprietario.

Gli estratti marxiani a Kreuznach indicano questa linea interpretativa. La rivoluzione è definita

«come l'atto con il quale gli stati generali hanno annullato il mandato dei loro committenti e si sono dichiarati assemblea costituente».

L'annullamento del mandato comporta che

«il potere costituente che è da tempo il principio di legislazione, e che nella vecchia Francia era espresso dalle assemblee locali, passi a un'assemblea centrale. L'attributo di questa assemblea è la rappresentanza della nazione».

In questo modo

«il potere costituente non appartiene al popolo perché esso dà forma al popolo»<sup>29</sup>.

Le lagnanze e le parole dei sudditi furono espresse pubblicamente in un «desiderio unanime di decostruzione di un regime di ferro»<sup>30</sup>, il loro portato di libertà fu limitato al discorso della nazione. Quelle lagnanze nell'Assemblea Nazionale vennero distorte nella richiesta di «diritti attribuiti esclusivamente alla proprietà. La rivoluzione ha giudicato questo grande processo»: «l'uomo ha acquisito tutti i diritti sulla proprietà»<sup>31</sup> e quelle parole vennero limitate al significato del discorso della nazione, quale discorso pubblico «delle proprietà», che «trasformò il regno, fece i francesi uguali» e «indusse al mestiere»<sup>32</sup>. Per Marx, la proprietà trova la sua legittimazione e la capacità di legittimare le disuguaglianze attraverso la rappresentanza, tanto che la proprietà diviene il criterio per il quale i sudditi potevano partecipare alle elezioni. Così la proprietà definiva la possibilità (o meno) della partecipazione al potere attraverso la rappresentanza, la capacità degli individui (proprietari) di rappresentarsi pubblicamente come cittadini, la capacità per gli individui di essere rappresentati o l'esclusione dalla rappresentanza: la possibilità che le loro parole venissero ascoltate e che i discorsi dei rappresentanti potessero essere controllati.

Qui prende corpo un'incomprensione attorno alla parola *uguaglianza*; un'incomprensione tra gli individui della nazione (proprietari) e quegli individui che ne sono esclusi perché non proprie-

<sup>29</sup> Da K. W. LANCIZOLLE, in KE.

<sup>30</sup> Da R. LEVASSEUR, in KE.

<sup>31</sup> Da J. CH. BAILLEUX, in KE.

<sup>32</sup> Da F. E. LUDWIG, in KE.

tari, e quindi incapaci di rappresentarsi come cittadini<sup>33</sup>. Non si tratta di un malinteso tra chi pronuncia una parola e chi ne pronuncia una diversa, ma tra coloro che, pronunciando la stessa parola, intendono significarla in modi diversi, vogliono intenderla e usarla politicamente con diversi significati. Il malinteso non è solo nelle parole, ma ha a che fare con i rapporti di forza che definiscono la posizione di chi sta discutendo, quindi la posizione di forza all'interno della lotta per realizzare un progetto politico, per trasformare la situazione economica e sociale degli individui. In questo senso ci sarà una parte che rimarrà incompresa rispetto all'altra, una parte cioè per la quale la costituzione non rappresenterà la risposta ai bisogni. L'incomprensione scaturisce dalla scrittura nella costituzione della parola *uguaglianza* come uguaglianza dei diritti<sup>34</sup>. Attraverso quella scrittura, infatti, i lavori privati vengono inclusi nella costituzione nel senso che li trovano legittimazione attraverso la rappresentanza, sembrerebbe senza alcuna possibilità di verifica, senza alcuna possibilità di discuterne l'autorizzazione, potendo così realizzare una diversa modalità di partecipazione, un diverso progetto politico.

Si tratta di un'incomprensione che Marx trova espressa nella «rappresentazione della proprietà nell'assemblea», dal momento che questa rappresentazione produceva una «contraddizione dell'Assemblea Nazionale in relazione alla proprietà»; contraddizione che veniva continuamente tenuta aperta, attraversata da quella parte esclusa che lottava per una diversa convivenza. A detta di Marx, il 10 agosto del 1792<sup>35</sup> l'incomprensione prende corpo in quegli individui che vivono in una situazione di disuguaglianza (di proprietà e di lavoro) nonostante la *Dichiarazione*: i sanculotti. Muta il significato dell'uguaglianza, la sua valenza in termini di progetto politico: non tanto uguaglianza dei diritti quanto una parola che dovrebbe essere valida per quegli individui (non proprietari), un'uguaglianza valida per gli individui al lavoro.

Prima di proseguire si deve a questo punto soffermarsi sul discorso di Sieyès sulla rappresentanza in *Che cosa è il Terzo stato?*. Una chiave di lettura è indicata da Furet quando afferma che «si

<sup>33</sup> J. RANCIÈRE, *La Méésentente. Politique ou Philosophie*, Paris 1994, p. 12.

<sup>34</sup> Secondo Rancière quello «che fa il carattere politico di un'azione [...] è ciò che iscrive la verifica dell'eguaglianza nell'istituzione di un litigio», *ibidem*, pp. 54-55. Sull'ambivalente significato dell'uguaglianza cfr. anche E. BALIBAR, *Le frontiere della democrazia*, Roma 1993, p. 55.

<sup>35</sup> Il 10 agosto 1792 è il giorno dell'istituzione della Comune di Parigi, in generale l'inizio del periodo delle municipalità. Marx lo ricostruisce in particolare attraverso gli estratti di Levasseur.

tratta di sapere *chi* rappresenta il popolo»<sup>36</sup>, chi è autorizzato a parlare per conto della nazione, in conseguenza di cosa si innesca e viene riprodotta l'autorizzazione, e quindi chi viene escluso dalla rappresentanza. Sieyès dà una prima risposta a queste domande all'inizio del suo scritto: «Che cosa occorre perché una nazione viva e prosperi? Lavori privati e funzioni *pubbliche*»<sup>37</sup>, e attorno a questa distinzione Sieyès costruisce il discorso sulla rappresentanza<sup>38</sup>. La nazione può riprodursi, e con ciò gli individui possono rappresentarsi uguali nei diritti, fin tanto che l'istituzione della rappresentanza continua a riprodurre la distinzione tra lavori privati e funzioni pubbliche, continua cioè ad autorizzare quelle parole che non discutono il *privato*. Infatti, i termini che definiscono l'inclusione e l'esclusione dalla rappresentanza sono, a detta di Sieyès, proprietà e lavoro. Non tutti gli individui della nazione dovrebbero essere rappresentati, ma solo coloro che per ingegno e interesse sono in grado di riconoscere la funzione pubblica al di sopra del privato, solo chi può parlare in «qualità di cittadino»<sup>39</sup>. Nelle funzioni pubbliche la «proprietà legale è uguale per tutti», ovvero «non deve tenere conto della maggiore o minore proprietà reale». Così i discorsi pronunciati nell'Assemblea Nazionale non dovrebbero occuparsi degli affari privati dei cittadini, ma considerarli nel loro insieme dal punto di vista dell'interesse comune». Per Sieyès «le disuguaglianze di proprietà e di professione» non possono essere espresse pubblicamente, il rischio è quello che venga snaturata «l'uguaglianza nella qualità di cittadino». L'uguaglianza dei diritti non dovrebbe significare altro che la possibilità per la quale gli «individui instaurano reciproche relazioni, assumono obblighi, negoziano», danno cioè corso allo scambio di merci e di lavori. Solo tacendo il privato, solo rappresentando gli individui muti e silenziosi riguardo alle disuguaglianze della proprietà e del lavoro, l'individuo diviene cittadino, individuo dotato della «qualità della *rappresentabilità*»<sup>40</sup>. Dare voce e ascolto pubblico a certi discorsi sul privato potrebbe mettere in discussione il progetto di convivenza che la rivoluzione si è data con la *Dichiarazione*. In questo senso per Sieyès anche se «la nazione non solo non è condizionata da una costituzione, ma nemmeno *può né deve esserlo*»<sup>41</sup>, l'even-

