

Mario Albertini

Tutti gli scritti

V. 1965-1970

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

Introduzione a *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa* di Pierre-Joseph Proudhon

Nelle storie del pensiero sociologico e nelle concezioni dell'oggetto e del metodo della sociologia che sono state elaborate nel nostro secolo Proudhon figura quasi sempre in modo marginale o non figura per nulla. Ma questa esclusione, o quasi esclusione, non comporta affatto, anche se ciò può apparire strano, il prevalere dell'opinione che il suo pensiero sia irrilevante sul piano sociologico. Ad esempio, pochi studiosi considererebbero completa una collezione di classici della sociologia che escludesse Proudhon. E ce ne sono alcuni che pensano addirittura che gli competeva un posto eguale a quello di Comte, di Spencer, e così via, tra i fondatori, o immediati precursori che siano, della sociologia. Ferrarotti e Gurvitch hanno espresso una opinione di questo genere e bisogna ammettere che non è facile trovare degli argomenti veramente esaurienti per confutarla¹. D'altra parte, non è facile nemmeno riferirsi a qualche cosa di ben stabilito per sostenerla, come risulta già dal fatto che, nel presente stato degli studi, la figura di Proudhon sociologo sembra prendere rilievo soltanto se, oltrepassate le sistemazioni attuali della teoria e della storia della sociologia, ci si affida esclusivamente alla elencazione pura e semplice dei classici, ossia alla prospettiva, così indefinita, di una storia non ancora scritta.

Il problema preliminare nello studio di Proudhon sociologo è dunque quello stesso della sua appartenenza al campo della sociologia. E per affrontarlo conviene innanzitutto prendere in considerazione, nella maniera più accurata possibile, l'origine della valutazione sociologica del suo pensiero.

¹ Cfr. F. Ferrarotti, *La sociologia, storia, concetti e metodi*, Torino, 1961, p. 38 e G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, tomo I, 2^a ediz. Parigi, 1957, p. 1.

Il primo a parlare degli aspetti sociologici del pensiero di Proudhon fu il Bouglé, un sociologo della cerchia di Durkheim. Più di cinquanta anni fa, egli pubblicò a Parigi un volume dal titolo esplicito: *La sociologie de Proudhon*². Solo in margine, e solo per rilevare che l'ambiguità della presenza di Proudhon nell'orizzonte sociologico data sin dal suo inizio, ricordo che Bouglé, dopo aver scoperto la sociologia di Proudhon, non solo non la utilizzò affatto nella elaborazione della sua concezione personale della sociologia, ma la escluse addirittura dalle sue esposizioni storico-sistematiche e antologiche, come se essa, in verità, non esistesse affatto³.

La tesi di Bouglé, in ogni modo, è netta. Nella prefazione al volume citato egli osserva che Proudhon, pur non avendo mai usato la parola «sociologia», impiegò comunque le nozioni di *forza collettiva*, *essere collettivo* e *ragione collettiva*. E a suo parere queste nozioni, per il fatto stesso che implicano il postulato secondo il quale «*la riunione delle unità individuali genera una realtà originale, qualche cosa di più e qualche cosa d'altro rispetto alla loro somma*»⁴, appartengono senz'altro al campo della sociologia in senso stretto, in quanto distinta dalla filosofia della storia e da altre discipline filosofiche, metafisiche o dottrinarie. Si tratterebbe pertanto di vedere in base a quali teorie Proudhon giustifichi queste nozioni. Questa sarebbe la sua sociologia.

È vero che in Proudhon si trova anche l'affermazione della realtà degli individui. Per Bouglé ciò costituisce un problema. Egli ritiene infatti che il «postulato sociologico» della esistenza di una realtà sociale originale, diversa dalla realtà individuale, sia incompatibile con l'«affermazione individualistica» che, implicando «l'idea che le sole realtà di cui si deve tener conto sono le persone distinte», non consentirebbe di andare al di là di una «filosofia so-

² C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, Parigi, 1911.

³ Cfr. C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Parigi, 1935 e C. Bouglé e J. Raffault, *Éléments de sociologie*, Parigi, 1939 (4^a ediz.). Nel primo volume, che prende in esame anche le premesse storiche della sociologia francese contemporanea, Proudhon non figura affatto. Nel secondo, di carattere antologico, figura con tre pagine sul matrimonio e tre sulla guerra, e non con le elaborazioni concettuali che, secondo l'opinione che lo stesso Bouglé manifestò nel volume sulla sociologia di Proudhon, avrebbero valore sociologico.

