

Dall'uguaglianza primitiva a quella sostantiva, attraverso la schiavitù di István Mészáros

*Questo articolo è tratto da un lavoro più esteso sullo stato che Mészáros sta attualmente scrivendo.
(Traduzione di Roberto Mapelli e Giancarlo E. Saccoman. Adattamento di Roberto Mapelli)*

A differenza dell'uguaglianza primitiva, fondata materialmente e determinata rigorosamente, la realizzazione di una uguaglianza sostantiva*, universalmente condivisa, è possibile solo ad un livello altamente sviluppato di avanzamento socioeconomico, che deve essere combinato con una regolazione, coscientemente perseguita, non gerarchica (e quindi non-antagonistica) di un metabolismo riproduttivo sociale storicamente sostenibile.

Un metabolismo sociale che sarà radicalmente diverso, in contrasto con tutte le fasi precedenti dello sviluppo storico, inclusa, ovviamente, la spontanea uguaglianza primitiva del lontano passato, radicata nei gravi vincoli materiali direttamente imposti dalla necessità naturale e dalla lotta per la sopravvivenza.

Dato che l'orizzonte della coscienza dell'umanità è stato drasticamente ridotto e circoscritto sotto le gravi determinazioni dell'uguaglianza primitiva, la sostenibilità storica di un nuovo metabolismo sociale evoluto è dunque del tutto incompatibile in combinazione con tali determinazioni. Una "materialità" di tal genere, nonostante la sua indiscutibile realtà, connessa alla sua "spontaneità", non è ovviamente sufficiente al fine di permettere la sostenibilità storica di una più avanzata trasformazione. Altre condizioni devono essere conquistate, in modo da poter trasformare la potenzialità dell'uguaglianza sostantiva materialmente fondata in una realtà storicamente praticabile.

Ma il requisito della materialità è essenziale nel caso dell'essere umano, il cui fondamentale sostrato esistenziale è oggettivamente determinato dalla natura. La condizione fondamentale della materialità in tema di uguaglianza può essere rimossa - di regola a proprio vantaggio, in un modo rivelatore, discriminatorio e classista, - solo da qualche concezione filosofica idealistica; chi predica la correttezza di qualche tipo d'uguaglianza (ad esempio, "agli occhi di Dio" o "davanti alla legge") e allo stesso tempo nega la realizzabilità d'una uguaglianza sostantiva materialmente incarnata, opera in difesa di un presente ordine sociale iniquo.

Ed oggi, la dolorosa verità della questione è che l'importanza vitale della materialità e delle sue esigenze di regolamentazione non può essere sottovalutata per quanto riguarda l'effettivo dispiegarsi dello sviluppo storico dell'umanità - mai così vicino alla possibilità della autodistruzione.

Le determinazioni più profonde dello sviluppo storico complessivo su questo pianeta sono sempre oggettive, nonostante il fatto che i suoi attori siano particolari individui umani, che potrebbero esercitare il loro ruolo sotto le distorte determinazioni di una falsa coscienza.

La falsa coscienza in questione non è però la coscienza individualisticamente fantasiosa e arbitraria, come è stata tipicamente travisata da Max Weber nella sua proiezione del "Demone privato", che domina tutti gli individui, tale da assegnarle un carattere apologetico, e decretarla così come assolutamente insuperabile; bensì, al contrario, essa corrisponde a determinati interessi oggettivi nelle condizioni di sviluppo storico materialisticamente antagonista. È un tipo di sviluppo storico caratteristico di tutte le formazioni sociali in cui la struttura generale di comando del processo decisionale è - per una grande varietà di identificabili ragioni - alienata dal corpo sociale nel suo complesso, e incarnata in un organo politico separato e sovrapposto, con una sua conseguente grande varietà nella storia, ivi compreso il nostro tempo presente.

* Nel testo non abbiamo tradotto il termine "Substantive", usato dall'autore, con il termine italiano "sostanziale". Questo perché quest'ultimo termine poteva risultare fuorviante in quanto in italiano si suggerisce immediatamente ad una distinzione contrappositiva tra una determinazione della uguaglianza veramente reale (appunto sostanziale) ed una falsa e quindi effimera, senza la capacità di andare oltre questa accecante divaricazione. Non abbiamo nemmeno usato il termine "essenziale" perché rimanda anch'esso ad una distinzione che in questo contesto può risultare limitante: quella tra un livello superficiale ed uno più profondo e nascosto. Abbiamo quindi preferito usare il termine "sostantiva", anche se stridente e un poco oscuro nella nostra lingua, per indicare la completezza e la complessità del concetto relativo di uguaglianza, non legato a qualsivoglia confronto in negativo, ma appunto al più ampio spettro di determinazioni materiali che rendono praticabile storicamente una condizione effettiva di uguaglianza, tale da definire concretamente ed espressamente la soggettività del suo portatore sociale.

La materialità antagonista

Le principali forme di materialità antagonista che attraversano la storia sono:

- le prime società schiavistiche, controllate con la forza militare;
- la servitù feudale in cui il dominio antagonista predeterminato e sanzionato anche religiosamente continua ad essere imposto, dove e quando necessario, con la forza;
- La “schiavitù salariale” (nelle parole di Marx), che si perpetua attraverso mezzi direttamente materiali/economici, sotto il dominio del capitale, non importa quanto “avanzato”, e che, infine, viene salvaguardato con la forza politico/militare.

In tutte e tre le sue articolazioni fondamentali, la schiavitù è strutturalmente radicata e perentoriamente gerarchica per quanto concerne la realtà oggettiva dell'effettivo processo decisionale sociale.

Questo è il caso anche nel terzo tipo di schiavitù, la schiavitù salariata, nonostante le pretese pseudo-equalitarie della “democrazia” politica, confinate al livello più o meno vacuamente formalistico/elettorale.

Naturalmente, in tutti e tre i tipi di schiavitù il controllo generale della materialità vitale del processo metabolico della riproduzione sociale rimane divorziato dai produttori stessi.

Allo stesso tempo, le funzioni produttive reali devono essere comunque eseguite da coloro che non dispongono del controllo complessivo dei ruoli oggettivamente loro assegnati, mentre i controllori “de facto” del sistema sono ovviamente incapaci di compiere le necessarie funzioni riproduttive senza le quali la società nel suo insieme crollerebbe. La contraddizione oggettiva di tale struttura riproduttiva è del tutto evidente, anche se nella fase storica della schiavitù salariata viene idealizzata dalla parte privilegiata come una benevola “mano invisibile”, e non viene percepita come una contraddizione insostenibile da parte di coloro che stanno alla fine della catena.

In ogni caso, questo modo di controllare il metabolismo materiale della riproduzione sociale attraverso la storia non può essere altro che oggettivamente antagonista nel suo nucleo interno, con i suoi pericoli di potenziale instabilità e persino di distruzione.

Nell'interesse della sua attuale sostenibilità, il quadro generale gerarchico strutturalmente radicato del complesso sociale, in cui sono inseriti i produttori, deve essere predeterminato fin dall'inizio attraverso precise determinazioni di classe, e come tale deve essere politicamente salvaguardato per il futuro. Lo stesso radicamento materiale - contro cui la gente potrebbe ribellarsi - non può fornire da solo la garanzia ultima per il successo della sua perpetuazione.

Questo vuoto oggettivo reca con sé la necessità di un garante finale, nella forma della data struttura di comando politico generale della società. Questa struttura di comando si articola nella storia come il potere “sovrano”, capace di imporre, contro ogni riluttanza, i requisiti del radicamento gerarchico-strutturale dello sfruttamento materiale, che però potenzialmente potrebbero essere a rischio di estinzione.

Significativamente, in tal senso, anche nella fase della schiavitù salariale capitalistica - quando la modalità primaria dell'estrazione del pluslavoro determina la dipendenza economica materiale dei lavoratori, con la sua pretesa “neutralità”(combinata con l'apparenza ingannevole della sua “uguaglianza politica” e di “libertà”) - di tanto in tanto, nei periodi di grandi crisi, si impone l'esigenza di instaurare il controllo politico sulla società in forme direttamente autoritarie (anche estremamente dittatoriali). Naturalmente ciò avviene tramite la forza delle armi, nell'interesse di garantire il metabolismo capitalistico di riproduzione sociale.

Di conseguenza, nel periodo immediatamente successivo alla prima guerra mondiale, il semi-fascista ammiraglio Horthy è stato imposto all'Ungheria dagli “stati democratici” capitalisticamente più avanzati (Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia), ben prima della “marcia su Roma” di Mussolini o del dominio di Hitler in Germania.

