

Pierre-Joseph Proudhon
Critica della proprietà
e dello Stato

a cura di Giampietro N. Berti



elèuthera

prima edizione 2001
quarta edizione 2019

questo libro è distribuito sotto licenza
Creative Commons 4.0 (BY-NC-ND)

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

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

Indice

Introduzione	7
<i>di Giampietro N. Berti</i>	
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

di Giampietro N. Berti

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 preconstituito, 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 co-

me 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

scaturisce 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 liberalismo 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 ragion 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 riducibile 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 prescin-

dere 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 conserva con la necessità della natura. È una forza collettiva che comprende insieme la natura e lo spirito e che si possiede, capace come tale di negare lo spirito, di opporsi alla natura, di sottometterla, di disfarla e di disfarsi essa stessa. È una forza che si crea, mediante l'ideale della giustizia, una esistenza divina, il cui movimento è perciò superiore a quello della natura e dello spirito e incommensurabile con l'uno e con l'altro.

Una rivoluzione così intesa implica, sul piano dell'azione, una direttiva di fondo precisa: che vi sia la massima coerenza etica fra il contenuto dei fini perseguiti e la natura dei mezzi usati. I mezzi dell'azione devono essere dedotti dai fini che la rivoluzione si propone, quelli della giustizia. È su questo rapporto di deduzione tra fini e mezzi, dalla teoria alla prassi, che si fonda la certezza che la prassi sia, essa stessa, la teoria realizzata.

Naturalmente, poiché i fini della rivoluzione libertaria ed egualitaria sono la libertà e l'uguaglianza, dovranno essere libertari ed egualitari anche i mezzi dell'azione. Solo così può inscrivere l'obiettivo dell'azione nella prassi, l'atto rivoluzionario annunciare la società futura. Ma qual è la classe sociale capace di esprimere al contempo la consapevolezza della propria forza, la volontà di liberazione e la propria capacità politica di passare dalla spontaneità dell'azione alla libertà della rivoluzione? Secondo Proudhon, le classi operaie (classi operaie e non classe operaia perché egli allude, anarchicamente, a tutte le masse sfruttate) sono le sole che possono effettuare la rivoluzione sociale. Tuttavia ciò non avviene in virtù della contrapposizione oggettiva fra capitale e lavoro; infatti questa contrapposizione, sebbene sia la caratteristica centrale del sistema capitalista, è pur sempre una delle tante della società gerarchica; inoltre non esiste una legge deterministica che opponga le masse sfruttate agli sfruttatori: la pluralità delle contraddizioni mostra infatti che i cambiamenti storici non hanno e non possono avere esiti univoci necessitanti, che infiniti fattori dinamici concorrono allo svolgimento complessivo dell'evoluzione umana.

In realtà, la capacità politica delle classi operaie va cercata là dove l'idea di emancipazione è da queste classi prodotta e consapevolmente

voluta. A questo proposito occorre che si verifichino tre condizioni: che il soggetto abbia coscienza di se stesso, della sua dignità, del suo valore, del posto che occupa nella società, della funzione che adempie, degli uffici cui ha diritto di aspirare, degli interessi che rappresenta o personifica; che, come risultato di questa coscienza di se stesso, affermi la sua idea, sappia cioè comprendere, esprimere con le parole, spiegare con il ragionamento la legge della sua esistenza, nel principio suo e nelle sue conseguenze; che da questa idea, infine, sappia dedurre sempre conclusioni pratiche secondo le variabili contingenti. Condizione essenziale della liberazione è dunque che le masse sfruttate elaborino da se stesse l'idea della società da instaurare e che pongano consapevolmente tale idea in rapporto alla loro azione sociale. Diversamente, fino a quando si mostreranno incapaci di esternare il loro progetto, fino a quando esse prenderanno a prestito le idee di emancipazione da altri movimenti sociali, la loro iniziativa storica non passerà mai dalla spontaneità alla libertà.

