

Elèuthera promuove la libera circolazione della conoscenza

Ti invitiamo a sostenerci acquistando anche copia cartacea di questo o di altri libri Elèuthera – <http://www.eleuthera.it>

Questo testo è distribuito sotto licenza Creative Commons 2.5 (Attribuzione, Non Commerciale, Condividi allo stesso modo), una licenza di tipo **copyleft** che abbiamo scelto per consentirne la libera diffusione. Ne riportiamo il testo in linguaggio accessibile. Si può trovare una copia del testo legale della licenza all'indirizzo web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/legalcode> o richiederlo a eleuthera@eleuthera.it



Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 2.5

Tu sei libero:

- di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare quest'opera
 - di modificare quest'opera

Alle seguenti condizioni:



Attribuzione. Devi riconoscere il contributo dell'autore originario nei modi indicati dall'autore o da chi ti ha dato l'opera in licenza.



Non commerciale. Non puoi usare quest'opera per fini commerciali.



Condividi allo stesso modo. Se alteri o trasformi quest'opera, o se la usi per crearne un'altra, puoi distribuire l'opera risultante solo con una licenza identica a questa.

- Ogni volta che usi o distribuisi quest'opera, devi farlo secondo i termini di questa licenza, che va comunicata con chiarezza.
- In ogni caso, puoi concordare col titolare dei diritti d'autore utilizzi di quest'opera non consentiti da questa licenza.

Le utilizzazioni consentite dalla legge sul diritto d'autore e gli altri diritti non sono in alcun modo limitati da quanto sopra.

Pierre-Joseph Proudhon
Critica della proprietà
e dello Stato

a cura di Giampietro N. Berti



elèuthera

© antologico 2009 elèuthera

Questo libro è distribuito sotto licenza copyleft
Creative Commons 2.5 (by-nc-sa)

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

| | |
|------------------------------|-----|
| Introduzione | 7 |
| Nota bio-bibliografica | 35 |
| | |
| CAPITOLO PRIMO | 41 |
| Critica della proprietà | 44 |
| | |
| CAPITOLO SECONDO | 64 |
| Critica dello Stato | 66 |
| | |
| CAPITOLO TERZO | 85 |
| Critica del comunismo | 87 |
| | |
| CAPITOLO QUARTO | 102 |
| La giustizia come equilibrio | 105 |
| | |
| CAPITOLO QUINTO | 132 |
| Autorità e libertà | 135 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| CAPITOLO SESTO | 143 |
| L'associazione degli uguali | 145 |
| CAPITOLO SETTIMO | 164 |
| Il nuovo contratto sociale | 167 |
| CAPITOLO OTTAVO | 188 |
| Il federalismo | 190 |

Introduzione

La chiave del pensiero proudhoniano, ciò che ne costituisce al tempo stesso l'originalità e l'unità, non si trova in un apriorismo intellettuale o in un dogma metafisico, ma scaturisce dall'analisi dell'esistente inteso nella sua evidenza primordiale, dalla constatazione sociologica del suo palese pluralismo: il mondo morale, come il mondo fisico, riposano su una pluralità di elementi irriducibili e antagonisti. E del pluralismo occorre tener conto in ogni costruzione economica, in ogni concezione filosofica, in ogni metodo pedagogico, perché questa è la dinamica incessante, di composizione e scomposizione, della realtà, questa è la sua tensione permanente e la linfa vitale della libertà. Solo riconoscendo questo pluralismo organico nella realtà dei fatti e della società, sarà possibile passare a un pluralismo organizzatore come metodo di pensiero e tecnica di azione, come fattore di equilibrio delle forze.

Si delinea così in modo inequivocabile il fondamento teorico del suo anarchismo, ossia un relativismo pluralistico che può essere considerato senza alcun dubbio la chiave interpretativa di tutto il suo pensiero, di tutta la sua dottrina. Questo relativismo pluralistico poggia anch'esso sull'idea centrale che la scienza e la libertà sono infinite, per

cui ogni pretesa di conoscenza integrale come ogni pretesa di risoluzione definitiva si mostrano fasulle sul piano scientifico e totalitarie sul piano politico. Occorre invece un grande realismo alimentato dalla consapevolezza della precarietà, della provvisorietà e della relatività di ogni conoscenza umana.*

Per Proudhon il problema fondamentale della conoscenza risiede nella difficoltà che l'uomo ha di abbracciare e di comprendere la simultaneità degli innumerevoli fattori che intervengono nello svolgimento della realtà. Per progredire, la scienza ha bisogno di concettualizzazioni, di schematizzazioni, di ordine, di precisione, ma nello stesso tempo ogni fissità pregiudica l'avanzata stessa del sapere, convertendolo da una ricerca «aperta» a una forma chiusa.

