

Mario Albertini

Tutti gli scritti

V. 1965-1970

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

A proposito del federalismo integrale di Proudhon

Una lettera rivelatrice

Ciò che vorrei dire può essere detto commentando una lettera di Proudhon. Devo cominciare osservando che è vero che egli ha sempre avuto una sensibilità molto spiccata sia per ciò che vi è di particolare in ciascuna cosa, sia per ciò che collega ciascuna cosa a tutte le altre. Egli era per istinto uno spirito dialettico. Il suo pensiero, pur essendo molto attento a cogliere la diversità nell'unità, è sempre stato globale, integrale, mai settoriale, limitato o specializzato. Nessun dubbio dunque sul fatto che quando egli si convertì dall'anarchia al federalismo – lo ammise egli stesso apertamente scrivendo il 2 novembre 1862 a Milliet – si trovò anche ad essere, del tutto naturalmente, un federalista integrale.

Tuttavia a me pare che egli abbia inteso l'integralismo in due modi diversi e opposti, che in teoria si escludono a vicenda, senza mai rendersi conto né della loro diversità né della loro opposizione. Per questo si possono trovare nel suo pensiero sia due concezioni diverse dell'integralismo che dei passaggi arbitrari dall'una all'altra, oltre a una vera e propria confusione tra le due. Orbene, c'è una lettera nella quale questa situazione del suo pensiero si manifesta con grande evidenza. È una lettera famosa, che attrasse l'attenzione di Sainte-Beuve il quale, nel pubblicarla insieme a molte altre nel suo lavoro su Proudhon del 1865, la presentò con queste parole: «Proudhon y avait répondu... par une lettre qui est des plus curieuses et des plus essentielles, en ce qu'elle le montre dans tout le naturel et dans toute la rondeur de la cordialité franc-comtoise, bon compère et compagnon, et aussi sachant très bien réduire quand il le fallait, son utopie au minimum, ne la montrant plus que comme une perfection idéale dans un lointain indéfini, et indiquant de près les seules mesures

de réforme qu'il désirait pour le présent. On ne saurait rien de plus précis ni de plus sincère»¹. Sono d'accordo sulla precisione e sulla sincerità, non sulla riduzione dell'utopia al minimo. Io ci vedo, al contrario, una contraddizione. In ogni modo ecco i brani essenziali della lettera:

«Tu me demandes des explications sur le mode de reconstituer la société. Je veux répondre en peu de mots et tâcher de te donner à ce sujet des idées justes.

Puisque tu as lu mon livre, tu dois comprendre qu'il ne s'agit pas maintenant d'*imaginer*, de combiner dans notre cerveau un système que nous présenterons ensuite: ce n'est pas ainsi qu'on réforme le monde. La société ne peut se corriger que par elle-même, c'est-à-dire qu'il faut étudier la nature humaine dans toutes ses manifestations, dans les lois, les religions, les coutumes, l'économie politique; extraire de cette masse énorme, par des *opérations de métaphysique* (n.b., nel linguaggio di Proudhon metafisica significa all'incirca filosofia positiva), ce qui est vrai, éliminer ce qui est vicieux, faux ou incomplet, et de tous les éléments conservés, former des principes généraux qui servent de règles. Ce travail prendra des siècles pour être mené à son complément.

Cela te paraît désespérant: mais, rassure-toi. En toute réforme, il y a deux choses distinctes: la *transition* et la *perfection* ou l'*achèvement*.

La première est la seule que la société *actuelle* soit appelée à opérer: eh bien! cette transition, par quels principes allons-nous la réaliser? – Tu trouveras la réponse à cette question en combinant ensemble quelques passages de mon second Mémoire: pages 10-11, convertir toutes les rentes, et, en généralisant, abaisser les taux de tous les revenus; p. 16, réforme de la banque; p. 28-92, émission de capitaux à petit intérêt, réforme dans les banquiers; p. 33-37, abolition progressive des douanes, p. 179, attaquer la propriété par l'intérêt; p. 184, id., etc.

Tu conçois qu'un système d'abolition progressive de ce que j'appelle *aubaine*, c'est à dire rentes, fermages, loyers, gros traitements, concurrence, etc., rendrait déjà presque nul l'effet

¹ Si tratta di una lettera del 2 maggio 1841 a Antoine Gauthier. Cfr. Sainte-Beuve, P.-J. Proudhon, *sa vie et sa correspondance* (nell'edizione di A. Costes, Parigi, 1947, pp. 152-57) oppure P.-J. Proudhon, *Correspondance*, a cura di J.-A. Langlois, Lacroix, Parigi, 1875, t. I, pp. 322-28.

de la propriété, puisque, si elle est nuisible, c'est surtout par l'intérêt.

