

LA POSTA IN GIOCO DELL'UGUAGLIANZA
TRA MARX E ROUSSEAU

Abstract: *The Stakes of Equality. Between Marx And Rousseau*

The theme of the relationship between Marx and Rousseau, which has enjoyed some success in the past (in Italy, particularly with Galvano della Volpe's book, *Rousseau and Marx*) and which has been largely overlooked in recent decades, is not only significant for the history of philosophy, but also has a number of important implications in terms of political theory. My article is divided into two parts. The first is devoted to Marx's critical reading of Rousseau's reflection, which would tend towards (only) political and not social emancipation. The second part focuses on the overall theoretical meaning of a comparison between Marx and Rousseau in relation to equality, beyond Marx's explicit positions on Rousseau. The challenge is to articulate equality not in terms of levelling, but on the basis of a close connection with practices of social and political transformation.

Keywords: Emancipation, Equality, Politics, Property, Society

Il tema del rapporto fra Marx e Rousseau nel dopoguerra ha avuto una certa fortuna, e in seguito è stato sostanzialmente rimosso. Tale problematica non riveste unicamente un significato storico-filosofico, presentando una serie di implicazioni rilevanti sul piano teorico-politico. In Italia è stato soprattutto Galvano della Volpe a porre la questione in termini acuti, ancorché per certi versi discutibili. In *Rousseau e Marx* della Volpe ha valorizzato il rapporto fra i due filosofi, mettendo in luce in particolare gli elementi di continuità. Partendo dal presupposto secondo cui la democrazia in qualche modo prepara il socialismo, ha individuato in Rousseau, soprattutto nel Rousseau del secondo *Discorso*, che sottopone a critica la proprietà privata, un pensatore decisivo per il successivo socialismo. Secondo della Volpe, Rousseau articola «il concetto di una società egualitaria non livellatrice»¹. In rapporto alla posta in gioco di una libertà egualitaria, torneremo ampiamente nel corso della trattazione, con l'ambivalenza della prospettiva rousseauiana al riguardo. Il mio articolo è diviso in due parti. La prima è dedicata alla lettura che Marx compie di Rousseau, con riferimento ad alcuni passi particolarmente significativi. La seconda parte è incentrata sul senso complessivo di un confronto teorico-politico fra Marx e Rousseau in rapporto all'uguaglianza, al di là delle posizioni esplicite di Marx su Rousseau.

1. Marx lettore di Rousseau

Nei testi marxiani risulta operante il riferimento a Rousseau, anche se non con quella frequenza e quella rilevanza che rivestono i richiami a pensatori come, ad esempio, Smith e Hegel. Rimarcare tale elemento non toglie il fatto che alcuni passi in cui viene evocato Rousseau rivestano un notevole peso specifico. Inoltre, al di là dei riferimenti espliciti, affiora una presenza "sotterranea" di Rousseau all'interno dell'itinerario marxiano, nei primi testi, ma non solo (ad esempio, sono contenuti riferimenti, come vedremo, nella *Einleitung* del 1857, nel primo libro del *Capitale*, e anche nelle *Teorie sul plusvalore* e nella *Critica al programma di Gotha*). Nel secondo dei *Quaderni di Kreuznach* Marx ricava 103

* Università degli Studi di Padova.

¹ Della Volpe (1997), p. 30.

estratti dal *Contrat social*². Come sempre nel caso degli *Exzerpte*, si rivela significativa la scelta dei passi che Marx cita, essendo indicativa dei temi che gli risultavano di particolare interesse. Nonostante questo, trattandosi di uno "smontaggio" dei testi, privo di osservazioni marxiane, risulta piuttosto difficile ricavarne un'interpretazione complessiva del filosofo in questione. Senza entrare nel merito dei temi più rilevanti individuati, mi sembra degno di nota il fatto che gli estratti contengano solo passi del *Contratto sociale*, e non del secondo *Discorso*, testo molto preso in considerazione dagli studiosi, come della Volpe, che intendono rimarcare soprattutto gli elementi di continuità fra Marx e Rousseau.

Fra i primi scritti marxiani un passaggio della *Judenfrage* si rivela molto significativo al riguardo:

L'astrazione dell'uomo politico è descritta esattamente da Rousseau nel modo seguente: «Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente. Bisogna, in una parola, che tolga all'uomo le forze che gli sono proprie per dargliene di estranee a lui, di cui non possa fare uso se non col sussidio di altri» (*Contratto sociale*, libro II, Londra 1782, p. 67). Ogni emancipazione è un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso. L'emancipazione politica (*politische Emanzipation*) è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro, al cittadino, alla persona morale³.

Questo giudizio su Rousseau si innesta all'interno della differenziazione fra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana, che sorregge l'intero impianto della *Questione ebraica*. Ci si trova di fronte a una critica immanente nei confronti dell'emancipazione politica. Marx valorizza la modernità, dall'Assolutismo monarchico alla Rivoluzione francese, con la quale viene condotto alle estreme conseguenze il processo di distruzione della società feudale:

L'emancipazione politica è contemporaneamente la dissoluzione della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potestà del sovrano assoluto. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società civile. Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia società civile aveva immediatamente un carattere politico [...]⁴.

Gli eventi successivi al 1789 mettono in discussione lo stato di cose precedente, eliminando «tutti i ceti, le corporazioni, le arti, in privilegi». Così la società civile si rivela dominata dagli individui privati, e la dimensione politica si svincola dalla società civile, identificandosi con la sfera statuale. La separazione individuale tra il *bourgeois*, l'uomo della società civile, portatore di interessi particolari, e il *citoyen*, il cittadino dello Stato, rivela un carattere ambivalente, non venendo sottoposta a una critica "totale": l'elemento in questione, infatti, costituisce il frutto dell'allontanamento da quell'unità pre-moderna tra vita politica e vita sociale che non permetteva lo sviluppo pieno dell'individuo, la sua possibilità, seppur contraddittoria, di muoversi liberamente. Nonostante questo, per quanto l'emancipazione richiamata costituisca, per Marx, un elemento propulsivo, dirompente rispetto all'*Ancien Régime* (e appare molto significativo il fatto che venga comunque definita «emancipazione», concetto per Marx fondamentale), essa riveste un carattere (solo) politico, e risulta acritica nei confronti dei nuovi rapporti di dominio che si sono venuti a formare nella società civile-borghese. Non solo la proprietà privata non viene messa in discussione, ma anzi segno

² Cfr. Marx (1981). Cfr. Lacharrière (1963), p. 518.

³ Marx (1996), pp. 36-37.

⁴ Ivi, p. 33.

distintivo della Rivoluzione francese è il diritto alla proprietà privata, sulla base di un forte nesso fra libertà e proprietà⁵.

Torniamo, però, al passo della *Questione ebraica* precedentemente citato, in cui Marx fa riferimento, in termini critici, a Rousseau. Il pensatore ginevrino viene considerato interno a quell'emancipazione politica, che troverà poi il suo compimento con l'evento epocale della Rivoluzione francese. Lo scopo rousseauiano risiederebbe, quindi, nel creare il *citoyen*, l'individuo in quanto dotato di «esistenza parziale e morale». Ciascuno dei due aggettivi utilizzati si rivela importante: il primo è connesso al fatto che, in antitesi all'individuo «per se stesso», «un tutto perfetto», il *citoyen* presenta per Marx un carattere di parzialità, in quanto ad esso vengono tolte le *forces propres*, e in cambio gliene vengono attribuite altre, estranee; il secondo aggettivo, «morale», denota l'astrazione dell'uomo dello Stato, il suo non essere persona reale. Per Marx la prospettiva rousseauiana costituisce l'espressione di una concezione imperniata sullo Stato politico, con il suo carattere di astrazione: essa presenta gli aspetti propulsivi, ma anche i limiti strutturali di un'emancipazione meramente politica. Marx inserisce Rousseau all'interno dell'orizzonte dell'emancipazione (solo) politica, poiché il pensatore ginevrino non mette in discussione le profonde dissimmetrie sul piano sociale, e quindi i rapporti di proprietà⁶. Ci si può domandare quanto Marx, nei primi scritti, si situi realmente al di là della prospettiva rousseauiana. Infatti, la delineazione dell'emancipazione umana presenta alcune difficoltà interne. Nella chiusa, dopo il riferimento critico a Rousseau, Marx afferma:

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta⁷.