La scienza rappresenta di fatto una lotta contro ogni forma di arbitrio e, in quanto tale, non può che essere fondata obiettivamente; tuttavia questa razionalità, che deve essere il fondamento costante della ricerca, non può pretendere di essere esaustiva perché non esiste la possibilità di una totale razionalizzazione della realtà. Proudhon riconosce dei limiti alla conoscenza umana, nel senso che essa può spiegare il rapporto tra le cose, ma non può dare ragione e spiegazione della natura ultima dei fenomeni. Si precisa così il senso del suo problematicismo, tutto centrato sull'idea che il progresso scientifico si identifichi con la consapevolezza dell'impossibilità di pervenire a soluzioni integrali. L'esperienza umana non può risolversi in dati elementari prestabiliti. Bisogna dunque riconoscere fino in fondo la limitatezza dell'uomo e perciò la sua impossibilità a risolvere definitivamente ogni problema.

Questa consapevolezza fa di Proudhon un teorico avvertito e disin-

** Diamo, in questa Introduzione e nella scelta antologica che segue, una lettura anarchica di Proudhon. Siamo naturalmente consapevoli che sono possibili (e ci sono state) altre letture interpretative, libertarie e non. Siamo tuttavia persuasi che questa nostra lettura sia non solo legittima, ma in realtà più ampiamente esplicativa del suo pensiero inteso in senso complessivo.*

cantato del socialismo, perché lo pone lontano da ogni sogno utopistico di rigenerazione totale e di metamorfosi antropologica.

Diventa dunque comprensibile la sua critica alla dialettica di Hegel. Mentre questi definisce la realtà nella forma triadica di una tesi e di un'antitesi, che si risolvono in una sintesi superiore, Proudhon afferma che proprio le opposizioni e le antinomie sono la struttura stessa del reale e che l'antinomia non si risolve. Il sistema hegeliano, secondo Proudhon, è un sistema precostituito, perché invece di attendere i fatti li anticipa; di conseguenza, la sua sintesi è del tutto fantastica e arbitraria. Insomma la sintesi, afferma Proudhon, non distrugge realmente ma solo formalmente la tesi e l'antitesi ed essa può farsi valere solo trasformandosi in una volontà egemonica di potere. Rispetto alla dialettica hegeliana, quella di Proudhon si specifica come un metodo di analisi dei rapporti, una ricerca estremamente sottile e sfumata delle leggi di composizione e combinazione dei fattori della realtà. In questo senso, essa tende a essere un pluralismo sociologico sempre più realistico; occorre non tanto inventare una logica, una idea sia pure rivoluzionaria e libertaria da imporre con forza alla realtà, ma scoprire le leggi proprie della società in modo da restituire a questa la sua autonomia, persa con la fissazione istituzionale della ripetitività autoritaria.

Si tratta dunque di un metodo fortemente empirico che consente all'osservatore di seguire le infinite composizioni e scomposizioni della realtà, di aderire al movimento reale delle cose e del loro svolgimento. L'ostilità di Proudhon verso tutti gli a priori lo spinge sempre più a cercare una metodologia capace di intendere specificamente il movimento stesso della realtà nel suo farsi, «colto, per così dire, sul fatto», in una ricerca incessante, essendo indefinito lo sviluppo stesso della società. Ecco perché la ricerca proudhoniana è costituzionalmente una ricerca «aperta», per sua struttura rivedibile e correggibile, non dogmatica, intrinsecamente libertaria. Non si tratta, beninteso, di una filosofia eclettica, ma di una concezione sociale che si prefigge di essere scientifica perché tende a riflettere l'infinita complessità della società per liberarla da ogni soffocante sintesi unitaria; perché si sostanzia di un metodo che non esita a cercare e accogliere la diversità in tutti i suoi

dettagli. In conclusione, la struttura antinomica della società, essendo espressione dell'opposizione reale delle cose concrete, dimostra di per sé l'impossibilità di ogni sintesi a priori e di conseguenza l'impotenza oggettiva di ogni regime volto alla loro forzata mediazione. E qui infatti sta tutto lo sforzo teorico di Proudhon: nel ricercare l'equilibrio dei contrari senza far scomparire la contraddizione, linfa vitale della società e della libertà.