Mais cette abolition progressive ne serait qu'une *négarion du mal*, mais point encore une *organisation positive*. Or, pour ceci, mon cher ami, j'en puis bien donner les principes et les lois générales, mais, seul, je ne puis suffire à tous les détails. C'est un travail qui absorberait cinquante Montesquieu. Pour ma part, je donnerai les axiomes, je fournirai des exemples et une méthode, je mettrai la chose *en train*; c'est à tout le monde de faire le reste.

Ainsi, je crois bien que personne sur terre n'est capable, comme on l'a voulu dire de Saint-Simon et de Fourier, de donner un système composé de toutes pièces et complet, qu'on n'ait plus qu'à faire jouer. C'est le plus damné mensonge qu'on puisse présenter aux hommes, et c'est pour cela que je suis si fort opposé au Fourierisme. La science sociale est infinie: aucun homme ne la possède, pas plus qu'aucun homme ne sait la médecine, la physique ou les mathématiques. Mais nous pouvons en découvrir les *principes*, puis les *éléments*, puis une *partie*, qui ira toujours grandissant. Or ce que je fais maintenant, c'est de déterminer les *éléments* de la science politique et législative.

Par exemple, je maintiens le droit de succession, et je veux l'égalité: comment accorder cela? C'est ici qu'il faut entrer dans l'organisation. Ce problème sera résolu dans le troisième Mémoire, avec beaucoup d'autres. Je ne puis en ce moment te dire tout: il me faudrait vingt pages.

Enfin, si la politique et la législation sont une *science*, tu comprends que les principes puissent être fort simples, saisissables aux moindres intelligences, mais que, pour arriver à la solution de certaines questions de détail ou d'un ordre élevé, il faut une série de raisonnements et d'inductions tout à fait analogues aux calculs par lesquels on détermine le mouvement des astres. Cela même que je te dis des difficultés de la science sociale, sera une des choses les plus curieuses de mon troisième Mémoire, et qui prouvera le mieux ma bonne foi et la nullité des *inventions* politiques.

En deux mots: *abolir progressivement et jusqu'à extinction l'aubaine*, voilà la *Transition*. – *L'Organisation* résultera du principe de la *division du travail* et de la *force collective*, combinée avec le maintien de la personnalité dans l'homme et le citoyen.

... L'essentiel aujourd'hui est de fixer tes regards sur la propriété et de résumer toute la politique intérieure dans la

question d'*abolition*, et la politique extérieure dans celle des *douanes*. Tout est là: le reste se corrigera de lui-même...» (i corsivi e le maiuscole sono nel testo dato da Sainte-Beuve).

Le due concezioni dell'integralismo

Il fondamento della prima concezione dell'integralismo sta nell'idea, nettamente formulata, secondo la quale «la société ne peut se corriger que par elle-même», il fondamento della seconda concezione sta invece nell'idea secondo la quale qualcuno può fare qualcosa per correggere la società: «abolir progressivement et jusqu'à extinction l'aubaine». Il passaggio arbitrario tra la prima e la seconda si trova nell'uso arbitrario dell'idea che in ogni riforma ci sono due aspetti: la *transition* e la *perfection* o *achèvement*, che gli permette di intendere la *transition* una volta come un semplice lavoro negativo (*la négation du mal*), un'altra volta come il fatto essenziale («L'essentiel aujourd'hui est de fixer tes regards sur la propriété et de résumer toute la politique intérieure dans la question d'*abolition* et la politique extérieure dans celle des *douanes*. Tout est là: le reste se corrigera de lui-même»). A questo punto si è verificata anche la confusione tra le due concezioni: la *transition* è diventata il tutto; ciò che si corregge da solo nella prima formula è la «società», nella seconda il «resto». Il rovesciamento è completo, ma Proudhon non si accorge di aver cambiato il soggetto del verbo «correggere», né del fatto che nella prima formula si tratta di un soggetto – la società – che corregge sé stesso, cioè di un soggetto attivo e di una operazione autonoma, mentre nella seconda formula si tratta di un soggetto – il resto – privo di alcun carattere, la cui correzione è anch'essa un «resto», una operazione completamente passiva che si attua come un movimento messo in moto dall'esterno («je mettrai la chose *en train*: c'est à tout le monde de faire le reste»). E, cosa significativa sulla quale tornerò, nella prima prospettiva la «politica», come spesso in Proudhon, è sterile (*la nullité des inventions politiques*), mentre nella seconda diventa tutto (l'essenziale si traduce in un problema di politica interna, l'abolizione della aubaine, e di politica estera, l'abolizione delle dogane, operazioni che Proudhon a buon diritto chiama politiche perché richiedono misure legislative, ossia l'intervento del potere politico).