⁴ C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, p. xii della prefazione.

ciali» puramente «atomistica» o «nominalistica». Tuttavia, lasciando senza risposta la domanda circa la possibilità di «accordare logicamente» queste due tendenze, egli afferma egualmente che Proudhon sarebbe riuscito a farle coesistere pur dando piena espressione sia all'una che all'altra⁵.

Bouglé presenta anche una sottotesi, meno nettamente formulata, che riguarda l'interpretazione generale del pensiero di Proudhon più che l'accertamento dei suoi aspetti sociologici, ma che non può essere trascurata stante la sua relazione con la tesi principale. Eccone i dati. Come è noto, e come Bouglé stesso rileva, le idee di Proudhon sono state utilizzate a volta a volta, e spesso contemporaneamente, da conservatori e da progressisti, da sindacalisti rivoluzionari e da sindacalisti riformisti, da socialisti e da liberali, persino da reazionari. Secondo i più ciò si dovrebbe alle contraddizioni stesse del suo pensiero, nel quale si troverebbero, rispetto a ogni argomento, sia una affermazione che la sua contraria. Bouglé avanza invece tra le righe l'ipotesi che ciò dipenda, almeno in parte, dai lettori, i quali, avendo letto Proudhon con punti di vista non corrispondenti ai veri centri di interesse del suo pensiero, avrebbero trovato delle contraddizioni là dove, giungendo più in profondità, si troverebbe invece una radice unitaria. Questo centro di interesse, almeno in parte, sarebbe proprio quello sociologico. Ne segue che, leggendo Proudhon con attenzione sociologica, molte pretese contraddizioni del suo pensiero scomparirebbero⁶.

Non è invece preciso lo svolgimento sia della tesi che della sottotesi. Nel tentativo di illustrarle storicamente, forse allo scopo di seguire passo a passo lo sviluppo delle tre nozioni «sociologiche», e di mostrare via via quali contraddizioni esse toglierebbero di mezzo, Bouglé ha preso in esame tutti gli aspetti della formazione e della evoluzione del pensiero e della personalità di Proudhon. Ma questo argomento gli ha preso la mano ed è diventato il vero filo conduttore della sua analisi, non tanto per una intenzione esplicita quanto perché, sdoppiandola in una parte che segue il crescere storico della figura di Proudhon e in un'altra che prende in considerazione i suoi aspetti sociologici, egli ne perse il controllo.

⁵ *La sociologie de Proudhon*, pp. xiv-xv.

⁶ *Ibidem*, pp. xi-xii.

Non essendo riuscito a soddisfare né le esigenze sistematiche di un esame di concetti né quelle storiche della ricostruzione di una biografia spirituale, non gli rimasero altri punti di riferimento ai quali riallacciare ogni volta il discorso all'infuori di quelli puramente cronologici costituiti dal succedersi esteriore dei fatti della vita di Proudhon. Il suo libro presenta perciò due articolazioni: una, in evidenza anche se non intenzionale, di carattere superficialmente storico, che si riflette nella stessa intitolazione dei capitoli che seguono Proudhon dalla nascita alla morte; e un'altra, sottostante, di carattere teorico, imbrigliata però nel reticolo cronologico, che riguarda le tre nozioni «sociologiche». È a questo secondo strato, di cui si tratta di recuperare l'articolazione, che bisogna riferirsi per portare in luce il pensiero di Bouglé a proposito della sociologia di Proudhon. A mio parere esso si divide in tre parti, inegualmente ripartite, che si presentano, stando ai termini impiegati da Bouglé, rispettivamente come: a) l'analisi della formazione delle nozioni di *forza collettiva*, *ragione collettiva*, *essere collettivo* (le prime 222 pagine); b) la precisazione della seconda e della terza (da p. 223 a p. 256); c) il loro impiego nelle opere della maturità (da p. 257 a p. 329).