Si spiega quindi perché non vi è in Proudhon un'assolutizzazione del suo stesso metodo. In coerenza con i propri presupposti, il metodo di Proudhon è nei suoi principi anti-assolutistico, in quanto la filosofia viene concepita soltanto come metodologia, cioè come logica delle scienze. Secondo Proudhon è necessario vedere quale «struttura» sia sottesa alla legge delle antinomie, quale interazione reciproca le colleghi, quale totalità le comprenda.

Alla base della sociologia elaborata dal pensatore francese sta il concetto del lavoro come azione intelligente dell'uomo sulla materia e come forza plastica della società. Questo concetto è formulato da Proudhon in modo assai preciso: il lavoro – campo di osservazione dell'economia politica considerato: 1. soggettivamente nei lavoratori; 2. obiettivamente nella produzione; 3. sinteticamente nella distribuzione degli impieghi e nella ripartizione dei salari; 4. storicamente nelle sue determinazioni scientifiche – è la forza plastica della società, l'idea tipo che determina le diverse fasi della sua crescita e, di seguito, di tutto il suo organismo sia interno sia esterno. Così inteso, il concetto di lavoro è il concetto tipo della «serie», ciò che, in un certo senso, unifica tutte le serie perché è proprio il lavoro che si esprime nelle forme infinite del materialismo, dell'umanesimo, dello spiritualismo, del volontarismo e del personalismo, sia individuale sia collettivo. Il lavoro è dunque l'energia sociale per eccellenza, la forza specifica che crea e regge la società. Realtà né materiale né spirituale, esso è una forza «ideo-realista» che comprende indissolubilmente, nel suo processo creativo, idea e fatto, materia e spirito, uomo e società.

Tutta la socio-economia proudhoniana, dunque, vuol fondarsi come

scienza del lavoro umano, quale che sia la sua determinazione concreta. Il lavoro si sviluppa attraverso la duplice legge della comunità d'azione e della sua divisione produttiva, perché si esplicita da un lato come processo di integrazione sociale, dando così alla società la sua unità e la sua coerenza collettiva, dall'altro come processo di differenziazione sociale, in quanto implica la diversificazione dei produttori e la specificazione delle funzioni. Per Proudhon, quindi, l'economia politica non è che un sapere particolare di questa scienza del lavoro.

Ma questo concetto di lavoro non può che rimandare immediatamente al concetto di lavoro collettivo, il quale rimanda a sua volta a quello di società, perché se è il lavoro ciò che produce tutti gli elementi della ricchezza, è la società o l'uomo collettivo che crea tale possibilità. Il lavoro collettivo risulta dunque non solamente una semplice somma di lavori individuali, ma l'espressione dell'attività di un essere sociale avente una sua specifica realtà con proprie leggi. Secondo Proudhon, per il vero economista la società è un essere vivente dotato di una intelligenza e di un'attività proprie, retta da leggi speciali che l'osservazione può scoprire, e la cui esistenza si manifesta non sotto una forma fisica, ma per l'insieme armonico dell'intima solidarietà di tutti i suoi membri. Così, nel seno stesso del lavoro, è la società che si evidenzia in tutte le azioni del lavoro umano; è questo il motivo per cui il campo di osservazione della scienza economica deve essere la società.

La scoperta della società come un essere collettivo reale, autonomo e immanente a tutti i suoi membri comporta la scoperta immediata dei suoi due attributi fondamentali: la ragione collettiva e la forza collettiva. Queste due nozioni sociologiche, sebbene non siano sempre esplicitate in modo chiaro, esauriente e continuativo, rimandano però sufficientemente a un comune concetto che si può così riassumere: la riunione delle unità individuali genera una realtà originale che è qualcosa di più e d'altro rispetto alla loro somma. La forza collettiva è l'elemento puramente sensibile della società, la sua manifestazione in movimento, l'atto attraverso cui il sociale palesa la sua esistenza, mentre la ragione collettiva è al contempo una comunità di coscienza e di intelligenza, cioè una ragione rinnovabile nel processo storico.