Questa autonoma capacità di azione delle classi operaie esige la loro completa separazione pratica e ideologica da ogni altra classe sociale non oppressa e da tutto quel sistema di alienazioni che costituisce la totalità strutturale della società gerarchica. Solo con questa radicale separazione le masse sfruttate possono uscire da ogni tutela politica, sociale, economica, culturale, ideologica, psicologica, impegnandosi in un processo storico senza precedenti: quello che le vedrà agire spontaneamente e liberamente da se stesse e per se stesse, senza più niente sperare dalle altre classi sociali né dai partiti politici costituiti né da qualsiasi setta di rivoluzionari di professione.

La concezione proudhoniana della coerenza tra i fini e i mezzi, tra gli obiettivi della libertà e dell'uguaglianza e gli strumenti libertari ed egualitari della lotta sociale, implica dunque la massima unità organica fra l'idea e l'azione rivoluzionaria da parte dei soli lavoratori. Dunque non deve esserci una divisione fra la coscienza del proletariato, rappresentato paradossalmente da un corpo politico non proletario e anzi estraneo al proletariato (il partito) e l'azione di questo stesso proletariato; tale separazione è invece promossa e teorizzata da tutte le

altre correnti autoritarie che ritengono necessaria una guida politica delle masse popolari.

Il protagonista rivoluzionario non è dunque un soggetto sociale specifico o una specifica classe oppressa, ma l'insieme delle classi sfruttate, che proprio nella contrapposizione tra politico ed economico, tra Stato e società, si trovano unite organicamente tanto sul terreno delle trasformazioni immediate, quanto, e imprescindibilmente, su quello del cambiamento economico-sociale radicale attraverso l'abolizione del potere politico. L'unica rivoluzione capace di realizzare la libertà e l'uguaglianza è quella che si pone come obiettivo primario lo sterminio del potere e della politica; tale rivoluzione non può che essere una rivoluzione economica. Ciò può avvenire solo se le masse lavoratrici, appropriandosi in via diretta dei mezzi di produzione attraverso le molteplici organizzazioni professionali, avviano e sviluppano una vita sociale ed economica al di fuori e indipendentemente da quella politica; se gestiscono e praticano rapporti liberi e diretti senza alcuna mediazione istituzionale; se assolvono infine, in quanto società economica, ai compiti precedentemente svolti dalla società politica, al fine di rendere quest'ultima del tutto superflua.

Si tratta di concepire un sistema economico-sociale che, liberando le forze del lavoro da ogni sistema di monopolio e di sfruttamento, possa dare alle masse popolari la possibilità di appropriarsi in modo egualitario delle ricchezze sociali, dividendole sia collettivamente, sia individualmente. Così la proprietà sociale si configura allo stesso tempo come il segno della progressiva emancipazione acquisita e come il mezzo per attuarla. Perché essa non degeneri in dispotismo e diventi veramente universale, Proudhon concepisce una serie di garanzie quali sistemi regolativi e correttori del suo progetto di società autogestita. Un sistema di contrappesi, di continui e diversificati equilibri in grado di attenuare al massimo le tentazioni prevaricatrici, mantenendo nondimeno viva la forma sociale di una democrazia industriale di tipo conflittuale e moderno. Tutto ciò, però, sempre sotto il segno della libertà. L'uguaglianza si farà automaticamente, più rapidamente e

meglio con il lavoro e con l'economia e, soprattutto, con l'esercizio universale della libertà.