<sup>36</sup> F. FURET, *Critica*, cit., p. 77.

<sup>37</sup> E. J. SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, cit., p. 24.

<sup>38</sup> A questo proposito cfr. B. ACCARINO, *Rappresentanza*, cit., p. 104 e ss. Ma anche A. NEGRI, *Il potere costituente*, cit., p. 247 e ss.

<sup>39</sup> E. J. SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, cit., p. 39. A questo proposito cfr. anche A. COBBAN, *La società francese durante la Rivoluzione*, Firenze 1967, p. 133.

<sup>40</sup> E. J. SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, cit., pp. 81-82.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 62 e ss.

tualità di un nuovo progetto politico che ecceda la costituzione non è generalizzabile a tutti gli individui, ma ancora una volta solo a quelli capaci di rappresentanza<sup>42</sup>. L'istituzione della rappresentanza dovrebbe riprodursi anche in situazioni limite in cui l'ordine sia in pericolo di disordine, in cui un possibile progetto *rivoluzionario* di convivenza economica e sociale incominci a discutere la distinzione tra lavori privati e funzioni pubbliche<sup>43</sup>. Per Sieyès, «se non si vuole che all'ordine succeda l'anarchia»<sup>44</sup>, l'istituzione della rappresentanza deve funzionare in modo tale che i rapporti tra cittadini siano così strutturati, ovvero che «l'uno offre la propria merce o il proprio tempo, l'altro dà in cambio il proprio denaro». Ciò non implicherebbe costrizione e repressione: «qui non c'è subordinazione, ma uno scambio continuo»<sup>45</sup>. Lo scambio di merci e di lavoro (ovvero del proprio tempo) è il progetto della nazione di convivenza economica e sociale scritto nella costituzione<sup>46</sup>. D'altra parte un diverso modo rivoluzionario lo porrà negli anni successivi di fronte a un problema per il quale la rappresentanza non sembra avere soluzione: quando i sanculotti non taceranno più la disuguaglianza (del lavoro e della proprietà), allora la rappresentanza non avrà più gioco nel continuare a distinguere lavori privati e funzioni pubbliche. L'esclusione dalla rappresentanza apre la scena alla lotta degli individui non proprietari che, nella situazione *disuguale* di non poter vendere altro che il proprio tempo, si impegnano a discutere il modo *rappresentativo* di convivenza della nazione (e la sua scrittura nella costituzione)<sup>47</sup>, facendosi ca-

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>43</sup> «In una situazione del genere, un legislatore vigilante, che deve saper prevedere tutto, anche quando ai buoni cittadini potrebbe sembrare impossibile, deve assicurare la libertà in ogni caso e in ogni possibile circostanza; egli non crede alla possibilità di una dissoluzione della rappresentanza nazionale: ma se questo accadesse, la libertà, la Repubblica non devono essere perdute, la rappresentanza dunque dovrebbe rinascere immediatamente. Egli fisserà le modalità di questa rinascita perché le menti non divaghino e perché non vadano perduti gli sforzi dei patrioti nell'eventualità di una crisi grave»; in E. J. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche*, Vol. II, Milano 1993, p. 766.

<sup>44</sup> E. J. SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, cit., p. 64.

<sup>45</sup> E. J. SIEYÈS, *Saggio sui privilegi*, in *Che cosa è il terzo stato?*, cit., p. 103.

<sup>46</sup> A questo proposito cfr. anche B. ACCARINO, *Rappresentanza*, cit., p. 108.

<sup>47</sup> Parliamo di modo *rappresentativo* di convivenza della nazione perché per Sieyès «tutto è rappresentanza in uno stato sociale. Essa è presente ovunque nell'ordinamento privato come nell'ordinamento pubblico; essa è la madre dell'industria, della produzione e del commercio [...]; essa si confonde con l'essenza stessa della vita sociale». Tuttavia, Sieyès è costretto a riconoscere come «nel settore privato [...] un uomo si riduce tanto più alle dipendenze altrui quanto più svariate sono le rappresentanze che egli attribuisce, a una stessa persona, fino a giungere a una sorta di alienazione della propria libertà nel caso in cui concreti l'insieme dei suoi poteri sullo stesso individuo»; in E. J. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche*, cit., pp. 790-791.

rico di un diverso progetto politico<sup>48</sup>. Così il 18 brumaio 1799 Sieyès veste i panni dell'«uomo del colpo di Stato»<sup>49</sup>. Quale membro del Direttorio, in risposta al disordine che affligge la repubblica, Sieyès è alla ricerca di una «sciabola» che renda possibile realizzare con la forza ciò che con le sole parole del *discorso politico della nazione* sembra ora in forse: la costituzione adeguata al progetto di convivenza fondata sullo scambio di merci e lavoro<sup>50</sup>. Pronuncian-

<sup>48</sup> Secondo Colombo «si realizzò un linguaggio della costituzione [...] attraverso reiterati sforzi compiuti nelle discussioni costituzionali per 'addomesticare' quella che Sieyès chiama la nuova lingua politica». Nel 1789 occorre tradurre le lagnanze dei sudditi in termini costituzionali, e occorre negli anni seguenti far esprimere i sanculotti secondo le regole discorsive del linguaggio della costituzione, così da conservare l'ordine della nazione: «nell'idea di ordine risiede infatti il movente che induce di volta in volta ad affermare che la costituzione deve annientare l'anarchia, che le scosse rivoluzionarie fanno vacillare la costituzione, che rivoluzione e costituzione sono incompatibili tra loro». Muta il significato di rivoluzione. Con la parola rivoluzione non si può intendere solo quella della nazione: «al variare del significato attribuito alla rivoluzione, quest'ultima diviene inconciliabile con la costituzione. Una volta instauratosi l'ordine costituzionale, non è più concepibile la perpetuazione dello stato rivoluzionario. Si può allora dire che esista costituzione solo là dove non c'è più rivoluzione, o addirittura dove la prima pone fine alla seconda». In questo senso si può dire, secondo Colombo, che «il tentativo di porre fine alla rivoluzione rappresenta l'essenza costituente della rivoluzione stessa, fino a far percepire quest'ultima già conclusa nel momento in cui la si attua, fino a suscitare l'immagine della rivoluzione senza rivoluzione. La costituzione appare così lo strumento per il tramite del quale si realizza e al contempo si conclude il rivolgimento politico»; in P. COLOMBO, *Governo e costituzione*, cit. pp. 9, 37, 203-204.