Alla base di entrambe queste nozioni vi è l'idea fondamentale che l'uguaglianza e la giustizia sociale non sono solo un dover essere, ma un fatto oggettivo, sia pur compresso e deformato dalla società gerarchica e sfruttatrice. La creazione di un ordine sociale positivo non deve risultare da una costruzione arbitraria imposta con la forza e giustificata a posteriori dai legislatori, ma deve essere il prodotto dell'applicazione delle leggi sociologiche che descrivono l'organizzazione razionale della società intesa come lavoratore collettivo. L'autentico ordine sociale, dunque, non può che essere generato dalla presa di coscienza che la società attua di se stessa, attraverso un rapporto spontaneo e naturale, scoperto e applicato. L'ordine, in altre parole, non può che prodursi nell'umanità per mezzo della conoscenza che l'essere collettivo acquista delle proprie leggi.

Con la nozione di forza collettiva Proudhon precisa che gli individui, indipendentemente dalle loro capacità e attitudini, vivendo in società ricevono sempre di più di quanto danno; in altri termini l'uomo, nel momento in cui si inserisce nell'attività produttiva e partecipa a un compito comune, diventa immediatamente debitore verso la società di cui fa parte. Questo perché qualsiasi impresa produttiva e sociale, che riunisca gli sforzi individuali altrimenti separati, ha la capacità di generare, proprio attraverso la coesione dovuta al lavoro collettivo, una potenza economica e sociale essenzialmente diversa dalla somma, anche infinita, degli sforzi individuali divisi e non concomitanti.

Con la nozione di ragione collettiva Proudhon aggiunge che gli individui non possono associarsi veramente che alla sola condizione che si realizzi tra loro uno scambio fondato sull'uguaglianza. Infatti lo scambio tra non uguali, generando disuguaglianza, provoca continui conflitti sociali, rendendo impossibile la piena realizzazione della socialità umana. La ragione collettiva si estrinseca dunque in questo principio dello scambio paritario fondato su una ragione necessaria, pena la fine della società stessa. Poiché risulta da un gioco complesso della combinazione sociale, essa si presenta di volta in volta come intelligenza, giudizio, coscienza e volontà. La ragione collettiva non sca-

turisce dalla somma delle ragioni individuali sfocianti in uno stesso assoluto trascendente, che implica la rinuncia alla propria autonomia primitiva, ma dai rapporti contraddittori e liberi che permettono di relativizzare l'assoluto delle ragioni individuali. Attraverso questo incontro e scontro vengono superate le soggettività rispettive delle ragioni individuali e nasce allora questa ragione obiettiva che è la ragione sociale. Così la ragione collettiva risulta dall'antagonismo delle ragioni particolari e dalla loro composizione attraverso le opposizioni, allo stesso modo in cui la potenza pubblica risulta dal concorso delle forze individuali concorrenti fra loro. Essa deve procedere per «equazioni», negando ogni sistema precostituito.

Ora, se la forza collettiva e la ragione collettiva sono gli attributi della società intesa come essere collettivo, come lavoratore collettivo, le leggi di questa stessa società devono essere enucleate considerando tali attributi. Precisamente, la forza collettiva e la ragione collettiva rimandano al concetto di divisione e di composizione del lavoro. La divisione del lavoro è alla base della forza collettiva, la composizione del lavoro sta a fondamento della ragione collettiva. Da questo punto di vista, la divisione del lavoro si rivela nell'antagonismo competitivo, che è il segno della libertà del lavoratore, mentre la legge di composizione del lavoro si manifesta nella «serie», vale a dire nell'equilibrio dinamico degli elementi irriducibili, e al tempo stesso solidali, che la compongono. In altri termini la legge di divisione, o specificazione della funzione, rivela la legge di competizione e antagonismo che anima ogni essere individuale o collettivo, mentre la legge di composizione o di «serie» è la legge che sta alla base dell'associazione, cioè la legge della solidarietà che innerva ogni essere individuale e collettivo spingendolo all'unione e all'interdipendenza. Perciò antagonismo e solidarietà, divisione e composizione formano una coppia antinomica irriducibile. Così la divisione delle funzioni e la composizione della società si deducono naturalmente, implicando una immediata e irreversibile interpretazione ideologica libertaria. Infatti Proudhon, considerando contemporaneamente divisione e composizione come una coppia antinomica e indissolubile, si pone oltre l'individualismo classico del li-

beralismo e oltre l'universo tradizionale del comunismo, per arrivare a una fondazione della società che non è l'assoggettamento dell'individuo alla collettività, né la subordinazione della collettività all'individuo. Il primo, infatti, pretende di liberare l'uomo isolandolo e astraendolo dalla società, il secondo considera l'uomo come una semplice unità sottomessa a una collettività superiore, la quale, schiacciando la personalità, sfocia nel dispotismo. Contro la logica del comunismo, che è la logica dell'universalismo, e contro la logica del liberalismo, che è la logica del nominalismo, Proudhon pone la logica del pluralismo che contempla un ordine autonomo e immanente, al quale partecipano tutte le persone individualmente come elementi indispensabili e irriducibili di questo insieme.