Vediamo sviluppi analoghi nella dittatura militare del generale Pinochet in Cile, confezionata dagli Stati Uniti, rovesciando il Presidente Allende, democraticamente eletto (e va ricordato il ruolo diretto svolto da Henry Kissinger), in sintonia con il supporto più attivo dato, come una cosa scontata, dagli Stati Uniti ad altre dittature militari in Brasile e in altre parti dell'America Latina.²

Il radicamento materiale deve quindi essere completato e tutelato dal garante ultimo della macchina politico-militare più repressiva, non importa quanto sia “democratica” la sua giustificazione ideologica. Un ordine di riproduzione sociale antagonista non può sostenersi senza di essa. Le condizioni assurdamente idealizzate della schiavitù salariale capitalistica - a cui “non può esservi alcuna alternativa” - non offrono alcuna eccezione a tale garanzia autoritaria ultimativa. Questo fatto getta un'ombra oscura sulle velleità liberali di “controllare gli eccessi dello stato”, anche quando sono genuinamente pensate da alcuni filosofi politici liberali.

Tuttavia non può essere negata la tendenza oggettiva dello sviluppo storico verso l'istituzione d'un valido ordine metabolico sociale - fondato materialmente - di uguaglianza sostantiva.

Tale richiesta s'è fatta sentire in una forma più drammatica sulla scena della storia al tempo della Rivoluzione Francese ed è stata riconosciuta anche dai difensori dell'ordine borghese, almeno in forma parziale, come l'"uguaglianza di fronte alla legge".

Ma, naturalmente, la domanda di uguaglianza in una forma aspramente contestata, risale molto indietro nella storia, agli innumerevoli secoli delle epoche precedenti.

Un grande filosofo come lo stesso Aristotele aveva respinto tale domanda con osservazioni sarcastiche. Infatti, nonostante il suo genio filosofico, poteva fare dichiarazioni sul terreno dell'uguaglianza sociale nel modo più grottesco, chiamando gli schiavi dei suoi tempi "strumenti parlanti".

Questo per dimostrare, quindi, che gli interessi di classe possono produrre irrazionalità sconcertanti anche nel caso del più grande genio filosofico.

La realizzazione storica dell'uguaglianza sostantiva

La realizzazione storica, consapevolmente perseguita, d'una uguaglianza sostantiva è, naturalmente, dipendente dalla produzione effettiva delle sue condizioni materiali nel senso più completo.

Nelle concezioni filosofiche idealistiche del passato, la spinta alla realizzazione di un così enorme risultato storico, poteva solo limitarsi ad un desiderabile "dover-essere" e le sue condizioni non potevano che essere postulate sotto la forma d'una "grazia divina" o dell'atto di qualche misterioso "Spirito del Mondo".

Ma in realtà non è così per quanto riguarda la questione dell'uguaglianza sostantiva. Il terreno umano naturale del dispiegarsi del processo storico verso la sua realizzazione è di per sé materiale, proprio nel senso più completo in cui tutti gli esseri umani oggettivamente condividono la comunanza del loro substrato naturale fondamentale, con la sua più svariata potenzialità creativa.

Sono solo le inique condizioni normative metaboliche costruite dall'uomo, derivanti da interessi di classe che si autoperpetuano, che alimentano e possono stravolgere questa fondamentale domanda condivisa e stravolgerla in una realtà istituzionalizzata socialmente discriminatoria, adeguata alle esigenze predeterminate di sfruttamento, e nel merito scandalosamente concettualizzate nei termini di un'equiparazione dei membri della classe subordinata alla condizione subumana di "strumenti parlanti".

Così anche il grande filosofo dialettico razionale Hegel poté contraddire il suo proprio percorso veramente innovativo del "democraticismo epistemologico", parlando di quello che lui chiamava "il carattere africano", con riferimento agli schiavi del suo tempo.³

A differenza di Aristotele, in Hegel troviamo una giustificazione molto più sofisticata dell'ingiustificabile. Ciò è ben comprensibile, non solo perché con la Rivoluzione Francese la domanda di uguaglianza sostantiva - e, nel caso di Babeuf e della sua "Società degli Uguali", perfino di uguaglianza materiale sostantiva - è scoppiata con grande forza sulla scena della storia, ma anche perché lo stesso Hegel ha sostenuto appassionatamente i suoi caratteri anti-feudali.

Tuttavia, dato il suo proprio orizzonte di classe, consapevolmente condiviso in senso positivo con la posizione di Adam Smith, Hegel non poteva contemplare alcuna forma di ordine sociale e politico che potesse essere in contrasto con il sostanziale sfruttamento da parte della classe borghese emergente, e in via di consolidamento nel periodo post-rivoluzionario. Il suo discorso quindi è centrato sull'idea del dispiegamento storico mondiale della libertà, relegando il problema dell'uguaglianza al dominio di quello che ha definito, con malcelato disprezzo e sommaria negatività, come "la follia della comprensione", ponendola in netto contrasto con il dominio idealizzato della stessa Ragione.⁴

In questo modo, la materialità socialmente più problematica e sicuramente antagonista si aliena da quello che Hegel considera come il corretto orizzonte filosofico.

Il problema e il dilemma sottesi dovevano essere trasfigurati nell'indiscutibile idealità d'un punto culminante della storia e nello schema hegeliano delle cose per sempre inseparabili, Ragione e Libertà, grazie ai postulati buoni servizi dell'identità Soggetto-Oggetto. Così, le forme strutturalmente prevalenti dell'antagonismo materiale - sia quello interno, socialmente sfruttatore, che quello internazionale, necessariamente in conflitto - può essere organicamente inserito nella sua monumentale descrizione dello sviluppo storico mondiale, caratterizzato come "le Vie di Dio", la "Theodicaea" dello "Spirito del Mondo".⁵

A dire il vero, però, Hegel non ha alla fine negato la potenzialità dell'antagonismo sociale, come già illustrato nella grande opera di Adam Smith. Ma ha accantonato, nella sua "Filosofia del Diritto", i pericoli della sua esplosione nel quadro del crudele "surplus di popolazione" dei bisognosi, con la soluzione

fantasiosa di una idealizzata espansione coloniale oltremare dell'Europa, progettata nella speranza di proseguitarla per sempre in futuro.

Inoltre, anche la dimensione dell'antagonismo internazionale è apparsa, nella concezione di Hegel, fin dal tempo dei suoi primi scritti, ed è stata sempre ribadita in modo altrettanto non problematico. Ha assunto la forma di affermare decisamente, non solo la necessità "de facto", delle guerre, ma allo stesso tempo anche la loro funzione positiva, da lui sostenuta, per il bene di evitare il ristagno morale. Di conseguenza, in un passaggio di cinque righe del suo lavoro giovanile sulla legge naturale, ripetuto parola per parola da Hegel nel più tardo "Filosofia del diritto", si apprende che, grazie alla necessità della guerra purificatrice, "la salute etica dei popoli è conservata".⁶

In questo senso Hegel era ben consapevole di entrambe le dimensioni fondamentali dell'antagonismo materiale, inseparabili dalla disuguaglianza sostanziale strutturalmente radicata. Ma - dato il suo orizzonte di classe - doveva proclamare la loro piena consonanza con la concezione dello "Spirito del Mondo", la cui piena realizzazione in questo mondo può essere, a suo avviso, messa in discussione solo dalla impaziente e "immatura gioventù", ma non dall'"uomo maturo".⁷

Questo è il motivo per cui nella grandiosa concezione storica di Hegel - enunciata nei termini della "Astuzia della Ragione" (List der Vernunft) dello "Spirito del Mondo", utilizzando le personalità storiche mondiali, come Alessandro Magno, Giulio Cesare, Lutero e Napoleone, come semplici strumenti per i propri scopi nascosti - l'idea di libertà aveva dovuto prendere il posto dell'uguaglianza materiale sostantiva.

Così, gli strumenti storici protagonisti della libertà, nelle mani dello "Spirito del Mondo", potevano essere certamente chiamati "strumenti parlanti", e strumenti parlanti davvero eloquenti, del genere più nobile. Aristotele sarebbe stupito da tale cambiamento di significato, vedendo il suo pupillo, il grande Alessandro, così definito. Eppure, grazie al disegno complessivo di Hegel, in nome dell'"Assolutamente astuto Spirito del Mondo" (nella sua espressione), l'iniquo ordine borghese di nuova costituzione poteva acquisire il suo timbro di approvazione ideale, senza alcuna presa in considerazione delle sue contraddizioni; nemmeno per la sofferenza, in parte riconosciuta, dei bisognosi.⁸ Chi oserebbe chiamare in causa per questo la sapienza dello stesso "Spirito del mondo" come culmine della "Theodicea" pienamente realizzata? Questa sarebbe la più grande di tutte le contraddizioni filosofiche immaginabili.