Si delinea qui in modo incontrovertibile il riformismo proudhonian, un riformismo che non scade mai a un empirismo eclettico. Esso si caratterizza altresì in un rifiuto della rivoluzione politica di tipo violento e insurrezionale (da lui ritenuta assolutamente inutile ai fini di una vera emancipazione popolare), che non deve essere inteso come un ripiegamento rispetto agli obiettivi della trasformazione sociale; questi ultimi, invero, devono rimanere sempre i più profondi e i più vasti possibili. La fase di transizione dalla società dello sfruttamento alla società autogestita deve consistere nella progressiva realizzazione dei fini nei mezzi di azione: se i fini sono la libertà e l'uguaglianza allora anche i mezzi dovranno essere libertari ed egualitari. L'umanità, per Proudhon, procede mediante approssimazioni:

- 1. approssimazione all'uguaglianza delle fortune mediante l'educazione, la divisione del lavoro e il libero sviluppo delle attitudini;*
- 2. approssimazione all'uguaglianza delle fortune mediante la libertà commerciale e industriale;*
- 3. approssimazione all'uguaglianza delle imposte;*
- 4. approssimazione all'anarchia;*
- 5. approssimazione all'areligiosità o a-misticismo;*
- 6. progresso illimitato nella scienza, nel diritto, nella libertà, nell'onore, nella giustizia.*

I lavoratori devono mirare all'universalizzazione dei privilegi goduti dalla borghesia; devono, cioè, universalizzare le sue originarie libertà di classe, sorte inizialmente quali strumento di dominio della borghesia stessa. Il compito dei lavoratori non è combattere contro le incompiutezze di classe del liberalismo, per far sorgere dalla classe proletaria un'altra libertà. Ciò è semplicemente un non senso, dal momento che il significato autentico della libertà sta nella sua universalità. Bisogna quindi conferire un significato universale alla libertà, disgiungendola da ogni reazionaria collocazione classista. Il socialismo è dunque il superamento storico del liberalismo. È così che la rivoluzione sociale realizza il suo compito: portare al suo termine finale l'evoluzione politica della società risolvendola nella libertà e nell'anarchia.

Ora, qual è la concezione politica più approssimata dell'anarchia? Il federalismo, risponde Proudhon, ed è perciò qui che egli focalizza la sua attenzione e la sua riflessione in modo particolare. Il federalismo proudhoniano infatti – un federalismo libertario – sa risolvere in una continua tensione di libertà i termini, dati prima come teoricamente insopprimibili, della libertà e dell'autorità. Il federalismo, cioè, è la realizzazione storicamente possibile della libertà e dell'anarchia perché mantiene i due principi di libertà e di autorità, risolvendoli in una transazione che si dà come continua divisione e ricomposizione, come continuo conflitto e perciò, oggettivamente, come continua tensione di libertà. La libertà è la realizzazione di questa transazione, che tende a spostare il peso dell'autorità a favore della libertà, «essendo nella natura delle cose» che il principio di autorità sia iniziatore mentre il principio di libertà determinante.

Di qui il concetto proudhoniano di autogestione che ruota attorno all'idea centrale della sostanziale similitudine che deve esistere fra società politica e società economica, non solo dal punto di vista di una ovvia interdipendenza, ma anche e soprattutto nel senso che le stesse leggi naturali che regolano la prima devono essere alla base della seconda. In questo senso l'autogestione proudhoniana si presenta come un insieme di strutture particolarmente coerenti e complementari. Tale similitudine dei principi organici inerenti alla costituzione economica e alla costituzione politica sviluppa dunque quell'interdipendenza e quella complementarità esistenti fra il mutualismo e il federalismo. Trasportato nella sfera politica, prende il nome di federalismo e in questa semplice sinonimia si riassume per intero la rivoluzione politica ed economica, perché il principio federativo è l'applicazione sulla più alta scala dei principi di mutualità, di divisione del lavoro, di solidarietà economica. Il mutualismo, edificazione dell'economia sulla reciprocità dei servizi, e il federalismo, edificazione dell'ordinamento politico sull'affratellamento dei gruppi, sono in effetti due applicazioni complementari di uno stesso principio, quello della giustizia.

La realizzazione della giustizia si attua grazie a quella scienza del lavoro, intesa come scienza ideo-realistica, che abbiamo visto essere alla

base dell'analisi sociologica. Perciò è questo concetto di lavoro come serie, cioè come infinita crescita e pluralità di tutte le sue forme – da quelle economiche a quelle culturali, da quelle politiche a quelle sociali – che sostanzia l'idea del giusto.