Si delinea così il suo tentativo sintetizzatore volto a superare l'astratta contrapposizione fra individuo e società. La sua analisi, focalizzandosi sulle connessioni oggettive che legano l'individuo alla società, vuol sottolineare la peculiarità dell'uno e dell'altra, pur nella loro indissolubile interdipendenza. Essa afferma da una parte che l'individuo è il criterio dell'ordine sociale, mentre dall'altra ribadisce la specificità del sociale costituito da regole molto diverse da quelle che si ha l'abitudine di chiamare senso comune. Questa dialettica fra individuo e società è perciò circolare, nel senso che per conoscere l'uomo bisogna studiare la società, per conoscere la società bisogna studiare l'uomo, vale a dire che l'uomo e la società si servono reciprocamente da soggetto e da oggetto. In tal modo si sfugge all'unicismo comunista e liberale, che tende ad assorbire l'uno nell'altro a seconda del proprio punto di vista.

Nel riconoscimento dell'impossibilità da parte della società di assorbire l'individuo e da parte dell'individuo di assorbire la società, deve risiedere per Proudhon tutta la ricerca della libertà. Ecco perché la forza collettiva non deve essere considerata come una potenza obiettiva che si impone agli individui, né la ragione collettiva come una ragione definitivamente costituita, come un dogma. Sono le classi dominanti, invece, che utilizzano a proprio vantaggio l'insieme di questa energia sociale, trasformando la forza collettiva in forza coercitiva, e la ragione collettiva in ragione assolutistica. Il monopolio economico e il

monopolio politico, il capitalismo e lo Stato, nascono appunto da questa generale alienazione.

Questo realismo, teso a cogliere l'infinita pluralità della vita comunitaria, ha il compito di evidenziare la realtà obiettiva delle leggi socio-economiche, affinché da queste leggi il socialismo possa partire per realizzare i propri scopi. Perché qui sta il punto: il socialismo può realizzarsi solo mantenendo l'antinomia.

La conservazione dell'antinomia, quale struttura unificante di tutto il reale, comporta il mantenimento di tutta la realtà sociale intesa come un insieme multiforme e insopprimibile di forze collettive. In altri termini, la pluralità delle forze collettive è il segno tangibile della conservazione antinomica. Pertanto, solo una scienza sociale capace di cogliere tale insieme può costituire la base razionalmente scientifica del socialismo. Una scienza sociale che faccia convergere su di sé filosofia ed economia, storia e sociologia, politica e morale. Solo così si può cogliere la società nella sua immanenza, cioè nell'insieme delle sue successive manifestazioni. Ne deriva, di conseguenza, che la scienza sociale è in realtà un insieme di conoscenze interdisciplinari che si prefiggono di superare ogni approccio unilaterale. Occorre dunque fondere in un unico metro analitico l'economia e la sociologia, rifiutandosi di stabilire un nesso di causalità tra la struttura economica e la struttura sociale, per enucleare invece l'immagine di un sistema economico-sociale.

Con questa fondamentale impostazione, volta a darsi una scienza integrale, Proudhon prende le distanze, ancora una volta, sia dal liberismo economico che dal socialismo autoritario. Il liberismo economico afferma infatti che gli antagonismi sono ineluttabili e che non vi è altra soluzione che la loro accettazione, precludendosi così la reale comprensione del significato delle antinomie. Il socialismo autoritario sostiene che in una comunità fraterna tutti i conflitti scompariranno. L'uno e l'altro concordano nel negare la formazione di una scienza sociale che abbia come proprio oggetto le leggi immanenti della società: anche il socialismo autoritario – che pure dichiara di voler combattere il liberalismo – dimostra di non essere capace di superare l'orizzonte

dell'economia politica, e questo plagio perpetuo è la condanna irrevocabile di entrambi. Occorre invece ripensare tutte le forme dell'attività umana secondo un criterio di equivalenza e di interdipendenza. Ogni manifestazione dell'uomo risulta infatti allo stesso titolo prodotto e produttrice della realtà sociale in atto, perché partecipa alla totalità espressa in ogni forza collettiva e perché, in egual misura, è creatrice di questo fenomeno.