Nella *Questione ebraica* l'emancipazione umana, volta ad andare al di là della separazione fra società civile e Stato che sottende l'emancipazione politica, non risulta ancora connessa a un soggetto storico concreto, rimandando all'elemento del *Gattungswesen*, dell'ente generico. Fuoriesce dai confini di questo articolo compiere un'indagine di questo concetto, e dei problemi a esso immanenti. Per un verso, esso risente della tematizzazione di Feuerbach al riguardo, con l'indistinzione presente fra individuale e collettivo. Non ritengo, però, che si possa parlare della presenza di un vero e proprio organicismo. Ci si trova piuttosto di fronte a un'indistinzione concettuale, anche causata appunto dall'assenza di un soggetto concreto nel contesto storicamente condizionato. Per l'altro, rispetto a Feuerbach risulta operante una politicizzazione dell'ente generico, cosicché quest'ultimo non si trova su un piano teologico-antiteologico, come in Feuerbach, ma viene calato nelle strutture sociali e politiche del mondo moderno: dal «cielo» alla «terra». In questo senso, appare semplicistico sostenere che Marx si limiti a riproporre l'ente generico feuerbachiano, dal momento che, per certi versi, quest'ultimo viene eroso dall'interno. Rimarcare solo il limite dell'indistinzione concettuale significa non cogliere le oscillazioni della riflessione marxiana di quegli anni, con il suo carattere magmatico di *work in progress*.

All'interno di questo contesto particolarmente rilevante è la questione del rapporto con Rousseau. Per quanto nel passo precedentemente citato Rousseau venga criticato, il discorso marxiano non riesce, però, a liberarsi realmente dalla questione della ricomposizione di ciò che, nel contesto presente, è separato. Si potrebbe sostenere che anche Rousseau si era proposto di superare la separazione fra il *bourgeois* e il *citoyen*.

⁵ Cfr. Macpherson (1973).

⁶ Sul concetto di proprietà in Marx: Sereni (2007); Colliot-Thélène (2017).

⁷ Marx (1996), p. 37.

Rispetto a tale scopo, però, si rivela possibile muovere due obiezioni all'approccio rousseauiano. La prima, seguendo l'argomentazione marxiana, è che la sua ricerca, per certi versi ossessiva, di una perfetta unità presenta un carattere, per così dire, "politicistico": si tratta di una costruzione politica volta a far coincidere suddito e cittadino, e in cui l'alienazione totale dei diritti da parte di ciascuno sia giustificata dall'esistenza di un principio assoluto di uguaglianza: «[...] innanzi tutto, poiché ciascuno si dà tutto intero, la condizione è uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri [...] chi si dà a tutti non si dà a nessuno [...]»⁸. Il concetto di uguaglianza costituisce una vera e propria "chiave di volta" della prospettiva rousseauiana. In ogni caso, l'obiezione, compiuta da Marx, alla presenza di un'emancipazione (solo) politica ne origina un'altra: non ci si trova realmente di fronte a un'emancipazione sociale, dal momento che ci si muove appunto all'interno della sfera della politica. L'idea, secondo cui la concezione rousseauiana indicata rimanga interna a un orizzonte borghese, permette di cogliere alcuni aspetti della sua riflessione. Infatti, nonostante la critica alla proprietà contenuta nel *Discorso*, nel *Contratto sociale* la proprietà privata viene riconosciuta, seppur non in modo assoluto. Nello stesso tempo, però, si rivela anche problematico sostenere la tesi secondo cui la posizione rousseauiana risulti del tutto scevra di implicazioni sociali, o comunque pienamente compatibile con l'orizzonte borghese. Rispetto a tale questione, in primo luogo occorre tenere presente il contesto storico di Rousseau, evitando anacronismi storici. Lo scenario in cui si trovava Rousseau, seppur con elementi di frattura, di mutamento rispetto al passato, e quindi di modernizzazione economica e sociale, era ancora precedente alla Rivoluzione francese e alla Rivoluzione industriale. Inoltre nel *Discorso* risulta operante un'omologia fra la geografia del dominio e la geografia sociale: il dominatore è il ricco, e il dominato è il povero. E anche nel *Contratto sociale* sono presenti richiami, non approfonditi ma significativi, alla dimensione sociale.

Un altro riferimento a Rousseau, decisamente importante, numerosi anni dopo la *Judenfrage*, è contenuto in un passo celeberrimo della *Einleitung* del 1857 ai *Grundrisse*, in cui Marx adopera il neologismo «Robinsonate»:

Il singolo e isolato (*der einzelne und vereinzelte*) cacciatore e pescatore, con cui cominciano Smith e Ricardo, appartengono alle immaginazioni prive di fantasia che hanno prodotto le robinsonate del XVIII secolo [...]. Così come non poggia su un siffatto naturalismo il *contrat social* di Rousseau, che pone un rapporto e un nesso contrattuale tra soggetti per natura indipendenti (*die von Natur independenten Subjekte*). Questa non è che l'apparenza, e precisamente l'apparenza estetica delle piccole e grandi robinsonate. In realtà si tratta piuttosto dell'anticipazione della «società civile (*bürgerliche Gesellschaft*)», che si preparava dal XVI secolo e che nel XVIII ha compiuto passi da gigante verso la sua maturità⁹.

La perfidia di Marx consiste anche nel fatto che Rousseau apprezzava molto Robinson Crusoe. Nell'*Emile*, per certi versi in modo sorprendente, viene indicato come testo fondamentale per l'allievo il *Robinson Crusoe* di Defoe:

Robinson Crusoe nella sua isola, solo, privo dell'aiuto dei suoi simili e di ogni sorta di strumento, eppur capace di provvedere alla propria sussistenza, alla propria conservazione, e di procurarsi persino un certo benessere: ecco un argomento interessante per ogni età e che si può rendere in mille modi gradito ai fanciulli. Ammetto che tale stato non è quello dell'uomo sociale e verosimilmente non dovrà essere quello di Emilio; ma è in base a questa condizione di vita che egli deve valutare tutte le altre¹⁰.

⁸ Rousseau (1994b), Libro I, cap. 6, p. 24.

⁹ Marx (1997), I, pp. 3-4. Cfr. Basso (2020).

¹⁰ Rousseau (2013), Libro III, pp. 237-238.