<sup>49</sup> Tra il 1798 e il 1799 con l'aumento di consenso nelle elezioni dei giacobini e dei seguaci di Robespierre riprese una mobilitazione di massa che mise in pericolo l'ordine. La risposta dei membri del Direttorio, e in particolare di Sieyès, fu quella di un colpo di Stato, da cui Napoleone uscirà come «uomo forte di un governo provvisorio, incaricato di dare alla Francia una nuova Costituzione che ponga fine alla permanente crisi di governabilità [...] il console provvisorio approfitterà dell'occasione per porre le basi di un governo personale, che, senza soluzioni di continuità, trasformerà la Repubblica in un Impero», in L. SCUCCIMARRA, *La sciabola di Sieyès. Le giornate di Brumaio e la genesi del regime bonapartista*, Bologna 2002, p. 8.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 12. Secondo Scuccimarra, per Sieyès si tratta di avanzare una proposta costituzionale capace di ristabilire la convivenza economica e sociale della nazione, negando qualsiasi «tentazione di fare dell'innovazione permanente la regola della dinamica costituzionale». Occorre ristabilire l'istituto della rappresentanza insieme a una «radicale messa in questione della centralità del legislativo e dalla contestuale riabilitazione del potere esecutivo», *ibidem*, pp. 143-155. Se all'inizio abbiamo definito la rappresentanza con le parole di Hobbes, ancora una volta qui tornano in mente le parole dell'autore del *Leviatano*: «Non è invece nullo [il patto], se esiste un potere comune, posto al di sopra delle due parti, con un diritto e una forza sufficienti per imporre l'adempimento [...] perché i legami delle parole sono troppo deboli per tenere a bada l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni, senza il timore di un potere coercitivo», in T. HOBBS, *Leviatano*, Roma - Bari 1992, p. 111.

do, secondo le cronache dell'epoca, le parole «ho bisogno di una spada», Sieyès pensa di imporre quella rappresentanza che gli individui (non proprietari) impedivano continuamente, e trova in Napoleone la forza necessaria a costituire l'ordine della nazione<sup>51</sup>. A questo proposito Marx si appunta quelle considerazioni che raccontano il rifiuto della rappresentanza e sottolinea l'incomprensione dell'uguaglianza che la Rivoluzione francese scrive tra le righe della costituzione.

Il 10 agosto 1792 l'insurrezione dei sanculotti impone una diversa partecipazione al potere: parlando e agendo contro il modo costituzionale di convivenza della nazione dalla posizione *disuguale*, cui i rapporti di forza che attraversano la società li costringe, i sanculotti negano praticamente l'istituzione della rappresentanza. La rappresentanza non è più il modo attraverso cui il comportamento politico di tutti gli individui viene *regolato* e iscritto nella costituzione: la parte al lavoro esclusa (gli individui non proprietari) si presenta in massa con la pretesa di controllare i discorsi dei rappresentanti e finisce per rifiutare la validità delle parole autorizzate così da ritirare l'autorizzazione: i sanculotti vogliono farsi valere come autori di un diverso progetto politico. Per Marx, «l'insurrezione [...] rimpiazzò tutti i poteri»; si trattò di una «sola forza», quella dello «slancio popolare» e dell'«insurrezione» di parole e discorsi, critici del *privato*, che irrompendo pubblicamente impedirono il funzionamento della rappresentanza. Fu così cancellata l'autorizzazione a parlare a coloro che legittimavano l'esclusione del lavoro dal discorso politico e la sua inclusione nel privato attribuendo alla proprietà capacità di rappresentanza e legittimando la cittadinanza dei proprietari: «i decreti che l'assemblea legislativa emanava non avevano alcuna autorità», l'assemblea era stata privata dell'autorizzazione e il «governo passò alla società popolare e ai municipi [...] senza detenere alcun diritto della legge o della costituzione», ma anzi in lotta contro chi «avesse voluto imporre il freno della legge»<sup>52</sup>. La presa di parola dei sanculotti rompe il silenzio del progetto costituzionale di convivenza della nazione e denuncia pubblicamente la funzione svolta dalla rappresentanza nel legittimare le disuguaglianze nell'uguaglianza dei diritti. Aderendo alla rappresentanza gli individui parlano e agiscono secondo l'uguaglianza dei diritti, si fingono cittadini relegando nel privato le disuguaglianze così da rappresentarsi secondo la *finzione* che al di

<sup>51</sup> Napoleone «creò all'interno della Francia le condizioni per cui poté cominciare a svilupparsi la libera concorrenza, poté essere sfruttata la proprietà fondiaria suddivisa, e poté essere impiegata la forza produttiva industriale della nazione liberata dalla sue catene», in K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Napoleone*, cit., p. 173.

<sup>52</sup> Da R. LEVASSEUR, in KE.

là delle disuguaglianze li lega alla nazione (dei proprietari)<sup>53</sup>. Tuttavia, per Marx, la finzione sarebbe venuta meno quando quegli individui, silenziosi dopo l'esperienza dei *cabiers de doleance*, tentarono di far valere una propria progettualità politica nella trama della disuguaglianza tracciata dalla proprietà e dal lavoro, ovvero quando si fecero carico di trasformare la situazione presente di disuguaglianza. Dopo il 1791 la Rivoluzione non trova nell'Assemblea Nazionale il proprio soggetto rivoluzionario<sup>54</sup>. Cancellata praticamente la rappresentanza i sanculotti sono autori e protagonisti di un modo rivoluzionario che pretende di negare qualsiasi autorizzazione: la costituzione è posta in discussione attraverso un progetto politico che si impegna a non autorizzare alcuna rappresentanza. Salta la distinzione tra lavori privati e funzioni pubbliche, e così viene anche discussa la separazione tra società e Stato: la società non viene rappresentata come la scena naturale dei diritti, diviene piuttosto la scena della rivoluzione<sup>55</sup>.

