

SEBASTIANO ISAIA

STATO DI DIRITTO E DEMOCRAZIA
TRA MITO E REALTÁ



© Alamy Stock Photo

Febbraio 2016

STATO DI DIRITTO E DEMOCRAZIA TRA MITO E REALTÀ

Gli economisti borghesi vedono soltanto che con la polizia moderna si può produrre meglio che, ad es., con il diritto del più forte. Essi dimenticano soltanto che anche il diritto del più forte è un diritto, e che il diritto del più forte continua a vivere sotto altra forma nel loro "Stato di diritto" (K. Marx).

Come se non si sapesse da lungo tempo che il diritto non dà niente, ma solo sanziona ciò che esiste (K. Marx).

La regolamentazione dei rapporti sociali assume in misura maggiore o minore carattere giuridico. [...] Come la ricchezza della società capitalistica assume la forma di una immane raccolta di merci, così la società stessa costituisce una catena infinita di rapporti giuridici (E. B. Pašukanis).

Il diritto è nulla senza un apparato capace di costringere all'osservanza delle sue norme (Lenin).

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di emergenza" in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto (W. Benjamin).

«Nell'ostilità la sola relazione possibile è la relazione di dominio» (G. W. F. Hegel).

Qual è la realtà dello Stato di diritto e della democrazia, al di là di ogni loro ideologizzazione e mitizzazione? Nelle pagine che seguono tenterò un approccio critico-radicalmente alla scottante, e vecchissima, "problematica". La cosa mi appare quanto più necessaria oggi, dopo

il dibattito che si è aperto nella cosiddetta intelligenza occidentale in seguito alle note vicende terroristiche-repressive francesi. Alludo ovviamente allo stato d'emergenza proclamato in Francia dopo gli attentati del 13 novembre.

La sospensione o la cancellazione della cittadinanza francese alle persone condannate per terrorismo internazionale e gli altri provvedimenti repressivi probabilmente non eserciteranno alcun effetto deterrente sui potenziali terroristi di “stampo islamista”, i quali, è realistico pensare, hanno cancellato da tempo dal loro cuore e dalla loro mente una cittadinanza divenuta odiosa (gli affiliati al Califfato Nero bruciano i loro vecchi passaporti durante il rito di giuramento alla Misericordiosa Causa), mentre in compenso essi appaiono misure molto efficaci nei confronti dei giovani immigrati arabi di seconda e terza generazione che vivono nelle periferie delle città francesi. Naturalmente si colpisce un segmento del proletariato francese per ammonire tutti gli altri. Si può parlare, a questo proposito, di *terrorismo di Stato*? Mentirei al lettore se gli suggerissi una risposta negativa. L'ex ministro della Giustizia Christiane Taubira si oppone all'inasprimento delle leggi speciali emanate dal governo francese dopo i fatti sanguinosi di novembre, ma riconosce al Presidente Hollande il diritto di colpire con forza «il nemico esterno»: una dialettica (o gioco delle parti) tutta interna alla politica borghese, la quale è abbastanza intelligente da crearsi un'opposizione interna a uso e consumo del controllo sociale. Gli anticapitalisti possono usare questa dialettica, queste contraddizioni in seno alla classe dirigente? E in che senso? in quali modi?

«È nelle crisi che riveliamo chi siamo», scrive giustamente Lucio Caracciolo riflettendo su come i Paesi dell'Unione europea stanno reagendo alle sfide poste dalla minaccia terroristica e dalla crisi migratoria; per poi aggiunge una considerazione abbastanza deprimente (beninteso per i sostenitori del “sogno europeista”, non per chi scrive): «C'è da temere per il nostro futuro, se siamo quelli che sembriamo essere oggi» (*Limes*, 29 gennaio 2016). Si tratta di capire la natura della minaccia che incombe sulle nostre teste. Come ho scritto in più occasioni, *terroristica* è in primo luogo la società

capitalistica considerata nella sua dimensione planetaria: è da questa prospettiva che approccio la complessa fenomenologia del dominio.

Solo adesso trovo il tempo di sistemare alla meglio degli appunti presi nelle ultime settimane seguendo l'intenso dibattito che si è sviluppato in quella che un tempo si chiamava *intelligentia* occidentale dopo l'attivismo legislativo "antiterroristico" dei vari governi europei, naturalmente quello francese su tutti, seguito agli attentati parigini del 13 novembre 2015. Si tratta di poche – e certamente confuse – riflessioni intorno a un tema (cosa occorre intendere per *Stato di diritto*) che di tanto in tanto mi piace frequentare nonostante difetti di "competenze specifiche" in materia di scienza giuridica. (Del resto, dal punto di vista delle "competenze specifiche" non potrei scrivere di alcunché. Il lettore è dunque avvertito!). Sia però detto a mia parziale discolpa che più che il "rigore scientifico" mi sta a cuore conquistare, preferibilmente in dialogo con chi legge, un punto di vista autenticamente radicale (la radice è, marxianamente, l'uomo che vive in una precisa dimensione storico-sociale), su questa come su qualsiasi altra "problematica" che mi capita di affrontare. Mettiamola così: l'impegno c'è; quanto al risultato non spetta a me giudicare – anche perché come il personaggio di Orazio inclino a una certa auto indulgenza: «Io, quanto a me, mi perdono».

Scherzi a parte, si tratta comunque di un primo inquadramento politico-teorico, diciamo così, di un primo approccio all'importante questione, la quale non mancherà certo di interessanti sviluppi già nel breve periodo. Chiedo venia per le eventuali ripetizioni sfuggite alla mia attenzione; ricordo ancora una volta che il lettore ha davanti agli occhi degli appunti, non un testo che abbia la benché minima pretesa di "organicità" e, tanto meno, di completezza.

Ci sono, a mio avviso, due differenti e diametralmente opposti modi di contrastare le politiche repressive degli Stati: uno è quello che si basa sulla difesa dello Stato di diritto, con quel che ne segue in termini di rivendicazione della «vera democrazia», dei «diritti inalienabili dell'uomo», della «separazione dei poteri» e così via; l'altro modo punta piuttosto a focalizzare l'attenzione sulla *radice sociale* di quelle politiche e sul reale contenuto dello Stato di diritto,

con ciò che ne segue circa il significato da attribuire ai cosiddetti diritti umani ecc. Il primo modo di approcciare il problema a me pare che, certo in ottima fede, porti tanta acqua al mulino della *conservazione sociale*, non sia cioè in grado di opporsi efficacemente ai soggetti politici che, del tutto legittimamente (con diritto), si pongono il problema di come affrontare le sfide, le contraddizioni e le opportunità che la prassi sociale capitalistica, considerata nella sua dimensione mondiale, continuamente genera in vista della *continuità del Dominio*.

Scrivo Antonella Soldo (sulla scorta delle tesi sostenute da Giorgio Agamben sullo stato di emergenza): «Ammesso che l'Europa vinca questa “guerra” – proprio così l’ha chiamata il presidente Hollande – i suoi stati non ne usciranno liberi e democratici come sono stati, nonostante tutto, finora. Essi saranno diventati, piuttosto, come dicono alcuni studiosi americani, dei security state: completamente incentrati su una diversa gestione degli effetti e un diverso esercizio del potere sugli uomini e sui corpi, ma assolutamente incapaci di incidere sulle cause. Ma un security state non è più uno stato di diritto» (1). Detto che personalmente non condivido la stessa positiva («nonostante tutto»!) opinione dell'autrice circa le “democrazie reali” europee, aggiungo che non sono poi così sicuro sul fatto che il «security state» realizzi un superamento dello Stato di diritto. Anzi, sarei orientato piuttosto verso la tesi opposta, e cioè che anche il security state, «nonostante tutto», “cade” nella – cattiva – dimensione dello Stato di diritto. E qui naturalmente prende corpo il rognoso, e vecchissimo, problema intorno al significato che sarebbe opportuno attribuire al sintagma *Stato di diritto*. Per non parlare del diritto nella sua astratta determinazione! Nel suo saggio del 1921, *La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato*, Pëtr Ivanovic Stučka ricordava le ironiche parole di Kant: «Ancora cercano i giuristi una definizione per il loro concetto di diritto»; per poi aggiungere (il “giurista” bolscevico, non il filosofo di Königsberg): «Sembrirebbe in realtà che, da quando è sorta nella scienza giuridica una tendenza sociologica, una cosa sia

stata definitivamente stabilita: che cioè sono proprio i rapporti sociali ad essere diritto. Ma questa tendenza sociologica, là dove si è sviluppata fino ad attingere il concetto di rapporto sociale e di ordine sociale, cozzò contro il concetto di società o contro il fantasma della lotta di classe e venne così nuovamente ridotta al più completo silenzio» (2). Un destino che la scienza sociale borghese ha visto ripetersi in molti ambiti di ricerca (dall'economia alla psicoanalisi, dalla sociologia all'antropologia, ecc.) via via che si sono precisati i caratteri di classe del regime sociale venuto fuori dalla rivoluzione antif feudale.

Modestissimo scolareto del “giurista” di Treviri, anch'io tendo a definire il diritto nei termini appena visti. L'obiettivo di questo scritto è appunto quello di contribuire a una definizione dello *Stato di diritto* elaborata dal punto di vista classista-rivoluzionario (3). So già che il risultato non sarà degno dell'ambizioso progetto, ma ciò non mi impedisce di misurarmi con la preziosa “problematica”.

Cercherò di articolare e approfondire le quattro tesi che seguono:

1) È nello stato d'eccezione, che *dèta* al Sovrano decisioni altrettanto eccezionali, che lo Stato (a prescindere da ogni sua definizione politico-giuridica) ha modo di dispiegare tutta la sua efficacia “operativa” e di mettere a nudo la sua più intima natura – *di classe*.

2) Lo Stato di diritto, anche nella sua “declinazione” progressista, presuppone rapporti sociali di dominio e di sfruttamento, esso ne rappresenta la continuazione con altri mezzi, mezzi idonei a legittimarli e a difenderli. In questo peculiare senso lo Stato, qualunque sia la sua contingente fenomenologia politico-istituzionale, è sempre *di diritto*, una volta ammessa una declinazione forte (“sostanzialista”) del concetto di diritto.

3) Il regime democratico-parlamentare rappresenta il miglior travestimento politico e ideologico dell'oppressione sociale. Anticipo subito una risposta all'obiezione che una simile tesi suscita spontaneamente («È dunque da preferirsi il regime autoritario-totalitario?»). In linea di principio, dal punto di vista critico-radicalo, ossia dalla prospettiva che *mi sforzo* di guadagnare, è preferibile solo *l'autonomia di classe*, cioè a dire la coscienza dei dominati circa la

loro pessima condizione sociale e le loro *eccezionali* potenzialità rivoluzionarie in grado di ribaltare radicalmente questa condizione. La mancanza, ormai da moltissimo tempo, di questa coscienza è un elemento centrale di ogni seria riflessione intorno allo stato dell'arte del dominio. Come la storia lontana e recente della moderna società capitalistica insegna, non esiste un regime politico-istituzionale che permetta alle classi dominate di guadagnare con più facilità in forza e coscienza, così da giungere al salto qualitativo rivoluzionario. È altresì evidente, almeno agli occhi di chi approccia la storia in quanto «è storia di lotte di classi», che solo l'antagonismo politico e sociale dei senza riserve può favorire il guadagno di cui sopra, a prescindere dal contingente assetto politico-istituzionale dello Stato. Anche da questo punto di vista democrazia e fascismo, esercizio normale del dominio politico e stato d'emergenza mi appaiono come le facce di una stessa medaglia, come due momenti nient'affatto opposti ma anzi molto "sinergici" e complementari, come modi di essere e di articolarsi della stessa cattiva Cosa. Sotto questo aspetto assai significativo, anche per il merito della questione (il contratto nazionale di lavoro), mi appare quanto scrisse Max Horkheimer nell'autunno del 1943: «Il fascismo ha rivelato solo ciò che era già insito nel liberalismo: la natura illusoria del contratto di lavoro come un accordo tra partner ugualmente liberi. Sarebbe un grave errore teorico denunciare il contratto nell'epoca del moderno totalitarismo come mera formalità, e sottolineare invece la sua genuina autenticità sotto il liberalismo. In entrambe le fasi del sistema economico lo scopo del contratto può essere considerato il mantenimento della stessa disuguaglianza di base che è celata dal linguaggio democratico» (4).

4) Il regime democratico è la formazione politico-istituzionale che meglio consente il pieno dispiegamento del peculiare diritto borghese, il cui presupposto materiale è da ricercarsi nello scambio mercantile che stringe in una serie di reciproche obbligazioni non solo i soggetti economici "ufficiali", ma l'insieme degli individui, come è anche evidente dalla continua evoluzione del contratto matrimoniale (5).