In termini di emancipazione umana la domanda di uguaglianza è inestricabilmente connessa con la sua sostantività materiale. L'uguaglianza formale nel campo del dominio politico senza una sostantività materiale del processo decisionale strutturalmente equivalente - anche se in termini storici comparativi può essere considerata significativa, in contrasto col passato schiavista feudale o antico - sarebbe piuttosto vacua e inconsistente; come infatti accade nel suo funzionamento reale, e anche nei suoi limitati termini di riferimento. Thomas Hobbes non ha esitato a chiamare la sostantività senza materialità una contraddizione in termini. L'aveva spiegata così: "Sostanza e corpo significano la stessa cosa; e quindi sostanza incorporea sono parole, che quando sono unite, si distruggono l'un l'altra, come se un uomo dovesse avere, un corpo incorporeo".⁹

In tal senso, ogni pretesa d'aver realizzato l'uguaglianza dei lavoratori nel campo dell'emancipazione sociale e politica, concedendo loro alcuni diritti formali - mentre in realtà questi vengono negati sul terreno del monopolio, strutturalmente disposto e assicurato, dei mezzi di produzione e del controllo del metabolismo riproduttivo sociale, investito nelle personificazioni del capitale - è esattamente come parlare insensatamente di "corpo incorporeo".

Idealismo e problema della materialità

Per quello che prima abbiamo descritto, nessuno dovrebbe accusare Hegel di commettere una rozza incoerenza logica, ad eccezione del suo discorso più deplorabile e grottescamente razzista sul "carattere africano". Nel caso di Hegel, i problemi stanno altrove, con conseguenze di vasta portata per la sua concezione storica complessiva.

Per spostare il problema del progresso storico dalla scelta materialmente tangibile e essenziale dell'uguaglianza - con le sue determinazioni oggettive di progresso storico, potenziale e reale - al postulato ideale di libertà, come uno scopo di autorealizzazione misteriosamente preordinato, Hegel è costretto a cercare una corrispondente ideale figura sovrumana, in relazione alla quale gli esseri umani reali - non importa quanto grandi nei termini del descritto "Processo Storico Mondiale" - possono apparire solo come meri utensili e strumenti abilmente utilizzati.

Questo è il modo in cui il dinamismo svelato dello sviluppo storico si trasforma nella misteriosa assoluta "List der Vernunft" dello "Spirito del Mondo" (l'astuzia assoluta della ragione, esplicitamente definita come

tale dallo stesso Hegel), rendendo in tal modo organicamente combinati i due concetti fondamentali della Ragione e della Libertà, nella monumentale architettura idealistica della filosofia hegeliana.¹⁰

In una delle prime opere filosofiche di Hegel, la “Jenaer Realphilosophie”, il dilemma della “disuguaglianza del povero”, appare per un attimo, e riceve una soluzione logicamente coerente, ma del tutto irrealistica. Egli descrive il povero nella sua “misera esistenza alienata” (parole di Hegel), mentre entra nella cattedrale, e prevede per lui una - puramente immaginaria - “seconda alienazione” dalla sua attuale esistenza alienata. E così, il giovane Hegel proclama, grazie al postulato della seconda alienazione, che il povero raffigurato nella sua mente scompare nella sua reale esistenza come un grappolo di nuvole nel lontano orizzonte, e così nella sua coscienza-cattedrale egli “è pari al Principe” (*er ist dem Fürsten Gleich*). Ma, naturalmente, le reali condizioni di vita del povero non sono minimamente cambiate. Più tardi nella sua vita, l’“Hegel della maturità” non offre tali scenari e soluzioni, stranamente compassionevoli, ma assolutamente immaginari. Così, come accennato prima, egli respinge con coerenza logica la richiesta di uguaglianza sociale come “la follia della comprensione”, cioè, il tipo di pazzia giustamente condannata nei termini del quadro categoriale hegeliano sulla base del fatto che viene emanata dalle più basse facoltà del ragionamento umano. Ma l’attuale dispiegamento storico delle condizioni di effettiva parità umana ha un suo “corpo” identificabile e una sua “essenza”, in senso hobbesiano.

La sua auto-evidente soggettività è l’essere umano realmente esistente in tutta la storia. Di conseguenza, lo sviluppo storico assume una forma tangibile, a prescindere da quanto antagonistica potrebbe essere la tendenza attuale verso la realizzazione delle sue potenzialità oggettive. Al contrario, proiettare lo sviluppo storico in termini di “libertà in quanto tale”, divorziata dalla sua necessaria connessione con l’uguaglianza materiale sostantiva umana, è inevitabilmente idealistico-mistificante.

La sua proclamata concettualità auto-realizzante ha bisogno non solo di un misterioso “Primo Motore” newtoniano, ma anche di colui che, nel caso di Hegel, continua a muoversi lungo il percorso fino alla realizzazione finale delle “Vie di Dio”, della “Theodicea”.

Così la prevista progressione storica può essere rappresentata nelle grandi linee della “Filosofia della Storia” di Hegel solo come una sorta di progresso logico-concettuale, anche se viene presentata con un ricco materiale illustrativo storico, ma speculativamente selettivo e idealisticamente preordinato nonché anticipatamente giudicato.

Di conseguenza ci vengono offerte da Hegel le tre principali fasi di progresso storico in questo modo:

- nel mondo orientale solo uno, il sovrano-despota, è libero;
- nell’antichità greca classica alcuni uomini sono liberi;
- in epoca moderna, corrispondente a “L’Europa come assolutamente la fine della storia”, “l’uomo in quanto uomo”, o “l’uomo in quanto tale” è libero.¹¹

Per quanto riguarda il soggetto di tale sviluppo storico dall’“uno”, attraverso “un pò”, al logico-generico “uomo in quanto tale”, la risposta hegeliana ovvia è: lo “Spirito del Mondo” stesso. Ma, naturalmente, l’idea che “l’uomo in quanto tale” è libero non significa affatto che “tutti gli uomini sono liberi”. Niente di più falso. La dipendenza strutturale e la subordinazione devono essere mantenute come regolatrici dell’ordine sociale. Così la prevista “universalità” dell’“uomo in quanto tale”, privo di un sostanziale identificabile contenuto storico umano è una pseudo-universalità.

Come del resto non può essere diversamente nelle concettualizzazioni filosofiche immaginate dall’ordine metabolico sociale del capitale, quando il feticismo della mercificazione universale - l’unica “universalità” praticabile, perversa, totalmente invasiva - richiede una uniformità meramente formale del valore di scambio autoespansivo, sottomettendo il valore d’uso ed i bisogni umani.

Non è affatto sorprendente, dunque, che i più grandi pensatori della borghesia abbiano dovuto lottare inutilmente con il concetto di “universalizzabilità”, da Kant a Hegel. Nella loro concezione filosofica più profonda la potevano immaginare solo in un ambito separato, in un mondo spirituale, con la sua proclamata ideale sostanza morale.

Nel caso di Kant questa visione è stata precisata nella sua “Critica della Ragione Pratica” come il regno del misterioso “Mondo Intellegibile”, a cui vien detto che ne fanno parte anche gli esseri umani, rendendoli in tal modo liberi e moralmente responsabili delle loro motivazioni ed azioni. E Kant ha affermato chiaramente che nell’architettura della sua concezione filosofica generale “il primato della Ragione Pratica” occupa il luogo fondamentale decisamente importante. Eppure sia Kant che Hegel hanno cercato di identificare in qualche modo la concezione morale del mondo spirituale con i loro principi fondamentali su questa terra. Nel caso di Kant con il “dover-essere”, opera benefica del “politico morale”, posto in aperto contrasto con il rifiutato “moralista politico”, e nel caso di Hegel, con lo “stato etico”, solennemente proclamato, ma totalmente irrealizzabile, per la conservazione di classe. Così, in modo simile a Kant, nella concezione generale di

Hegel - dalla fase iniziale dei suoi discorsi sullo “stimolo etico” e “la totalità etica”, fino alla summa finale delle sue idee nella sua “Filosofia del Diritto” e nella sua “Filosofia della Storia” - una ragione politica eticamente idealizzata ha occupato il fulcro della sua architettura fondamentale. Ciò costituisce la sua versione del “primato della Ragion Pratica” di Kant.