A detta di Marx, questo è il momento in cui l'uguaglianza diviene pubblicamente la parola dell'incomprensione, quella parola che nasconde diversi significati, diverse valenze politiche a seconda degli individui che la pronunciano, in ragione della *disuguale* posi-

<sup>53</sup> Questo sembra essere il significato assunto dalla citazione di Benjamin Constant, che Marx si appunta: «il sistema rappresentativo si fonda su due finzioni principali: la totalità degli appartenenti allo Stato, l'intero popolo istituisce la cittadinanza, costituita da membri uguali». «Questa finzione è relativa all'essenza stessa da rappresentare. L'altra finzione concerne il modo in cui questa persona giuridica del popolo diviene certa e operante [...] attraverso un'assemblea dei rappresentanti» che esprimerebbe «la volontà generale», da K. W. LANCIZOLLE, in KE. È probabile che oltre allo scritto *Sulla religione*, riportato negli estratti del 1842, Marx conoscesse quanto meno il discorso *Sulla libertà degli antichi comparata a quella dei moderni*, la celebre conferenza tenuta da Constant all'*Athénée Royal* di Parigi. Se negli estratti di Marx le parole di Constant si caricano di una valenza di rifiuto della rappresentanza, la critica che Constant svolge alla rappresentanza non va certo in questa direzione. Per lui la questione è quella di evitare che attraverso la rappresentanza la volontà generale o la sovranità popolare svolgano una funzione oppressiva nei confronti degli individui. L'interesse comune non deve trascendere l'interesse particolare, piuttosto gli interessi particolari attraverso la rappresentanza dovrebbero comporsi e gli individui dovrebbero deliberare secondo volontà generale, che non apparirebbe come imposizione esterna ma come formulazione generale di tutti gli interessi. Secondo Jaume la questione che la Rivoluzione francese pone ai pensatori liberali è: «come soddisfare l'emancipazione moderna dell'individuo senza attentare alla legittimità di uno Stato concepito come l'istanza di definizione, di controllo, di messa in applicazione dell'*interesse generale*?», in L. JAUME, *L'individuo effacé*, Paris 1997, p. 80.

<sup>54</sup> Sul simbolo dell'assemblea rivoluzionaria e sull'atteggiamento che nei confronti dell'assemblea assunse il liberalismo francese, cfr. A. M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, Firenze 1989, p. 195 e ss.

<sup>55</sup> M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna 2002, p. 88.

zione che occupano nella società: non più semplicemente uguaglianza dei diritti, ma un'uguaglianza usata come parola d'ordine per negare le disuguaglianze del lavoro e della proprietà. Si tratta del «significato di massa dell'uguaglianza», che «si leva contro ogni privilegio della *società civile-borghese (bürgerliche Gesellschaft)*» nel momento in cui i sanculotti impongono una «insurrezione delle nude esistenze sopra ogni livello di valore e profitto»<sup>56</sup>. I sanculotti si appropriano dell'uguaglianza mutandone significato all'interno di un progetto politico concorrente di quella convivenza economica e sociale, nella quale «l'uno offre il suo tempo e la sua mercanzia, l'altro dà in cambio il suo denaro». Una politica, quella dei sanculotti, contro la convivenza che la nazione dei proprietari voleva inscrivere nella costituzione nonostante la costrizione e la repressione che ciò comportava per gli individui al lavoro. Nell'interpretazione marxiana, facendosi valere come parte dei *non proprietari* contro la nazione (dei proprietari), i sanculotti tentarono di sfuggire alla presa del potere che ha «nome di costituzione»:

«l'uguaglianza per l'uomo sociale non è quella dei diritti»<sup>57</sup>.

Si trattava, quindi, di un progetto politico che non coincideva con la costituzione, bensì immaginava un modo rivoluzionario che non avrebbe dovuto trovare nella costituzione un'espressione definita e definitiva. Al contrario il progetto politico avrebbe dovuto prevedere istituzioni capaci di adeguarsi al, e di fare salvo il, *rivoluzionamento* della convivenza economica e sociale e la sua *trasformazione* in rapporto al soggetto (non proprietario), che dal quel momento aveva indossato i panni di un soggetto rivoluzionario.

#### *Rousseau e la volontà generale del lavoro*

Per Marx, quindi, la politica moderna è costruita attorno all'incomprensione dell'uguaglianza. Attorno all'uguaglianza si definisce una lotta di parole e di discorsi, di forze e di progetti, mai completamente sopita, e tuttavia con gli individui al lavoro che rimangono incompresi. Si tratta di quella parte di individui che con l'uguaglianza aveva voluto attribuire valenza politica alle disuguaglianze così da intendere la politica come quella convivenza in cui

<sup>56</sup> Da W. WACHSMUTH, in KE.

<sup>57</sup> Da W. WACHSMUTH, in KE. A questo proposito Schmitt e Meyn dichiarano sul diverso significato dell'uguaglianza che «tale nuovo senso, condotto alle sue estreme conseguenze, avrebbe finito col rovesciare le istanze borghesi di uguaglianza [...] poiché questo significato spinto all'estremo si capovolgerà appunto nel suo contrario», in H. SCHMITT - M. MEYN, *Genesi e carattere della rivoluzione francese in Marx ed Engels*, Roma 1984, p. 92.

risolvere quelle disuguaglianze e *rivoluzionare* quelle condizioni che nella società le riproducono nel silenzio della costituzione. Negli estratti marxiani di Kreuznach questa incomprensione emerge anche nelle discussioni tra giacobini e sanculotti. Nelle insurrezioni successive al 1791, in particolare quelle del 31 maggio e del 2 giugno del 1793, ancora una volta i sanculotti denunciarono pubblicamente la *disuguale* condizione del lavoro e della proprietà, e il gesto di Robespierre di cacciare i girondini dalla Convenzione nazionale esplicitò la cancellazione della rappresentanza<sup>58</sup>. I giacobini e Robespierre «furono il termometro dell'opinione pubblica». Alle parole:

«è il tempo che i poveri e i sanculotti dominino, poiché essi sono la maggioranza sulla terra e la maggioranza deve dominare»

Robespierre rispondeva:

«il pericolo interno viene dai borghesi; per vincere i borghesi, bisogna riunirsi con il popolo. [...] Bisogna procurare loro (ai sanculotti) le armi, l'ira, bisogna illuminarli»<sup>59</sup>.

Allora Marx si chiede: perché nuovamente «la democrazia del voto si erge sulla sovranità del popolo», in quale modo «la massa del popolo è stata attirata nella forma di questo governo»<sup>60</sup>, come mai la rappresentanza torna a fare il suo gioco? Qui era al lavoro l'incomprensione e la lotta per imporre un *diverso* progetto politico finisce per scontrarsi con i discorsi di Robespierre sulla generalizzazione del diritto di voto<sup>61</sup>. I sanculotti, in seguito alla cacciata dei girondini e quindi al rifiuto della rappresentanza, pensarono all'«uguaglianza reale dei beni»<sup>62</sup> come possibilità di discutere le

<sup>58</sup> F. FURET, *Critica*, cit., p. 67 e ss.