Due sono i principi che regolano la legge del lavoro: il principio di divisione e il principio di composizione, che qui si specificano come antagonismo competitivo e come equilibrio reciproco. È tra queste due leggi antinomiche che si sviluppa il movimento dialettico del lavoro umano in tutte le sue forme. La conoscenza di questa logica del mondo effettivo permetterà ai produttori di acquistare la reale padronanza della società e di costruire in tal modo un ordine autogestionario corrispondente alla reale natura dei rapporti sociali ed economici. Basato in tal modo sulla consapevolezza dell'impossibilità di ogni sintesi e sull'irriducibilità delle leggi antinomiche, l'ordine sociale pluralista della società autogestita si esprimerà come una tensione dinamica continua che solo la catena reale del lavoro, cioè la serie-tipo, saprà unificare e fornire di significato. In tutti i casi, la libertà e l'autonomia degli individui, dei gruppi e delle società particolari potrà darsi soltanto mantenendo la coppia antinomica della competizione e della cooperazione, che significa la presenza della concorrenza e della commutazione. La competizione o la concorrenza quale legge elementare della vita (legge di creazione, di produzione e di ripartizione); la cooperazione e la commutazione, quale legge di equilibrio, di partecipazione, di scambio e di associazione.

La legge di competizione è basata sulla primordiale constatazione che il mondo, la società, lo stesso uomo sono composti di elementi irriducibili, di principi antitetici, di forze antagonistiche, secondo una catena continua che non ha fine. È la vita reale infatti a esigere pluralità, antagonismo, autonomia, perché chi dice organismo, dice complicazione, chi dice pluralità dice contrarietà, indipendenza. La condizione della vita è l'azione, e l'azione è una lotta, una concorrenza dell'uomo con l'uomo, dei gruppi con i gruppi. Voler sopprimere questo antagonismo è impossibile perché ogni vita esige la lotta tra

le forze antinomiche, ogni movimento è la risultante della tensione di tali forze, ogni libertà collettiva e individuale non è possibile che grazie al gioco di questa concorrenza. Insomma l'antagonismo è un fenomeno eterno, permanente, esistenziale, fisico, sociale, umano.

Ciò significa che il socialismo deve realizzarsi non malgrado o contro la concorrenza, ma grazie a essa. Solo i fanatici dell'unità e della pianificazione, i socialisti dogmatici e autoritari, non hanno capito questa realtà elementare. La concorrenza è infatti il modo in cui si manifesta e si esercita l'attività collettiva, l'espressione della spontaneità sociale, l'emblema della democrazia e dell'uguaglianza, lo strumento più energico della costituzione del valore, il supporto dell'associazione.

Ma l'antagonismo, esprimendosi in tutta la sua potenza, fa emergere immediatamente e del tutto naturalmente una controforza che si può definire come equilibrio, cooperazione, mutualità. Così l'opposizione delle forze è la condizione obiettiva e indispensabile di un equilibrio reale, di una solidarietà naturale, di una reciprocità spontanea. Quindi solo un libero antagonismo competitivo può esprimere un reale equilibrio. La stessa vita che esige contraddizione esige infatti anche reciprocità, commutazione.

Così la legge comune del pluralismo autogestionario, la legge di equilibrio e di mutualità, diventa allo stesso tempo legge organizzatrice del pluralismo sociale di cui l'antagonismo e il lavoro sono rispettivamente la legge motrice e la legge integratrice. Riconoscere l'equilibrio a ogni livello sociale è dunque il compito fondamentale di un socialismo che voglia essere veramente autogestionario. E questo sarà possibile solo se la riorganizzazione dell'industria e dell'agricoltura sarà effettuata sotto la giurisdizione di tutti quelli che la compongono.