Tale valorizzazione dell'isolamento potrebbe sembrare in distonia con l'impianto del *Contratto sociale*, fondato sull'idea dell'uomo tutto sociale, completamente dedito alla volontà generale. In ogni caso, secondo Marx gli economisti politici e i giusnaturalisti, e in particolare Rousseau, sono accomunati dal presupposto di un uomo indipendente, privo di rapporti, e, sulla base di un apparente naturalismo, in realtà danno vita a una giustificazione dell'ordine sociale borghese. Così emerge un elemento importante della critica marxiana a Rousseau, vale a dire il richiamo alla dimensione contrattualistica del discorso. Sicuramente risulta operante il riferimento all'approccio hegeliano, che demistifica l'astrattezza di tale costruzione teorica contrattualistica: per Hegel gli individui devono invece venir esaminati all'interno dei contesti concreti in cui si trovano e operano. Un individuo pienamente indipendente, svincolato dai rapporti sociali che intrattiene, non è mai esistito. Marx riprende tale rilievo hegeliano sulla *Wirklichkeit*, sulla realtà effettuale (d'altronde, già nell'*Ideologia tedesca* cruciale è il richiamo ai *wirkliche Individuen*, agli individui reali), ma lo riarticola caricandolo di una torsione rivoluzionaria. Infatti, secondo Marx l'impostazione rousseauiana non solo presenta quel carattere astratto rimarcato da Hegel, ma si rivela incapace di mettere in discussione l'ordine borghese, o addirittura risulta pienamente funzionale a quest'ultimo. Da un lato, nella *Einleitung* del 1857 ci si trova in continuità con l'approccio della *Questione ebraica*, in cui la riflessione rousseauiana risultava ridotta nei confini dell'«emancipazione politica», conforme ai nuovi rapporti «borghesi» che si sono venuti a creare. Dall'altro, però, nella *Questione ebraica* era contenuto il riconoscimento del carattere emancipatorio del pensiero rousseauiano. Nella *Einleitung* tale elemento non viene affermato esplicitamente, ma occorre tenere presente che differenti sono i segni distintivi dei due testi, e le due fasi in cui sono stati elaborati, all'interno di un orizzonte di critica della politica il primo, e di critica all'economia politica il secondo. Nonostante questo, e seppur nel riconoscimento dell'acutezza folgorante del passo sulle *Robinsonaden* sopra citato, il giudizio su Rousseau suona piuttosto ingeneroso.

E la stessa idea di una non dico identificazione, ma comunque vicinanza di Rousseau con Smith potrebbe venir fortemente problematizzata. In merito al rapporto fra i due pensatori occorre segnalare la conoscenza, da parte di Smith, del secondo *Discorso*. Comune è l'idea che la diseguaglianza costituisca un processo storico e un effetto della divisione sociale del lavoro, ma profondamente differente è il giudizio che viene dato del percorso indicato. Smith nella *Ricchezza delle nazioni* identifica sviluppo della divisione del lavoro e incivilimento umano, valorizzando fortemente tale elemento, mentre Rousseau nel *Discorso* interpreta la civiltà come la rovina del genere umano (per quanto, facendo un buon uso della *raison*, sia possibile interrompere tale stato di cose)¹¹. È vero che la situazione economica e sociale della Francia non poteva essere paragonata a quella inglese, ma è altrettanto vero che Rousseau aveva una sua specificità anche all'interno del contesto dei *philosophes*, sostenendo una posizione fortemente critica nei confronti della divisione del lavoro e della «schiavitù» introdotta dal lavoro, e valorizzando un'idea di economia della piccola conduzione agraria. Nell'*Enciclopedia* molto netta è la distanza fra la voce *Economia politica* (poi diventato *Discorso sull'economia politica*) di Rousseau e il contributo del fisiocratico Quesnay¹². Al riguardo appaiono fortemente significative due letture «marxiste» di Rousseau, che però approdano a conclusioni profondamente differenti fra loro. Da un lato, Iring Fetscher sostiene la tesi secondo cui la prospettiva rousseauiana sarebbe nostalgica, conservatrice, addirittura a tratti reazionaria, nient'affatto proto-marxista¹³. Dall'altro, Galvano Della Volpe opera un forte accostamento fra i due pensatori, proprio a partire dal secondo *Discours*¹⁴. In realtà, a mio avviso, le due interpretazioni contengono aspetti acuti, e in un certo senso possono risultare fra loro complementari, dal momento che mettono in luce elementi rilevanti della riflessione rousseauiana, con le sue polarità a

¹¹ Cfr. Colletti (1972), in part. pp. 211-215.

¹² Cfr. Denis (1951).

¹³ Cfr. Fetscher (1972).

¹⁴ Della Volpe (1997).

prima vista incompontibili. Ma entrambe presentano, per motivi differenti, uno sguardo unilaterale: credo che né insistere sul suo carattere meramente nostalgico, conservatore né interpretarla nei termini di precorrimiento della teoria marxista permetta di coglierne il senso determinato. Appare problematico, per le ragioni precedentemente indicate, sostenere che Rousseau intenda tornare a un passato "arcadico", avendo egli compreso, e criticato, alcuni dei segni distintivi della società civile moderna. Nello stesso tempo, la sua indagine, dal punto di vista economico e sociale, si rivela insufficiente, in parte per i limiti del suo contesto storico, in parte per caratteristiche interne al suo pensiero.

Per tornare a Marx, l'associazione compiuta, nel passo sulle *Robinsonaden*, fra Rousseau e Smith si rivela discutibile, e forse, almeno in parte, risente della posizione hegeliana, che ha inserito Rousseau all'interno del giusnaturalismo senza cogliere realmente gli elementi di discontinuità del pensatore ginevrino rispetto a Hobbes e a Locke. Occorre poi ribadire che Marx prende in considerazione, di Rousseau, solo il *Contratto sociale*, e non il secondo *Discorso*, che avrebbe potuto complicare il ragionamento. In direzione di una possibile interazione con temi del secondo *Discorso*, si rivela estremamente significativo un passo rousseauiano del *Discorso sull'economia politica*, citato da Marx in una nota del primo libro del *Capitale*. Nel *Discorso sull'economia politica* sono operanti anche aspetti che sembrano trovarsi in distonia rispetto alla critica alla proprietà privata contenuta nel secondo *Discorso*. D'altronde, nel *Contratto sociale* viene riconosciuto il diritto di proprietà, cosicché la posizione rousseauiana al riguardo si rivela articolata, risultando critica nei confronti dell'atto dell'appropriazione, e degli eccessi della proprietà, ma in termini differenti dalla successiva critica radicale, da parte di Marx, della proprietà privata. In ogni caso, è vero che, nel *Discorso sull'economia politica*, non viene minimamente messo in discussione il diritto di proprietà, ma è anche vero che possiamo trovare pagine sul ricco e sul povero che sono molto vicine alle pagine del secondo *Discorso*.

Non sono forse tutti i vantaggi della società per i potenti e per i ricchi? Non sono coperti da loro soli tutti gli impieghi lucrosi? e l'autorità pubblica non è sempre in loro favore? [...]. Quanto diverso il quadro offerto dal povero! più l'umanità gli deve, più la società gli rifiuta: tutte le porte sono chiuse per lui, anche quando ha diritto di farle aprire [...]. Riassumiamo in quattro parole il patto sociale fra i due stati; «Voi avete bisogno di me, perché io sono ricco e voi poveri; stipuliamo dunque un accordo fra noi: permetterò che abbiate l'onore di servirmi a patto che mi diate il poco che vi resta in cambio del disturbo che mi prenderò dandovi degli ordini»¹⁵.

Marx, all'interno del capitolo 24 del primo libro del *Capitale*, «La cosiddetta accumulazione originale», nel momento in cui richiama il fatto che «fusi e telai e materia prima sono da questo momento trasformati, da mezzi di un'esistenza indipendente per i filatori e i tessitori, in mezzi per comandarli»¹⁶, mette in nota la parte finale del passo di Rousseau appena citato¹⁷. Nella nota, fuori dalla citazione, Marx sostituisce il termine «ricco» con il termine «capitalista» («dice il capitalista»). Indubbiamente la correzione marxiana aggiunge elementi ulteriori rispetto a Rousseau, non solo perché, come sottolineato in precedenza, il pensatore ginevrino non approda *sic et simpliciter* a una critica radicale alla proprietà privata, come nel caso di Marx, ma anche per motivi storicamente condizionati. Infatti, lo scenario marxiano risente fortemente della Rivoluzione francese, per un verso, e della Rivoluzione industriale, per l'altro, con i suoi effetti particolarmente dirompenti in Inghilterra, ma presenti anche in altri paesi europei, fra cui la Francia. Invece, lo scenario rousseauiano appare, per molti versi, ancora quello dell'*Ancien Régime*. Sicuramente erano presenti elementi di dinamismo, ad esempio di modernizzazione della proprietà agraria,

¹⁵ Rousseau (2022), pp. 310-311.