Mi rendo perfettamente conto che la mia tesi “sostanzialista” potrebbe venir ripresa entusiasticamente anche dai “nipotini” del fascismo e del nazismo, i quali esattamente come i progressisti cullano idee molto feticistiche sul cosiddetto Stato di diritto, e difatti essi non sono disposti a rinunciare a quel contenitore politico-ideologico che i sinistri invece gli negano; ma questo si spiega benissimo appunto con la universale superstizione per lo Stato, Stato che per me ha lo stesso urticante e odioso significato sia che venga declinato dai “sinistri” («solo il nostro Stato democratico è uno Stato di diritto!») sia che venga declinato dai “destri” («come dice il compagno Isaia, anche il nostro Stato autoritario è uno Stato di diritto!»). Detto per inciso, giusto i destri possono considerarmi un “compagno”, magari di strada...

Per quel che mi riguarda, cospiro contro il Leviatano *in quanto tale*, non contro una sua particolare e contingente fenomenologia. Come scriveva Marx nel 1844, «Solo la superstizione politica immagina ancora che la vita civile debba di necessità essere tenuta unita dallo Stato, mentre, al contrario, nella realtà, lo Stato è tenuto unito dalla vita civile» (6). E la cosa non è tanto più vera oggi, dopo 170 anni di sviluppo capitalistico mondiale? Ecco, si tratta di passare dalla «vita civile» alla vita semplicemente umana.

Come si vedrà, propongo un’accezione dello Stato di diritto fondata sui rapporti sociali dominanti nella nostra epoca storica (borghese, capitalistica), e non su una particolare e contingente fenomenologia politico-istituzionale dello Stato.

Nel corso di un’intervista rilasciata l’11 dicembre 2015 a *Radio France Inter* il Premier francese Manuel Valls ha dichiarato che lo «stato d’emergenza è lo Stato di diritto», e che l’obiettivo di costituzionalizzarlo per renderlo più adeguato alle sfide lanciate dal terrorismo jihadista alla Francia si inquadra perfettamente dentro la cornice dello Stato di diritto. Secondo Valls è sbagliato contrapporre lo stato d’emergenza, e lo stesso stato d’eccezione, allo Stato di diritto. Sebbene da una prospettiva radicalmente diversa, anzi radicalmente opposta, mi sento di condividere la sostanza della tesi “decisionista” di Valls. «Stiamo facendo uso del quadro giuridico dello Stato di emergenza», ha continuato il Premier francese, «per

interrogare le persone che fanno parte del movimento jihadista radicale e tutti coloro che sostengono l'odio verso la Repubblica». Un momento! «Tutti coloro che sostengono l'odio verso la Repubblica»: potenzialmente anche chi scrive può dunque finire nel mirino dello Stato di diritto francese, e non a caso su un post del 19 novembre scrivevo con ironia: «A proposito, se scrivo *Abbasso la République* (bourgeoise)! sono passibile di estradizione verso la Patria dei droits de l'homme?» Tra l'altro la minaccia repressiva contro «Tutti coloro che sostengono l'odio verso la Repubblica» dimostra quanto sia illusorio sperare che l'attenzione poliziesca-giudiziaria del Leviatano possa esaurirsi dentro il perimetro della «lotta al terrorismo», come peraltro insegna la stessa esperienza italiana degli “anni di piombo”.

In effetti, lo stato di emergenza proclamato in Francia dopo gli attentati del 13 novembre 2015 è apparso a molti come una nuova forma di regime politico che trova la propria legittimazione nella difesa della democrazia e dei diritti umani in una situazione eccezionale. Ancorché politicamente strumentale, la propaganda governativa la dice lunga in primo luogo sulla natura della cosiddetta democrazia e dei cosiddetti «diritti umani» nella società divisa in classi sociali, e che solo per questo non può conoscere altro potere che non sia quello di classe (la democrazia è solo una delle diverse forme che può assumere questo potere), e altri cosiddetti «diritti umani» che non siano chiamati a coprire, piuttosto maldestramente occorre dire, una realtà sociale che trasuda disumanità da tutti i pori. La cosa naturalmente non appare così ovvia alla quasi totalità della popolazione, in Francia come in altri Paesi occidentali; sempre più individui sembrano anzi ben disposti a chiedere al Leviatano protezione da quegli attacchi del “nemico” che si giustificano solo con la realtà sociale e con la politica estera di quegli stessi Paesi. Naturalmente il Mostro è ben contento di offrire la sua paternalistica protezione a cittadini ridotti all'impotenza per ciò che riguarda le famose leve del comando. Non si tratta, è bene precisarlo per non dare l'impressione che anche chi scrive partecipi al miserrimo pianto dei nostalgici della “vera democrazia” di una volta (quale?,

quando?), di un'impotenza recente, ma di un dato strutturale inerente alla stessa natura classista della vigente società.

Il processo sociale, considerato sempre alla scala mondiale, più crea insicurezza, precarietà, crisi economiche, violenza e quant'altro (oltre che "fluida" la vita si fa sempre più *effimera* e *pericolosa*), e più sollecita le persone che ne sono vittime a invocare appunto l'intervento protettivo dello Stato: per questo non deve stupire nessuno se i famosi sondaggi d'opinione attestano che «sempre più persone sono disposte a tollerare maggiore sorveglianza e a fare qualche concessione rispetto ai propri diritti alla *privacy*» (*Osservatorio sulla Repressione*). La cosa, peraltro, era apparsa oltremodo chiara già negli Stati Uniti dopo l'11 Settembre 2001. In Italia oggi giustamente si parla di «populismo giuridico» in riferimento a quei provvedimenti normativi destinati non tanto a sanzionare comportamenti "penalmente rilevanti", quanto piuttosto a venire incontro al senso di insicurezza "esistenziale" sperimentato dalla gente. È il caso del reato d'immigrazione clandestina («La logica vorrebbe la sua depenalizzazione, ma nella componente sicurezza l'elemento psicologico e di percezione è molto importante»), o del reato di omicidio stradale (dalla *colpa* al *dolo*), le cui nefaste conseguenze sulla vita dei futuri "criminali della strada" (criminali in forza di legge) e sulle loro famiglie sono abbastanza intuibili – peraltro senza autorizzare legittime aspettative circa significativi miglioramenti nella casistica dei morti a causa di incidenti stradali. «Il disegno di legge», ha dichiarato il deputato del PD Alfredo Bazoli, «si è reso necessario per la acuta sensazione di ingiustizia che episodi di morti a causa di incidenti stradali hanno generato nell'opinione pubblica»: e tanto basta a decretare tenendo conto della «sicurezza percepita» dall'opinione pubblica (che peraltro vota!), la quale si sente minacciata da quello che potremmo definire un terrorismo generico (o sistemico), da una impalpabile minaccia che incombe sulla sua testa costantemente e da tutte le parti. «Mi terrorizzava l'idea di una bomba dell'Isis e invece eccomi per strada, viva per miracolo e in possesso dei soli vestiti che indosso»: così commentava davanti all'immane telecamera una signora che qualche giorno fa ha subito il crollo della propria

abitazione nel cuore della capitale italiana. Non ci si può rilassare un attimo, nemmeno dentro le confortevoli mura della propria casa!

L'aspetto più odioso e più disperante della faccenda è che sono proprio gli strati sociali che occupano i livelli più bassi della struttura sociale, ossia quelli che, in teoria, più di ogni altro "agglomerato sociale" avrebbero interesse a rivoltarsi contro lo stato di cose esistente, che subiscono, a causa della loro stessa cattiva condizione sociale, il fascino delle ricette d'ordine che demagoghi e populistici non smettono di preparare. Basta considerare la paura dei proletari di perdere il lavoro e le protezioni assicurate da un sempre più traballante welfare a causa degli immigrati «che ci rubano il lavoro» – e magari anche la casa e le donne! Scrive Gianni Riotta (*La Stampa*, 31/01/16): «"Datemi un dollaro o voto Trump!": il cartello esibito in strada da un ironico mendicante americano sta facendo il giro del web e, speriamo, frutterà qualche spicciolo al brav'uomo. Che ha coniato, col pennarello su un pezzo di cartone, la migliore analisi della politica occidentale 2016. Chi si sente escluso dai frutti del boom economico di tecnologia e globalizzazione, i giovani senza laurea, gli operai bianchi che perdono il lavoro in fabbrica, le anziane private della sospirata pensione»: questa varia umanità perdente oggi minaccia di rivolgersi ai populistici, negli Stati Uniti e in Europa. Gli anticapitalisti continuano a rimanere disoccupati: meglio il dollaro *di oggi* promesso da Trump che la rivoluzione sociale *di domani* promessa da Marx! Conoscere perfettamente le cause economiche e psicologiche di questa maledetta dialettica sociale non rende certo quest'ultima meno odiosa e disperante. Quando i politici e gli intellettuali progressisti invitano la gente a ragionare con la testa piuttosto che con la pancia, salvo poi non mutare in alcun modo, per ciò che riguarda la sostanza dei problemi, la situazione e piagnucolare sul successo elettorale dei demagoghi e dei populistici di turno (oggi rubricati come "antipolitica"), essi rendono evidente quanto miserrime siano le loro illusioni circa la possibilità di un Capitalismo "dal volto umano", o quantomeno un po' più "equo e solidale", e in ogni caso in linea con gli "standard di civiltà" assicurati dallo Stato di diritto.

A proposito dell'evocato terrorismo (di classe)! Scriveva nel 1924 il comunista Evgeni Bronislavovič Pašukanis: «La giustizia penale dello Stato borghese è un terrorismo di classe organizzato che si differenzia solo per il grado di acutezza dalle cosiddette misure eccezionali applicate durante la guerra civile. Già Spencer aveva rilevato la stretta analogia e addirittura l'identità fra la reazione difensiva contro attacchi esterni (guerra) e la reazione contro chi viola l'ordine interno» (7). Forse seguire il filo rosso proposto da Pašukanis può esserci di qualche utilità, soprattutto per districarci meglio nel groviglio di problemi politici e giuridici posti dalla tensione dialettica tra *fronte interno* e *fronte esterno*. Una volta ho sconvolto un mio interlocutore rigorosamente “marxista”, il quale cercava di porre in antitesi il lavoro di cui parla la Costituzione italiana, da lui considerata «un decisivo passo in avanti verso equilibri politici e sociali più avanzati» (e per questo, sempre secondo lui, «tradita»), con la prassi dello sfruttamento capitalistico, proponendogli la «rozza e bizzarra» tesi che segue: *i capitalisti sfruttano i lavoratori con pieno diritto*. «Di che diritto parli?» mi urlò il poverino. Del solito, del vero, dell'unico diritto che abbia un autentico significato storico e sociale: il diritto che fa capo al più forte, ossia alle classi dominanti. Tutto il resto è chiacchiera ideologica che serve solo a ingannare i dominati. Come si vede, non si tratta del diritto formale – meglio: ideologico, mistificato – di cui parlano intere biblioteche dedicate al tema e che rappresenta l'oggetto della scienza giuridica borghese.

In tempi normali le classi dominanti dei Paesi occidentali preferiscono usare strumenti soft di gestione delle contraddizioni sociali e di controllo delle attività umane d'ogni specie; fra i più usati e preferiti di quei sistemi occorre menzionare quelli che prevedono la ricerca del consenso delle masse (o del “popolo”) attraverso le «libere e democratiche» elezioni. La democrazia rappresentativa, con ciò che essa presuppone e pone sul piano istituzionale, politico, sindacale ecc., è certamente il modo più economico (più efficiente, più razionale, più “pulito”) di difendere e rafforzare lo *status quo sociale*, ossia i rapporti sociali di dominio e di sfruttamento che informano in modo sempre più stringente, capillare e globale (vedi

anche un concetto non banale e non modaiolo di *biopolitica*) la prassi sociale al tempo della *sussunzione totalitaria* dell'esistente al Capitale. *Il consenso delle "masse popolari"*: è questo l'obiettivo supremo a cui aspirano le classi dominanti d'ogni tempo, alle quali non basta sottomettere il corpo dei subalterni, ma pretendono di conquistarne anche la testa e il cuore. Com'è noto, il Fascismo italiano ebbe il suo momento magico nella seconda metà degli anni Trenta, quando la politica economica (forte interventismo statale) e quella estera (con la costruzione del cosiddetto Impero) riscossero un largo consenso nelle "masse popolari"; in quel periodo la rude politica del manganello e dell'olio di ricino subì una battuta d'arresto – ovviamente non in termini assoluti, visto che i nemici del regime non mancavano mai, e all'occorrenza si potevano anche inventarli, per non far arrugginire gli ingranaggi della macchina repressiva. Il regime politico-istituzionale che ha saputo usare con maggiore maestria al contempo l'arma del consenso democratico e l'arma della violenza più brutale è forse quello statunitense, ad esempio quando gli USA decisero di intervenire direttamente nella Grande Guerra, e quando negli anni Venti quel Paese fu attraversato da un forte movimento di rivendicazioni operaie. La tragica vicenda di Sacco e Vanzetti fu solo un episodio della violenza di classe dispiegata allora dalla democrazia americana contro ogni forma di opposizione sociale.