Questa proprietà federalista è, rispetto a ogni membro della società economica, una proprietà in mano comune. Essa insomma non viene abolita, ma ripartita. Nel suo carattere di diritto assoluto, nella società economica essa resta dunque, sotto questo aspetto, indivisa in ciascuna delle persone individuali e collettive di questa società. Così nella federazione agricola, in quella industriale e nelle organizzazioni cooperative dei servizi. Ma questo stesso diritto assoluto è, dal

punto di vista dell'insieme della società autogestita, un diritto relativo perché nella visione proudhoniana la proprietà intesa come possesso è semplicemente una proprietà-funzione.

Questo carattere antinomico della proprietà è dato dal fatto che essa non è un valore e una realtà assoluta perché si specifica solo con il mutamento della realtà sociale e storica: la proprietà è mutevole, e le rivoluzioni dell'umanità non hanno mai avuto che lo scopo di esprimerne i mutamenti. La storicità della proprietà dimostra per Proudhon che essa può essere contestualizzata in un regime socialista e piegata alle esigenze di questo. E ciò perché la proprietà non è che uno dei termini dell'insieme sociale. Nel caso specifico la proprietà assolverebbe due funzioni: da un lato, infatti, essa costituirebbe un argine indispensabile per la difesa della libertà individuale, minacciata da una possibile invadenza della sfera pubblica; dall'altro, avrebbe il compito di promuovere la responsabilità economica e di incentivare l'iniziativa imprenditoriale. Ecco in quale senso si delinea il socialismo autogestionario e libertario di Proudhon: nella coniugazione dell'istanza liberale della difesa della proprietà, quale garanzia reale e concreta dell'esercizio della libertà individuale, con l'istanza socialista della responsabilità economica, quale contesto obiettivo per la realizzazione della generalità dei diritti, dell'universalità dei doveri.

Il complesso sistema economico della società socialista prefigurata da Proudhon può essere sinteticamente riassunto nel seguente schema: mutualismo federativo nell'agricoltura, vale a dire costituzione di proprietà individuali di sfruttamento associato del suolo in un insieme di cooperative raggruppate in una federazione agricola; socialismo federativo nell'industria, vale a dire creazione di un insieme di proprietà collettive dei mezzi di produzione, concorrenti fra loro ma associate in una federazione industriale. Questa è la base della federazione agricolo-industriale comprendente pure le associazioni di consumatori e le cooperative dei servizi sociali.

Ognuno nella società economica è allo stesso tempo e allo stesso titolo produttore e consumatore perché esiste l'equivalenza nella reciproci-

tà dei servizi. Secondo Proudhon, ciò è possibile applicando la teoria del valore-lavoro e, conseguentemente, del «valore costituito». Questo si può sinteticamente definire come equazione tra il lavoro utile (la domanda di prodotti e di servizi) e il lavoro di scambio (l'offerta in prodotti realizzati e in servizi), in breve tra il valore d'uso, che ha per base i bisogni dell'insieme dei consumatori, e il valore di scambio, che ha per base il lavoro.

Ciò perché il valore – pietra angolare della scienza economica – indica un rapporto essenzialmente sociale, nel senso che l'idea contraddittoria di valore, così bene messa in luce dall'inevitabile distinzione tra il valore d'uso e il valore di scambio, non viene da una falsa percezione dello spirito, né da una terminologia viziosa, né da qualsiasi aberrazione pratica, ma è insita alla natura delle cose e si impone alla ragione come forma generale del pensiero, cioè come categoria. Non è quindi assolutamente possibile sottrarsi alla legge generale del valore. Si tratta invece, per Proudhon, di esplicitarla per intero volgendo a favore dell'uguaglianza sociale. Di qui l'idea di arrivare a costituire il valore, a determinarlo equamente grazie a un circuito economico di scambio che possa – essendo libero da ogni monopolio – far ritornare a ogni produttore l'integralità del suo prodotto, al fine di realizzare in ogni individuo la doppia figura di produttore e consumatore.