L'identificazione circolare di Libertà e Ragione

Nel suo significato fondamentale di progresso nella storia della libertà, Hegel ha incolonnato le principali formazioni statali secondo questa linea ascendente. E in questo senso con il posto finale dello stato del “mondo germanico” – che non riguarda in alcun modo semplicemente la Germania, ma gli stati nazionali dominanti nell'Europa in generale – s'è perfettamente realizzata l'ipotizzata destinazione finale delle “Vie di Dio”. L'ha detto esplicitamente nella sua “Filosofia della storia”, così come nella sua “Filosofia del diritto”.

A tale proposito la grande difficoltà è che sotto le soluzioni idealisticamente trasfigurate dei mondi ideali appena accennati, come sono state offerte dai grandi filosofi classici della borghesia, troviamo delle decisioni molto realistiche, di fatto cruciali e assai dolorose, suscettibili di soluzioni molto diverse.

Gli antagonismi statali oppressivi dell'umanità e, nel nostro tempo, i più minacciosi, non sono curabili neppure con l'appello più nobile al mondo ideale del “Regno Intellegibile” kantiano, né con la difesa dei postulati ideali di qualche immaginario “Stato Etico”.

Perché essi provengono dalle contraddizioni insuperabili della stessa politica di classe antagonistica, incarnata nell'organo separato della potenza complessiva, alienante e strutturalmente radicata, del controllo generale dello stato.

Questa situazione reale storica è necessariamente nemica dell'uguaglianza sostantiva per la natura più intima e obiettiva della sua determinazione strutturale-gerarchica.

Né può essere modificata da nessun appello all'ideale di qualche “politicante morale”, con il suo puro “dover-essere” della “pace perpetua” kantiana, in un mondo reale di interminabili guerre distruttive e autodistruttive, né dalla ancor più desiderabile proiezione della “realizzazione delle Vie di Dio sulla terra” nel e attraverso lo “Stato Etico” hegeliano.

Fin dai suoi primi scritti, Hegel è sempre stato intensamente interessato ai problemi della politica. La sua concezione complessiva sarebbe del tutto inimmaginabile senza questo fulcro, anche se nel 1840 i “giovani hegeliani” - per le loro proprie ragioni, come pure Lukács quasi un secolo dopo, in una delle sue più grandi opere, “Il giovane Hegel”, scritto in difesa della dialettica contro il dogmatismo settario - hanno cercato di sottolineare le potenzialità più radicali del lavoro giovanile del vecchio maestro.¹²

Come giovane filosofo, Hegel ha progettato, a sostegno della sua visione, il benevolo mostro Briareo, collegandolo alle proprie idee circa il sostegno della “totalità etica” e dello “stimolo etico” per la realizzazione di un risultato piuttosto mitico, simile al “Dio della Nazione”. E anche se poi Briareo è scomparso dai suoi scritti e il “Dio della Nazione” è stato tramutato nello “Spirito del Mondo”, la visione di Hegel di un qualche tipo di soluzione etica per i molto reali - anzi palesemente antagonistici - problemi del mondo è sempre rimasta in evidenza.

Dato il suo rifiuto categorico di una uguaglianza sostantiva fondata materialisticamente, egli ha potuto offrire solo una concezione idealistica dello stato eticamente giustificata. E ciò poteva essere descritto solo in termini di una individuazione circolare della Libertà e della Ragione, perché la domanda universalmente valida dell'uguaglianza - la cui dimensione formale, almeno, era stata inserita anche nel decreto dei “diritti universali dell'uomo e del cittadino” della Rivoluzione Francese, quando alcune forze sociali radicali chiaramente identificabili premevano per ottenere molto di più - doveva essere spazzata via come assolutamente inammissibile per concezione di classe di Hegel.

L'identificazione di Libertà e Ragione doveva essere circolare perché doveva coprire e “sostituire/superare” (nel triplice senso hegeliano di “Aufhebung”) il terreno delle loro determinazioni antagonistiche socialmente inconfessabili. In realtà, “la libertà in quanto tale” non può avere un significato nei suoi propri termini; deve essere una libertà per fare o realizzare qualcosa, per acquisire un contenuto umanamente significativo.

E deve essere collegata a qualche contestata condizione tangibile di umana uguaglianza o disuguaglianza. Anche la concezione unilateralmente limitata di “libertà da” deve essere definita nei termini di qualcosa che promuove o restringe l'uguaglianza umana.

Tuttavia, nello sviluppo filosofico di Hegel troviamo l'assenza, determinata in termini di classe, dell'uguaglianza, nella sua epoca già storicamente avanzante e materialmente identificabile, rispetto al passato più lontano, anche se in realtà fortemente contestata e “annullata” dai poteri dominanti.

Ed ancora, la tendenza oggettivamente rivelata è testimoniata non solo dagli scritti di alcuni grandi pensatori pre-rivoluzionari che si muovono nella direzione d'una domanda dirompente di uguaglianza, come Rousseau, ben noto a Hegel, ma anche dagli scontri reali della stessa Rivoluzione francese, nonostante i limiti del loro esito, determinati in termini di classe.

Come Marx aveva sottolineato con forza, le determinazioni di classe incarnate nello stato borghese emergente, hanno cominciato ad assumere una forma giuridica repressiva contro i lavoratori già in una fase molto precoce della Rivoluzione Francese. Così, più significativamente a tale riguardo:

“Durante le prime tempeste della rivoluzione la borghesia francese ha osato togliere ai lavoratori il diritto di associazione, appena acquisito. Con un decreto del 14 giugno 1791, hanno dichiarato tutte le coalizioni dei lavoratori come “un attentato contro la libertà e la dichiarazione dei diritti dell’uomo”, punibile con una multa di 500 lire, insieme con la privazione dei diritti di un cittadino attiva per un anno. Questa legge, che, per mezzo di coercizione dello Stato, ha limitato la lotta tra capitale e lavoro entro limiti confortevoli per il capitale, è sopravvissuta a rivoluzioni e cambiamenti di dinastie. Anche il Regno del Terrore l’ha lasciata intatta. È stata, ma solo poco tempo fa, eliminata dal Codice penale”.¹³

In tali sviluppi, Hegel può naturalmente e felicemente riconoscere i costituenti antifeudali delle trasformazioni emergenti; ma assolutamente non l'oggettiva implicita necessità di uguaglianza in termini di sostituzione sociale-materiale del nuovo tipo di dominio di classe.

Di conseguenza, Hegel poteva affermare solo che il “trionfo della Libertà” consisteva nella nascita dello Stato germanico come corrispondente alla idealità dello “Stato Etico” dello “Spirito del Mondo”, definito dal fatto che tale stato è finalmente “organizzato razionalmente”. E quando ha dovuto dimostrare che nel mondo moderno ora realizzato nello “Spirito del Mondo”, “l’uomo in quanto tale è libero”, poteva farlo solo - ancora una volta, a causa della necessaria assenza d'una lodevole uguaglianza materialmente tangibile nel suo pensiero - sostenendo che lo stato etico germanico, razionalmente organizzato, è libero in modo pienamente adeguato perché “è razionalmente fondato sul principio della libertà”.

Così, il cammino della libertà dell’“uomo in quanto tale” e della libertà pienamente realizzata nello stato in quanto tale, per la determinazione che lo autodefinisce “organizzato razionalmente” ed “essere fondato razionalmente sul principio della libertà”, doveva coincidere e costituire il “cerchio dei cerchi”, così eloquentemente lodato da Hegel, non solo nella sua imponente “Scienza della Logica”, ma anche in una delle sue più grandi opere precedenti, la “Fenomenologia dello Spirito”.

Il “cerchio dei cerchi” hegeliano

Paradossalmente, questo “cerchio dei cerchi” non è stato un fallimento logico, ma il più grande successo filosofico, utilissimo dal punto di vista riproduttivo della società del capitale. Perché lasciando innominata la classe determinata socialmente, ha reso possibile l’elaborazione di una profonda concezione dialettica, anche se in una forma alquanto astratta. Infatti in realtà si può sostenere che la Ragione e la Libertà, non erroneamente ma veramente, sono la stessa cosa in termini di sviluppo storico, a patto che le integriamo con il loro vero terreno di materialità oggettivamente dispiegata di un’uguaglianza umana, in ultima analisi, incontenibile. In tal modo non v’è alcuna necessità di un “Motore Sovrumano” separato e misterioso.