<sup>59</sup> Da W. WACHSMUTH, in KE. Sul concetto di "opinione pubblica" cfr. P. COLOMBO, *Governo e costituzione*, cit., pp. 338 e ss. Secondo Colombo «la concezione rivoluzionaria di opinione pubblica contiene già al proprio interno il germe che mina le aspirazioni di omogeneità e unità coltivate dai suoi sostenitori. L'uso polemico dell'aggettivo pubblico, che consente l'attacco al vecchio regime, minaccerebbe di erodere in breve tempo quantomeno due tra i fondamentali del nuovo sistema: la rappresentanza e il dominio della maggioranza. La stessa idea sieyesiana di libertà cadrebbe, di fronte all'intervento non mediato dei cittadini in campo politico». Infatti, «in questa direzione si volgono le scelte teoriche della sinistra giacobina, la quale si mostra convinta che l'opinione debba essere sollecitata affinché si possa trovare nel popolo un interlocutore politico. In tal senso la sovranità popolare non è realtà empirica, ma esiste se viene fatta esistere», in questo modo, però, «non solo l'ordine pubblico, ma anche lo stesso ordine costituzionale sembra assai difficilmente conciliabile con l'affermazione concreta in campo politico-istituzionale dello spirito pubblico».

<sup>60</sup> Da F. CHATEAUBRIAND, in KE.

<sup>61</sup> Cfr. H. P. JAECK, *Die französische Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843-46)*, Berlin 1979.

<sup>62</sup> Da W. WACHSMUTH, in KE.

disuguaglianze e impedirne così la riproduzione. Al contrario Robespierre, come nota Furet, «li ridurrà al silenzio»<sup>63</sup>, concentrando ancora una volta le funzioni pubbliche nelle mani della Convenzione così da ostacolare quel modo *rivoluzionario* di partecipazione al potere degli individui al lavoro che avrebbero potuto discutere le disuguaglianze, facendo della società l'oggetto della rivoluzione<sup>64</sup>. Per Robespierre la società doveva conservare i diritti dell'uomo, ovvero non poteva che essere pensata come scena privata dei diritti<sup>65</sup>. L'incomprensione si sopisce e gli incompresi escono di scena. Impediti nel partecipare al potere a modo loro, ritornano al lavoro:

«un popolo intero, il quale credeva di aver dato a se stesso, con la rivoluzione, la capacità di un progresso più rapido, si vede bruscamente ricacciato in un'epoca scomparsa»<sup>66</sup>;

mentre la nazione dei proprietari consolida le condizioni economiche e sociali per lo scambio di merci e di lavori<sup>67</sup>.

Nel 1799, tuttavia, ci sarà bisogno della «sciabola» oltre che della rappresentanza. Sieyès esce comunque vittorioso dal confronto con Rousseau e con il suo rifiuto della rappresentanza nel discorso del ginevrino<sup>68</sup>. Anzi, sarebbe meglio dire che è l'illusione dell'associazione rousseuiana, priva di rappresentanza, a favorire l'auto-rizzazione dei lavori privati senza discuterli, così da separare la scena privata dei diritti dalle funzioni pubbliche. Il rifiuto della rap-

<sup>63</sup> F. FURET, *Critica*, cit., p. 70.

<sup>64</sup> Occorreva parlare di «sicurezza della persona e della proprietà sotto la salvaguardia della nazione», era necessario dichiarare «l'agitazione del popolo necessariamente da superare [...] l'esagerazione doveva piegarsi», da R. LEVASSEUR, in KE.

<sup>65</sup> K. MARX, *La sacra famiglia*, Roma 1972, p. 160.

<sup>66</sup> K. MARX, *Il diciotto brumaio di Luigi Napoleone*, cit., p. 175. Per i sanculotti, come nota Cobban, «si era inaugurato un clima di governo anche più duro, se possibile. Chiunque abbia vinto la Rivoluzione, essi persero», in A. COBBAN, *La società francese*, cit. p. 158.

<sup>67</sup> Dopo il 1793 «occorre sterilizzare quel modello di 'democrazia radicale' al tempo stesso sociale e partecipativa – che nella Costituzione del 1793 aveva trovato la sua più esplicita, seppur ineffettuale, consacrazione. È il popolo, infatti, [...] il grande escluso del nuovo testo costituzionale [quello del 1795]: non è previsto l'esercizio di alcuna forma di democrazia diretta». A detta di Scuccimarra, sono «la 'paura sociale' e l'esigenza di escludere una volta per tutte la *sans-culotterie* della vita politica, più ancora del generico obiettivo di 'terminare la Rivoluzione', il vero collante che tiene assieme gli esponenti, per il resto assai male assortiti, del cosiddetto 'sindacato termidoriano'. E su questo elemento di comunanza nasce e si sviluppa la specificità di quella che, per esigenze di periodizzazione storica, si è voluta definire la Repubblica borghese», in L. SCUCCIMARRA, *La sciabola di Sieyès*, cit., pp. 64-71.

<sup>68</sup> Cfr. B. BACZKO, *Giacobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma 1999, pp. 302 e ss.

presentanza di Rousseau si presenta come un'illusione perché, a detta di Marx, non avviene all'altezza delle disuguaglianze del lavoro e della proprietà, ma al di là di queste, appunto nell'illusione di risolverle nel progetto di un'associazione

«per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima»<sup>69</sup>.

L'illusione del ginevrino è quella di sanare con la partecipazione la disuguaglianza di proprietà e di lavoro: per Rousseau occorre che l'associazione «difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato», e cioè che grazie alla partecipazione non si metta in discussione il privato<sup>70</sup>. A questo proposito il *Progetto di costituzione per la Corsica* e le *Considerazioni sul governo di Polonia e sul progetto di riformarlo* rispondono al problema individuabile nel *Contratto sociale* dell'impossibilità di quella associazione<sup>71</sup>, suggerendo un insieme di strumenti istituzionali adeguati alla manutenzione di una convivenza economica e sociale che deve essere costituzionalizzata<sup>72</sup>. Si tratta per Rousseau di ri-

<sup>69</sup> J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Torino 1994, p. 23.

<sup>70</sup> «Ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che egli guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede», *ibidem*, p. 29.

<sup>71</sup> Cfr. A. POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma 1992, p. 230. Sull'influenza di Rousseau nel dibattito costituzionale della Francia rivoluzionaria cfr. L. SCUCCIMARRA, *La sciabola di Sieyès*, cit. Se nella Costituzione del 1791 il concetto di sovranità "assoluto e perpetuo", definito a partire da Jean Bodin, è ora saldamente nelle mani dell'Assemblea nazionale legislativa, il ruolo del re è quello di esigere, anche con la forza, ma in nome della legge, obbedienza. Secondo Scuccimarra, «accanto al magistero di Montesquieu, il ben più scandaloso contributo decostruttivo» è quello di Rousseau, che ha «per la prima volta teorizzata sino alle sue più estreme conseguenze quella distinzione tra 'volontà' e 'forza' del corpo politico destinata, per molti versi, a rappresentare il nucleo propulsivo del successivo dibattito costituzionale. Rousseau è allora quel pensatore che, esaltata la funzione democratica del popolo sovrano, comunque si fa carico di aggiustarne l'esercizio. Dalle sue parole, gli uomini della Costituente traggono, cioè, la convinzione che sia possibile pensare senza contraddizioni una forma politica in cui l'esecuzione della volontà della 'generalità in quanto legislatrice o sovrana' sia affidata a un organo monocratico in grado di esprimere al massimo livello quella 'concentrazione della forza pubblica' che costituisce un'essenziale dimensione funzionale di qualsiasi governo», L. SCUCCIMARRA, *La sciabola di Sieyès*, cit., pp. 82-84.