Richiesto da *France Culture*, la radio pubblica francese che ha mandato in onda uno speciale sulla strage del 13 novembre, di dire la sua sulla muscolare reazione del Presidente Hollande, il quale ha proposto di modificare la Costituzione francese per rendere possibile l'adozione di misure idonee a contrastare con rapidità ed efficacemente il «terrorismo di guerra», il filosofo Giorgio Agamben ha così risposto: «Lo stato di emergenza non è uno scudo per lo stato di diritto come ha detto qualcuno. La storia insegna che è vero esattamente il contrario. Tutti dovrebbero sapere che è proprio lo stato di emergenza previsto dall'articolo 48 della Repubblica di Weimar che ha permesso ad Hitler di stabilire e mantenere il regime nazista, dichiarando immediatamente dopo la sua nomina a Cancelliere uno stato di eccezione che non fu mai revocato». A mio

avviso lo stato di eccezione non pone fine allo Stato di diritto ma ne rappresenta piuttosto la continuazione con altri mezzi, in circostanze che, più o meno strumentalmente, il governo in carica dichiara essere eccezionali, tali da produrre nuove leggi e, dunque, nuovo diritto. Il celebre esempio addotto da Agamben, peraltro già trattato ampiamente da molti storici, filosofi e “scienziati” del diritto (a partire da Carl Schmitt, come ha spiegato bene lo stesso filosofo italiano), illumina bene il concetto di Stato di diritto che personalmente trovo più rispondente alla dinamica storico-sociale della società borghese, quantomeno a partire dalla Prima guerra mondiale, la quale segna anche sul piano formale il superamento del vecchio liberalismo democratico che aveva informato la politica interna delle più grandi democrazie occidentali.

Ancora Agamben: «Ciò che dobbiamo capire è che le ragioni di sicurezza non sono rivolte alla prevenzione dei delitti, ma a stabilire un nuovo modello di governo degli uomini, un nuovo modello di Stato, che i politologi americani chiamano appunto “security State”, stato di sicurezza». Condivido, in linea generale. Ormai un po’ tutti, e non solo “a sinistra”, parlano di deriva securitaria, di fabbrica della paura, di stato d’emergenza senza fine e di crisi economica permanente come normale governo della società in un’epoca in cui i vecchi riferimenti politici, istituzionali, geopolitici e ideologici che tenevano insieme le comunità dell’Occidente sembrano essere saltati e altri riferimenti in grado di sostituirli non appaiono all’orizzonte. C’è naturalmente molto di vero in questa tesi, ma c’è anche molto di ideologico e persino di mitologico – sto pensando ad esempio ai nostalgici della Guerra Fredda, la quale avrebbe almeno garantito, sempre a dire di quei poco simpatici personaggi, l’esistenza di pochi ma sicuramente solidi punti fermi: come sempre – per i conservatori – *si stava meglio quando si stava...* (8).

Ma riprendiamo la riflessione di Agamben: «Di questo Stato, che sta prendendo ovunque il posto delle democrazie parlamentari, sappiamo poco, ma sicuramente non è uno Stato di diritto, è piuttosto uno stato di controlli sempre più generalizzati. È uno Stato in cui, come avviene oggi, la partecipazione dei cittadini alla politica si riduce drasticamente». Questo invece non lo condivido, per le

ragioni esposte appena sopra e anche perché il filosofo romano, di cui peraltro apprezzo non poco diverse opere politico-teologiche, culla illusioni democratico-parlamentari che personalmente non ho mai avuto e che ho sempre denunciato come deleterie per lo sviluppo di una coscienza autenticamente radicale. Nel contesto del “security State”, conclude, Agamben, «il cittadino, di cui si pretende di garantire la sicurezza, è trattato nello stesso tempo come un terrorista in potenza». Su questo punto ovviamente concordo.

Una volta, in polemica con gli apologeti della Costituzione «più bella del mondo» (come spesso accadeva – e accade – si trattava di considerare l’Art 11 alla luce dell’ennesimo «intervento umanitario» italiano in qualche angolo particolarmente disgraziato del pianeta: Libano, Serbia, Afghanistan, Iraq, ecc.), Cossiga, che di ordine democratico s’intendeva, disse che «Con la Costituzione si può fare tutto». Egli intese dire che all’interno della Sacra Carta c’è tutto l’armamentario ideologico-politico-giuridico in grado di garantire lo *status quo* sociale del Paese e di metterlo nelle condizioni di agire prontamente nel contesto internazionale, per difendere i suoi legittimi interessi nazionali e per rispettare i suoi impegni con gli alleati “atlantici” e con le istituzioni internazionali. E quando il diritto scritto registra qualche *défaillance*, il “diritto vivente” sovviene alla bisogna, come negli anni Settanta e Ottanta, quando si trattò di lavorare i corpi dei “terroristi” imprigionati per stimolarne, diciamo così, il ricordo e il pentimento.

L’esperienza italiana ci dice anche che le misure repressive adottate dallo Stato democratico per fronteggiare una particolare emergenza (ad esempio quella “terroristica”) non solo non vengono abbandonate a crisi superata, ma sono anzi adottate per contrastare altre “insorgenze” sociali. E difatti le leggi emergenziali emanate contro il “terrorismo” negli anni Settanta e ottanta sono poi state applicate contro la mafia: dalla legge sui pentiti al carcere duro (poi ulteriormente inasprito con il famigerato articolo 41bis, che giustamente si è meritato il titolo di *tortura democratica*). Come si dice: *l’eccezione diventa una regola*. Lo stesso Codice Rocco, «che per non pochi aspetti può ancora fondatamente dirsi “fascista”» (9), ha servito egregiamente anche la Repubblica «nata dalla Resistenza»,

a quanto pare, a conferma della *continuità strutturale* del dominio di classe nonostante il mutamento di “sovrastruttura” politico-istituzionale che si verificò in seguito alla sconfitta dell’Italia nel Secondo conflitto mondiale. È perciò di fondamentale importanza capire non tanto che l’eccezione tende puntualmente a farsi regola, ma che è nell’eccezione che si cela la vera natura della regola, la quale ama nascondersi nell’ombra creata dalle variopinte insegne luminose che reclamizzano i pregi e le bellezze del regime – qualunque esso sia. Chi non comprende questo, facilmente cade nella trappola della falsa contrapposizione fascismo-antifascismo che rappresenta ancora oggi un’importante riserva di stabilità per l’ordine sociale di questo Paese – anche se molto meno rispetto al passato.

Le classi dominanti che per imporsi sulla società sono costrette a usare metodi violenti come normale esercizio del potere, sono classi dominanti giunte sull’orlo del baratro: è ciò che accade in periodi rivoluzionari, i quali sono per definizione momenti *eccezionali*, per affrontare i quali lo Stato deve dispiegare il massimo della forza coattiva, il massimo della violenza sociale. In questo caso – o stato – d’eccezione ha senso parlare di una sospensione, di un superamento e di un tradimento dello Stato di diritto? A mio avviso no. Se concepiamo lo Stato vigente per quel che davvero è (*il cane da guardia dello status quo sociale*), e non per quello che la classe dominante ha interesse a spacciare che sia («lo Stato siamo noi», «lo Stato difende soprattutto i più deboli dalle angherie dei più forti», «lo Stato, forte della sua autonomia e della sua terzietà, si fa garante del patto sociale», ecc.); se per diritto intendiamo il *diritto vivente*, il diritto che sempre di nuovo crea la prassi sociale, e non quello imbalsamato nei testi sacri; se, per finire, non cediamo alle lusinghe delle sirene del male minore e non dimentichiamo la natura classista dell’odierna società (informata dal *totalitarismo* degli interessi economici), posto tutto questo – e altro ancora – non possiamo che rispondere *no* a quella domanda suggerita dagli apologeti dello Stato di diritto.

Come ho scritto altre volte, lo Stato è *sempre* di diritto, perché nella politica in generale e nella politica estera in particolare, *il diritto equivale a forza*, di più: il diritto è forza (materiale, politica,

culturale, ideologica, psicologica, in una sola parola: *sistemica*). Fare l'apologia dello Stato di diritto equivale insomma a fare l'apologia del Dominio, perché Diritto e Dominio sono due diversi modi di chiamare la stessa cosa: *il potere sociale delle classi dominanti*. Come osservava Marx nel 1875, «Il diritto non può essere mai superiore alla configurazione economica e allo sviluppo, da essa condizionato, della società» (10). Il diritto peculiare alla società borghese non può che avere una natura strutturalmente borghese, e questo punto di vista critico non si lascia sviare tanto facilmente dall'articolazione politica, ideologica e organizzativa con cui quel diritto di volta in volta appare in superficie: nei Parlamenti, nei governi, nelle aule di giustizia, nelle aule universitarie, e così via.

Com'è noto, per Engels il diritto assume la forma della legge indipendentemente dalla classe che detiene il potere; io aggiungo: indipendentemente anche dalla forma politico-istituzionale del regime vigente *pro tempore* in epoca capitalistica. Per questo se condivido in gran parte la descrizione che Giorgio Agamben fa dello Stato d'eccezione «a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai nostri giorni» (11), dissento tuttavia con la concezione teorica di fondo che informa quella descrizione: «Lo stato di eccezione ha assunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario. L'aspetto normativo del diritto può essere così impunemente obliterato e contraddetto da una violenza governamentale che, ignorando all'esterno, il diritto internazionale e producendo all'interno, uno stato di eccezione permanente, pretende tuttavia di stare ancora applicando il diritto. [...] Dallo stato di eccezione effettivo in cui viviamo non è possibile il ritorno allo stato di diritto, poiché in questione ora sono i concetti stessi di stato e di diritto» (12). Per come la vedo io, e per ribadire concetti già espressi, ci muoviamo sempre e necessariamente dentro la cattiva – disumana – dimensione del diritto (borghese), un diritto, ripeto, *vivente*, organico all'attuale contesto sociale mondiale, un diritto in grado di rispondere “in tempo reale” alle molteplici e più diverse sfide che la prassi sociale del XXI secolo lancia praticamente tutti i giorni alle imprese, agli Stati, ai singoli individui: tutti alle prese con una realtà sociale sempre più dinamica, competitiva, aggressiva,

contraddittoria, capitalistica, in una sola parola: disumana. Perché la *disumanità* è il tratto distintivo dei nostri terroristici (e terrorizzanti) tempi.

Al contrario di quanto pensava Gerhard Anschütz, considerato da Jacob Taubes «il più grande giureconsulto della sua generazione», il diritto statale non conosce “vacanza” e ha sempre qualcosa da dire (più precisamente *da fare*), soprattutto nei momenti decisivi, cruciali, quando al Sovrano (qui nel senso, generico, di decisore politico) si impone la suprema decisione *dettata* dallo stato d’eccezione. In questo peculiare senso il Sovrano si fa *dittatore*. Scrive Taubes: «Proprio una filosofia della via concreta non può tirarsi indietro di fronte all’eccezione ed al caso estremo, ma deve anzi dimostrare il massimo interesse nei suoi confronti. Per essa l’eccezione può essere più importante della regola, non in base ad un’ironia romantica per la paradossalità, ma con tutta la serietà di un giudizio che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che mediamente si ripete. L’eccezione è più interessante del caso normale. La normalità non comprova nulla, l’eccezione comprova tutto; non solo essa conferma la regola, ma la regola stessa vive solo dell’eccezione. Nell’eccezione la forza della vita reale spacca la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione. Lo ha affermato un teologo protestante, dando prova dell’intensità vitale di cui la riflessione teologica sa essere capace nel XIX secolo: “L’eccezione spiega il caso generale a se stessa”. E se si vuole studiare correttamente il caso generale è sufficiente ricercare una sua eccezione. Essa porta alla luce tutto più chiaramente dello stesso caso generale» (13). Solo una rivoluzione sociale vittoriosa può fermare e zittire il diritto vigente, per crearne uno nuovo adeguato al potere sociale di una classe che «emancipando se stessa emancipa l’intera umanità» – portandola definitivamente fuori dalla dimensione del dominio, e dunque della politica («il riassunto ufficiale dell’antagonismo nella società civile», secondo la lapidaria definizione marxiana contenuta nella *Miseria della filosofia*) e del diritto: su questo punto rimando alla nota (5).

Quanto ai «concetti stessi di stato e di diritto», Danilo Zolo, per citare un solo esempio, ha scritto quanto incerto, controverso e ambiguo sia sempre stato il concetto di Stato di diritto: «Già Carl

Schmitt, nei primi anni Trenta del secolo scorso, sosteneva che il termine “Stato di diritto può significare cose tanto diverse quanto il termine stesso ‘diritto’ e anche cose tanto diverse quanto lo sono le numerose modalità organizzative implicite nel termine ‘Stato’”. E aggiungeva sarcasticamente che era comprensibile “che propagandisti e avvocati di ogni genere si appropriassero volentieri del termine per diffamare i propri avversari come nemici dello Stato di diritto”. [...] È potuto accadere che persino teorici del fascismo italiano e del nazionalsocialismo tedesco, da Sergio Panunzio a Otto Kollreutter, a Henrich Lange, abbiano rivendicato a favore dei propri modelli politici il titolo di “Stato di diritto”» (14). *A buon diritto*, aggiungo io.