Per intendere pienamente il significato del progetto proudhoniano della costituzione del valore occorre tener presente che nelle intenzioni del suo autore esso va inteso quasi come un modello normativo, non come un rimedio ai mali, alle deficienze e alle contraddizioni del regime capitalista. Non si tratta, per Proudhon, di riformare il capitalismo attraverso la legge della costituzione egualitaria del valore, ma di costruire una società socialista partendo dal necessario riconoscimento dell'impossibilità oggettiva della sua abolizione. Occorre, cioè, cercare la legge generale del valore: solo così il socialismo passerà veramente dalla fase utopistica alla fase scientifica. Da questo punto di vista la polemica di Marx e del posteriore marxismo contro Proudhon appare infondata, giacché il socialista francese non ha mai affermato che la costituzione del valore potesse essere determinata lasciando sussistere il capitalismo.

Ma se la legge generale del valore è ineliminabile, se la formazione del valore si costituisce in tutti i casi anche in una futura società socialista, se ne deve dedurre, a questo punto, la condizione fondamentale e naturale di tale ineliminabilità: il mercato. Proudhon è il primo pensatore socialista a concepire in modo profetico la coniugazione del socialismo con il mercato. Coniugazione necessaria e indissolubile, secondo lui, non solo per l'oggettiva impossibilità di eliminare il valore, ma anche perché il luogo della sua formazione – il mercato – è il presidio di ogni libertà economica, sociale, politica e culturale. Il valore di scambio – inteso proprio come uno dei due aspetti della forma generale del pensiero, cioè come categoria – esprime dunque perfettamente un lessico ideologico preciso: lo scambio crea valore, deve creare valore; in altri termini, non è possibile concepire il valore e l'idea del valore senza lo scambio. Ogni forma di valore, da quella economica a quella sociale, da quella politica a quella culturale, si costituisce solo attraverso tale atto. Esso assume la forma sociale suprema della libertà perché quest'ultima si costituisce attraverso lo scambio, e poiché il valore di scambio rappresenta la forma sociale e dinamica della libertà, ne consegue inevitabilmente che l'abolizione del mercato comporta l'eliminazione della libertà.

Ora, secondo Proudhon, l'obiettivo della costituzione del valore è raggiungibile attraverso una scienza statistica che esprima l'insieme delle informazioni sull'organizzazione della produzione, sull'andamento del mercato, degli investimenti e del consumo; una scienza, insomma, capace di delineare un quadro del rapporto tra risorse e impieghi. Si potrà così arrivare a determinare la costituzione del valore sulla base delle previsioni di un costo del lavoro inteso in senso lato. A partire da questa contabilità economica, potrà essere costantemente stabilita una misura della giornata di lavoro secondo le industrie e le professioni. Quest'ultima sarà definita come la quantità dei servizi e della produzione che un uomo di forza e di intelligenza e di età media può fornire in un intervallo dato. In questo modo ogni forma assunta dalla circolazione della ricchezza avrà sempre come fonte comune il lavoro, inteso però non come forza-lavoro, cioè come lavoro

produttivo, ma come processo, per cui in questa ottica anche il lavoro erogato nello scambio sarà capace di creare valore.