<sup>72</sup> Sappiamo che Marx conosceva almeno le *Considerazioni sul governo di Polonia*, cit. in MEW, vol. IV, p. 353, dove ironizza sul «grande cittadino di Ginevra» e sul suo progetto della «miglior repubblica», quella federale. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Progetto di costituzione per la Corsica*, in *Scritti politici III*, Bari 1994, in particolare pp. 137-138; J. J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di Polonia e sul progetto di riformarlo*, in *Scritti politici III*, cit., pp. 200 e ss. e pp. 254 e ss. Un problema quello della costituzione anticipato già ne *Il contratto sociale*, cit., p. 119.

condurre gli individui alla “vita laboriosa” e pensare a partire dalle “distinzioni”, che segnano gli individui (non proprietari) al lavoro, i modi costituzionali della partecipazione in grado di rendere possibile l’esercizio della sovranità di modo che quelle volontà parziali in attrito con la volontà generale tacciano. La lettura marxiana de *Il contratto sociale*<sup>73</sup> conduce lungo questa traccia interpretativa, permettendo una diversa interpretazione del rapporto tra Rousseau e Marx. Da questi estratti non risulta alcuna continuità della problematica egualitaria rousseuiana nel pensiero politico marxiano<sup>74</sup>, dal momento che l’*uguaglianza* nel discorso politico dell’autore de *Il Capitale* non opera quale modo di partecipazione al potere al di là della disuguaglianza (del lavoro e della proprietà), ma come comportamento politico che discute la condizione di privazione e silenzio cui la politica moderna relega gli individui al lavoro. A partire dalla lettura marxiana de *Il contratto sociale* è dunque possibile inseguire quelle crepe che l’*uguaglianza* produce nell’ordine costituito non solo in relazione alla rappresentanza, ma anche al lavoro, così da riconoscere all’opera “economica” di Marx un ruolo importante nella definizione del suo stesso pensiero politico<sup>75</sup>.

Nel dibattito costituzionale alla Convenzione dell’anno III Sieyès si scaglia contro quei progetti costituzionali che, a suo dire, incappano nell’errore di voler costituire l’associazione politica mettendo «in comune tutti i diritti che ogni individuo apporta alla società». Bersaglio della sua arringa sembrerebbe essere proprio l’*uso* che viene fatto di Rousseau. A detta di Sieyès, seguire il ginevrino promuoverebbe «progetti di *re-totale*, piuttosto che di *re-publica*», con effetti «funesti per la libertà e rovinosi per la cosa pubblica come per la cosa privata»<sup>76</sup>. La lettura marxiana del *Contratto sociale* inizia proprio discutendo la modalità di associazione politica proposta da Rousseau. Definendo l’associazione politica «totale»<sup>77</sup>,

<sup>73</sup> Le citazioni che non sono presenti nei suoi estratti, ma solo nel testo di Rousseau, sono specificate in nota.

<sup>74</sup> Cfr. G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, Roma 1964.

<sup>75</sup> Sul significato profondamente politico della critica dell’economia politica cfr. S. MEZZADRA - M. RICCIARDI, *K. Marx. Antologia degli scritti politici. Introduzione*, Roma 2001; ma anche a G. RAMETTA - M. MERLO, *Potere e critica dell’economia politica in Karl Marx*, in G. DUSO (ed), *Il Potere*, cit. A questo proposito ecco come Maximilien Rubel definisce *Il Capitale*: «Rigoroso bilancio della schiavitù moderna, *Il Capitale* è nello stesso tempo, per chi sa leggere, ma in profondità, un richiamo alla rivolta e un invito alla prassi creatrice», in M. RUBEL, *Marx critico del marxismo*, cit.

<sup>76</sup> E. J. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche*, cit., pp. 792-793.

<sup>77</sup> La sola clausola dell’associazione è per Rousseau «l’alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità», in J. J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., p. 24.

Rousseau finisce per negare la possibilità che i bisogni degli individui non trovino più risposta nell'associazione. Al contrario Marx intende valorizzare la possibilità di verifica. Non condivide con Rousseau il fatto (e infatti non lo trascrive) che, essendo l'associazione «senza riserve, l'unione è la più perfetta possibile, e non resta ad alcun associato niente da rivendicare»<sup>78</sup>.

Piuttosto, per Marx, si tratta di mettere a valore quei discorsi di verifica che Rousseau nega, così da aprire il discorso roussoiano alla discussione e all'eventualità di smentite, e mostrare il limite che l'associazione incontra quando non risponde più ai bisogni degli individui. In caso di questa eventualità, per Rousseau,

«chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà a essere libero».

Marx accentua il significato di queste parole fino a sottolineare la costrizione che comportano. Questo tasso di costrizione rende possibili le condizioni di disuguaglianza di cui gli individui fanno esperienza nel privato. Gli individui saranno liberi solo presentandosi pubblicamente dimentichi del loro privato. Potranno essere «partecipi dell'autorità sovrana» solo «al posto della persona singola di ciascun contraente». Per il resto rimarranno *privatamente* «sudditi [...] sottoposti alle leggi dello Stato». Marx spiega questa condizione *privata* attraverso una serie di appunti sulla proprietà privata.

Per Rousseau «il possesso» che «è soltanto l'effetto della forza», può essere legittimato solo dal lavoro<sup>79</sup>: ma il lavoro di chi? Marx dovrebbe essersi posto questa domanda dal momento che definisce il possesso un'«usurpazione degna di essere punita». Sembra che il possesso si misuri secondo il lavoro altrui e ciò rende necessario legittimarlo e sistemarlo giuridicamente nella proprietà<sup>80</sup>. Secondo Marx, Rousseau pensa alle modalità di esercizio della volontà generale a partire dalla condizione *privata* di possesso, sostituendo

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Il possesso «perché sia autorizzato su un terreno qualunque» occorre «che se ne prenda possesso non con una vana cerimonia, ma lavorandolo e coltivandolo: solo segno di proprietà che in mancanza di titoli giuridici debba essere rispettato dagli altri», in J. J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, p. 32. «È impossibile concepire che l'idea di proprietà nasca da altro che dall'idea di lavoro», in J. J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, Milano 1990, p. 83.