¹⁶ Marx (1991), cap. 24, p. 809.

¹⁷ *Ibidem*, n. 252: «Permetterò», dice il capitalista, «che voi abbiate l'onore di servirmi, a condizione che mi diate il poco che vi resta in cambio della fatica che sostenga nel comandarvi» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Economie Politique* [...]).

ma non si poteva ancora parlare di capitalismo industriale. In questo senso, per motivi non solo teorici ma anche storici, emerge una discrasia fra Marx e Rousseau in merito al rapporto con il capitalismo. Ma, se risulta problematica, oltre che in parte anacronistica, l'idea di un Rousseau critico del capitalismo, risulta anche problematica la tesi del Rousseau pensatore borghese senza altre specificazioni. Infatti, non solo nel secondo *Discorso*, mai citato da Marx, ma anche nel *Discorso sull'economia politica*, citato da Marx nel *Capitale*, risulta operante un'omologia fra le forme del dominio politico e le forme sociali, per quanto indicate in modo generico attraverso le categorie di «ricco» e «povero». E lo stesso fatto che Marx riporti quel passo rousseauiano in nota, a implicito sostegno della propria argomentazione, si rivela appunto molto significativo.

2. Quale uguaglianza?

La seconda parte dell'articolo è dedicata a una questione centrale di per sé, e, più nello specifico, in merito al rapporto fra i due pensatori, per quanto spesso in modo implicito: il riferimento è al concetto di uguaglianza. L'obiettivo della trattazione non è solo di operare un confronto fra Rousseau e Marx, ma anche di cercare di comprendere come, nell'interazione fra queste due prospettive, si dispieghi la posta in gioco, tutt'altro che univoca, dell'uguaglianza. In particolare, il secondo *Discorso* è incentrato sull'uguaglianza, o meglio sulla critica radicale alla disuguaglianza. Facendo interagire tale opera con altri testi, ad esempio con *La Nuova Eloisa*, emerge la centralità dell'uguaglianza, fra mito e realtà, con una serie di ambiguità presenti. Nella festa della vendemmia «tutti vivono nella massima familiarità; tutti sono uguali, e nessuno trascende»¹⁸: «[...] la dolce uguaglianza (*douce égalité*) che qui regna ristabilisce l'ordine della natura, è un'istruzione per gli uni, una consolazione per gli altri e un legame di amicizia per tutti (*tous*)»¹⁹. Nel romanzo epistolare la festa costituisce un'immagine della dolce uguaglianza. E l'elogio della dolcezza dell'uguaglianza risulta operante anche nella rappresentazione dello stato di natura nel *Discours*. Ma la comunità rurale della *Nouvelle Héloïse* non coincide con la direzione verso cui sembra andare il *Discours*, né con il corpo politico delineato nel *Contrat social*: a Clarens era presente una struttura gerarchica, che non viene minimamente messa in discussione. In merito alla «dolce uguaglianza», la comunità di Clarens, con i suoi tratti paternalistici, porrebbe quindi una serie di problemi. In ogni caso, in Rousseau è ricorrente il *conatus* verso una comunità piccola (incarnata talvolta nelle comunità antiche, talvolta in Ginevra, mito e realtà allo stesso tempo), che risulta contraddistinta da una semplicità dei costumi, dall'esistenza di rapporti stretti fra i cittadini, elemento impossibile nei grandi Stati. Ciascuno e tutti devono e vogliono partecipare al medesimo immaginario, in cui si vive sotto lo sguardo dell'altro²⁰. In Rousseau la comunità vive di costumi, di simboli e riti, ancora più che di norme razionali²¹.

Per tornare al secondo *Discorso*, il pensatore ginevrino, per un verso, presuppone una sostanziale uguaglianza naturale, sulla base di un approccio giusnaturalistico, per l'altro, però, polemizza con gli altri teorici giusnaturalisti. L'intero testo è volto a demistificare l'idea secondo cui la disuguaglianza si radichi nella natura delle cose e non costituisca il frutto di un preciso percorso storico e sociale. In realtà la posizione di Rousseau in merito alla dimensione naturale si rivela molto più complessa rispetto a come viene abitualmente rappresentata, essendo operante sicuramente una valorizzazione di essa, ma nello stesso tempo sulla base della precisazione che si tratta di una situazione ipotetica. In questo senso, a rigore non si può affermare che Rousseau voglia tornare allo stato di natura, proprio perché non si sa se quest'ultimo sia mai esistito, e il pensatore ginevrino sottopone a critica gli altri giusnaturalisti anche per il fatto di non aver voluto riconoscere il carattere

¹⁸ Rousseau (2021), V Parte, Lettera VII, p. 629.

¹⁹ Ivi, p. 630.

²⁰ In merito alla dimensione dell'immaginario, rimane decisivo il riferimento ai lavori di Jean Starobinski: Starobinski (1982).

²¹ Cfr. Baczko (1999), p. 308.

ipotetico di tale condizione²². Louis Althusser rimarca che lo «stato di natura puro» si configura come una «foresta», come il vuoto epicureo in cui cade la pioggia, come un niente di società anteriore a ogni società: si andrà dal vuoto alla catastrofe...²³

Un passo che viene comunemente evocato, nel momento in cui ci si proponga di sostenere la tesi della continuità fra Marx e Rousseau, è quello, celeberrimo, contenuto nell'*incipit* della «Seconda parte» del *Discorso*, in cui emerge un momento di frattura radicale rispetto allo stato di natura:

Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire «questo è mio» e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile (*société civile*). Quanti delitti, quante guerre, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti (*tous*) e la terra non è di nessuno, siete perduti!»²⁴.

Anche dal punto di vista letterario, il passo si rivela icastico e di straordinaria efficacia. Così la proprietà privata si trova all'origine della «degenerata» società civile moderna e della sua strutturale disuguaglianza. In questo contesto non possiamo approfondire la questione, molto complessa, della trattazione della proprietà in Rousseau, ma ci limitiamo a ribadire che la posizione del pensatore ginevrino è ambivalente al riguardo: per un verso, a differenza che in Locke, si assiste a una dura critica all'atto di appropriazione, e alle disuguaglianze derivanti dalla polarizzazione delle ricchezze prodottasi in seguito a tale atto, per l'altro, a differenza di pensatori francesi proto-comunisti come Morelly e Mably, non viene condotta una strutturale critica alla proprietà privata, essendo quest'ultima riconosciuta in testi fondamentali come *Il contratto sociale* e *l'Emilio*.

Come emerge dal *Discorso*, nello sviluppo della civiltà si accentua la disuguaglianza, che arriva a livelli parossistici, e così, in una visione quasi circolare, sembra di tornare a una sorta di stato di natura.