«Dopo le frasi ampollose sulla “idea eterna del diritto” o sul “significato assoluto della persona” il lettore che ricerca una spiegazione materialistica dei fenomeni sociali si volge con particolare soddisfazione alle teorie che trattano il diritto come risultato di una lotta di interessi, come manifestazione della coazione statale. A molti compagni marxisti è sembrato che fosse sufficiente introdurre nelle suddette teorie l’elemento della lotta di classe per costruire una teoria del diritto autenticamente materialistica e marxista. Ma il risultato è invece che si ottiene bensì una storia delle forme economiche con una più o meno coloritura giuridica, o una storia delle istituzioni, ma non una teoria generale del diritto» (15). Se il punto di vista della forza per ciò che concerne la genesi del diritto pone fine alle concezioni idilliche e armoniose intorno al diritto, a quella “virile” prospettiva sfugge tuttavia la natura di classe di quella forza, di quella potenza, così come gli sfugge il carattere storicamente transitorio, almeno in linea di principio, del dominio di classe (e quindi del diritto), considerato invece dai teorici del diritto-forza come un male necessario ed eterno, come un peccato originario dovuto forse agli inaccessibili progetti di Dio o forse alle solite insuperabili magagne antropologiche. In ogni caso, *necessario ed eterno*.

Con quanto scritto finora ho forse sostenuto, magari solo “oggettivamente”, una posizione “indifferentista” nei confronti delle politiche repressive dello Stato e della cosiddetta “agibilità politica”?

Non credo proprio. Si tratta piuttosto, per come la vedo io, di approcciare la questione da una prospettiva radicalmente anticapitalistica (anche perché non posso concepire un “anticapitalismo” che non sia radicale), la sola prospettiva che è in grado di suggerire politiche che per un verso non si risolvano in un paradossale portare acqua, sebbene “democratica”, al mulino di un frainteso Stato di diritto, e che per altro verso sia in grado di promuovere l’iniziativa autonoma delle classi subalterne e di chi, in generale, intende lottare contro l’oppressione politica, economica, psicologica, in una sola parola *sociale*. La punta della lancia critica deve essere rivolta sempre contro lo Stato di diritto (secondo la particolare definizione che ho cercato di argomentare), senza cadere nella falsa contrapposizione Stato di diritto-stato d’emergenza (o di sicurezza ovvero di *polizia*), come quella che sembra proporre anche Agamben: «La parola “sicurezza” è entrata a tal punto nel lessico politico che possiamo dire, senza paura di sbagliare, che la “ragion di sicurezza” ha preso il posto di quella che un tempo si chiamava la “ragion di Stato”. E tuttavia un’analisi di questa nuova forma di governo è attualmente difficile da fare: lo Stato di sicurezza non si riferisce né allo Stato di diritto né a quello che Michel Foucault chiamava “disciplinamento sociale”. È quindi opportuno mettere qui qualche paletto in vista di una possibile definizione. Nel modello del filosofo inglese Thomas Hobbes, che ha influenzato profondamente la nostra filosofia politica, il contratto con cui i poteri erano trasferiti al Sovrano presupponeva la paura reciproca e la guerra di tutti contro tutti: lo Stato era per l’appunto ciò che doveva mettere fine alla paura. Nello Stato di sicurezza, questo schema s’inverte: lo Stato si fonda stabilmente sulla paura e deve ad ogni costo mantenerla, perché trae da essa la sua funzione essenziale e la sua legittimità» (16). A questo punto anch’io avverto forte l’esigenza di mettere qualche paletto concettuale sulla questione, anzi diciamo pure che il paletto mi andrebbe di *infilarlo*. Dove? Qui ogni allusione volgare non è neanche lontanamente concepibile, sia chiaro! Pensavo piuttosto al paletto che trafigge il cuore del vampiro. Ecco, per iniziare punterei il paletto dritto al cuore del Leviatano di Hobbes, il quale in effetti si presenta come il soggetto che, ponendosi al di

sopra delle parti (leggi *delle classi*), garantisce la pace universale rivendicando per sé il monopolio assoluto della violenza, ma che non per questo smette di essere quel che in realtà è sempre stato, è e non potrebbe non essere: il mostro dalla testa fredda e dal cuore di pietra posto a difesa degli interessi della classe dominante e dei rapporti sociali che ne rendono possibile l'esistenza. Essere ripetitivi su questo punto può forse suonare antipatico, posso capirlo, ma certamente non è cosa inutile, tutt'altro, perché si corre sempre il rischio di smarrire il bandolo della matassa rappresentato dalla natura classista dello Stato, di ogni forma di organizzazione statale. Per Adam Smith, «Il governo civile, in quanto viene instaurato per la sicurezza della proprietà, viene in realtà instaurato per la difesa dei ricchi contro i poveri, cioè di coloro che hanno qualche proprietà contro coloro che non ne hanno nessuna» (17). Notare il carattere antagonista («*contro*») che il grande economista inglese attribuì al «governo civile». La complessità del potere politico nel mondo globalizzato del XXI secolo, che sono ben lungi dal negare (tutt'altro!), non muta di una virgola la sostanza ultrareazionaria del «governo borghese», quale che sia la sua coloritura politica («sinistra», «centro», «destra») e la sua forma istituzionale.

Per il già citato Pašukanis «La cosiddetta *raison d'état* è il principio della nuda conformità al fine»; il fine è naturalmente la conservazione e il rafforzamento dello Stato, e quindi la conservazione e il rafforzamento dei rapporti sociali dominanti. Non a caso a Jean Bodin parve corretto fondare lo Stato di diritto sul concetto di sovranità (qui il sovrano è inteso come il titolare del potere decisionale), e altrettanto significativo a me sembra quanto ebbe a scrivere L. Zuccolo nel suo breve saggio del 1621 (*Della ragion di Stato*) circa l'infondatezza di una distinzione motivata eticamente fra buona e cattiva ragion di Stato, quando a decidere sulla legittimità dell'azione sovrana può essere solo l'efficacia di una decisione.

Ora, non mi sembra che la nuova forma di governo di cui parla Agamben rompa il quadro concettuale e reale dello Stato di diritto e della ragion di Stato. Il «disciplinamento sociale» nel Capitalismo si attua in modi sempre diversi, a causa della natura altamente

dinamica, contraddittoria e conflittuale della società sussunta sotto le imperiose esigenze del capitale, e se è corretto e necessario entrare nel merito del tessuto giuridico-politico per osservarne da vicino le trasformazioni, così da poterle descrivere adeguatamente, è tuttavia esiziale dal punto di vista teorico e politico non cogliere il *continuum* del dominio che pure insiste al centro di quelle trasformazioni e che permette di cogliere le diverse fasi e fenomenologie del «disciplinamento sociale» nella loro intima e dialettica connessione. Né bisogna dimenticare – o sottovalutare – che ogni forma di «disciplinamento sociale» è al contempo una forma ideologica di mistificazione della realtà nella misura in cui il «dispositivo disciplinare» si offre alla considerazione della cosiddetta opinione pubblica come perseguimento del «bene comune», dell’interesse generale, dell’interesse della Nazione, del Popolo e così via.

È proprio quando la crisi sociale e il conflitto interimperialistico (economico, geopolitico, militare) costringono i governi e la politica borghese in generale a stringere le viti del controllo sociale che gli anticapitalisti devono denunciare la natura mistificata e mistificante del “diritto”, dei “diritti umani”, della “democrazia”. Molti “anticapitalisti” invece pensano di aiutare la causa (quale?) insufflando ossigeno nel corpo del moribondo (si tratta della supposta “autentica democrazia” come emerge dalla Costituzione «più bella del mondo»), intenzione che peraltro è destinata a fallire.

Il fatto che lo Stato (a prescindere dalla sua contingente coloritura politico-istituzionale: democratica, autoritaria, dittatoriale) possa domani – ma forse già oggi! – accusare di *terrorismo* chi lotta contro le cause e le conseguenze di rapporti sociali ostili all’uomo è cosa che non può certo stupire chi non sia affetto da superstizione democratica e che si sforza di demistificare il discorso del Dominio. Solo da questa prospettiva possiamo per un verso lottare efficacemente contro le misure repressive approntate dagli Stati occidentali per contrastare il terrorismo di matrice jihadista senza legittimare il supposto “lato buono” di quegli stessi Stati, “lato” che serve solo a espandere le loro capacità di controllo sociale senza ovviamente poter mai superarne il “lato cattivo”; e per altro verso quantomeno iniziare a porci seriamente il problema di come superare

le cause del dominio, mentre ci sforziamo di combatterne le conseguenze in ogni sfera della prassi sociale.

Sbaglierebbe di grosso chi vedesse in ciò che vado elaborando un rimprovero rivolto ad Agamben, il quale, per quel che ne so, non ha in testa la bizzarra idea di promuovere la rivoluzione sociale anticapitalistica in Italia o altrove ma piuttosto quella, ben più realistica (?), di difendere lo Stato di diritto concepito secondo i tradizionali canoni democratico-liberali – di qui l’entusiastica ricezione delle sue posizioni garantiste sullo stato di emergenza dichiarato in Francia da parte del Partito Radicale di Pannella. Mi servo delle tesi dell’intellettuale solo per polemizzare con una posizione politica che esiste nella società e per articolare la mia. Tutto qui.

Scriveva György Lukács nel lontanissimo 1920: «La finzione della democrazia parlamentare borghese si basa sul fatto che il parlamento appare come un organo di “tutto il popolo”. Ogni radicalismo verbale – con il fatto stesso della sua possibilità di esplicitarsi in parlamento – risulta opportunistico e riprovevole poiché rafforza negli strati meno coscienti del proletariato le illusioni nei confronti di questa finzione» (18). Nel frattempo il «*cretinismo parlamentare*» di moltissimi “marxisti” è cresciuto in una guisa che il barbuto comunista di Treviri non avrebbe potuto neanche immaginare – perché la realtà ha la maligna tendenza a scavalcare ogni più fervida e bizzarra immaginazione. Si dirà: ma è roba vecchia! Questo è vero solo se uno ragiona in termini cronologici, non se si osserva il processo sociale da una prospettiva storica, la quale ci consegna, nella fattispecie, una «finzione della democrazia parlamentare» moltiplicata per mille rispetto al tempo in cui il comunista Lukács elaborava le sue tesi sul «parlamentarismo rivoluzionario». (È possibile, ci si chiedeva allora nel movimento operaio rivoluzionario, demistificare la natura reazionaria del Parlamento *dal suo interno*? Probabilmente oggi un tipetto come Lukács sarebbe arrestato dai carabinieri già dopo il suo primo intervento. Ma è solo un’ipotesi, diciamo...).

Rimane il fatto che all’inizio del XXI secolo l’intellettuale sloveno Slavoj Žižek ha potuto scrivere i condivisibili passi che

seguono: «In Occidente l'oppressione viene obliterata e camuffata da libera scelta. (Di cosa ti lamenti? TU hai scelto di farlo.) La nostra libertà di scelta in effetti funge da mero atto formale di consenso alla nostra oppressione e al nostro sfruttamento. [...] I diritti umani appaiono come una falsa universalità ideologica che maschera e legittima la politica concreta dell'imperialismo e del dominio occidentale, gli interventi militari e il neocolonialismo» (19). Non sempre la prassi politica di Žižek sembra corrispondere a questa impeccabile analisi critica, come ho avuto modo di mettere in rilievo altre volte, ma qui non è di questo che intendo discutere.

Cos'è la *democrazia*? La risposta ci è gentilmente offerta fin dalle scuole elementari: trattasi del mitico «potere – o governo – del popolo». Un potere che poi il popolo, sempre nella sua intangibile – nonché supposta! – sovranità, decide di volta in volta come meglio praticarlo: in forma diretta, in forma delegata, e via di seguito. Per le classi dominanti parlare di popolo ha avuto il preciso significato di cancellare con un gioco di prestigio ideologico (soprattutto gli intellettuali progressisti sono imbattibili quanto a *prestidigitazione democratica*) la divisione in classi della società. A rigore non si potrebbe parlare nemmeno di *democrazia borghese*, perché non ha alcun senso parlare di un potere del popolo, cioè della maggioranza della popolazione, esercitato però dalla borghesia, ossia da una ristretta minoranza. Per questo Marx, Engels e Lenin hanno potuto giustamente dire e scrivere che la «vera democrazia» si realizzerà solo quando i lavoratori si costituiranno in classe dominante, e questa «vera democrazia» avrà il compito di eliminare le condizioni materiali dello sfruttamento classista. Sto forse alludendo alla famosa «*dittatura rivoluzionaria del proletariato*»? Proprio così! Per il triumvirato di cui sopra c'è assoluta identità tra «democrazia proletaria» e «*dittatura rivoluzionaria del proletariato*» (20), così come, sempre per quei tizi, parlare di «democrazia borghese» equivale a parlare di *dittatura borghese*. Per quanto mi riguarda preferisco orientare il pensiero in direzione del *totalitarismo dei rapporti sociali capitalistici*, ossia della tendenza, sempre più forte e irresistibile, a ridurre gli individui a mero «capitale umano», a biomercato, a risorsa economica da sfruttare in modo sempre più

scientifico in vista del profitto sempre più alto. A mio avviso solo a partire da questa realtà è possibile fondare un serio ragionamento intorno *al politico* e *al giuridico* come si danno nel XXI secolo.