A dire il vero, dal punto di vista metabolico-sociale del capitale ciò non poteva essere ammesso. Questo è il motivo per cui una dialettica logico-metafisica - come se galleggiasse su aria purificata, muovendosi dal particolare all’universale, fino all’astratta finalità filosofica dell’“uomo in quanto tale” e della “libertà in quanto tale” - doveva prendere il posto della materialità storicamente identificabile e del progresso reale, trasfigurando così alcuni rapporti di classe scomodi, in termini idealistici, ma pur tuttavia ancora moralmente significativi, nella validità logico-essenziale del progettato progresso dialettico.

Anche l’insistenza assoluta di Hegel sulla necessaria determinazione etica dello stato ha una sua validità relativa, a condizione che sia fortemente qualificata con riferimento al fondamento materiale della società realmente esistente. Perché l’interscambio sociale umano storicamente sostenibile è impensabile senza l’accettazione pienamente condivisa di alcune determinazioni regolamentari complessive di vitale importanza e moralmente lodevoli. Ma naturalmente le richieste determinazioni normative possono e debbono essere stabilite non da uno “Spirito Mondiale” sovrumano, ma dai membri sostanzialmente uguali dell’umanità, sulla base della loro radicalmente diversa modalità di riproduzione metabolico-sociale non antagonistica, al di là degli stati politico-militari separati, strutturalmente sovrainposti, costituiti nella storia.

Hegel aveva assolutamente ragione nel sottolineare che per essere in grado di parlare di sviluppo storico occorre una certa misura dei termini in cui potrebbe essere espresso il progresso verso una condizione razionalmente sostenibile nella storia. Nel suo caso tale misura, per i motivi già citati di idealizzazione dello stato, non poteva essere altro che la Libertà stessa. Il problema è, però, che “la libertà come tale” necessita di qualche misura dei termini in cui può essere correttamente applicata al progresso, o, al contrario, al regresso dell’attuale sviluppo della società.

Nessuno può negare, neppure per un istante l’importanza della libertà per la realizzazione delle potenzialità umane. Ma questo requisito può solo significare, nel caso dell’essere umano - il cui fondamentale sostrato esistenziale è la natura, come discusso in precedenza - la soddisfazione oggettiva delle condizioni di auto-realizzazione dell’umanità, tra le quali, naturalmente, le condizioni cultural-intellettuali adeguate al dispiegarsi materialmente garantito delle stesse condizioni storiche di emancipazione.

Di conseguenza, il progresso nella storia non può essere misurato astrattamente nelle considerazioni di carattere generale sulla “Libertà in quanto tale”, non importa quanto pienamente coerente potrebbe essere con la definizione altrettanto generica di “razionalità come tale”.

La questione fondamentale, in termini di emancipazione umana e di progresso in relazione al requisito certamente necessario della Libertà non è l’inseparabilità della Libertà e della Ragione, a prescindere da quanto si può essere d’accordo con questo, senza essere intrappolati dal cerchio hegeliano.

Piuttosto, il problema fondamentale è il progresso effettivo nella libertà sostantiva. Solo questo è in grado di fornire la misura appropriata del processo di emancipazione. In altre parole, il progresso nella libertà sostantiva significa un progresso storicamente individuabile nelle condizioni oggettive della sua realizzazione, che equivale al dispiegamento storico della realizzazione di una uguaglianza sostantiva di tutta l’umanità.

Lo Stato e l’“Astuzia della ragione”

Per il duplice “cerchio dei cerchi” hegeliano - cioè, l’umanità in quanto tale è libera quando lo stato è fondato razionalmente sul principio della Libertà, e lo stato è realizzato eticamente in sintonia con la saggezza dell’“Astuzia della Ragione” dello “Spirito del Mondo”, quando s’è costituito sulla combinazione razionale fondamentale di Libertà e Ragione - non ha più ragione alcuna l’illusione utopica pre-rivoluzionaria borghese ad esso collegata.

Hegel non ha alcuna simpatia per le idee democratiche radicali di Rousseau e per le sue decisioni politiche attraverso la “volontà generale”. Inoltre, nel periodo post-rivoluzionario, connesso allo scompiglio delle guerre napoleoniche, si può fare riferimento solo in termini sarcastici al nobile postulato di Kant della “Pace Perpetua”. In qualche modo, anche Hegel percepisce la circostanza ironica che gli aspetti militari della guerra sono, in termini sociali effettivi, dalla stessa parte borghese, nonostante i loro scontri armati. In questo senso, anche se loda Napoleone nel modo più entusiastico, come uno delle più grandi personalità storiche mondiali, scelte dallo “Spirito del Mondo” come strumento per i propri scopi, Hegel non ha difficoltà a comprendere anche l’importante “colonizzazione britannica” - la grande nemica di Napoleone, da lui chiamata la “perfida Albione” - nell’idealizzato stato etico germanico.

Ovviamente questi non sono pregiudizi personali filosoficamente correggibili, ma le contraddizioni di un periodo storico particolarmente conflittuale, che però si ripresentano nel successivo sviluppo storico fino al nostro tempo più o meno nello stesso spirito.

Come abbiamo già visto in precedenza, nella visione di Hegel sarebbe del tutto scandaloso assumere lo “Spirito del Mondo” per mettere alla prova le contraddizioni e i fallimenti del suo ordine, proclamato come insuperabile, istituito per mezzo dei suoi strumenti umani nel Mondo Storico. E ciò è ben lungi dall’essere arbitrario come potrebbe sembrare. Il “Grande Disegno” dello “Spirito del Mondo” hegeliano corrisponde realmente ad un ordine effettivamente esistente.

Un ordine sociale metabolico di irresponsabilità istituzionalizzata nel senso contraddittorio in cui la responsabilità può - e deve anche - essere considerata in un tale ordine solo strettamente parziale, limitata ai microcosmi del sistema gestiti centrifugamente. Ma non vi può essere alcuna responsabilità generale, per un problema di determinazione strutturale fondamentale dell’ordine metabolico sociale del capitale.

Hegel non è il solo grande pensatore borghese che idealizza quella insuperabile condizione e contraddizione sistemica. Dovremmo ricordare a tale proposito la suggestiva proiezione di Adam Smith della medesima necessaria assenza di responsabilità globale nel suo postulato della - altrettanto mitica - “mano invisibile”, che si suppone debba alla fine caritatevolmente risolvere tutto.

La grande differenza sta nel fatto che Adam Smith ha respinto nettamente l'idea di qualsiasi interferenza politica nel funzionamento – secondo la sua più intima naturale determinazione ideale - della “mano invisibile”, considerando tale spontaneo ordine riproduttivo socioeconomico “il sistema naturale della perfetta libertà e giustizia”.¹⁴

Al contrario, Hegel ha collocato, a suo modo, la storia saldamente al di sopra della “natura” e ha dovuto trovare per la sua concezione della “Storia del Mondo” un Soggetto sovrumano politicamente rassicurante. Di conseguenza, egli non poteva escludere lo stato dal suo schema delle cose, in un periodo storico di grande crisi rivoluzionaria e del crollo del vecchio ordine riproduttivo. Questo collasso - che coinvolgeva profondamente il corrispondente stato, ben lungi dall'essere razionalmente “fondato sul principio della libertà” - è stato seguito da scontri politici e militari estremi, aggravato dal pericolo percepito che avrebbero potuto anche prevalere le forze radicali, sociali e politiche, orientate verso l'uguaglianza sostantiva materialmente ancorata.

Questo è il motivo per cui Hegel ha insistito sul fatto che “Lo Stato è l'Idea Divina, come esiste sulla Terra”.¹⁵ Ha anche messo in chiaro che “la storia del mondo viaggia da est a ovest, per l'Europa è assolutamente la fine della storia, per l'Asia l'inizio”, affermando allo stesso tempo la sua pretesa, perversamente “universale”, circa la validità assoluta della formazione finale dello stato colonizzatore germanico, nel senso più vergognoso.¹⁶ Di conseguenza ha scritto che “il destino necessario degli Imperi Asiatici è quello d'essere sottoposti agli europei; e la Cina sarà obbligata, un giorno o l'altro, a sottoporsi a questo destino”.¹⁷

Così la parzialità internamente e internazionalmente antagonistica e sfruttatrice doveva prevalere per sempre nell'ordine dello “Spirito del Mondo”, istituito e sanzionato divinamente, come l'immutabile universalità, pienamente compiuta, dello stato germanico, preordinato fin dall'inizio dalla immortalata temporalità circolare dello Spirito Assoluto. Nella visione di Hegel:

I principi delle successive fasi dello Spirito che anima le Nazioni in una gradazione necessitata, sono essi stessi solo delle tappe nello sviluppo dell'unico Spirito universale, che attraverso di loro si eleva e si completa in una totalità autocomprendente ... Lo Spirito è immortale, con esso non c'è passato né futuro, ma un adesso essenziale La vita dello Spirito sempre presente è un cerchio di realizzazioni progressive. ... Le tappe che lo Spirito sembra aver lasciato dietro di sé, le possiede ancora nella profondità del suo presente”.¹⁸

Monopolio e concorrenza come Circolo Vizioso (Globale)

È inconcepibile trovare una soluzione a tali contraddizioni oggettive costituite e sostenute materialmente nell'ambito del sistema antagonistico del capitale. Nessuna dimensione dei suoi duplici antagonismi strutturali - ovvero né l'oppressione di classe interna né l'interminabile guerra internazionale – può essere cambiata singolarmente, senza cambiare allo stesso tempo anche l'altra.