Così siamo arrivati al termine estremo della disuguaglianza, e al punto estremo che chiude il circolo e tocca il punto da cui siamo partiti: è qui che tutti gli individui ridiventano uguali (*égaux*) perché non sono nulla, e, siccome non hanno altra legge che la volontà del padrone e questi non ha altra regola che le sue passioni, la nozione del bene e i principi della giustizia svaniscono di nuovo. Qui tutto si riconduce alla sola legge del più forte, e di conseguenza a un nuovo stato di natura (*nouvel état de nature*) che differisce da quello da cui abbiamo prese le mosse perché quello era lo stato di natura nella sua purezza (*pureté*) mentre quest'ultimo è il frutto di un eccesso di corruzione (*corruption*) [...]. La sommossa che finisce con lo strangolare o deporre un Sultano è un atto altrettanto giuridico quanto lo erano quelli con cui egli disponeva della sorte delle vite e dei beni dei suoi sudditi. La sola forza lo teneva in piedi, la sola forza lo rovescia [...]²⁵.

Tutti sono uguali, ma in termini devastanti, nella comune sottomissione al Leviatano, e quindi sulla base di una negazione della stessa libertà, che per Rousseau costituisce il segno distintivo della natura umana. Tale condizione terribile rende legittima una «sommossa che finisce con lo strangolare o deporre un Sultano». Apparentemente Rousseau articola una concezione ciclica della storia, per cui si ritornerebbe circolarmente all'inizio, per molti versi riprendendo la concezione machiavelliana dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*: fra l'altro, Rousseau aveva grande ammirazione per Machiavelli.

²² Cfr. Gossman (1964).

²³ Cfr. Althusser (2003).

²⁴ Rousseau (1994a), Parte II, p. 72.

²⁵ Ivi, p. 104.

Ma, nella visione rousseauiana, non si torna esattamente all'inizio, e lo stato di natura "finale" non risulta, quindi, identico allo stato di natura "iniziale". Friedrich Engels, nell'*Antidühring*, interpreta questa parte finale del *Discours* nei seguenti termini:

Questi capi diventano necessariamente gli oppressori dei popoli e spingono questa oppressione sino al punto in cui la disuguaglianza, portata al suo culmine, si converte a sua volta nel suo contrario, diventa causa dell'eguaglianza (*Gleichheit*): davanti al despota tutti sono eguali, ossia eguali a zero [...]. E così la disuguaglianza si muta a sua volta in eguaglianza, non però nell'antica eguaglianza naturale degli uomini primitivi privi di linguaggio, ma in quella più elevata del contratto sociale. Gli oppressori vengono oppressi. È negazione della negazione. Qui abbiamo dunque, già in Rousseau, non solo un corso di idee che è perfettamente eguale a quello seguito nel *Capitale* di Marx, ma, anche nei particolari, tutta una serie di quegli stessi sviluppi dialettici di cui si serve Marx: processi che per loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione, il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo del tutto, la negazione della negazione²⁶.

Non penso che in Rousseau risulti operante un precorrimiento della logica hegel-marxiana della negazione della negazione. Acuto è però il rilievo, da parte di Engels, sul fatto che l'uguaglianza finale non costituisca la riproposizione dell'uguaglianza naturale. Infatti, Rousseau rimarca la netta differenza fra il punto di partenza e il punto d'arrivo: in tal senso, non ci si trova di fronte a una visione ciclica della storia. Mentre Marx non fa alcun riferimento al secondo *Discorso* (per quanto risulti difficile pensare che non l'avesse letto), invece Engels richiama e valorizza fortemente tale testo, e lo fa proprio a partire dal riconoscimento della crucialità della posta in gioco dell'uguaglianza.

Facendo interagire la trattazione del *Discorso* con quella del *Contratto*, emerge il fatto che nel *Contratto* permane un presupposto radicale di uguaglianza: come sottolineato in precedenza, la stessa idea per cui il patto sociale comporti, da parte di ciascuno, l'alienazione di tutti i propri diritti alla comunità è giustificata dal fatto che, a differenza che in Hobbes, nessuno si trova in una condizione diversa rispetto all'altro, venendo eliminato il governo dell'uomo sull'uomo²⁷. Nella parte finale del *Discorso* Rousseau afferma: «[...] la disuguaglianza morale, sancita soltanto dal diritto positivo, è contraria al diritto naturale ogni volta che non è proporzionale alla disuguaglianza fisica»²⁸. E nel *Contratto sociale* sostiene: «Invece di distruggere l'uguaglianza (*égalité*) naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto d'inuguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere fra gli uomini; questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e secondo il diritto»²⁹. Nel primo passo emerge un criterio di proporzionalità, in direzione non di un'uguaglianza livellatrice, di una negazione delle differenze presenti: queste ultime possono esistere, purché siano proporzionali a quel poco di disuguaglianza fisica che sussiste fra gli esseri umani. Rimane aperta la questione se tale articolazione, fondata sulle capacità e sui meriti, risulti in qualche misura funzionale a una serie di gerarchie sociali presenti, e quanto invece si ponga in termini emancipativi. Il secondo passo si rivela coerente con il primo, ma ne fornisce un'ulteriore esplicazione, rimarcando il fatto che l'uguaglianza presenta una funzione trasformativa rispetto ai rapporti di dominio operanti all'interno della società. D'altronde, un segno distintivo della prospettiva rousseauiana, senza il quale essa risulta incomprensibile, consiste nella volontà di sostituire alla mera forza il diritto, che mette in discussione lo *status quo*. E tale obiettivo comporta implicazioni rilevanti in merito all'uguaglianza: «È precisamente perché la forza delle cose tende sempre

²⁶ Engels (2007), pp. 172-173.

²⁷ Cfr. n. 8.

²⁸ Rousseau (1994a), p. 107.

²⁹ Rousseau (1994b), Libro I, Cap. IX, p. 34. Cfr. Reale (1983), p. 369.

a distruggere l'uguaglianza, che la forza della legislazione deve tendere sempre a mantenerla³⁰. E sul rischio di disuguaglianza la volontà generale deve vigilare continuamente. La destrutturazione del principio della forza percorre l'intero *Contratto*, e tale elemento non può essere ridotto all'idea dell'uguaglianza di fronte alla legge. D'altronde, una cruciale nota del *Contratto* ribadisce la connessione fra forme del dominio e forme sociali, cosicché non può darsi un'uguaglianza meramente giuridica, che però non produca effetti sui rapporti sociali esistenti, e quindi sul dominio di alcuni su altri. Alla fine del capitolo IX «Del dominio reale» sopra citato, nel momento in cui fa riferimento a un'uguaglianza «per convenzione e secondo il diritto», Rousseau aggiunge la seguente nota:

Sotto i cattivi governi 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. Di fatto, le leggi sono sempre utili a coloro che possiedono, e dannose per quelli che non hanno niente; da ciò deriva che lo stato sociale è vantaggioso agli uomini solo in quanto essi abbiano tutti qualche cosa e nessuno di loro abbia troppo³¹.

Appare evidente come un'uguaglianza che non si ponga il problema delle differenze sociali si rivela «apparente e illusoria». Nello stesso tempo, il criterio indicato della proporzionalità e il richiamo alle capacità, ai meriti lasciano aperte alcune ambiguità, su cui ritorneremo. Più in generale, la socializzazione viene intesa da Rousseau in termini politici, secondo Marx, astrattamente politici, senza realmente investire i rapporti di produzione: non si assiste né a una prospettiva proto-comunista né a un'idea definita di politica redistributiva.