Il periodo della formazione delle nozioni «sociologiche» andrebbe dal 1839 al 1851, cioè dall'anno della stesura e della pubblicazione di *De la Célébration du Dimanche* a quello della pubblicazione di *Idée générale de la Révolution au XIX siècle* e di *Philosophie du Progrès*. In questo processo si potrebbero distinguere due fasi: quella della comparsa della esigenza di nozioni di questo genere, ossia di impostazioni che le presuppongono e le prefigurano, e quella della loro formazione esplicita. L'esigenza della nozione di *forza collettiva* si presenterebbe nella *Célébration* (1839), quella della nozione di *ragione collettiva* nei *Mémoires* sulla proprietà (1840-42) e quella della nozione di *essere collettivo* nella *Création de l'Ordre* (1843). La formulazione esplicita della prima si troverebbe nei *Mémoires*, della seconda (compiutamente) e della terza (incompiutamente) nelle *Contradictions économiques* (1846).

Il contesto della comparsa dell'esigenza della nozione di *forza collettiva*, a parere di Bouglé, è quello dell'idea dell'uguaglianza dei diritti sociali. Egli osserva che nella *Célébration* Proudhon la dimostra con una argomentazione che, pur non essendo ancora

basata esplicitamente su questa nozione, tuttavia la richiede e la precorre. A prova, dopo aver richiamato il concetto proudhoniano di eguaglianza con un passo del testo in questione (*Le differenze di attitudine o di abilità dell'operato, di quantità o di qualità nell'esecuzione, scompaiono nell'opera sociale, quando tutti i membri hanno fatto quanto sta in loro potere, perché allora essi hanno fatto il loro dovere*), egli precisa che «agli individui che reclamano dei privilegi per la loro superiorità Proudhon ricorda che l'uomo riceve sempre dalla società più di quanto può rendergli»⁷. Qui sta il punto, e si può metterlo meglio in evidenza dicendo: in ipotesi l'eguaglianza è un dovere, ma, se ciascuno riceve più di quanto dà, essa deve essere anche un fatto – sia pure non ancora sufficientemente riconosciuto – perché questo in più, che non è imputabile al singolo in quanto tale ma solo al singolo in quanto associato con altri, non può essere che il frutto dell'unione degli individui, ossia di qualche cosa che va al di là degli uomini presi uno a uno e che li pareggia.

Un altro aspetto del problema della eguaglianza costituirebbe il contesto della comparsa della esigenza della nozione di «ragione collettiva». Nei *Mémoires* Proudhon afferma addirittura che gli uomini non possono associarsi che alla condizione di scambiare da eguali. Va da sé che per sostenere una affermazione di questo genere, che non corrisponde all'esperienza, bisogna ricorrere all'ipotesi di un fattore perturbante che altererebbe lo stato, di per sé normale, dello scambio fra eguali. Bouglé ricorda che Proudhon identifica questo fattore perturbante nella «ragione individuale», che «per natura isola, oppone e fa divergere le volontà», e conclude: «È senza dubbio per controbilanciare le *divergenze* delle ragioni individuali che egli sarà tratto ad accordare una autorità speciale alla *ragione collettiva*. La teoria non appare ancora nelle prime memorie. Vi si scorgono nondimeno i sentimenti ambigui che gli ispira l'individualismo. Esso lo attira e lo inquieta; e già egli si sforza per ricondurre le ragioni personali, deviate dal senso privato, a ciò che la ragione vuole per natura, ossia all'eguaglianza»⁸.

Bouglé non mette in eguale evidenza il contesto della comparsa della esigenza della nozione di essere collettivo. Dice sem-

⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸ *Ibidem*, pp. 60-62.

plicemente che questa nozione si profila nella *Création de l'Ordre*⁹. Si tratta dunque di stabilire quale sia questo contesto. La *Création* è il primo volume filosofico di Proudhon, quello nel quale egli cerca di fondare sia la conoscenza che la realtà sul concetto di «serie». Ed è precisamente dalla natura di questo concetto, a dire il vero una specie di passe-partout buono per tutti gli usi, che egli deduce la realtà dell'essere sociale.

Proudhon distingue una «serie ideale» e una «serie reale», sulla base della constatazione che gli *esseri naturali*, benché siano conosciuti come *serie*, non si lasciano, contrariamente alle *serie* puramente ideali (ad esempio le operazioni logiche), comporre e scomporre a piacere (come si compone e si scompone una frase, così si smonta e si rimonta un orologio, ma non un animale), e conclude: «Secondo questa teoria ideo-realista, la realtà dell'essere andrebbe crescendo dal minerale al vegetale, e dal vegetale all'animale e all'uomo: essa raggiungerebbe il suo massimo nella società, la cosa insieme più libera e che soffre meno l'arbitrio di coloro che la governano». Non c'è altro, e tutto ciò sta soltanto, come lo stesso Bouglé rileva, in una nota; in una nota, va detto, che Proudhon aggiunse al testo in occasione di una ristampa, quella del 1849¹⁰.