L'idea sostenuta da Hegel che le guerre devono essere perseguite, perché in tal modo “viene conservata la salute etica dei popoli” è una razionalizzazione ideologica apologetica vestita con un abito di etica del desiderio.

Le guerre sono in realtà perseguite perché non sono ammissibili dei limiti al sistema del capitale orientato all'espansione, rendendo in tal modo insuperabile l'imperativo strutturale dell'antagonismo internazionale sistemico, nonostante i suoi pericoli finali.

Analogamente, l'antagonismo interno dello sfruttamento di classe è insuperabile perché le determinazioni strutturali fondamentali dell'ordine metabolico sociale del capitale sono costituiti in modo tale che il controllo del processo riproduttivo-sociale - grazie al monopolio dei mezzi di produzione costituito dalla personificazione del capitale - è radicalmente alienato e sovrainposto agli stessi produttori, a vantaggio della continua espansione del valore di scambio.

Dato che le due dimensioni sistemiche di antagonismo interno ed internazionale permangono o cadono insieme, al fine di trovare una soluzione storicamente sostenibile a tali antagonismi strutturali, in fin dei conti distruttivi, è necessario superare il quadro strutturale complessivo dello stesso sistema del capitale.

Quando, però, gli interessi acquisiti dominanti del sistema sono condivisi dai suoi pensatori, non importa di quanto grande statura, le loro soluzioni previste – sia sostenute consapevolmente o semplicemente bypassando gli insuperabili antagonismi in questione - possono portare, anche nel migliore dei casi, solo ad augurabili rimedi dall'alto “deus-ex-machina”, per l'assenza d'una responsabilità generale nel

funzionamento del dato ordine metabolico sociale. Quindi i loro ipotizzati rimedi devono essere attribuiti a qualcosa come la “mano invisibile”, o la sovrumana “astuzia della ragione”.

Nell’ordine riproduttivo sociale del capitale, il monopolio è, per sua natura, distruttivo, e in ultima analisi anche complessivamente distruttivo. Tale monopolio nasce dalla forza centrifuga antagonista auto-espansiva del sistema del capitale. La dimensione interna del monopolio dei mezzi di produzione – assegnata nella sua origine, attraverso l’“accumulazione primitiva” intrisa di sangue, alla classe privilegiata della personificazione del capitale - è la condizione primaria necessaria per il funzionamento di tale sistema.

Di conseguenza, deve essere mantenuta a tutti i costi, anche con la forza dittatoriale più aggressiva delle armi da parte dello stato, ogni volta che tale condizione primaria viene minacciata.

E poiché la forza centrifuga antagonista autoespansiva dei microcosmi sistemici del capitale non ha costituenti oggettivi intrinsecamente limitanti, la condizione interna necessaria di sfruttamento deve contare, per la sua dimensione complementare di sostegno, sulla parimenti necessaria spinta sistemica internazionale verso una dominazione monopolistica onnivora – anche nel pazzesco disegno di dominazione globale, e non solo da parte di Hitler - attraverso l’agenzia politico-militare dello stato del capitale.

Non è perciò affatto casuale che il culmine dello sviluppo storico del capitale abbia assunto la forma dell’imperialismo monopolistico, responsabile di due devastanti guerre mondiali del ventesimo secolo, e altrettanto responsabile di innumerevoli, più o meno mimetizzate, “guerre per procura” da quando è stato trattenuto solo a causa del timore d’un totale autoannientamento dell’umanità attraverso le armi di distruzione di massa. In questo tipo di sviluppo socio-economico e politico, contraddittorio e pericoloso, troviamo la spaventosa congruenza di monopolio e concorrenza.

La concorrenza, a differenza del monopolio, è stata uno dei più dinamici e versatili costituenti molto positivi del sistema del capitale nella sua storia. In linea di principio la sua potenzialità positiva è applicabile anche in maniera non antagonista in futuro. Tuttavia, nell’ideologia capitalistica la concorrenza tende ad essere idolatrata, senza i requisiti necessari. Eppure il problema grave in tal senso è che nel nostro tempo, a causa dell’attivazione di alcuni limiti sistemici assoluti dell’ordine metabolico sociale del capitale, le determinazioni strutturali antagonistiche sono articolate in forma di una perversa reciprocità fra monopolio e concorrenza.¹⁹

Perversa perché in vista della sottostante forza centrifuga antagonista su una scala sempre più ampia a causa della crescente concentrazione e centralizzazione del capitale, concorrenza e monopolio costituiscono un circolo vizioso. Di conseguenza - ben lontano dalla benevola forma idolatrabile – l’irrefrenabile spinta verso il monopolio produce una concorrenza sempre più aggressiva, e, a sua volta, la concorrenza intensificata produce l’imperativo di un monopolio illimitabile, con i suoi pericoli ferocemente distruttivi.

Inoltre, altrettanto assai lontano dalle idilliache proiezioni d’una benevola globalizzazione, il più globalmente interconnesso sistema riproduttivo materiale del capitale diventa il più pericoloso in questo circolo vizioso, in vista della necessaria assenza di uno stato globale controllabile.

Perché senza gli attualmente esistenti stati nazionali, in una certa misura correttivi nel loro ambiente limitato, la perversa reciprocità di monopoli e concorrenza produce una totale incontrollabilità anche negli specifici paesi capitalisti. E, grazie alla perversa reciprocità sistemica di monopolio e concorrenza, la “concorrenza spietata” sul nostro orizzonte per le risorse di materiali strategici del pianeta – imponendo una sconsiderata devastazione ecologica sulla natura - non può che rendere questo pericolo molto peggiore.

Gli insuperabili antagonismi interstatali del capitale

Uno dei problemi più difficili delle formazioni statali storicamente costituite è il loro insuperabile antagonismo tra stati che, nel nostro tempo, porta con sé ovunque lo spreco impressionante di risorse attraverso la spesa militare incontrollabile, in un mondo di grande miseria per milioni di persone.

E per sottolineare l’irrazionalità da capogiro dell’ordine stabilito di riproduzione sociale – che ha la pretesa di essere il sistema ideale del “calcolo razionale” di Weber e di molti altri - il fatto cinicamente velato è che tutti i principali stati capitalisti sono irrimediabilmente in bancarotta (gli stessi Stati Uniti si afferma per la somma di quasi 20 trilioni di dollari), ma continuano ad assoggettare la loro popolazione a tali dettami economici e politici.

Inoltre, se aggiungiamo a tutto questo la giustificazione ufficiale per la grandezza quasi astronomica delle spese militari - una “giustificazione” enunciata affermando che nel nostro “mondo pericolosamente incerto” la davvero folle “bilancia della distruzione reciproca assicurata” (MAD, balance of Mutually Assured Destruction) fornisce la “sicurezza” e “la garanzia di sopravvivenza”: una razionalizzazione cinica invece di

cercare e rimuovere le cause dei profondi antagonismi - l'irrazionalità materialmente e politicamente determinata dall'ordine dominante del capitale non ha alcun paragone.

È importante ricordare a noi stessi che in passato la sanzione finale del capitale era la guerra se le regole della concorrenza non potevano produrre, con mezzi economici, i risultati adeguati alle mutevoli condizioni storiche, in accordo con le tendenze monopolistiche che avanzavano. Proprio come l'idea del "Libero Mercato", la proiezione della "Sovranità degli Stati" (grandi o piccoli) è stata sempre una finzione.