Anche facendo riferimento ai passi precedentemente citati, Galvano della Volpe, in *Rousseau e Marx*, mette in luce, oltre alle differenze, forti elementi di continuità fra i due pensatori, rimarcando l'incomprensione, da parte di Marx, del *Contrat social*³². Partendo dall'idea secondo cui la democrazia costituisca una *conditio sine qua non* del socialismo, egli opera un forte riconoscimento di Rousseau, soprattutto del Rousseau del secondo *Discorso*. Il passo finale citato del *Discorso*

pone, dunque, l'istanza della conformità alla (pura) ragione (al «diritto naturale») di una disuguaglianza morale, cioè civile o sociale, che sia proporzionale alla disuguaglianza immediata, o empirica, di forza, di talento etcetera fra individuo e individuo [...] l'uguaglianza è sì concepita in funzione della libertà, ossia infine della persona, ma non anche viceversa: appunto perché la persona, di cui ogni libertà naturale è attributo, è l'uomo indipendente, astratto, presociale [...]. Un'uguaglianza, insomma, morale e legittima in quanto convenzionale-artificiale, ossia di diritto positivo (pubblico): cioè quell'uguaglianza formale o di fronte alla legge [...]. E che appunto «si tratta della libertà dell'uomo come monade» lo vedeva bene Marx, nella *Questione ebraica* (peraltro ispirata, nel suo profondo egualitarismo, al migliore Rousseau, che vedremo) [...] ³³. E' il concetto di una società egualitaria non livellatrice: una società così costituita da realizzare per e in se stessa un tipo di uguaglianza o giustizia consistente in una proporzionalità universale di differenze sociali e di differenze personali di merito (forza, talento, etc.) [...]. Solo che l'originaria formulazione risolutiva contrattualistica (giusnaturalistica) di tale società non consentiva, si è visto, che la garanzia dei meriti e quindi dei diritti di una parte degli individui costituenti il corpo sociale, di una classe, la borghesia [...] ³⁴.

³⁰ Ivi, Libro II, Cap. XI, p. 72.

³¹ Ivi, Libro I, Cap. IX, p. 34, n.

³² Sul rapporto Marx-Rousseau: Della Volpe (1997), p. 77, il quale rimarca che Marx, pur essendo per molti versi debitore della visione rousseauiana, non riconosca apertamente tale debito; Colletti (1972), in part. pp. 252-262, il quale, per molti versi, riprende l'impostazione dell'avolpiana. Si veda anche Vincenti (2011).

³³ Della Volpe (1997), pp. 22-23.

³⁴ Ivi, pp. 30-31.

Della Volpe accetta alcuni aspetti della critica a Rousseau contenuta nella *Questione ebraica*, ma introduce elementi di complicazione rispetto a Marx. Mi sembra acuta l'idea secondo cui il pensatore ginevrino tenda a una libertà egalitaria, che, per un verso, rischia di risultare compatibile con la libertà borghese, fondata sul merito (o sull'ideologia del merito), ma che, per l'altro, presenta caratteristiche ulteriori rispetto a tale scenario. La modalità concreta con cui della Volpe designa questa "ulteriorità", risulta però datata in quanto fortemente condizionata dal dibattito di quegli anni all'interno del PCI e al di fuori del PCI, ad esempio sulla base dell'interazione con Norberto Bobbio. Infatti, sul piano del contesto politico, *Rousseau e Marx* uscì quattro mesi dopo l'VIII congresso del PCI nel dicembre 1956, segnato dall'idea di una sorta di «via italiana al socialismo», sulla base di un tentativo di tenere insieme socialismo e democrazia.

Per riprendere i concetti di libertà e uguaglianza in uno scenario successivo a quello rousseauiano, essi si sono trovati alla base dell'evento epocale della Rivoluzione francese, e della vicenda costituzionale successiva: la democrazia moderna si fonda su tali elementi. Tocqueville, in *La democrazia in America*, ha sostenuto che l'uguaglianza, ancor più della libertà, connota lo scenario successivo alla Rivoluzione francese, con la distruzione dell'*Ancien Régime* e la fine dei ceti, e quindi con il passaggio a una società profondamente divisa al proprio interno, tra individui e classi, in cui l'elemento della proprietà risulta determinante. Marx nei *Grundrisse* rileva ironicamente che l'apparenza della libertà e dell'uguaglianza «seduce la democrazia»:

Nei rapporti di denaro, nel sistema di scambio sviluppato (e questa parvenza seduce la democrazia) [...] gli individui sembrano entrare in un contatto reciproco libero e indipendente (questa indipendenza che in se stessa è soltanto e andrebbe detta più esattamente indifferenza (*Gleichgültigkeit - im Sinn der Indifferenz*) e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle condizioni, dalle condizioni di esistenza nelle quali questi individui entrano in contatto³⁵.

Occorre, quindi, cercare di cogliere anche i limiti di questo immaginario democratico, che si caratterizza per la "messa fra parentesi" delle dinamiche operanti nei "bassifondi della produzione", e quindi dei rapporti di classe.

Rispetto a tale scenario, la posizione di Rousseau si rivela tutt'altro che univoca, o comunque meno univoca di quanto potrebbe apparire. In parte si può sostenere che Rousseau presenti quella concezione della libertà e dell'uguaglianza che in seguito, dopo la propria morte, sarebbe stata espressa nella *Dichiarazione* dell'89 e codificata nella Costituzione del 1791: basti rimarcare che si tratta di un'uguaglianza in qualche misura ricavata dalla libertà, intesa come generalizzazione della libertà, un'uguaglianza giuridica, un'uguaglianza di fronte alla legge. E, già nella *Dichiarazione* del 1789, la proprietà viene considerata un diritto naturale. Al di là del fatto che la Rivoluzione non è riducibile a tale scenario, e in essa hanno operato anche istanze differenti, non tutte identificabili con una piattaforma borghese (per quanto tale aggettivo risulti spesso equivoco), la concezione rousseauiana dell'uguaglianza, in particolare nel *Contratto sociale*, sembra in parte possedere gli aspetti sopra indicati, riconoscendo anche la proprietà, seppur non in modo illimitato. Ma rimarcare tale elemento non permette realmente di comprendere la prospettiva rousseauiana del *Contratto sociale*: vari elementi rousseauiani (si pensi, ad esempio, alla critica radicale alla rappresentanza) non verranno accolti dalla Rivoluzione francese, e lo stesso Sieyès, malgrado le apparenze (e la terminologia adoperata), si allontanerà in modo netto da Rousseau. In generale, occorre evitare di interpretare in termini lineari il rapporto fra declinazioni teoriche e sviluppi storico-politici. Inoltre, come emerge con particolare forza nel *Discorso*, la questione dell'uguaglianza si rivela tutt'altro che priva di una dimensione sociale. Sicuramente non risulta operante un'analisi di classe, ma sarebbe anche del tutto riduttivo interpretarla come una sorta di ideologia borghese.

³⁵ Marx (1997), I, pp. 106-107.