<sup>80</sup> Si appunta Marx dal testo di Rousseau: «Si comprende come le terre dei singoli riunite e contigue divengano territorio pubblico e come il diritto di sovranità, estendendosi dai sudditi al terreno che essi occupano, diventi reale». In questo modo «i possessori vengono considerati depositari del bene pubblico» e «dominando il territorio sono così ben sicuri di dominare gli abitanti».

«un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto d'ineguaglianza fisica», di modo che gli individui, «pur potendo essere diseguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e secondo il diritto», ovvero diventano uguali al di sopra della disuguaglianza stabilita dal possesso. L'associazione non definisce un modo di partecipazione in «una condizione uguale per tutti», non tutti allo stesso modo sono autori e riconoscono come propria la volontà generale. Allora la volontà generale costringerà a essere liberi quegli individui che al lavoro non possiedono alcuna proprietà, e costringere a essere liberi significa d'ora in avanti che «non si può lavorare per gli altri senza anche lavorare per sé»<sup>81</sup>, ovvero che lavorare per sé implica immediatamente lavorare per altri<sup>82</sup>. Certo anche per Rousseau, come Marx si appunta,

«questa uguaglianza non è che apparente e illusoria; essa non serve che a mantenere il povero nella sua miseria e il ricco nella sua usurpazione».

Tuttavia, Rousseau imputa ciò «ai cattivi governi», e crede le disuguaglianze superabili attraverso un *buon governo* che renda pos-

<sup>81</sup> J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 45.

<sup>82</sup> Questa affermazione di Rousseau ne *Il contratto sociale* rimanda all'*Origine della disuguaglianza*, dove la formazione delle istituzioni politiche è ricostruita proprio a partire dalle disuguaglianze del lavoro e della proprietà: «il ricco, spinto dalla necessità, alla fine ideò il progetto [...] di usare a suo vantaggio le forze stesse di coloro che lo assalivano, di trasformare i suoi avversari in suoi difensori». Ecco la formula attraverso cui il possesso viene legittimato nell'uguaglianza dei diritti, formula che ricorda l'associazione de *Il contratto sociale*: «Uniamoci per [...] assicurare a ognuno il possesso che di ciò che gli appartiene; istituamo dei regolamenti di giustizia e di pace a cui tutti siano obbligati a uniformarsi, che non facciamo eccezione per nessuno [...] sottomettendo ugualmente il forte e il debole a doveri reciproci», in J. J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, cit., pp. 80 e ss. Questa proposta politica rimanda a quella che il ricco presenta al povero nel *Discorso sull'Economia politica*: «Permetterò che voi abbiate l'onore di servirmi, a condizione che mi diate il poco che vi resta in cambio della fatica che sostengo nel comandarvi», citata da Marx nel *Capitale*, Roma 1994, p. 809. Sulla continuità del patto, quale proposta politica, con il contratto di lavoro, sarebbe importante avviare una ricerca che tenga presenti i tratti hobbesiani che contraddistinguono alcuni brani de *Il Capitale* relativi alla stipula del contratto di lavoro, alla sua dimensione futura – per Hobbes «i patti riguardano soltanto le cose possibili, e future» (T. HOBBS, *De Cive*, Roma-Bari, p. 95) – e alla cooperazione. Infatti, attraverso la cooperazione «si istituisce formalmente il rapporto capitalistico [...] l'operaio invece di lavorare per sé, lavora per il capitalista, e quindi sotto il capitalista. Con la cooperazione di molti operai salariati il comando del capitale si evolve a esigenza dell'esecuzione del processo lavorativo stesso, a condizione reale della produzione. Ora l'ordine del capitalista sul luogo di produzione diventa indispensabile come l'ordine del generale sul campo di battaglia», K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 372. In questo senso il contratto di lavoro, come il patto, necessita – secondo le parole di Hobbes – di «un diritto e una forza sufficienti per imporre l'adempimento». Per un primo confronto tra Marx e Hobbes si rimanda a J. G. THOMAS, *Sache und Bestimmung der Marx'schen Wissenschaft Hobbes - Hegel - Marx*, Frankfurt 1987.

sibile l'associazione: l'opera del legislatore quale «meccanico che inventa la macchina»<sup>83</sup>, capace di definire strumenti istituzionali, assenti senza la sua presenza, adeguati a levigare eventuali volontà parziali così da evitare attriti nell'esercizio della volontà generale.

Per Marx, nella condizione di disuguaglianza la volontà generale non può che darsi nelle parole pronunciate dal legislatore, il cui lavoro consiste appunto nell'impedire la discussione del privato e l'attribuzione di valenza politica alla disuguaglianza (di lavoro e di proprietà) partecipando all'associazione<sup>84</sup>. Secondo la lettura marxiana, negata la rappresentanza – dal momento che la volontà generale non dovrebbe essere rappresentativa, ma unanime (o comunque tener conto di tutti)<sup>85</sup> – non deve essere corso il rischio che gli individui (al lavoro) esprimano le disuguaglianze come «preferenze» di «volontà particolari», dal momento che la volontà generale, quando non rappresentata, «tende per sua natura» all'uguaglianza «per convenzione e secondo il diritto». Nonostante il rifiuto della rappresentanza si pone comunque il problema della «molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale», ed è comunque presente il pericolo del disordine nelle «fazioni e associazioni parziali», che discutono l'associazione rivendicando un diverso modo di partecipazione così da avviare un altro progetto politico. Occorre, quindi, avvalersi del legislatore quale figura capace di ristabilire la convivenza economica e sociale su cui fondare l'associazione. Il legislatore sarà «colui che osa prendere l'iniziativa di

<sup>83</sup> Ecco come Rousseau pensa la figura del legislatore nel *Contratto sociale*: «Ma se è vero che un grande principe è un uomo raro, che sarà di un grande legislatore? Il primo non ha che da seguire il modello che l'altro deve proporre. Questi è il meccanico che inventa la macchina, quello non è che l'operaio che la monta e la fa muovere». E poi cita Montesquieu delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, per il quale «quando nascono le società sono i capi delle repubbliche che creano l'istituzione, mentre dopo è l'istituzione che forma i capi delle repubbliche». Il legislatore è, quindi, per Rousseau, «un uomo straordinario», nel senso che non entra nel conto dell'ordine, piuttosto lo costituisce: «E se deve esserlo per il suo ingegno, non lo è meno per il suo ufficio. Quest'ultimo non è magistratura, non è sovranità. Quest'ufficio che costituisce la repubblica, non è compreso nella sua costituzione; è una funzione singolare e superiore che non ha niente di comune con l'autorità umana», in J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit. pp. 56-57. Anche nella vicenda di Sieyès e della sua «sciabola» – Napoleone – «la legittimità della transizione costituzionale proposta è dimostrata attraverso la denuncia di un vero e proprio stato di emergenza politica e sociale, una situazione di crisi prolungata ed eccezionale a cui si deve necessariamente rispondere attraverso il ricorso a strumenti eccezionali [...] per definire una nuova architettura istituzionale», L. SCUCCIMARRA, *La sciabola di Sieyès*, cit., p. 58.