Hegel era abbastanza onesto per dichiarare, insieme con una presunta giustificazione, che "gli stati minori hanno la loro esistenza e tranquillità, assicurata loro, più o meno, dai loro vicini; essi sono quindi, propriamente parlando, non indipendenti, e non hanno da sopportare la prova di fuoco della guerra".²⁰ Indubbiamente, in realtà, egli potrebbe anche ammettere che le guerre perseguite avevano, a suo avviso, l'effetto positivo di rafforzare la funzione dominante interna dello stato. Lo ha fatto lodando il fatto che "le guerre di successo hanno controllato i disordini interni e consolidato il potere dello stato in casa".²¹

In seguito le illusioni della sovranità statale universale dovevano essere, naturalmente, accantonate senza cerimonie, anche sotto la forma del decretare apertamente le virtù della "diplomazia delle cannoniere" - dall'affermazione spietata dei rapporti di forza attuali, creando una manciata di grandi stati - come una questione di diritto (cioè, "de jure", non solo "de facto") - che dominano tutti gli altri.

In questo senso, la traiettoria dell'imperialismo monopolistico non poteva essere resa comprensibile in assenza delle interrelazioni antagonistiche del sistema del capitale orientato all'espansione. La dominazione imperialista e la sua razionalizzazione apologetica possono così andare molto bene insieme. L'impero britannico ha concluso la sua lunga storia solo pochi decenni fa, dopo aver felicemente coesistito con le teorie politiche liberali per duecento anni; e viceversa, ovviamente.

Tuttavia, la questione spinosa nel nostro tempo è: cosa succede alla vitalità storica del sistema di capitale quando perde la sua sanzione finale per i suoi imperativi auto-espansivi, attraverso il pericolo, ora suicida, d'una nuova guerra mondiale, esponendo così anche il carattere fittizio di un'equa sovranità statale?

A dire il vero, il concetto di uguaglianza è inapplicabile non solo alla "sovranità statale", ma complessivamente allo stato in generale. Prevedere come equo un sistema di comando generale del controllo metabolico sociale che deve essere strutturalmente radicato e gerarchico per la sua determinazione più intima non poteva che essere una contraddizione in termini. Proprio come la "sostanza incorporea" e il "corpo incorporeo", bruscamente licenziati da Hobbes.

Il cieco annullamento dell'uguaglianza entra in scena nel nostro tempo con la maggiore forza possibile. Infatti, anche se si volessero cocciutamente vedere come eque le relazioni antagonistiche tra gli Stati - per cui sarebbe necessario escludere la forza dinamica oggettivamente prevalente dell'ordine riproduttivo competitivo-monopolistico auto-espansivo del capitale - anche in questo caso, la logica gerarchico-strutturale del sistema di comando dello stato sarebbe diametralmente opposta a qualsiasi idea di uguaglianza sostantiva. E la determinazione mette in discussione la realtà globale dello stato stesso, con i suoi insuperabili antagonismi interni e interstatali, che nascono dalle fondamentali esigenze strutturali, della perversa reciprocità tra monopolio e concorrenza nel sistema del capitale.

Così, in modo certo non sorprendente, nella modalità ancora dominante nella decisione politica complessiva, troviamo che non può essere abbandonato il sostegno della sanzione finale del capitale di combattere, con la guerra, per i suoi imperativi auto espansionistici. Neppure quando la più elementare razionalità deve prefigurare le conseguenze del tutto catastrofiche nel suo perseguimento. Non importa: l'idea folle di "garantire la sicurezza con la distruzione reciproca assicurata" - non solo con il nucleare, ma anche con armi chimiche e biologiche di distruzione di massa - è elevata ai vertici del "pensiero strategico".

E chi può veramente garantire che le "guerre per procura" perseguite negli ultimi decenni non potranno trasformarsi in futuro in una guerra globale complessivamente distruttiva?

Le guerre relativamente limitate portate avanti nel momento attuale non solo non sono abbastanza gratificanti per soddisfare le esigenze del capitale in mancanza della "sanzione finale"; piuttosto, esse potrebbero rivelarsi controproducenti, non solo non riuscendo a svolgere il loro ruolo originale - il brutale riaggiustamento dei rapporti di potere in sintonia con le mutate condizioni storiche - ma anche a causa del loro impatto distruttivo sulla natura e per lo scopo assurdo di risorse.

Se anche il pericolo di distruzione dell'umanità può essere in questo modo ignorato da parte dello stato contemporaneo, quali sono le prospettive per un risultato sostenibile?

Il liberalismo e la socialdemocrazia hanno cercato, a un certo punto della loro storia, di introdurre alcuni cambiamenti significativi nel processo decisionale politico generale - la socialdemocrazia promettendo anche la realizzazione del "socialismo evolutivo" - ma ambedue hanno fallito nei loro sforzi.

La realtà prosaica del liberalismo solenne si è rivelata un neoliberismo aggressivo e la socialdemocrazia ha voltato le spalle, senza vergogna, al suo precedente credo, schierandosi nella maggior parte dei paesi con il neoliberismo totalmente retrogrado. Così la riformabilità strutturale dello stato, un tempo promessa, s'è rivelata un'illusione senza speranza.

In realtà, il grosso problema è che lo stato è compatibile solo con quei tipi di riforma che rafforzano il suo quadro strutturale complessivo, e contrasta con grande efficacia tutto ciò che potrebbe interferire con gli imperativi fondamentali di auto-espansione dell'ordine sociale metabolico del capitale.

Miglioramenti legislativi formali sono perfettamente accettabili, a condizione che non alimentino il pericolo di un cambiamento sociale strutturale. Già Kant l'aveva formulato molto chiaramente: "L'uguaglianza generale degli uomini come soggetti in uno stato coesiste abbastanza pienamente con la più grande disuguaglianza nel grado delle proprietà che gli uomini hanno Dunque l'uguaglianza generale degli uomini coesiste anche con grandi disparità di diritti specifici di cui ve ne possono essere molti".²²

I "diritti specifici" in questione sono ovviamente previsti in materia di protezione della proprietà privata. Difendere a tutti i costi il quadro strutturale dell'ordine esistente è la funzione primaria dello stato.

Adam Smith l'aveva detto in modo ugualmente chiaro, in termini che suonerebbero più imbarazzanti di oggi: "Fino a quando non esiste la proprietà non può esserci nessun governo, il cui vero fine è quello di garantire la ricchezza e di difendere i ricchi dai poveri".²³

Inoltre, la difficoltà di un cambiamento significativo è ulteriormente rafforzata dal carattere globale del problema stesso. L'imperativo auto-espansivo del capitale, insieme con la perversa reciprocità di monopolio e concorrenza, non è limitato a qualche paese particolare, in cui si potrebbe porvi rimedio. Caratterizza l'intero potere dell'ordine metabolico sociale del capitale e delle sue formazioni statali, che richiede soluzioni globali per gli inerenti antagonismi sistemici. Il sistema sociale è costruito su tre pilastri: il capitale, il lavoro, e lo stato. Questi tre pilastri non sono solo profondamente collegati tra loro in alcuni paesi, ma è anche abbastanza inimmaginabile il nostro tempo senza la vasta portata delle loro interconnessioni globali.

E ciò richiede l'alternativa socialista come una trasformazione globale.

Un altro problema fondamentale che mette in evidenza il carattere globale della necessaria alternativa riguarda i limiti posti all'introduzione di grandi cambiamenti sociali e politici nel quadro limitato di qualsiasi particolare stato rivoluzionario, mentre gli stati circostanti dell'ordine sociale del capitale possono esercitare il loro potere sovversivo contro i particolari stati in questione, come è accaduto in passato.

Non solo le Rivoluzioni Russa e Cinese sono state sottoposte ai selvaggi interventi armati sovversivi degli stati capitalisti ostili, ma già la Comune di Parigi del 1871 ha dovuto subire le conseguenze devastanti della "solidarietà di classe" del Cancelliere Otto von Bismarck con il governo francese controrivoluzionario, quando ha rilasciato i prigionieri di guerra francesi catturati dall'esercito tedesco al fine di sconfiggere il comune nemico di classe. Infatti, la solidarietà di classe borghese è stata formalmente istituzionalizzata nell'ottobre 1873 attraverso la "Lega dei Tre Imperatori" di Germania, Russia e Austria-Ungheria, esplicitamente concepita contro qualsiasi futura "anomalia europea" causata dalla classe operaia.

Naturalmente, potremmo assistere sempre, da quel momento, nel corso dell'ultimo secolo e mezzo, a innumerevoli casi di eversione controrivoluzionaria delle potenze imperialiste in tutto il mondo contro i tentativi socialisti per cambiare la società. Né dovremmo aspettarci qualcosa di diverso dall'intensificazione di tali sforzi con l'approfondimento della crisi sistemica del capitale.

Tuttavia, l'ostilità inevitabile e la sovversione da parte degli stati capitalistici porta con sé anche il pericolo di adottare strategie in ultima analisi autodistruttive da parte dei socialisti, come il rafforzamento acritico del potere dello stato che crea un proprio circolo vizioso nella repressione esercitata internamente, come è accaduto sotto lo stalinismo.