La loro contraddizione, in particolare rispetto al rapporto tra la teoria e la pratica

Detto ciò, bisogna vedere con precisione quale sia il punto nel quale le due concezioni si contraddicono. «La società si corregge da sé stessa». Questo significa, ovviamente, che nessuno può correggerla perché il suo svolgimento dipende dal concorso di tutti. «Basta abolire l'aubaine e il resto verrà da sé». Questo significa invece che la società non si corregge da sé stessa perché le sue modificazioni essenziali sono la conseguenza dell'intervento di una parte numericamente molto piccola della stessa: l'eroe con il suo seguito, il monarca con i suoi dignitari, il partito politico con i suoi militanti, il rivoluzionario con i suoi compagni, in ogni caso poche persone. Ed ecco il punto preciso della contraddizione: nessuno può modificare la situazione sociale di tutti (la società), qualcuno può modificare la situazione sociale di tutti.

Questa contraddizione riveste una particolare gravità per quanto riguarda il rapporto teoria-pratica e va discussa perciò in quanto tale, a prescindere dai modi con i quali si è manifestata nel pensiero di Proudhon.

Il fatto che la società si sviluppi da sé stessa non impedirebbe per sé stesso, almeno in teoria, che qualcuno possa conoscere integralmente questo sviluppo. Ma impedirebbe certamente di prescrivere con successo questo sviluppo ad un altro. Se qualcuno accettasse questa prescrizione si troverebbe a fare non ciò che vuole bensì ciò che vuole un altro, e se ciò accadesse almeno una parte della società – e quindi anche la società considerata come un tutto – non si svilupperebbe più da sé stessa, contrariamente all'assunto iniziale.

Questa concezione è attendibile? A me pare di sì, una volta che sia spogliata della sua rigidità e che si precisi che ciò riguarda soltanto gli aspetti permanenti e importanti del comportamento sociale. Con il potere di poche persone si possono ottenere grandi sconvolgimenti sociali, è un fatto. Ma essi sono precari e provvisori. Tutti coloro che modificano la propria condotta non sulla base della loro ragione e della loro volontà, ma per una sollecitazione esterna, ricascano nello stato precedente quando questa sollecitazione viene a mancare. Per questa ragione le modificazioni sociali ottenute senza il concorso di tutti non sono stabili e di conseguenza, in ultima istanza, nemmeno importanti.

Così precisata, la prima concezione dell'integralismo a me pare vera. La società si corregge da sé stessa, dunque ciascuna azione individuale, ciascun fatto particolare, non è che un contributo ad un tutto; dunque non lo si conosce nella sua realtà sinché non lo si mette in relazione con questo tutto, sinché non si giunge alla conoscenza del tutto storico-sociale. Ma a questo punto, ammesso beninteso che questa conoscenza riguardi anche il futuro, si potrà al massimo prevedere, non prescrivere. Ciò mostra che questa concezione può eventualmente fondare la previsione, ma non l'azione. Naturalmente ciò non significa che essa ostacoli l'azione sociale. Al contrario la facilita, ma solo in quanto facilita la conoscenza particolare indispensabile a questo scopo, quella della situazione in cui ciascuno si trova con degli altri, degli altri che condizionano la sua stessa azione: degli altri, beninteso, che di fatto non si trovano mai ad avere una concezione globale esplicitamente eguale alla sua. Va da sé che in questa ipotesi invece di imporre agli altri la nostra concezione globale, noi accettiamo, pur senza farla nostra, la loro. Dunque secondo questa concezione più allarghiamo il cerchio della nostra conoscenza nella direzione integrale della globalità, più dobbiamo accettare la diversità degli altri.

Questo fatto a me pare non solo vero ma anche profondamente giusto. Se la conoscenza globale potesse convertirsi in azione sociale, il detentore di questa conoscenza arriverebbe a disporre di tutti gli altri e spegnerebbe la loro libertà. La libertà di tutti ha bisogno che la conoscenza globale si traduca solo in azione esclusivamente individuale, in vita interiore, mai in vita sociale. La conoscenza è indispensabile all'azione e viceversa, ma l'uomo, essere imperfetto, non può elevare al massimo la conoscenza senza perdere l'azione, come d'altra parte non può spingere al massimo l'azione senza perdere la conoscenza e ridursi alla pura bestialità. In effetti si tocca, parlando dell'integralismo, un punto-limite della condizione umana, e a mio parere non bisogna stupirsi se a questo punto si manifesta una contraddizione, una oscurità, un mistero. Dal punto di vista della ragione non rimane, a questo punto, che accettare la dialettica della polarità, vale a dire la concezione della dialettica del cortese direttore di questa rivista.