<sup>84</sup> Cfr. A. BIRAL, *Rousseau e la società senza governo*, in G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., p. 223.

<sup>85</sup> J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 38-41.

fondare una nazione»; quel «meccanico» che inventa un insieme di strumenti istituzionali attraverso cui privare ogni individuo delle «forze che gli sono proprie per dargliene altre che siano al di fuori di lui e di cui non possa far uso senza l'aiuto degli altri»<sup>86</sup>. In questo modo è possibile «comandare» gli individui per «evitare che vedute particolari» discutano e verifichino l'associazione, che è dunque possibile fin tanto che strumenti istituzionali sono adatti a impedire che le disuguaglianze vengano alla ribalta pubblica *polemicamente* e *politicamente*, falsando così l'uguaglianza dei diritti.

Rousseau non discute fino in fondo il concetto moderno di rappresentanza, non riesce cioè a cogliere come la ragione della rappresentanza nella politica moderna non risieda tanto nell'esclusione dalla partecipazione, per cui sono autorizzati a parlare solo i rappresentanti, quanto piuttosto nella necessità di includere tutti, di far partecipare al potere tutti gli individui, ma solo come cittadini in grado di rappresentarsi al di là dei particolari *privati*, capaci cioè di parlare secondo l'uguaglianza dei diritti e di tacere la disuguaglianza di cui fanno esperienza nella convivenza economica e sociale. Rousseau si impegna a definire un insieme di strumenti istituzionali, attraverso i quali alle volontà parziali possa essere attribuito significato solo nel privato, non nel pubblico dove ad avere valenza politica (di libertà ma anche di costrizione, di partecipazione ma anche di accentramento) sarà solo la volontà generale. È pur sempre necessario, quindi, che le volontà parziali svolgano il loro lavoro nel privato, dando voce allo scambio di merci e di lavori<sup>87</sup>.

Attraverso la lettura del *Contratto sociale*, nella *Questione ebraica* con la critica della *Dichiarazione* e delle costituzioni del 1791, 1793 e 1795, Marx indica nella dinamica costituzionale della vicenda rivoluzionaria francese il compimento del lavoro del legislatore, ovvero l'istituzione delle coordinate politiche – *homme e citoyen* – entro le quali la nazione (dei proprietari) avrebbe potuto realizzare il proprio progetto di convivenza: Rousseau è l'autore di quelle coordinate in cui si svolge l'esistenza moderna e gli individui parlano e agiscono distinguendo e legittimando la condizione di disuguaglianza *privata* dall'uguaglianza dei diritti. In questo senso, nonostante il portato di libertà, il progetto di convivenza della nazione comporta un tasso di costrizione e di repressione che Marx inizia a discutere parlando di lavoro salariato. Secondo la let-

<sup>86</sup> Questa stessa citazione oltre a essere scritta nei KE è presente anche nella *Questione ebraica*, cit., p. 37.

<sup>87</sup> Rousseau afferma, e Marx si appunta, che «è il superfluo dei privati a produrre il necessario della collettività. Da ciò deriva che lo Stato civile non può sussistere che in quanto il lavoro degli uomini renda al di là dei loro bisogni».

tura marxiana del *Contratto sociale* il limite di Rousseau sarebbe quello di indicare un modo di partecipazione politica «senza rivoluzionare [...] il mondo del lavoro»<sup>88</sup>, facendo così dell'associazione «la condizione del lavoro»<sup>89</sup>. Fra il *Discorso sulle arti e le scienze*, la proposta di patto dei ricchi nel *Discorso sulla disuguaglianza* e il patto del *Contratto sociale* intercorre una sostanziale continuità, dal momento che l'associazione politica finisce col legittimare le disuguaglianze, promuovendo l'uguaglianza dei diritti per relegare nel privato l'esperienza del lavoro<sup>90</sup>. In una lettera di Marx a Engels dell'8 agosto 1851, Marx scrive: «La forza che è stata attribuita al *contratto sociale* appartiene unicamente alla divisione del lavoro, allo scambio»<sup>91</sup>; e nella *Critica al programma di Gotha* Marx definisce «legge di tutta la storia sinora decorsa» il progresso del lavoro che, se «diviene fonte di ricchezza e di civiltà», comporta anche «povertà e abbandono da parte dell'operaio, ricchezza e civiltà dal lato di chi non lavora»<sup>92</sup>. Secondo Marx, andrebbe discussa quella convivenza per cui l'individuo che

«non ha altra proprietà all'infuori della sua forza lavoro [...] può lavorare solo col loro permesso, e quindi può vivere solo col loro [dei proprietari delle condizioni materiali del lavoro] permesso».

Non discutere la condizione del lavoro vuol dire «copiare tutto Rousseau»<sup>93</sup>. Al contrario, verificare l'associazione politica a partire dalla disuguaglianza, di cui gli individui fanno esperienza nel privato del lavoro, significa per Marx liberarsi della costrizione che vizia la politica moderna. Nonostante il portato di libertà, la dinamica costituzionale francese comporta anche costrizione per gli individui non proprietari (quelli al lavoro). Allora partecipazione non può significare rappresentare o essere rappresentato, né concorrere alla volontà generale dimentichi della *parzialità* privata che costringe a una situazione di disuguaglianza. In questo senso nella *Questione ebraica* Marx individua nello «Stato costituzionale» la ragione della «incompletezza dell'emancipazione politica» e indica

<sup>88</sup> K. MARX, *Questione ebraica*, cit. pp. 35-36.

<sup>89</sup> K. MARX, *Critica del programma di Gotha*, Roma 1990, p. 9.

<sup>90</sup> «Questo diritto *uguale* è un diritto disuguale per lavoro disuguale. Esso non riconosce nessuna distinzione di classe, perché ognuno è soltanto operaio come tutti gli altri, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali. *Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto*», *ibidem*, p. 16.

<sup>91</sup> *Mew XXVII*, cit. pp. 296-305.

<sup>92</sup> Parole simili si possono leggere anche in A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Milano 1995, pp. 573-574.

<sup>93</sup> K. MARX, *Critica del programma di Gotha*, pp. 8-9. È questa l'accusa rivolta ai redattori del programma del Partito operaio tedesco.

nell'emancipazione umana quel modo *liberatorio* che non parla il «linguaggio della costituzione», né si avvale della grammatica dei diritti. Il rompicapo marxiano della liberazione coinciderebbe con la difficoltà di pensare la politica in termini di partecipazione a partire dalla disuguaglianza (tra chi è proprietario e chi no, e tra chi è al lavoro e chi no), così da discuterla. Solo dal punto di vista di chi è al lavoro, a detta di Marx, è possibile spiegare l'associazione e il dissidio (borghese/cittadino, privato/pubblico) che caratterizza la politica moderna.