Nella trasformazione sociale, e più in generale nel divenire incessante della realtà, tutte le forme dell'attività umana si presentano quindi in modo simultaneo perché nella pratica sono inseparabili e autonome, giacché nessuna forma deriva gerarchicamente da un'altra. Questa possibilità di pensare la realtà sociale come totalità dialettica, mai completamente risolvibile, come simultaneità attraversata da antinomie e contraddizioni, e non da schematismi gerarchici, consente quindi di stringere in un unico nesso coscienza e azione, idea e fatto, ragione e pratica, realtà e progettazione. Contro ogni gnoseologia che legga la realtà secondo una chiave interpretativa di tipo gerarchico, Proudhon sottolinea la costante mobilità dell'azione sociale che penetra l'insieme dei livelli materiali e intellettuali prodotti dalla società; restituisce intera l'immagine della realtà perché colta nella sua multiformità e pluridimensionalità; consente di ipotizzare, infine, con questa teoria che egli definisce ideo-realista, l'esistenza di una forma ordinata, di una idea, espressa dalla totalità delle relazioni intelligibili del reale, pur nella loro perenne contraddittorietà.

Proudhon intende ripensare tutta la realtà sociale nella sua attualità categoriale, in ciò che rimane fisso attraverso il tempo e lo spazio, e questo è possibile, a suo giudizio, solo pensando l'azione sociale come una identità fra pratica e teoria. L'esempio dello scambio, rapporto fondamentale che caratterizza la natura stessa del sociale, definisce chiaramente tale identità. In esso, afferma Proudhon, non si può opporre una idea a una realtà, né si può ricercare un rapporto di successione fra l'una e l'altra perché lo scambio è al tempo stesso una pratica e un rapporto astratto, una realtà e una idea. Nello scambio, l'idea è identica al fatto, l'azione è l'idea.

In questa eccessiva tendenza di Proudhon al razionalismo non si deve scorgere un suo inconsapevole platonismo (le idee si esprimono nella realtà), né un suo inconsapevole hegelismo (l'identità del reale e del razionale). Proudhon ha voluto al contrario denunciare ogni idealismo, dimostrando come tutti i sistemi filosofici debbano avere la loro radice e la loro ragione d'essere nella società stessa, mentre la teoria dell'identità del reale e dell'ideale non ha per lui lo scopo di giustificare il presente, ma di scoprirne e denunciarne le contraddizioni.

L'analisi proudhoniana della forza collettiva vuol evidenziare l'immanenza in ogni azione sociale. In virtù di questo fattore, che si sprigiona spontaneamente dalla vita associata, il sociale si rende effettivamente autonomo rispetto a qualsiasi potere esterno: al di sotto dell'apparato governativo, all'ombra delle istituzioni politiche, esso tende a produrre lentamente il suo organismo e a costituire un ordine nuovo, espressione della sua vitalità e della sua autonomia. La società, per così dire, cammina da sola. Ogni potere politico, vivendo dell'approvazione di questa forza sociale, rispetto alla quale è tuttavia superfluo, non può perciò che instaurare con questa collettività un rapporto di contrapposizione, e in questo contrasto si ritrova, per Proudhon, lo stesso antagonismo che lega lo spontaneo e il meccanico, il mobile e l'immobile, la creazione e la conservazione. Precisamente, si ripete qui ciò che avviene fra capitale e lavoro perché, se nella società economica la forza collettiva nasce dai rapporti di cooperazione, nella società politica sorge dai rapporti di commutazione, di relazione, di scambio, moltiplicandosi in funzione di questi. Così come esiste un plusvalore economico, vi è pure un plusvalore statale, nel senso di una usurpazione permanente della potenza sociale espressa dall'essere collettivo della società. Si può dire pertanto che sfruttare e governare sono la stessa cosa. La politica è dunque, in rapporto alla vita sociale, ciò che il capitale è in relazione al lavoro: un'alienazione della forza collettiva; lo Stato, in quanto rappresentazione simbolica esterna della forza sociale, ne è anche, per ciò stesso, la negazione, una sottrazione di vita e di esistenza.