In Marx, per quanto paradossale possa sembrare tale elemento (sulla base dei successivi sviluppi storico-politici), ci si trova di fronte a una prospettiva meno caratterizzata, perlomeno in termini espliciti, dalla valorizzazione dell'uguaglianza rispetto che in Rousseau. Marx assume l'ambivalenza costitutiva di libertà e uguaglianza, e sembra connotare il comunismo più in termini di libertà che di uguaglianza. Sostenere tale tesi non toglie il fatto che la dimensione dell'uguaglianza, "trasvalutata" rispetto alla sua accezione borghese, svolga una funzione molto rilevante in Marx. Come già espresso nel *Manifesto del partito comunista*, la posta in gioco dell'associazione comunista consiste nella dinamica coimplicazione fra "ciascuno" e "tutti": «Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione (*Assoziation*) in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti (*freie Entwicklung aller*)»³⁶. Penso che sia innegabile che la prospettiva marxiana presenti un carattere universalistico, ma sulla base di una critica immanente rispetto all'universalismo astratto della *Déclaration*, del «pomposo catalogo dei "diritti inalienabili dell'uomo"»³⁷. Tale universalismo risulta strettamente connesso a una pratica radicale di uguaglianza, che però si differenzia dall'egalitarismo "livellatore" di Babeuf³⁸. Rispetto a Rousseau risulta poi evidente la distanza in merito all'elemento della proprietà: il comunismo, dai primi agli ultimi testi marxiani, nella sua connessione strutturale con la dimensione dell'emancipazione³⁹, si configura come abolizione della proprietà privata. Risulta necessario aggiungere che Marx opera una forte differenziazione fra proprietà privata (dei mezzi di produzione) e proprietà individuale, cosicché il comunismo non si caratterizza *sic et simpliciter* per la proprietà comune, ma per la dinamica reciprocità fra proprietà individuale e proprietà comune⁴⁰. Non occorre spiegare ulteriormente quanto la crucialità dell'elemento della classe in Marx venga a stabilire linee di demarcazione o comunque di differenziazione rispetto a Rousseau. Mi soffermo su un aspetto ulteriore: Rousseau attribuisce un ruolo centrale all'uguaglianza non valorizzando realmente la dimensione della relazione. Nel *Discorso* l'uguaglianza naturale era propria di un uomo senza relazioni (o con relazioni molto limitate). Nella stessa festa della vendemmia, all'interno della *Nuova Eloisa*, la «dolce uguaglianza» non costituiva il frutto di un'interazione fra gli individui, passando in modo immediato, irriflesso dalla sfera individuale a quella comune (relativa, peraltro, a un numero circoscritto di individui). Anche nel *Contratto sociale*, in cui emerge la ricerca di uomo interamente sociale, pienamente affiso alla volontà generale, in realtà si parte dagli individui e si passa dalla dimensione individuale a quella collettiva senza attribuire un rilevante peso specifico alla questione della relazione. Anzi, vengono sottoposte a critica le società parziali: «È necessario [...], per avere veramente l'espressione della volontà generale, che non vi sia nello Stato nessuna società parziale e che ogni cittadino non pensi che secondo il proprio giudizio»⁴¹, senza confrontarsi con altri. Esistono forti elementi di "complicazione" di questo discorso, in rapporto ad esempio al ruolo del Legislatore, con la sua connessione con i costumi⁴². Ma tale concezione non sembra veramente attraversare i rapporti sociali, mantenendo una sorta di dualismo, che poi diventa coincidenza, fra l'individuale e il collettivo. In un certo senso, si può sostenere che Rousseau costituisca, allo stesso tempo, il filosofo della singolarità, ma nel senso dell'individuo nella sua solitudine, che pensa per se stesso, che è da solo con la propria coscienza, che passeggia nei boschi, e che richiama il selvaggio del *Discorso*⁴³, e il filosofo

³⁶ Marx-Engels (1994), p. 121.

³⁷ Cfr. Marx (1991), p. 339.

³⁸ Cfr. Balibar (2001), p. 93.

³⁹ Cfr. Garo (2019), pp. 158-207.

⁴⁰ Cfr. Basso (2021), in part. pp. 247-253. Per una panoramica sul rapporto fra comunismo e "comune" dai primi agli ultimi scritti: Basso (2019).

⁴¹ Rousseau (1994b), Libro II, Cap. III, p. 43.

⁴² Cfr. *ivi*, in part. Libro II, Capp. VII e XII, pp. 56-60, 74-75.

⁴³ Cfr. Polin (1971).

dell'uomo interamente sociale del *Contratto*, in cui però tale socialità sembra configurarsi all'insegna dell'unanimità, del pensare (e sentire) all'unisono.

Marx, fin dalla celebre formulazione, contenuta nelle *Tesi su Feuerbach*, dell'essenza umana come *ensemble* dei rapporti sociali, attribuisce un ruolo decisivo alla dimensione della relazione: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo (*dem einzelnen Individuum*). Nella sua realtà (*Wirklichkeit*) essa è l'insieme dei rapporti sociali (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)»⁴⁴. Marx prende in modo netto le distanze dalla visione feuerbachiana, di cui viene criticata l'astrattezza, consistente nel presupporre un individuo isolato, svincolato dal contesto sociale. In uno scenario successivo, contraddistinto dal dispositivo della critica dell'economia politica, viene rimarcato a più riprese che la stessa società borghese si fonda su rapporti fra gli individui, piuttosto che su individui. Secondo la definizione contenuta nei *Grundrisse*, «la società non consiste di individui (*Individuen*), bensì esprime la somma delle relazioni (*Beziehungen*), dei rapporti (*Verhältnisse*) in cui questi individui stanno l'uno rispetto all'altro»⁴⁵. Si assiste, per così dire, a un primato delle relazioni, prima che a un primato degli individui. Così la società borghese si basa sulla dimensione del rapporto, del nesso, dell'assemblamento, ma le relazioni risultano polemicamente marcate, configurandosi come rapporti di dominio, sulla base di una netta asimmetria tra gli individui e le classi. Tale rappresentazione non possiede, quindi, nulla di irenico, ma comunque l'uomo non si dà isolatamente. E la delineazione di uno scenario comunista in Marx mantiene la centralità dell'elemento della relazione, pur «trasvalutando» la modalità delle relazioni rispetto a quella sottoposta a critica.

Pur non pervenendo mai a un'analisi complessiva della filosofia rousseauiana, Marx, anche nei passi precedentemente citati, sembra perlomeno in parte fraintendere il pensatore ginevrino, o comunque interpretarlo tracciando linee di demarcazioni sicuramente efficaci, ma non sempre convincenti. In realtà vari aspetti rousseauiani, dalla ricerca del superamento della scissione fra *bourgeois* e *citoyen* alla critica alla rappresentanza, ritornano, ovviamente profondamente riarticolati, in Marx, dai primi agli ultimi scritti. E, per quanto concepita in termini nient'affatto proto-marxisti, la critica alla divisione del lavoro rappresenta un segno distintivo della riflessione rousseauiana. Non c'è dubbio che una concezione materialistica della storia, come quella marxiana, interpreti il rapporto fra natura e storia sulla base di una modalità differente rispetto a Rousseau. Più in generale, come emerge in modo particolarmente icastico nel passo sulle *Robinsonaden*, l'articolazione del discorso marxiano si rivela radicalmente antigiustnaturalistica e anticontrattualistica. D'altronde, abbiamo sottolineato come la posizione rousseauiana si riveli irriducibile a quel «naturalismo» richiamato da Marx, di cui l'altra «faccia della medaglia» è costituita dalla giustificazione dell'ordine borghese. E lo stesso rapporto di Rousseau con i teorici giustnaturalisti moderni si rivela molto più complicato rispetto a quanto risulta dalla rappresentazione hegeliana, di cui per certi versi Marx risente⁴⁶.

Concludiamo con una questione che, allo stesso tempo, accomuna e divide Marx e Rousseau. Nel declinare l'uguaglianza, in rapporto alla società del *Contratto sociale* in Rousseau e all'associazione comunista in Marx, entrambi la intendono non nel senso del livellamento. Al di là del fatto che, con buona pace di Tocqueville, il quale interpreta l'uguaglianza sostanzialmente come livellamento (e su questa base la critica, pur ritenendola realisticamente inevitabile), anche il livellamento ha svolto una funzione dirompente per la distruzione dell'*Ancien Régime*, la prestazione del concetto di uguaglianza non è riducibile a livellamento. Se in Rousseau tale uguaglianza non

⁴⁴ Marx (1972), pp. 4-5. Cfr. Balibar (1994), pp. 36-37, il quale, proprio a partire dalla *Tesi su Feuerbach* indicata, interpreta la filosofia marxiana come un'«ontologia della relazione». Si vedano anche Gould (1978); Lohmann (1991).

⁴⁵ Marx (1997), I, p. 242.