In conclusione, la prima concezione dell'integralismo, che indebitamente Proudhon confonde con la seconda, non esclude l'a-

zione sociale, anzi la favorisce, ma a patto che non si abbia la pretesa di convertirla in una direttiva di questo genere d'azione, a patto dunque di sapersi staccare dalla società quando si tenta di elevare la conoscenza alle massime altezze. Si cascherebbe nell'azione imposta, ossia sterile e infeconda. Ci resta da analizzare il rapporto teoria-pratica nella seconda concezione dell'integralismo, quella secondo la quale la società può essere modificata dall'azione di poche persone. In questa concezione la conoscenza, purché sia giusta – e sarà tanto più giusta quanto più sarà davvero globale – dovrebbe costituire senz'altro il criterio per l'azione sociale anche quando sia condivisa da pochissime persone, anche quando sia accettata da una sola persona e rifiutata da tutte le altre.

Ma non si tratta che di una allucinazione. Se uno resta solo, o resta in una minoranza che non potrà mai diventare maggioranza, non può affatto modificare la società, ossia la situazione sociale degli altri. A ben vedere non può nemmeno agire, nel senso proprio della parola. Non gli resta che la sterile agitazione a vuoto, la caricatura dell'azione. E non può nemmeno conoscere. Per conoscere deve fare esperienza, ma proprio l'idea dell'azione senza il concorso degli altri, e al limite di tutti, lo fa passare accanto agli altri senza tenerli in alcun conto, senza conoscerli. E va da sé che se non conosce gli altri non conosce niente, niente all'infuori della caricatura della conoscenza, la propria allucinazione.

Quanto ho detto sinora ha una particolare importanza per quanto riguarda la politica. La politica appartiene al campo delle azioni dei pochi sui molti. Dunque essa non dovrebbe cercare di trasformare la società. Non può farlo e se, presa dalla follia, lo tenta ugualmente, può causare solo degli sconvolgimenti, mai dei veri e propri cambiamenti. Ne segue che non si può progettarla sulla base di una conoscenza globale, ma solo sulla base di una conoscenza particolare: la conoscenza delle situazioni e dei problemi di potere. E ciò vale, a mio parere, anche per il federalismo, nella misura in cui il federalismo ha il compito politico di distruggere le istituzioni dell'accentramento e della chiusura e di fondare quelle dell'apertura e del pluralismo².

² Siccome questo è senza dubbio un cambiamento sociale, a questo punto si potrebbe pensare che anch'io sia caduto nella contraddizione di Proudhon. Dopo aver affermato che i pochi non possono mutare la società, e che i politici

Con ciò non voglio dire che il federalismo non sia di più. Credo anch'io ormai che si possa elevarlo sino all'altezza di una conoscenza globale. Ma se questo è vero, per quanto esso possa essere certamente di aiuto alle conoscenze particolari indispensabili per l'azione sociale, esso non può tuttavia convertirsi, in quanto tale, in azione, ma solo in previsione di ciò che cominciano a fare – e che faranno sempre più in avvenire – gli uomini quando agiscono spontaneamente, vale a dire in conoscenza del nuovo corso della storia.

In Mario Albertini, *L'integrazione europea e altri saggi*, Pavia, Il Federalista, 1965 e, in francese, in «Europe en formation», maggio 1965, n. 62.

sono sempre tra i pochi, ora sosterrai che alcuni politici – i federalisti – potrebbero mutarla. Ebbene, io mantengo che i pochi e quindi anche i politici – federalisti o no – non possono mutare da soli il carattere profondo della società, ossia il comportamento sociale degli individui, e preciso la mia concezione del mutamento sociale.

La società muta con il cambiamento del comportamento di tutti i suoi membri. Si tratta di cambiamenti in cui ciascuno introduce un elemento nuovo, ma nel quale si riflette, per quanto riguarda la particolarità della sua azione, l'insieme delle particolarità delle azioni degli altri. Anche la politica è un anello di questa catena. Tant'è che mentre è certo che essa è una azione di pochi su molti, è anche vero che questi pochi si conformano più di ogni altro alle aspettative dei molti sui quali agiscono: nel senso dei loro vizi se si tratta di demagoghi, nel senso delle loro virtù se si tratta di autentici uomini di Stato. In effetti, come sa la saggezza popolare, e come sa chi ha vera esperienza della politica, non si acquista potere se non nella misura in cui si piega la propria condotta ai bisogni e alle aspirazioni degli altri.

In particolare, tutto ciò equivale a dire che si potrà davvero, in Europa, distruggere le istituzioni dell'accentramento e della chiusura, e fondare quelle dell'apertura e del federalismo, solo a patto di scoprire e di condurre la forma di lotta adeguata, e solo se la condotta degli europei sta acquistando davvero, in qualche misura, nei più importanti settori della vita sociale, questi caratteri.