Lenin ha profeticamente sottolineato con forza che qualsiasi paese che reprime un altro paese non può essere libero. Così ha sostenuto per le minoranze nazionali "il diritto di autonomia, fino al punto della secessione", criticando aspramente Stalin - che le aveva degradate a "regioni di confine necessarie per mantenere la potenza della Russia". Le tragiche conseguenze, anche per la repressione interna, sono ben note.

Lo stato in tutte le sue forme come s'è costituito nella storia è parte del problema, non la sua soluzione. Anche per questo non può esistere il "socialismo in un solo paese".

La questione cruciale è il trasferimento al corpo sociale di tutti i poteri del processo decisionale, compresi quelli esercitati dallo stato. Gli antagonismi interni e interstatali del sistema del capitale possono essere superati soltanto congiuntamente. Questo è il motivo per cui Marx ha sottolineato, fin da un periodo molto precoce della formulazione della sua concezione rivoluzionaria, che lo stato deve "estingersi".

E rimase fedele a quella concezione fino alla fine.

La materialità necessaria dell'uguaglianza sostantiva

Dopo lo shock della Rivoluzione Francese e le guerre che ne sono derivate, gli sviluppi all'inizio del XIX secolo avevano portato con sé la stabilizzazione dell'ordine borghese. Naturalmente, le illusioni utopiche della borghesia pre-rivoluzionaria dovevano essere accantonate. Ma anche così l'idea di uguaglianza, adattata alle circostanze degli immediati antagonismi post-rivoluzionari, è rimasta in qualche modo "nell'aria".

Nella sua specificità storica economicamente più potente (e, a tempo debito anche di gran lunga la più dispendiosa), l'ordine borghese socialmente più iniquo è riuscito a stabilizzarsi abbastanza presto nel diciannovesimo secolo.

Non ci poteva essere alcun dubbio sul concedere una reale uguaglianza alla classe subalterna dell'ex "Terzo Stato", che svolse peraltro un ruolo fondamentale nel relativo successo della stessa Rivoluzione Francese. Si poteva concedere una forma di uguaglianza accettabile solo nel dominio politico formale, in piena sintonia con le esigenze materiali del metabolismo riproduttivo della società borghese, grazie ai limitati sforzi di riforma dei suoi principali sostenitori liberali, da Jeremy Bentham a John Stuart Mill e altri. Anche il vincitore inglese su Napoleone, e per qualche tempo il primo ministro Tory della Gran Bretagna, il duca di Wellington, poté accettarlo, come del resto gli era stato chiesto di farlo al momento della assai limitata Carta della Riforma Parlamentare inglese del 1831-32. L'ordine strutturalmente radicato della disuguaglianza di classe, insieme al rafforzamento dello stato ad uso della sua connessa classe sfruttatrice, non è stato modificato in modo significativo da tali adeguamenti giuridici.

Tuttavia, abbiamo potuto vedere qualche progresso in direzione dell'uguaglianza reale, anche se scandito da gravi antagonismi e inversioni scoraggianti.

Di conseguenza, non poteva più esservi alcuna forma di aperta giustificazione per l'applicazione politico-militare della schiavitù. La contraddizione palese di trovare compatibile con gli obiettivi della Rivoluzione americana del 1776 la proprietà degli schiavi da parte dei suoi "padri fondatori", è stato definitivamente rettificata nella Guerra civile americana, e anche la servitù della gleba venne abolita in tutto il mondo.

E ciò non è stato in alcun modo la fine della storia. La pressione per le trasformazioni rivoluzionarie è proseguita nel 1848-49 e nel 1871, e in seguito anche nella rottura della "catena dell'imperialismo" in molti luoghi, non solo attraverso la Rivoluzione Russia e Cinese, ma anche ponendo fine al tradizionale dominio coloniale in India e nell'Asia Sud-orientale, così come in Africa.

A dire il vero, la più potente forma di schiavitù istituita in tutta la storia – la schiavitù salariata del capitale – resta in vigore. Ma deve camuffare il suo dominio come se fosse in piena consonanza con le esigenze fondamentali della Libertà e della Ragione.

Per quanto tempo tale mistificazione prevarrà? Questa è la domanda difficile. È stato generalmente creduto e sinceramente affermato nei movimenti sociali più radicali del ventesimo secolo che una corretta illuminazione politico-ideologica potesse spazzar via la giustificazione e il potere della schiavitù salariale. I problemi, tuttavia, sono molto più difficili di così.

Nel nostro tempo i veri paletti storici sono definiti come la necessaria trasformazione dell'esistente ordine metabolico sociale di disuguaglianza reale in uno radicalmente diverso di effettiva parità.

Nessun cambiamento sociale e politico in passato poteva essere neppure lontanamente paragonato alla enormità di tale compito. Richiede la ricostituzione complessiva del modo di controllare la riproduzione materiale e culturale delle nostre condizioni di esistenza, dalle più piccole cellule e microcosmi costitutivi dell'attività produttiva alla regolazione non gerarchica consapevolmente pianificata delle interdipendenze globali più generali.

Come accennato in precedenza, la verità è che la libertà era parassitaria in tutta la storia, sul più o meno limitato terreno reale oggettivamente a disposizione per il potenziale di uguaglianza del suo tempo. Dobbiamo ricordare che già Ciro il Grande ha concesso i relativi diritti di emancipazione ai "cittadini comuni" per la piena partecipazione alle campagne militari, sottolineando la loro vera uguaglianza con il privilegiato guerriero "nobile" - dicendo con sorprendente forza che la sua considerazione della loro uguaglianza valeva anche per le loro anime. E questo è successo quasi due millenni e mezzo prima del tempo di Hegel.

La grande sfida per il nostro tempo è quella di trasformare le nuove potenzialità storicamente sostenibili di uguaglianza sostantiva in realtà umanamente intraprendibili.

Inevitabilmente, però, questa richiesta prevede la totale eliminazione dello stato, come conosciuto finora nella storia - costituito come il nemico, strutturalmente radicato, necessariamente gerarchico - dal nostro sempre più distruttivo ordine metabolico sociale.

Note:

1. Si veda Leo Valiani, "Memorie di un patriota: Mihály Károlyi" (Milano: Feltrinelli, 1958), sul Presidente della Repubblica d'Ungheria dopo il crollo dell'impero Austro-ungarico nel 1918. Vedi anche di Valiani, "The End of Austria-Hungary" (New York: Knopf, 1973).
2. Vedere a questo proposito Christopher Hitchens, "The Trial of Henry Kissinger" (London: Verso, 2002).
3. Vedere István Mészáros, "Social Structure and Forms of Consciousness", vol. 2, "The Dialectic of Structure and History" (New York: Monthly Review Press, 2011), 241-95.
4. Vedere G. W. F. Hegel, "The Philosophy of Right" (Oxford: Oxford University Press, 1952), 130.
5. G. W. F. Hegel, "The Philosophy of History" (New York: Dover, 1956), 457.
6. Hegel, "The Philosophy of Right", § 324, 210.
7. Si veda la discussione di questo problema in G. W. F. Hegel, "The Philosophy of Mind" (Oxford: Oxford University Press, 1971).
8. G. W. F. Hegel, "The Encyclopaedia Logic" (Indianapolis: Hackett, 1991), 284; "The Science of Logic" (New York: Humanity, Humanity, 1969), 746.
9. Thomas Hobbes, "Leviathan" (London: Penguin, 1982), 429.
10. Hegel, "The Encyclopaedia Logic", 284.
11. Hegel, "The Philosophy of History", 104. Traduzione mia.
12. Georg Lukács, "The Young Hegel" (Cambridge, MA: MIT, 1975).
13. Karl Marx, "Capital", vol. 1 (New York: International Publishers, 1967), 741.
14. Adam Smith, "The Wealth of Nations" (Edimburgo: Adam and Charles Black, 1863), 273.
15. Hegel, "The Philosophy of History", 39.
16. Ibid., 103.
17. Ibid., 142-143.
18. Ibid., 78-79.
19. István Mészáros, "Beyond Capital", (New York: Monthly Review Press, 1995), capitolo 5, "The Activation of Capital's Absolute Limits", 142-280 (Tr. it. Edizioni Punto Rosso, Milano 2016).
20. Hegel, "The Philosophy of History", 456.
21. Ibid., 210.
22. Immanuel Kant, "Moral and Political Writings" (New York: Random House, 1949), 418.
23. Adam Smith, "Moral and Political Philosophy" (New York: Hafner, 1948), 291.