Nella versione proudhoniana il mutualismo non è un sistema pre-costituito e dato una volta per tutte. Esso è piuttosto concepito come un metodo regolativo generale capace di dare piena attuazione alle potenzialità latenti nelle varie dimensioni dell'economia. In questo senso è possibile individuare una ulteriore similitudine fra il mutualismo-federalismo e il pluralismo. Infatti l'organizzazione sociale e istituzionale non segue un unico criterio per tutti i settori dell'economia: per l'industria Proudhon raccomanda il socialismo, per l'agricoltura il mutualismo, per i servizi la cooperazione. Questa diversità deriva dalla convinzione che la riorganizzazione sociale debba, in un certo senso, piegarsi alle caratteristiche proprie di ogni settore, pena l'uniformità mortificante di un piano esterno e autoritario. È possibile anche osservare a questo punto che le indicazioni proudhoniane riguardo alla riorganizzazione socialista delle industrie sono diverse dalla falsa immagine datane da quasi tutta la storiografia marxista e non marxista: Proudhon, infatti, non ha mai confuso il decentramento e il federalismo con il mantenimento di una struttura industriale arretrata e riduttiva. Egli è consapevole che il numero delle piccole imprese è condannato a diminuire in virtù di quella divisione del lavoro che è la condizione della forza collettiva. Infatti, come più individui, combinando i loro sforzi, producono una forza collettiva che è superiore per qualità e intensità alla somma delle loro rispettive forze, così più gruppi di lavoratori, posti fra loro in un rapporto di scambio, danno luogo a una potenza di ordine più elevato. Il problema per Proudhon è un altro. Si tratta di non piegarsi a un fatalismo del progresso industriale, che in realtà non esiste se non nella volontà politica di chi vuol promuoverlo. Esso infatti non può che risultare al servizio dell'accentramento economico e perciò dell'accentramento politico. Così il gigantismo industriale si rivela necessario non all'economia, ma alla volontà politica di potere. Ecco in quale senso non vi deve essere fusione fra società politica e società economica; essa infatti comporterebbe una

«orientalizzazione» della vita civile che verrebbe del tutto identificata con quella politica, come nel caso della progettata società comunista. La similitudine fra dimensione politica e dimensione economica non deve perciò annullare le loro rispettive autonomie. Anzi, essa le deve maggiormente esaltare, a partire dal principio fondamentale che sta alla base di entrambe, il decentramento.

Nella pluridimensionalità dell'autogestione proudhoniana – intreccio organico fra industria e agricoltura, indipendenza dei gruppi produttivi, coesistenza e differenza fra i gruppi produttivi e i gruppi professionali, unione trasversale fra consumatori e produttori in varie e sovrapposte associazioni – non deve essere ravvisata una tendenza latente e oggettiva all'integralismo sociale, politico, economico e culturale. Il decentramento e l'autonomia politica, sociale ed economica dei gruppi e degli individui sono la garanzia obiettiva della differenza fra piano politico e piano economico, perché nella concezione proudhoniana la dimensione territoriale non coincide con quella produttiva, né quella produttiva con quella politica. In altri termini, Proudhon distingue chiaramente i due tipi di struttura, quella economica, vale a dire la federazione agricolo-industriale, e quella politica, vale a dire il federalismo. Questo sarà basato sul decentramento e sulla divisione dei poteri, sulla concessione della massima autonomia ai comuni e alle circoscrizioni regionali, sulla più ampia sostituzione possibile della burocrazia con una direzione degli affari più flessibile e immediata derivante dal gruppo naturale. Secondo Proudhon questo federalismo potrebbe configurarsi e riassumersi in tre norme fondamentali: 1. formare gruppi di media grandezza, relativamente sovrani, e riunirli con un atto di federazione; 2. in ogni Stato federato organizzare il governo in base alla legge della separazione degli organi, vale a dire: nell'ambito del potere pubblico separare tutto ciò che si può separare, determinare tutto ciò che si può determinare, ripartire fra vari organi o funzionari tutto ciò che si è separato e determinato, non lasciare nulla indiviso, circondare l'amministrazione pubblica con ogni condizione di pubblicità e di controllo; 3. invece di far assorbire gli Stati federati o le autorità provinciali e municipali da un'autorità centrale,

limitare le attribuzioni di questa al semplice compito dell'iniziativa generale, della garanzia e sorveglianza reciproca. In tutti i casi questa indicazione di massima non è fine a se stessa, ma è solo il mezzo più coerente e nello stesso tempo più concreto e immediato per configurare la tendenza verso una società dove il centro politico è ovunque, la circonferenza in nessun punto.

L'autogestione proudhoniana, identificando in ogni nucleo economico e sociale la capacità di propulsione e di iniziativa, riconoscendo la possibilità di una libera composizione e ricomposizione dei nuclei sociali, economici, produttivi e professionali, intende porre le basi di una società libera ed egualitaria.