Come si può notare, le categorie dell'alienazione e della trascendenza, già esplicitate da Feuerbach e Marx, tornano qui a innervare la critica proudhoniana. Specificamente, esse si fondono in una stretta analogia: se infatti per Feuerbach la trascendenza si dà nel rapporto esistenziale tra l'uomo e Dio, e se per Marx l'alienazione si estrinseca nella sola relazione tra l'essere produttore e la produzione stessa, per Proudhon questi due piani – dell'esistenza e del sociale nella forma della produzione – slittano l'uno sull'altro, identificandosi nella comune critica rivolta alla trascendenza sotto qualunque forma questa si manifesti.

La contrapposizione fra politico e sociale assume senz'altro la forma dello scontro fra autorità e libertà; date queste radicali premesse, Proudhon è conseguentemente contrario a qualsiasi rivoluzione di tipo politico, tale cioè da interessare soltanto il potere. Questo genere di rivoluzione, ai fini di un vero cambiamento sociale, è assolutamente fasullo, apparente, proprio perché fittizia risulta la dimensione stessa del politico, fondata com'è su una esistenza presa a prestito dal sociale.

Ogni rivoluzione politica non può che essere una rivoluzione alienante perché ripete la dinamica, sempre identica a se stessa, del rapporto parassitario fra la società globale e lo Stato, tra la forza collettiva espressa dalla società e l'appropriazione generale operata dallo Stato. Inoltre, poiché il politico deriva dall'alienazione posta in atto a tutti i livelli della vita collettiva, e non solo quindi dall'alienazione economica, pur se questa ha una grande importanza, ecco che la rivoluzione politica finisce per essere proprio la forma massima dell'alienazione umana. Comprendere la specificità del politico, senza intenderlo come ridicibile a mero riflesso delle contraddizioni economiche, significa leggere contemporaneamente la logica del potere, sia nella sua forma generale, sia in quella particolare. Nella sua forma generale perché lo Stato, espressione suprema della politica, comprende il complesso più potente delle articolazioni autoritarie della società gerarchica: magistratura, polizia, finanze, educazione, esercito, burocrazia, informazione; nella sua forma particolare, perché il modello del politico si manifesta per definizione nell'esercizio del potere: l'autorità

sta al governo come il pensiero alla parola, l'idea al fatto, l'anima al corpo. Se l'autorità è il principio del governo, il governo è l'esercizio dell'autorità. Abolire l'uno o l'altra, se l'abolizione è reale, significa distruggerli tutti e due nello stesso tempo; per lo stesso motivo, conservare l'uno o l'altra, se la conservazione è effettiva, significa mantenerli entrambi.

Ciò permette a Proudhon di dimostrare che non esiste una scienza della politica che non sia in realtà una scienza del potere, poiché le leggi della politica e quelle del potere sono di eguale natura, sono autonome e non rispondono a volontà ideologiche. Dovunque vengano applicate si evidenziano come leggi rispondenti a una logica tutta propria, refrattaria ai contesti socio-economici, anche se ne assimilano la contestualità storica. Esse travolgono ogni intenzione positiva di riforma, nel senso che non sono gli uomini a cambiare la natura del potere, ma questo a cambiare quelli. E ciò perché il potere è una vera proprietà, un diritto di usare e di abusare, un mezzo di sfruttamento dell'uomo attraverso la forza. Così il socialismo statalista pretende di combattere il capitalismo con una nuova alienazione, quella dello Stato; di lottare contro l'abuso con un ulteriore abuso; di abbattere un assolutismo con un altro assolutismo. Paradossalmente, è proprio lo Stato a essere il Dio adorato dal socialismo autoritario, un feticcio nato con il dogmatismo giacobino e continuato con il governamentalismo democratico, radicale e socialista.

Proudhon, approfondendo la sua critica allo Stato, nota perciò con acume come la classe politica dei democratici, dei socialisti governativi e dei rivoluzionari si contraddistingua per una volontà di appropriarsi del potere politico che, pur essendo più sottile e meno apparente della volontà di arricchirsi, è tuttavia equivalente e simile al gusto del potere economico e della proprietà tipica dei capitalisti. Contrariamente dunque a tutte le illusioni dei partiti e allo spirito giacobino, Proudhon mette in luce il carattere essenzialmente controrivoluzionario della politica perché essa si esprime sempre nella logica del potere. Egli segna una rottura con tutte le teorie politiche del passato e con le concezioni falsamente rivoluzionarie dei democratici, incapaci, tutte,

di prescindere dal pregiudizio statalistico. Una rottura che conduce a questa lapidaria definizione della rivoluzione: «Nessuna autorità, nessun governo, nemmeno popolare: la rivoluzione sta in questo».