Nel dibattito politologico dell'ultimo decennio si è fatta strada la distinzione, mutuata dall'esperienza del cosiddetto «socialismo reale» (21), fra democrazia ideale e democrazia reale. L'intento polemico nei confronti dei governi e della classe politica tradizionale di questa distinzione è sufficientemente chiaro; essa è tuttavia minata alla base da una concezione della democrazia non fondata sul piano della storia, la quale, come diceva qualcuno, è fundamentalmente storia delle lotte di classe. In linea generale, si può dire che alla scienza sociale dominante manca necessariamente un concetto fondamentale, quello che rimanda appunto ai rapporti sociali di dominio e di sfruttamento che informano in maniera sempre più stringente, aggressiva, totalitaria, capillare e mondiale tutti gli aspetti della prassi sociale umana. È per questo che spesse volte intellettuali dalla mente geniale riescono a dire delle assolute banalità, quando non delle vere e proprie sciocchezze, per ciò che riguarda la sfera del «*politico*».

«La democrazia è una forma dello Stato, una delle sue varietà. Essa è quindi, come ogni Stato, l'applicazione organizzata, sistematica, della costrizione agli uomini»: questo scriveva Lenin pochi mesi prima del Grande Azzardo d'Ottobre (22). La stessa cosa può dirsi, sempre per Lenin, per la «democrazia proletaria», la quale però non si presenta sotto le false sembianze dell'universalismo ma anzi dichiara apertamente la sua natura di classe (in opposizione alle classi spodestate dal potere politico) e il suo massimo obiettivo: il superamento della divisione classista della società e quindi l'estinzione di ogni forma di democrazia, di ogni forma di Stato, di ogni forma di diritto, di ogni forma di politica. Anche nella forma più democratica lo Stato è, per così dire, l'incarnazione politica del dominio delle classi che fondono il loro *potere sociale* – non solo politico – sullo sfruttamento del lavoro altrui. «Come lo Stato antico fu anzitutto lo Stato dei possessori di schiavi al fine di mantenere sottomessi gli schiavi, così lo Stato feudale fu l'organo della nobiltà per mantenere sottomessi i contadini, servi o vincolati, e lo Stato

rappresentativo moderno è lo strumento per lo sfruttamento del lavoro salariato da parte del capitale» (23). Notare: Engels parlava di «*Stato rappresentativo moderno*», non, ad esempio, dello Stato bonapartista o di qualche altra forma autoritaria di organizzazione statale.

Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che il concetto di democrazia come si configura già ai suoi albori (Grecia classica) presuppone la divisione classista della società, con ciò che ne segue necessariamente sul piano del potere sociale *reale* – non del potere immaginario o proclamato. Nella Grecia di Pericle servi e schiavi non erano considerati nemmeno esseri umani.

Passata l'ubriacatura rivoluzionaria di stampo giacobina, già Babeuf e Buonarroti iniziarono a rendersi conto, senza peraltro fuoriuscire completamente dalla versione più radicale del giacobinismo e da una concezione rozza del comunismo, che la libertà e l'eguaglianza di cui aveva parlato la Grande Rivoluzione del 1789 non erano in realtà che la libertà e l'uguaglianza per una parte della società, per la parte economicamente dominante, insomma per la borghesia, e che per questo occorre far seguire alla rivoluzione politica «un supplemento di rivoluzione a favore dei plebei» che sradicasse il fondamento stesso del privilegio di classe. L'uguaglianza giuridica (formale, astratta) non solo non eliminava tale privilegio, ma lo legittimava e, quindi, lo rafforzava facendo della proprietà privata un totem intoccabile.

È dentro questa dimensione radicalmente – e, ripeto, *necessariamente* – oppressiva e disumana che si esercita la nostra cosiddetta libera scelta in ogni ambito della prassi sociale, e particolarmente nelle sfere che decidono della nostra stessa vita. «Dal giorno in cui il bambino apre gli occhi alla luce del giorno, gli si è fatto capire che c'è un solo modo per andare d'accordo con questo mondo: dimenticare l'illimitata speranza che era nata con lui. Per sopravvivere egli deve praticare il più antico mezzo biologico di sopravvivenza: il mimetismo» (24). L'orizzonte delle possibilità e delle volontà è tracciato dai rapporti sociali dominanti, è qualcosa che noi ci troviamo dinanzi appena nati, e la stessa *possibilità* di una nuova società così come la stessa *volontà rivoluzionaria* che

quell'orizzonte si prefigge di superare sono necessariamente radicate sul terreno creato dalla prassi sociale informata da quei rapporti.

La tesi, che prende corpo a partire dal Seicento (riprendendo peraltro suggestioni platoniche e stoiche sul concetto di popolo), secondo cui il popolo si compone di individui perfettamente razionali creati uguali e liberi, e quindi capaci di sovranità politica, appare rivoluzionaria se confrontata con la teologia politica medievale, contro la quale in effetti essa intese polemizzare, ma non poteva certo rimanere l'ultima parola in fatto di democrazia, né, soprattutto, essa appare adeguata alla realtà della società classista nel cui seno si sono sviluppati i concetti di popolo e di sovranità popolare. E certo deve farci sorridere l'intellettuale che affetta pose rigorosamente "marxiste", e che magari cita il Marx che sostiene essere la categoria di popolo una vuota astrazione se non si considerano le classi di cui esso è composto, mentre al contempo mostra di muoversi concettualmente esattamente dentro i confini segnati dalla tesi borghese summenzionata.

La democrazia rappresentativa può benissimo sposarsi con la più violenta delle prassi repressive, com'è accaduto in Italia nei cosiddetti anni di piombo, quando con la scusa della lotta al terrorismo la classe politica del Paese ("comunisti" in testa) cercò di prosciugare il mare – diciamo il lago – della radicalità politica e sociale che era sfuggita al controllo delle grandi organizzazioni di massa: partiti, sindacati, associazionismo di vario genere. Anche allora i legalitari e i garantisti parlarono di «sospensione dello Stato di diritto», mentre si trattava piuttosto della prassi del diritto chiamata a esercitarsi in una situazione particolare. A buon diritto le classi dominanti hanno da sempre usato il bastone, senza peraltro mai dismettere l'uso della carota. E viceversa. *La politica del bastone è la continuazione della politica della carota con altri mezzi nelle mutate circostanze.* E viceversa. Quando il pensiero comprende la natura di classe della dialettica bastone/carota, il diritto diventa ai suoi metaforici occhi *nudo*, come il Re della nota fiaba.

Per dirla *contro* Norberto Bobbio, «"democrazia" è un termine dai molti significati (cosa del resto comune a tutti i termini del linguaggio politico) e ognuno lo può intendere a suo modo» (25).

Fin qui abbiamo considerato solo un lato della medaglia per ciò che concerne la teoria e la prassi del Diritto. Il fondamentale aspetto della forza, della coazione politica diretta (con annessa violenza poliziesca e militare) accomuna il diritto borghese a ogni altro diritto del passato (diritto romano, diritto feudale), e questo appunto a ragione della natura classista di tutte le epoche storiche che hanno conosciuto l'organizzazione statale e almeno qualche forma di mediazione politica delle relazioni umane. C'è poi, però, da considerare un altro fondamentale aspetto della questione, il quale distingue in modo radicale il diritto borghese da ogni altra forma storica di diritto. Intendo riferirmi alla *forma contrattuale* del diritto introdotto dall'epoca borghese-capitalistica; una forma che ha come suo paradigma lo scambio di valori equivalenti fra soggetti economici (e poi giuridici) formalmente uguali che si obbligano reciprocamente in forza appunto di un contratto sottoscritto liberamente. «L'atto di scambio, quindi, concentra in sé come in un punto focale gli elementi più essenziali dell'economia politica così come del diritto. Nello scambio, per dirla con le parole di Marx, “il rapporto giuridico ossia di volontà è dato mediante il rapporto economico stesso”. Ma una volta costituitasi, l'idea del contratto tende ad acquistare significato universale» (26).

Ma è la forma-denaro, che rappresenta il necessario – ossia non arbitrario né casuale – sviluppo della forma-merce, che offre al diritto borghese il suo modello più tipico e più compiuto. Ancora più esattamente, è ciò che presuppone il denaro nella sua moderna configurazione capitalistica (a cominciare dal *lavoro sociale astratto*) che imprime la propria forma al diritto borghese, e non solo a quello commerciale-privato, ma al diritto in generale, anche a quello penale, come attestano del resto una certa terminologia (pagare il debito, scontare la pena, retribuire, somministrare, ristorare la vittima, ecc.) e la tendenza, in linea generale, a somministrare al reo una pena quanto più rispondente al reato: si paga non arbitrariamente ma *tanto quanto* è il danno arrecato alla società, cioè a dire secondo un preciso rapporto di proporzionalità. Quantificare in termini di denaro e di tempo (giorni, mesi, anni di detenzione) la pena da scontare è qualcosa che diventa una regola solo nella

moderna epoca borghese, e ciò non in virtù di un astratto avanzamento di civiltà, ma in primo luogo perché la «società civile» è sempre più obbligata a ragionare in termini di scambi regolari e regolati di “beni e servizi” (27). «In una società in cui esiste il denaro, in cui quindi il lavoro privato individuale diviene sociale soltanto come mediazione dell’equivalente generale, si hanno già le condizioni per la forma giuridica con le sue contraddizioni tra soggettivo e oggettivo, privato e pubblico» (28). La misura astratta del valore di scambio, radicata nel lavoro umano misurato dal tempo e resa evidente dal denaro quale espressione più astratta, e per questo più potente, della ricchezza sociale, ha permesso che «affiorasse l’idea della possibilità di espiare il delitto con un *quantum* di libertà astrattamente predeterminato» (Pašukanis). Giustamente Foucault scrisse che «Il tempo penetra il corpo, e con esso tutti i controlli minuziosi del potere» (29).

Lo stesso dibattito sullo «Stato di diritto socialista con caratteristiche cinesi», o «governo secondo la legge», che da anni si svolge nel seno del Partito-Regime che comanda in Cina mostra la natura essenzialmente economica del diritto borghese. Per gestire le gigantesche trasformazioni sociali che negli ultimi tre decenni hanno cambiato il volto del Paese e per assecondare una nuova fase di sviluppo capitalistico («la nuova normalità» dopo la fase di eccezionale e tumultuoso decollo verso le vette più alte del Capitalismo mondiale), la leadership di Pechino sente il bisogno di elaborare un diritto adeguato alle nuove sfide interne e internazionali (30). Anche su questo punto si sono tuttavia accese delle controversie intestine al regime, per gli evidenti risvolti politici della questione. Sulla natura “socialista” del regime economico-sociale cinese rinvio ai miei scritti dedicati alla Cina maoista e post maoista.

Propongo di fare un salto logico: dal *giuridico* all’*economico*, e vediamo un po’ cosa succede. Lo scopo di questo salto, è meglio confessarlo subito, è proprio quello di individuare i limiti della distinzione appena formulata fra la sfera giuridica e quella economica. Il lettore mi scuserà il carattere sintetico della riflessione,

che presuppone la conoscenza di una certa terminologia marxiana usata per dar conto della teoria del plusvalore.

Il salario paga la condizione esistenziale di chi per vivere è costretto a – detto in termini apologetici: è libero di – lavorare sotto il comando di un capitale, privato o statale che sia. Qui, a tal riguardo, è sufficiente ricordare che per Marx la peculiare forma di proprietà capitalistica si dà non come mero possesso di cose ma come *potere sul lavoro altrui*, e che «la ricchezza odierna poggia *sul furto del tempo di lavoro altrui*». Che questo potere sociale e questo furto di tempo commesso ai danni del lavoratore nullatenente abbiano una natura privata o pubblica quanto al diritto (borghese), la sostanza delle due cose non muta di un solo atomo. Per Marx la proprietà capitalistica è in primo luogo un rapporto sociale di dominio e di sfruttamento.