⁴⁶ Da questo punto di vista, il classico lavoro di Derathé (1993) tende però a interpretare Rousseau in continuità con i pensatori giustnaturalisti del XVII secolo.

livellatrice presenta l'ambiguità richiamata in precedenza, fra ideologia del merito e valorizzazione espansiva delle singolarità che compongono il corpo politico, in Marx costante, e particolarmente efficace nella *Critica al programma di Gotha*, è la critica nei confronti dell'uguaglianza borghese, che presuppone una misura uguale per soggetti che uguali non lo sono affatto, così da prevedere, per la fase della transizione, un «diritto disuguale»⁴⁷. Se l'uguaglianza possiede un carattere ambivalente, fra logica dell'uniformità e logica della singolarità, della differenziazione, l'associazione comunista, nel suo tendere a una coimplicazione dinamica fra “ciascuno” e “tutti”, non si caratterizza certo per una negazione della dimensione della differenza. Per le ragioni indicate, per quanto in Rousseau non si assista, a differenza che in Marx, a una destituzione della proprietà privata ma al riconoscimento del diritto di proprietà all'interno del corpo politico, la posta in gioco dell'uguaglianza, a cui è sotteso un desiderio di emancipazione, in Rousseau non può coesistere armonicamente con la proprietà privata. Due elementi, su cui l'articolazione marxiana dell'uguaglianza mi sembrano configurarsi in termini ulteriori rispetto a Rousseau, sono i seguenti. Il primo è che non penso che la concezione rousseauiana dell'uguaglianza precorra il marxiano «Ognuno secondo le sue capacità (*nach seinen Fähigkeiten*), a ognuno secondo i suoi bisogni (*nach seinen Bedürfnissen*)!»⁴⁸. Infatti, per Rousseau si può parlare di disuguaglianza se viene meno la proporzionalità rispetto alla disuguaglianza naturale, legata alla differenza di capacità, di talenti. Ma nel pensatore ginevrino sembra assente il riferimento ai bisogni, e in qualche misura la società assume le differenze naturali non “sproporzionate”, per confermarle. Invece Marx, pur riconoscendo l'idea dell'esistenza di differenze, vuole evitare che esse si cristallizzino, venendo a formare gerarchie sociali, e quindi opera un rapporto stretto fra capacità e bisogni, storicamente condizionati e politicamente agiti. Un secondo elemento è quindi costituito dal fatto che, per Marx, gli individui non sono uguali, non nascono uguali, come invece emerge dal «pomposo catalogo dei “diritti inalienabili dell'uomo”», ma sono differenti, e possono modificare la loro condizione, ma non una volta per tutte, attraverso una praxis comune. Mentre in Rousseau la questione dell'azione collettiva (che non sia quella del contratto che dà vita al corpo politico) non viene pensata fino in fondo, in Marx la posta in gioco dell'uguaglianza risulta ad essa strettamente connessa: gli individui possono diventare uguali non sulla base di una definizione astratta di natura umana, ma in quanto accomunati singolarmente e collettivamente da un'azione volta a mettere in discussione l'ordine sociale e politico presente.

Bibliografia

- Althusser, L. (2003), *L'impensato di Jean-Jacques Rousseau* [1967], trad. it. a cura di V. Morfino, Mimesis, Milano.
- Baczko, B. (1999), *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male* [1997], trad. it. a cura di P. Virno, il manifestolibri, Roma.
- Basso, L. (2019), *Marx et le commun*, in Ch. Laval, P. Sauvêtre e F. Taylan (eds.), *L'alternative du commun*, Hermann, Paris, pp. 405-417.
- Basso, L. (2020), *Marx gegen die Robinsonaden. Die Frage der Vereinzelung*, in M. Bies ed E. Mengaldo (eds.), *Marx konkret. Poetik und Ästhetik des Kapitals*, Wallstein, Göttingen, pp. 123-137.
- Basso, L. (2021), *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx* [2012], il manifestolibri, Roma.
- Balibar, E. (1994), *La filosofia di Marx* [1993], trad. it. a cura di A. Catone, il manifestolibri, Roma.
- Balibar, E. (2001), *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx* [1997], trad. it. a cura di A. Catone, Mimesis, Milano.
- Garo, I. (2019), *Communisme et stratégie*, Editions Amsterdam, Paris.
- Colletti, L. (1972), *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari.

⁴⁷ Marx (1990), p. 16.

⁴⁸ Ivi, p. 17.

- Fetscher, I. (1972), *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà* (1960), trad. it. a cura di L. Derla, Feltrinelli, Milano.
- Colliot-Thélène, C. (2017), *Sens et limites de la critique de la propriété privée chez Marx*, in Id. (ed.), *Que reste-t-il de Marx?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 117-134.
- Della Volpe, G. (1997), *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* [1957], Editori Riuniti, Roma.
- Denis, H. (1951), “Deux collaborateurs de l’Encyclopédie: Quesnay et Rousseau”, *La Pensée*, vol. 38, pp. 44-54.
- Derathé, R. (1993), *Rousseau e la scienza politica del suo tempo* [1950], trad. it. a cura di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna.
- Engels, F. (2007), *Antidühring. La scienza sovvertita del signor Dühring* [1878], trad. it. a cura di F. Codino, Edizioni Lotta comunista, Milano.
- Gossman, L. (1964), *Time and History in Rousseau*, in Th. Besterman (ed.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Voltaire Foundation, Ginevra, vol. 30, pp. 311-349.
- Gould, C. (1978), *Marx’s Social Ontology: Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality*, The MIT Press, Cambridge.
- Lacharrière, R. de (1963), *Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Payot, Paris.
- Lohmann, G. (1991), *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Macpherson, C. B. (1973), *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* [1962], trad. it. a cura di A. Negri, ISEDI, Milano.
- Marx, K. (1972), *Tesi su Feuerbach* [1845], trad. it. a cura di F. Codino, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, V. 1845-1846, Editori Riuniti, Roma, pp. 3-5.
- Marx, K. (1981), *Notizen zur französischen Geschichte* [1843], in *MEGA*, IV, *Exzerpte-Notizen-Marginalien*, 2, Text, Akademie Verlag, Berlin, pp. 91-101.
- Marx, K. (1990), *Critica al programma di Gotha* [1875], trad. it. a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1991), *Il capitale. Critica dell’economia politica, Libro primo* [1867], trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K.-Engels, F. (1994), *Manifesto del partito comunista* [1848], trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Laterza, Roma-Bari.
- Marx, K. (1996), *Sulla questione ebraica* [1843], trad. it. a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1997), *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* [1857-1858], trad. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Polin, R. (1971), *La politique de la solitude. Essai sur la Philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris.
- Reale, M. (1983), *Le ragioni della politica. J.J. Rousseau dal «Discorso sull’ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell’Ateneo, Roma.
- Rousseau, J.-J. (1994a), *Discorso sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini* [1755], trad. it. a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano.
- Rousseau, J.-J. (1994b), *Il contratto sociale* [1762], trad. it. a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.
- Rousseau, J.-J. (2013), *Emilio o dell’educazione* [1762], trad. it. a cura di P. Massimi, Armando, Roma.
- Rousseau, J.-J. (2021), *Giulia o la nuova Eloisa* [1761], trad. it. di P. Bianconi, Mondadori, Milano.
- Rousseau, J.-J. (2022), *Discorso sull’economia politica* [1755], trad. it. a cura di M. Garin, in Id., *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari.
- Sereni, P. (2007), *Marx: la personne et la chose*, L’Harmattan, Paris.
- Starobinski, J. (1982), *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l’ostacolo* [1957], trad. it. a cura di R. Albertini, Il Mulino, Bologna.
- Vincenti, L. (ed.) (2011), *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Paris.