La contrapposizione esistente fra Stato e società, fra il politico e l'economico si iscrive nella più generale contrapposizione fra creazione e ripetizione, pluralità e unidimensionalità. Perciò solo nella società economica dei produttori, che si contrappongono frontalmente alla società politica dei dominatori, è possibile rintracciare e svelare quella dimensione creativa, spontanea e pluralista dell'agire sociale quale segno inconfondibile dell'emancipazione umana; solo all'interno di una teoria e di una pratica economica si possono correttamente trovare le ragioni e gli scopi di una teoria e di una pratica rivoluzionaria. La spontaneità, la creatività e la pluridimensionalità, proprie dell'azione sociale, della prassi collettiva dell'emancipazione umana, sono però solo le condizioni necessarie, ma non esaustive, per il raggiungimento della libertà. La società economica dei produttori può infatti dimostrare la propria capacità di autonomia da ogni tutela esterna dello Stato e del politico, senza per questo abolire il sistema del dominio.

Radicalmente opposta alla visione giacobina del colpo di mano, che si è dimostrata essere solo una operazione di potere e quindi non ha prodotto nessun reale cambiamento sul piano antropologico, la rivoluzione prospettata da Proudhon vuol determinare invece una trasformazione organica e profonda. In questo senso si precisa il suo sforzo teorico rispetto al concetto di storia. Questa deve essere intesa come reale svolgimento progressivo dell'uomo nelle sue capacità di autonomia rispetto al mondo e alla natura, ma solo nella misura in cui tale svolgimento comporta la consapevolezza dei limiti stessi del cambiamento. La concezione realistica di Proudhon non lascia spazio a nessuna visione millenaristica e provvidenzialistica del cambiamento concepito come metamorfosi assoluta. La storia non contiene in sé alcun fine, né è determinata da alcun significato. Non esiste quindi una soluzione definitiva dei problemi sociali, in quanto essi si rinnovano sempre proprio perché sempre vi è incessante mutamento storico.

Con queste puntualizzazioni il pensatore francese elabora il concetto anarchico di rivoluzione, definibile perciò come il riconoscimento dello svolgimento incessante e infinito della storia per il sovvertimento e la distruzione dell'assoluto. Ciò significa, in altri termini, la consapevolezza della necessità di una duplice azione rivoluzionaria, tesa da un lato a favorire il mutamento storico perché questo, nel suo divenire, porta la società a cambiare perpetuamente di forma e perciò a dissolvere continuamente ogni fissazione e ripetizione; dall'altro lato a correggere, se occorre, questo stesso mutamento perché può essere a sua volta portatore di nuovi assoluti. Il travestimento dell'assoluto è infatti l'espressione che Proudhon usa per indicare la continua possibilità che si formi, all'interno di qualsiasi moto riformatore, un nuovo e più agguerrito assolutismo. Ecco perché ogni dottrina che aspira segretamente alla prepotenza e alla immutabilità, che tende a eternizzarsi, che si vanta di dare l'ultima formula della libertà e della ragione, che nasconde nelle pieghe della sua dialettica l'esclusione e l'intolleranza; che si afferma come verità in sé, pura da ogni contaminazione, assoluta, eterna, come una religione, e senza tollerare considerazioni di altro tipo, nega il movimento dello spirito e della classificazione delle cose, è falsa e funesta quanto è incapace di costruire. Contro i travestimenti dell'assoluto, che comprendono anche le dottrine falsamente rivoluzionarie, Proudhon propone perciò, da una parte, l'idea di progresso come processus, movimento innato, essenziale, spontaneo, incoercibile e indistruttibile, come movimento essenzialmente storico, soggetto a progressioni, conversioni, evoluzioni e metamorfosi. Dall'altra parte, propone una idea di progresso come scopo, ideale, per tracciare in questa direzione

la marcia della libertà, affinché esso diventi la giustificazione dell'umanità da se stessa sotto lo stimolo dell'ideale. In conclusione, la rivoluzione non è la deduzione necessaria di una realtà oggettiva, ma è la realizzazione della volontà umana, una impresa voluta dalla coscienza emancipatrice dell'uomo: la libertà, secondo la definizione rivoluzionaria, non è per niente la coscienza della necessità, non è neppure la necessità dello spirito che si sviluppa, che si