Ciò che il lavoratore vende e che il capitalista compra è *l'uso di capacità lavorativa per un tempo stabilito*: un'ora, otto ore, ecc; in cambio di questo uso il lavoratore riceve dal capitalista un salario. Ma questa capacità lavorativa naturalmente non è separabile dall'esistenza del lavoratore, non è qualcosa che il venditore di prestazione lavorativa possa mettere dentro una confezione e alienarla senz'altro in questa guisa reificata: qui è il venditore stesso a essere la confezione della propria merce. Forma e contenuto qui sembrano essere la stessa cosa, in onore alla filosofia della pura identità. Insomma, contro ogni evidenza (o *apparenza*), la merce che il capitalista acquista non è il lavoro, come pensa lo stesso lavoratore, ma *l'intera esistenza di quest'ultimo*, un'esistenza ridotta appunto a merce. Il valore di scambio di questa bio-merce equivale, come per ogni altra merce, al tempo di lavoro oggettivato nei “beni e servizi” che ne rendono possibile l'esistenza e la continuità generazionale attraverso la formazione di una famiglia. L'esistenza del lavoratore calcolata (quantificata) in termini di tempo di lavoro oggettivato nei “beni e servizi” vitali rappresenta il *valore di scambio* della merce-lavoratore, mentre la disponibilità a essere usato per un tempo stabilito contrattualmente costituisce il *valore d'uso* della nostra bio-merce.

Quando il capitalista porta a casa, cioè nell'impresa, la merce-lavoratore (o bio-merce) dando in cambio salario, egli non commette alcuna ingiustizia nei confronti dell'operaio-venditore, non gli sottrae nulla che non abbia restituito interamente sotto forma di salario: «Con ciò è quindi realizzata la piena libertà del soggetto. Transazione volontaria; nessuna parte ricorre alla violenza. [...] È solo in virtù degli equivalenti che nello scambio i soggetti sono come equivalenti l'un per l'altro» (29). Nella sfera della circolazione la transazione $M - D - M$ (ad esempio: Lavoro – salario – beni-salario) non genera valore (figuriamoci se possa generare plusvalore!) ma realizza (monetizza) piuttosto un valore che è già incorporato nella merce e che il prezzo si limita a rendere manifesto. Dal lato del capitalista abbiamo una transazione del tipo $D - M$ (salario – lavoro). Con ciò si verifica la fondamentale trasformazione del denaro in capitale. Anche quando il capitalista acquista i mezzi di produzione, le materie prime e quant'altro serve al processo produttivo egli trasforma il denaro in capitale. La trasformazione del denaro in capitale mediante il suo investimento produttivo rappresenta l'atto fondamentale, costitutivo del vigente regime storico-sociale; in quell'atto vanno ricercate le cause della disumana potenza del Capitale e le contraddizioni che minano sempre di nuovo questa stessa potenza.

Una volta comprata, la merce va poi usata (o consumata). Usare la bio-merce significa metterla nelle condizioni di produrre una merce: è qui, è nel vivo processo produttivo, è nel momento in cui il capitalista consuma legittimamente ciò che ha comprato senza trucchi e senza inganni che prende corpo la magia della *valorizzazione* del capitale investito che porterà nelle tasche del capitalista l'intero capitale investito accresciuto di un *plus* di valore: $D - M - D'$ (denaro – fattori della produzione – denaro accresciuto).

Nelle epoche precapitalistiche la formazione del plusvalore era facilmente apprezzabile, e così il rapporto di sfruttamento che legava lo schiavo o il servo al signore e al proprietario fondiario. Lavoro necessario – all'esistenza del produttore – e lavoro superfluo, sempre per rimanere nella terminologia marxiana, ossia il lavoro “erogato” a titolo gratuito a beneficio del padrone, apparivano distinti nel tempo

e a volte anche nello spazio: il produttore per un verso generava i mezzi per la propria sussistenza: cibo, vestiario e quant'altro; e per altro verso egli produceva beni e servizi per il padrone. Da un lato si poteva osservare il prodotto necessario all'esistenza del produttore e della sua famiglia, e dall'altro, completamente separato dal primo, si apprezzava il prodotto («beni e servizi») generato a titolo gratuito per il padrone: il *plusprodotto*, base materiale del plusvalore. I due momenti della giornata lavorativa (tempo necessario e tempo superfluo) apparivano nettamente distinti l'uno dall'altro, e il produttore poteva facilmente rendersi conto di quante ore egli avesse lavorato per se stesso e di quante per il padrone. Nel Capitalismo questo processo di sfruttamento si è assai complicato e il meccanismo (la dialettica) dello scambio ineguale non appare più con la stessa solare evidenza d'un tempo, anzi! Ovviamente solo uno sciocco può a questo punto esclamare: «Vedi, si stava meglio quando si stava peggio!». *Per i nullatenenti il peggio è sempre e, per così dire, non smette di peggiorare.*

Scriveva Friedrich Pollock: «Ad uno schiavo romano la propria posizione di schiavo nel processo produttivo appare come ciò che essa è in tutte le circostanze personali della sua vita di schiavo, e non vi è bisogno alcuno di un marxista che lo illumini su tale circostanza. Un moderno imprenditore, invece, è uguale al suo usciere “di fronte alla legge”, e può avere le idee più assurde sulla struttura fondamentale della società oppure sul senso della propria funzione» (31). Leggiamo adesso Henrik Grossmann sempre sullo stesso tema: «La funzione economica della legge del valore nel capitalismo consiste proprio nel fatto, per cui grazie alla sua mediazione l'intero plusvalore affluisce nelle tasche dei capitalisti e laddove nei precedenti modi di produzione si doveva ricorrere alla violenza e alla frusta per spogliare i produttori dell'eccedenza produttiva oltre i mezzi di sussistenza necessari, adesso la medesima “distribuzione antagonista” avviene pacificamente sulla base della legge del valore grazie all'azione automatica dello scambio di merci» (32). Non deve dunque sorprenderci se fin da giovane Marx sottoponesse al trattamento della sua potente «chimica critica» l'impossibile – e quindi *falso* – universalismo borghese, e lo connettesse allo scambio

ineguale tra Capitale e lavoro salariato, il quale realizza il fondamento materiale del potere sociale delle classi dominanti.

I due momenti del diritto borghese (*il diritto come forza e il diritto come fenomenologia della forma-merce*) realizzano un tutto organico che noi sperimentiamo praticamente ogni giorno nei diversi ambiti in cui ci troviamo ad agire, anche a motivo delle diverse incombenze con cui ci capita di confrontarci, e che fa di ognuno di noi «una mera incarnazione di un astratto e impersonale soggetto di diritti, un puro prodotto dei rapporti sociali». Si tratta di una dialettica interna a ogni sfera della società: all'economico, al giuridico e al politico che non raramente genera contraddizioni e frizioni, che i gruppi dirigenti di un Paese sono chiamati a gestire in qualche modo.

Ma su tutti questi fondamentali concetti cercherò di ritornare un'altra volta.

(1) *Dallo Stato di diritto al security state*, Il Manifesto, 25 gennaio 2016.

(2) P. I. Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato*, In AA. VV., *Teorie sovietiche del diritto*, Giuffrè, 1964.

(3) Cosa intendo per *punto di vista di classe*? Sul piano teorico-politico è la prospettiva dalla quale approccia i fenomeni sociali chi si batte contro il superamento della divisione in classi sociali degli uomini, considerata il fondamento sociale della dimensione disumana nella quale *tutti* nasciamo e viviamo. Questa dimensione proietta la sua maligna ombra sull'esistenza di *tutti* gli individui, anche su quella degli individui più abbienti. La psicoanalisi più critica e la letteratura umanamente più sensibile sono state in grado di mettere in luce l'impatto psicologico-emotivo che la disumana condizione sociale ha sui diversi strati sociali. Borghesi, piccolo-borghesi, proletari, sottoproletari, strati sociali rovinati e in decomposizione: non tutti gli individui rispondono allo stesso modo alle "sollecitazioni" del Dominio, ma tutti le subiscono. Meglio: non tutti gli individui riproducono allo stesso modo il Dominio. Infatti, fra noi e il Dominio sussiste un rapporto di intimità, non di esteriorità: il Dominio è dentro di noi, non fuori di noi. Di più: il Dominio siamo noi stessi in quanto, per dirla marxianamente, personificazione del rapporto sociale capitalistico. Proprio questa intimità conferisce al Dominio sociale del XXI secolo una particolare forza materiale e immateriale – ideologica, psicologica.

Sotto questo aspetto l'appartenenza sociale del soggetto rivoluzionario non gioca un ruolo fondamentale, prova ne sia che i fondatori della moderna teoria critico-rivoluzionaria provennero dalla classe dominante, e ciò è un "paradosso" che si spiega facilmente proprio a partire 1. dalla divisione classista della società (vedi, ad esempio, la divisione fra lavoro materiale e lavoro intellettuale) e 2. dalla universale condizione disumana.

C'è poi da considerare il piano storico-sociale della questione, il quale ci invita a porci la seguente domanda: quale classe ha interesse a spezzare lo *status quo sociale* (l'enfasi della locuzione va posto sull'aggettivo) in vista del superamento della dimensione classista? Ovviamente solo i nullatenenti hanno l'interesse a ribellarsi contro il

rapporto sociale di dominio e di sfruttamento che riproduce sempre di nuovo la divisione classista della società, mentre legittimamente le classi dominanti hanno e difendono l'opposto interesse. Come si vede, sotto questo rispetto la natura classista della dimensione disumana è fondamentale. D'altra parte, «Se vince, il proletariato non diventa perciò il lato assoluto della società; infatti esso vince solo togliendo se stesso ed il suo opposto» (Marx, *La sacra famiglia*). Emancipando se stesso, il proletariato emancipa l'intera umanità. Sotto questo fondamentale aspetto il *punto di vista di classe* coincide perfettamente con il *punto di vista umano*, locuzione che difatti adopero più spesso perché mi sembra più adeguata a sintetizzare la complessa dialettica che ho cercato di abbozzare.

(4) M. Horkheimer, *Sulla Sociologia delle relazioni di classe*, 1943, inedito, nonsito.org..

(5) Qualche giorno fa ho postato su Facebook la seguente scherzosa riflessione:

Tu chiamalo, se vuoi, patrimonio!

Da *Liberio Quotidiano*: «Il fronte dei contrari al ddl Cirinnà guadagna un testimonial non da poco: Adriano Celentano. “Giusti i diritti civili anche nelle unioni omosessuali”, scrive il cantante nel suo blog, “ma il matrimonio è solo tra uomo e donna altrimenti si chiamerebbe patrimonio». Patrimonio, bravo!

Non so dire se il molleggiato nazionale è il «re degli ignoranti», come ama definirsi, o se invece sia un emerito idiota, come ebbe a dire di Lui David Bowie dopo un'esilarante ospitata in una trasmissione celentanesca del 1999; devo dire però che stavolta, senza averne la benché minima consapevolezza, il cantante lombardo ha evocato qualcosa che merita molta attenzione. Di che parlo? Di questo: «Lo sviluppo della forma giuridica raggiunge il suo momento culminante nella società borghese-capitalistica. Questo processo può anche definirsi come processo di dissoluzione dei rapporti patriarcali organici e di loro sostituzione con rapporti giuridici, con rapporti cioè tra soggetti formalmente eguali. La dissoluzione della famiglia patriarcale, il cui *pater familias* era proprietario della forza lavoro della moglie e dei figli, e la sua trasformazione in famiglia contrattuale, in cui i coniugi stipulano un contratto patrimoniale e i

figli (come per esempio nelle fattorie americane) ricevano dal padre un salario, costituiscono uno dei più tipici esempi di questa evoluzione. Lo sviluppo dei rapporti mercantili-monetari sospinge avanti questa evoluzione» (E. B. Pašukanis). E sospingendo, sospingendo...

La citazione è tratta da E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, in AA. VV., *Teorie sovietiche del diritto*.

(6) K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia*, Opere, IV, Editori Riuniti, 1972.

(7) E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*. Due parole su questo eccellente testo. Si tratta di un tentativo, a mio avviso ben condotto e per molti versi riuscito, di mettere in intima e dialettica relazione le forme del diritto e le forme della merce, così da superare la concezione, diffusissima fra i marxisti, secondo la quale il diritto non sarebbe che una mera sovrastruttura ideologica. Per Pašukanis si può parlare di diritto in senso proprio solo con l'avvento della moderna società borghese, a causa del peculiare modo di darsi e di manifestarsi del rapporto sociale capitalistico di dominio e di sfruttamento.

Egli riprese e sviluppò le tesi marxiane contenute nella *Critica del programma di Gotha* e le tesi leniniane esposte in *Stato e rivoluzione*, per giungere alla negazione di un diritto proletario o socialista in senso stretto. Pašukanis rifiuterà sempre l'idea di una teoria generale marxista del diritto che non sia radicalmente critica, e che non abbia come modello la marxiana critica dell'economia politica. Con ciò egli intese combattere due errate – e convergenti quanto a risultato – posizioni che convivevano nel Partito bolscevico e che finiranno per eliminarlo (anche fisicamente, nel 1937): quella che considerava il diritto borghese alla stregua di una mera sovrastruttura ideologica, e che quindi misconosceva la profonda relazione che insiste tra la forma-merce e la forma-diritto, e quella che si batteva per una sistemazione positiva e dogmatica del «diritto socialista», considerato una forma superiore del diritto che non andava indebolito né calunniato con il «nichilismo giuridico» (così lo definì Andrej Januar'evič Vyšinskij, lo «scienziato giuridico di Stalin», l'astro nascente del «diritto socialista») di chi amava

nascondersi dietro le tesi di Marx, di Engels e di Lenin a proposito dell'estinzione dello Stato e di ogni forma di coazione di stampo classista. La crescente opposizione che il «nichilismo giuridico» di Pašukanis incontrò nel seno di un Partito sempre più stalinizzato si capisce meglio alla luce della «definizione dell'intero sistema economico sovietico come Capitalismo di Stato proletario»: «Dopo la discussione svoltasi al XIV Congresso», scriverà Pašukanis in una nota alla terza edizione del suo libro, «tale definizione sollevò l'appropriata censura dei critici. Grazie a questa correzione, il concetto di basilare non può che guadagnare in chiarezza perché impiegando il termine “capitalismo di Stato” avevo in vista un aspetto soltanto della questione: la conservazione dello scambio mercantile e della forma di valore» (ibidem). «Un aspetto soltanto!» È chiaro che la posizione di Pašukanis mal si amalgamava, nonostante ogni tentativo di “autocritica”, con la “dottrina” del «socialismo in un solo Paese», la quale rappresentò la giustificazione scritta in un linguaggio pseudomarxista (che poi è quanto basta all'intellettuale “organico” per stilare certificati di autenticità “marxista”) della costruzione a tappe forzate del Capitalismo di Stato e di una moderna potenza mondiale. Di Capitalismo di stato e di diritto borghese esercitato dal proletariato armato in alleanza con i contadini poveri, si poteva parlare, senza temere il plotone di esecuzione o la scomparsa nel nulla (leggi *gulag* e *Siberia*) ai tempi dell'ultimo Lenin, alle prese con i postumi materiali e ideologici del Comunismo di guerra e con la necessità di una Nuova Politica Economica; ai tempi dell'«accumulazione originaria del socialismo» e del Diritto Socialista occorreva riabilitare il Lassalle crudelmente strapazzato da Marx nella *Critica del programma di Gotha*. Scriveva Pašukanis: «Marx concepiva il passaggio al comunismo sviluppato non come passaggio a nuove forme di diritto, ma come estinzione della forma giuridica in generale, come liberazione da questa eredità dell'epoca borghese, destinata a sopravvivere alla borghesia stessa». A tal riguardo molto interessanti appaiono anche le parole di Lenin che seguono, sempre a commento del citato testo marxiano del 1875: «La parola “comunismo” può essere anche qui usata nella misura in cui i mezzi di produzione divengono proprietà *comune* [nota per gli

statalisti: qui *comune* non equivale a Stato], purché non si dimentichi che non è un comunismo completo». Al di là dell'annoso e controverso problema inerente agli “stadi di sviluppo” del comunismo, le preoccupazioni dottrinarie di Lenin, esternate proprio alla vigilia dell'Ottobre, si comprendono soprattutto alla luce del “socialismo” e del “comunismo” decretati nella Russia di Stalin per decreto. C'è forse qualcosa di profetico in quelle preoccupazioni, almeno così mi sembra.

Ma completiamo la citazione, per molti aspetti sorprendente: «Nella sua prima fase, nel suo primo grado, il comunismo *non* può essere, dal punto di vista economico, completamente maturo, completamente libero dalle tradizioni e dalle vestigia del capitalismo. Di qui un fenomeno interessante come il mantenimento dell'”angusto orizzonte giuridico borghese” nella prima fase del regime comunista. Certo, il diritto borghese, per quel che concerne la distribuzione dei beni di *consumo* [non delle merci, dei valori di scambio], suppone pure necessariamente uno Stato borghese, poiché il diritto è nulla senza un apparato capace di *costringere* all'osservanza delle sue norme. Ne consegue che in regime comunista sussistono, per un certo tempo, non solo il diritto borghese ma anche lo stato borghese, senza borghesia! Ciò può sembrare un paradosso o un gioco dialettico del pensiero e questo rimprovero è stato spesso mosso al marxismo da gente che non si è mai data la minima pena di studiarne la sostanza estremamente profonda» (Lenin, *Stato e rivoluzione*, Opere, XXV, Editori Riuniti, 1967). Per finire, ecco quanto scriveva Marx a proposito del diritto borghese in guisa di *ugual diritto* «nella prima fase della società comunista»: «Malgrado questo progresso, questo *ugual diritto* continua a recare un limite borghese. [...] Questo diritto *uguale* è diritto diseguale per lavoro diseguale. Esso non riconosce distinzioni di classe, perché ognuno è soltanto operaio come chiunque altro, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale e pertanto la capacità di rendimento degli operai come privilegi naturali. *Esso è perciò – per il suo contenuto – un diritto della diseguaglianza, come ogni diritto.* Il diritto può consistere soltanto, per la natura che gli è propria, nell'uso di una uguale misura; ma individui dissimili (e non sarebbero individui diversi se

non fossero dissimili) sono misurabili con ugual misura solo in quanto li si sottomette a un ugual punto di vista, in quanto vengono considerati da un lato *ben preciso*; per esempio, nel caso dato, vengono trattati *soltanto come operai* e in loro non si veda che questo, prescindendo da ogni altra cosa. Inoltre, un operaio è sposato e l'altro no; uno ha più figli dell'altro. Con uguale produttività e quindi con uguale partecipazione al fondo comune sociale, l'uno riceve, dunque, più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro, e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto dovrebbe essere, invece che uguale, ancora più disuguale» (*Critica del programma di Gotha*, Savelli, 1975). Anche qui, sembra che Marx sia un incontentabile dottrinario, uno che critica perfino l'assetto *egualitario* della società postcapitalistica. Ovviamente non si tratta di questo; Marx sapeva benissimo che fin quando l'umanità non passerà dal *regno del diritto*, sebbene uguale, al *regno della libertà* (o dell'umanità) gli individui saranno sempre esposti al rischio di ritornare alla «vecchia merda» della divisione classista della società. La *necessità* come peccato originario? Penso proprio di sì.

Insomma, solo entro limiti concettuali e politici assai ristretti si può parlare, in modo non ideologico né apologetico, di un «diritto proletario», e se ne deve parlare in primo luogo mettendone in luce tutte le contraddizioni, tutti i limiti, tutte le tare che necessariamente gli derivano dal vecchio mondo capitalistico – che poi è quello che ci tocca oggi in sorte! Come lo Stato proletario non è più uno Stato nell'accezione tradizionale del concetto, perché tende coscientemente al proprio esaurimento, così il «diritto proletario» non è già più un diritto nel senso tradizionale del concetto. La persistenza di uno «Stato proletario» e di un «diritto proletario» *in un solo Paese* è qualcosa che l'autentico rivoluzionario ha imparato a decifrare.

Un'ultima annotazione sui concetti di “struttura” e “sovrastuttura”. Scriveva Stučka: «Chi abbia assimilato il modo di pensare di Marx ed Engels in ordine al capitale, al denaro e così via, concepiti come rapporti sociali, comprenderà agevolmente, dunque, quel che andiamo dicendo in relazione al sistema dei rapporti sociali. Ciò costituirà una più difficile materia per il giurista, il quale vede nel

diritto una mera sovrastruttura tecnica e artificiale che stranamente domina, però, la sua base. Persino Marx pagò per un breve periodo il suo tributo a questa concezione, finchè parlò del diritto come di una sovrastruttura ideologica: Marx si era infatti formato sul diritto romano e, in genere, sui concetti giuridici degli anni *trenta* che nel diritto vedevano solo un'espressione della volontà generale (*volkswillen*) e si era assuefatto alla relativa terminologia» (*La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato*). Molti epigoni hanno voluto impiccare Marx a quella terminologia e soprattutto alla famosa analogia che rimanda all'idea di edificio. Dal punto di vista della prassi sociale umana, ossia della totalità delle attività umane, ogni sfera, ogni attività, ogni creazione materiale e immateriale, in una sola parola: ogni singola esperienza umana appare come facente parte di una struttura, e quindi essa stessa è da considerarsi come un dato strutturale della realtà. A differenza di quel che pensa il "materialista dialettico" ortodosso, ciò non equivale affatto all'hegeliana notte che fa apparire nere tutte le vacche: il punto di vista della totalità non esclude ma anzi presuppone l'esistenza di *momenti egemonici*, per dirla sempre con Marx, ossia di attività che danno coerenza e direzione alla prassi sociale nel suo complesso, a partire dall'attività afferente alla produzione e allo scambio della ricchezza sociale nella sua attuale forma capitalistica. «Il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo, siano identici, ma che essi rappresentano tutti delle articolazioni di una totalità, differenze nell'ambito di una unità. La produzione assume l'egemonia sugli altri momenti. [...] Indubbiamente anche la produzione, *nella sua forma unilaterale*, è da parte sua determinata dagli altri momenti. [...] Tra i diversi momenti si esercita un'azione reciproca. E questo avviene in ogni insieme organico» (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Grundrisse, I, La Nuova Italia, 1978). La morta rigidità del metaforico edificio non regge il confronto con la viva e complessa realtà dell'«insieme organico», sia che si parli di economia in senso stretto, sia che ci si riferisca al rapporto fra *l'economico e il sociale* in generale. In ogni caso così la pensa chi

scrive, eventualmente anche contro Marx: se Dio vuole, sono ateo! E soprattutto non sono marxista...

(8) Ecco un tipico esempio di “nostalgia canaglia”: «È almeno da una trentina di anni a questa parte che la democrazia moderna appare in via di esaurimento. Essa è il risultato di un processo storico antagonistico, che raggiunge un certo equilibrio quando i diversi interessi di gruppi sociali contrapposti riescono a mediarsi; essa deperisce invece quando i rapporti di forza sociali fra le classi sono eccessivamente squilibrati. La democrazia è dunque un fatto storico, legato al mondo del lavoro moderno, espressione di quel mondo e delle sue conquiste. Ebbene, oggi quel mondo appare sconfitto a seguito di una riscossa proprietaria a livello globale, che in Italia si è effettivamente realizzata almeno a partire dagli anni Novanta» (C. M. Fabiani, *Democrazia Cercasi*). La mitologia dei «trent’anni gloriosi» seguiti al Secondo macello imperialistico chiamato «guerra di liberazione» dai vincitori è soprattutto coltivata nella galassia che in qualche modo si richiama, anche da posizioni “critiche”, all’esperienza del Partito – cosiddetto – Comunista Italiano. Scrive ancora la Fabiani: «Il sistema politico democratico pienamente moderno – sorto in Occidente dopo la seconda Guerra mondiale – non può essere ridotto solo ai suoi pur essenziali aspetti politici e formali. Viceversa, è da intendersi nel complesso gioco di fattori economico-sociali che permettono la partecipazione attiva e autonoma di tutti i gruppi sociali e di tutte le classi alla vita di un paese. Alla base di tale sistema democratico vi è una costellazione di compromessi fra le parti, raggiunti tramite conflitto sociale e in particolare con la lotta di classe». Qui la lotta di classe è chiamata a garantire l’assetto democratico del dominio sociale capitalistico: una tesi che potrebbe condividere anche un liberista “puro”, il quale confida più sul conflitto sociale come libero dispiegamento degli interessi privati, che sulla presenza dello Stato come arbitro delle controversie sorte nella «società civile». «Tutti i pensatori di ispirazione liberale (liberalismo) – siano essi filosofi del Seicento e del Settecento come John Locke o Immanuel Kant o sociologi contemporanei come Ralf Dahrendorf – hanno una concezione conflittuale della società e della storia, che tuttavia è ben differente

da quella di Marx. Anzitutto il conflitto, per i liberali, riguarda tutti gli aspetti della vita e non può essere ricondotto alla sola sfera dei rapporti economici; in secondo luogo, esso è ineliminabile, perché ineliminabile è la varietà delle opinioni e degli interessi; infine, i conflitti tra le diverse opinioni e i differenti interessi sono il meccanismo che produce ogni forma di progresso. Secondo tale concezione l'interesse generale non scaturisce dall'eliminazione degli interessi particolari, ma proprio dal loro conflitto, a condizione che questo avvenga senza violenza e nel quadro di leggi uguali per tutti. La concorrenza nel campo economico tra le varie imprese; il conflitto degli interessi tra le parti sociali, con il diritto di sciopero e le varie procedure per le trattative; la competizione tra i partiti per il potere politico; il confronto tra teorie scientifiche e culturali: tutte queste sono forme di competizione pacifica, che imbrigliano il conflitto senza sopprimerlo, evitandone gli effetti distruttivi e conservandone l'energia creativa» (Stefano De Luca, *Il conflitto sociale*, Enciclopedia Treccani).

Quel che è certo, almeno per chi scrive, è che la «lotta di classe» di cui si parla qui non è quella che aveva in testa Marx quando invitava le classi dominate a farla finita, una volta per sempre, con la società borghese *tout court*, e non semplicemente con una sua particolare espressione politico-istituzionale: monarchia, aristocrazia, repubblica, democrazia e così via.

(9) «Lo sguardo retrospettivo del “penalista del XXI secolo” – almeno di *questo* penalista che scrive – non è purtroppo molto confortante. Da osservatore del XXI secolo, appunto, non è tanto il codice Rocco quale esso si pose ai suoi tempi a suscitare inquietudine. Esso fu quale non poteva in fondo non essere: cioè un prodotto legislativo, più o meno tecnicamente riuscito, del regime. È piuttosto l'incantesimo che esso è riuscito ad esercitare per quasi un secolo di storia penale italiana a lasciare sorpreso l'odierno osservatore» (F. Palazzo, *Codice penale 1930: un passato (ancora) senza futuro*, Diritto penale contemporaneo, 15 settembre 2011).

(10) K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Savelli, 1975.

(11) Lo giurista svedese Herbert Tingsten, autore del libro *Les pleins pouvoirs. L'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et*

après la Grande Guerre (1934), «mette in evidenza un aspetto significativo dell'evoluzione dei regimi parlamentari moderni: il ricorso sempre più frequente a leggi delega, dette dei "pieni poteri", che estendono i poteri dell'esecutivo in ambito legislativo, in particolare il potere di modificare e di abrogare con decreti le leggi in vigore. Ma leggi di questo tipo contraddicono la gerarchia fra legge e regolamento delle costituzioni democratiche, ovvero il principio fondamentale della divisione dei poteri: legislativo ed esecutivo. L'autore sottolinea quindi che un uso sistematico e regolare di questo tipo di istituto porta, a lungo andare, ad un logoramento della democrazia, e ad una erosione della funzione legislativa del parlamento, che si limita sempre più spesso a ratificare provvedimenti aventi forza di legge emanati dal governo. In definitiva già nel 1934 Tingsten descriveva un processo di trasformazione dello stato di eccezione in una durevole prassi e tecnica di governo, e questo non solo in paesi con governi autoritari, come erano allora Germania e Italia, ma anche presso democrazie liberali come Francia, Svizzera, Belgio, Regno Unito e Stati Uniti» (R. Simoncini, *Un concetto di diritto pubblico: lo "stato di eccezione" secondo Giorgio Agamben*, D&Q, n. 8/2008).

(12) G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, 2003.

(13) J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, 1977.

(14) In Autori Vari, *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, 2003.

(15) E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*.

(16) G. Agamben, *Dallo Stato di diritto allo stato di sicurezza*, Il Sole 24 Ore, 23 gennaio 2016. L'articolo era apparso su *Le Monde* del 23 dicembre 2015.

(17) A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Newton, 2010.

Per Marx lo Stato «non è altro che la forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità, tanto verso l'esterno che verso l'interno, al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e il loro interesse» (*L'Ideologia tedesca*). «Il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese» (*Il Manifesto del partito comunista*). Marx non ha mai smesso di denunciare il «carattere

puramente repressivo del potere dello Stato», il suo essere «forza pubblica organizzata per l'asservimento sociale», «uno strumento di dispotismo di classe», e così via.

(18) G. Lukács, *La questione del parlamento*, in *Scritti politici giovanili, 1919-1928*, Laterza, 1972.

(19) S. Žižek, *La violenza invisibile*, Rizzoli, 2008.

(20) Marx ed Engels mutuaronò il concetto di *dittatura rivoluzionaria del proletariato* dalla fase giacobina della Rivoluzione Francese e dai tentativi rivoluzionari di Babeuf e Buonarroti. Questo fatto ha un'importanza decisiva per chi intende comprendere come Marx giunse a elaborare il concetto di *dittatura*, un termine che all'orecchio dell'occidentale avvezzo ai regimi di democrazia parlamentare suona molto male. Quella scabrosa parola evoca immediatamente in noi il ricordo del fascismo e dello stalinismo (per chi scrive due facce della stessa capitalistica medaglia); occorre perciò resistere alla tentazione di fuggire dal tema qui posto e non dare per scontato che il mangia crauti di Treviri abbia necessariamente qualcosa da spartire con Stalin, Mao e gli altri dittatori "comunisti" dello stesso conio che hanno calcato la scena del XX secolo.

Nella concezione marxiana il concetto di *dittatura proletaria* non può mai privarsi dell'attributo rivoluzionario: «Tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una all'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere che la "*dittatura rivoluzionaria del proletariato*". Alla trasformazione *rivoluzionaria* della società capitalistica ereditata dal proletariato vittorioso corrisponde necessariamente la sua altrettanto rivoluzionaria dittatura. Nell'accezione marxiana la *dittatura* ha sempre una connotazione rivoluzionaria, non è assunta, politologicamente, come una delle forme che può assumere il potere politico del proletariato. Il potere dittatoriale esercitato dell'ala più radicale della borghesia francese ai tempi della Grande Rivoluzione permise alla Francia borghese di tagliare i ponti con l'Ancien Règime nel modo più rapido e profondo possibile, al punto da metterla nelle condizioni di esportare le conquiste rivoluzionarie in

tutto il Vecchio Continente. Marx non mancò mai di spiegare storicamente «l'illusione degli *uomini del Terrore*»: «Robespierre, Saint-Just e il loro partito sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica, *realisticamente democratica*, che poggiava sul fondamento della *schiavitù reale*, con lo *Stato moderno rappresentativo, spiritualmente democratico*, che poggia sulla *schiavitù emancipata*, sulla *società civile*. Che colossale illusione essere costretti a riconoscere e sanzionare nei *diritti dell'uomo* la società civile moderna, la società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguiti liberamente i loro fini, dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale alienata a se stessa, e volere poi nello stesso tempo annullare nei singoli individui le *manifestazioni vitali* di questa società, e volere modellare la *testa politica* di questa società nel modo *antico!*» (*La sacre famiglia*). Più volte nella storia, anche in quella contemporanea, ha portato il personaggio moralmente ed eticamente motivato a «modellare» la testa delle persone, magari con l'uso di oggetti contundenti. E quando l'illusione si trasforma in frustrazione, facilmente si passa dal bastone alla ghigliottina, dal modellismo alla soppressione.

Ma ritorniamo alla *dittatura rivoluzionaria del proletariato*. Rivoluzionaria nel significato più stringente del concetto: potere eccezionale che si giustifica solo con l'eccezionalità dei tempi e degli eventi, con il loro carattere rivoluzionario, appunto. Stato transitorio, la cui permanenza e normalizzazione registrerebbe una sconfitta dell'Evento rivoluzionario. Scriveva Bobbio: «Anche per Babeuf e Buonarroti, che sono considerati a ragione i precedenti storici più immediati della terminologia marxiana ed engelsiana, la dittatura rivoluzionaria, considerata necessaria per mutare radicalmente la società esistente, è sempre un governo eccezionale e provvisorio» (*Quale socialismo?*, RCS, 2011). È possibile stabilire in anticipo sulla prassi, ossia sul terreno puramente teorico, il limite temporale superato il quale la dittatura rivoluzionaria cessa di essere tale (in primo luogo nei fatti, più che nelle parole e nella simbologia: qui l'esperienza bolscevica fa testo) e si trasforma nel suo contrario? Si tratta di mesi? di anni? di decenni? Naturalmente la domanda non ha alcun senso: i processi sociali non sono prodotti deperibili cui

appiccicare un'etichetta con la data di scadenza. E soprattutto essi sono appunto *processi*, fatti concreti in divenire, e non astrazioni concettuali facilmente manipolabili con la testa. Ciò che conta qui, cioè per chi scrive e forse anche per chi legge, è cercare di elaborare una certa concezione del potere rivoluzionario. Questa tuttavia non è la sede giusta per sviluppare e approfondire la questione.

(21) Lo stalinismo non fu il comunismo o il marxismo applicato a una concreta realtà storico-sociale, come sostiene la vulgata destrorsa e sinistrorsa; esso fu piuttosto la fenomenologia della controrivoluzione capitalistica (interna e internazionale) che schiacciò l'esperienza rivoluzionaria dell'Ottobre '17 e che ebbe conseguenze catastrofiche sull'intero movimento operaio internazionale. La stalinizzazione del comunismo internazionale, a cominciare da quello italiano (Togliatti fu *il migliore* degli stalinisti), fu anzi il lascito più devastante di quella controrivoluzione, che anch'io chiamo *stalinista* non per ricondurla alla responsabilità di una persona o di poche persone, ma per semplificare e storicizzare complessi processi sociali che per l'essenziale hanno agito alle spalle dei protagonisti, e a ragione Stalin si arrabbiava moltissimo quando qualcuno osava accusarlo di essere uno strumento della controrivoluzione: lo era, ma non lo sapeva. Capita. Moltissimi "marxisti" ritengono che il "comunismo sovietico" sia stato travolto e seppellito dalle macerie del Muro di Berlino; ecco, chi scrive non ha avuto mai nulla a che fare con quei "marxisti". Questa è una delle poche certezze che con molto piacere posso esibire dinanzi al lettore: qui ci si accontenta di pochissimo!

(22) Lenin, *Stato e rivoluzione*.

(23) F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, 1976.

(24) M. Horkheimer, *Sulla Sociologia delle relazioni di classe*, 1943.

(25) N. Bobbio, *Quale socialismo?*, RCS, 2011. Per Bobbio invece esiste un «significato preponderante» per il termine "democrazia": «è quello secondo cui per "democrazia" s'intende un insieme di regole (le cosiddette regole del gioco) che consentono la più ampia e più sicura partecipazione della maggior parte dei cittadini, sia in forma diretta sia in forma indiretta, alle decisioni politiche, cioè alle

decisioni che interessano tutta la collettività». Democrazia come tecnica politica, senza alcun riguardo per il contenuto classista della politica e della società che il “popolo sovrano” dovrebbe in qualche modo governare. «La democrazia, si è detto, è una via. Ma verso dove?» Verso la continuità del Dominio?

(26) E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*.

«Già Bentham ha spiegato e dimostrato la nullità morale delle pene moderne. Egli chiama le punizioni legali “*parodie giudiziarie*”. [...] Già Platone aveva capito che la legge deve necessariamente essere unilaterale, e *astrarre* dall’individualità. Quando vigeranno rapporti *umani*, la pena non sarà invece *realmente* altro che il giudizio di chi sbaglia su se stesso. Non si pretenderà di persuadere costui che una *violenza esterna*, esercitata da altri su di lui, sia una violenza che egli ha esercitato su se stesso. Egli troverà invece negli *altri* uomini i naturali redentori dalla pena che egli ha inflitto a se stesso, cioè il rapporto addirittura si rovescerà» (Marx, *La sacra famiglia*). Il carcere come giusta espiazione per chi ha commesso un errore nei confronti della società: è la tesi dominante sul carcere. La pensano così gli stessi carcerati, i quali si limitano a chiedere allo «Stato di diritto» di poter scontare la «giusta condanna» in «condizioni umane»: «Vogliamo pagare quel che ci spetta, secondo il nostro errore, non più di questo. Ma errata – ossia *disumana* – è la società! Sulla cosiddetta *etica della responsabilità* rinvio ai miei diversi articoli dedicati al tema e pubblicati su questo blog. Mi permetto una sola citazione, in linea con la “problematica” qui trattata: «”Gli individui sono sussunti sotto la produzione sociale, la quale esiste come una fatalità esterna ad essi. [...] Nulla può quindi essere più sbagliato e assurdo che presupporre, sulla base del *valore di scambio*, del *denaro*, il controllo degli individui associati sulla loro produzione complessiva” (K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, 1963). A mio avviso ciò basta e avanza, come si dice dalle mie parti, per negare in radice la stessa possibilità di un’autentica esistenza umana e di una vera libertà: parlare di libero arbitrio e di etica della responsabilità individuale nella società borghese significa fare dell’ideologia apologetica. Solo riconoscendo questa disumana realtà; solo guardando in faccia il Moloch senza infingimenti e senza

nutrire pietose illusioni rubricabili come “male minore” si conquista quel poco di libertà intellettuale e psicologica possibile all’interno della società vigente. È, questa, la sola etica che riesco a concepire al tempo del dominio totalitario del Capitale» (*Il potere in tasca. Appunti di studio sulla teoria marxiana del denaro*).

(27) E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*.

(28) M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, 1976.

(29) Nel suo discorso del 4 dicembre 2012 Xi Jinping ricordò che «solo assicurando che tutti i cittadini siano uguali di fronte alla legge, solo rispettando e proteggendo i diritti umani e solo assicurando che le persone godano di tutti i diritti e le libertà previste dalla legge, la costituzione potrà attecchire nel loro cuore». Il 7 gennaio 2014 Xi Jinping dichiarava: «Dobbiamo in modo appropriato bilanciare la necessità di sostenere il ruolo guida del Partito con la necessità della magistratura e delle forze dell’ordine di agire in modo indipendente e imparziale».

(30) K. Marx, *Lineamenti*, II.

(31) F. Pollock, *Teoria e prassi dell’economia di piano*, De Donato, 1973.

(32) H. Grossmann, *Il crollo del capitalismo*, Jaca Book, 1971.