I contesti nei quali compaiono, ancora allo stato di esigenze secondo Bouglé, le nozioni «sociologiche», mostrano, senza ombra di dubbio, che queste nozioni non si sono profilate nel pensiero di Proudhon come embrioni di vere e proprie teorizzazioni di aspetti specifici della realtà sociale, bensì come deduzioni arbitrarie di concetti arbitrari o come semplici espedienti verbali a sostegno di giudizi di valore, ossia come formazioni linguistiche non suscettibili di sviluppi scientifici. Si tratta ora di vedere se, nonostante ciò, esse assumano un carattere scientifico nella seconda fase della loro formazione, quando esse verrebbero formulate esplicitamente e conseguirebbero, secondo l'interpretazione di Bouglé, lo stadio di vere e proprie teorie sociologiche.

La teoria proudhoniana della *forza collettiva* è ricostruita da Bouglé nel modo seguente: «La forza collettiva non è affatto una cosa eguale alla somma delle forze individuali; a partire dal mo-

⁹ *Ibidem*, pp. 99-101.

¹⁰ *Ibidem*, p. 100. Cfr. P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre*, in *Oeuvres complètes*, Parigi, ed. Rivière, 1927, pp. 186-187.

mento in cui queste si associano, si sviluppa un sovrappiù di energia che non è l'opera di alcuna di esse in proprio, bensì della loro associazione. Una riflessione molto semplice basta per dimostrarlo. Duecento granatieri, manovrando sotto la direzione di un ingegnere, hanno alzato sulla sua base l'obelisco di Luxor in poche ore: si suppone che un sol uomo, in duecento giorni, ne sarebbe venuto a capo? Ed ecco un fossato da scavare: cento operai, dividendosi in squadre per ripartirsi il compito – scavatori, caricatori, portatori, interratori – ci mettono un giorno: quanti giorni in più ci metterebbe un solo operaio, incaricato di tutte queste funzioni! È la prova che l'unione e l'armonia dei lavoratori, la convergenza e la simultaneità dei loro sforzi, sono creatrici di valore»¹¹.

Nel testo di Bouglé non ci sono altri elementi rilevanti e, nei limiti dello stretto argomento di una eventuale teoria scientifica della *forza collettiva*, nemmeno nei testi di Proudhon. Si può dunque dire subito che questo brano, pur essendo incisivo grazie ai suoi esempi scelti molto bene, mette però in evidenza soltanto la divisione del lavoro, ossia un comportamento sociale già elevato al livello della coscienza teorica dalla scienza economica. E non occorre dimostrare che dando un nome nuovo a una teoria già costituita non se ne elabora affatto una nuova. Occorre invece osservare: a) che, nel caso in questione, noi siamo di fronte a un aspetto rilevante dei fatti economici – l'aumento della produttività relativo alla divisione del lavoro – che si può descrivere perfettamente per mezzo di entità osservabili: gli individui, il cui lavoro presenta in effetti, in grado eminente, la possibilità di svariatissime combinazioni; b) che la sostituzione, non soltanto a scopi metaforici, ma anche a scopo teorico, della nozione di *divisione del lavoro* con quella di *forza collettiva*, comporta l'imputazione dell'aumento della produttività del lavoro associato a una entità non osservabile, e quindi ricaccia nell'oscurità uno degli aspetti meglio identificati della vita sociale.

Ciò detto, bisogna tuttavia aggiungere che in Proudhon il problema è infinitamente più complesso. Il quadro del suo ragionamento è costituito dalla ipotesi dello stabilimento di una colonia di venti o trenta famiglie su un terreno selvaggio. Ogni famiglia ha un capitale piccolo ma sufficiente: degli animali, delle sementi,

¹¹ *La sociologie de Proudhon*, pp. 73-74.

degli strumenti, un po' di denaro e di viveri. Si dividono la terra e cominciano a dissodarla, ma presto si scoraggiano. Lavorano senza godere alcun frutto. A questo punto il più furbo uccide un porco, lo sala, e, intenzionato a sacrificare il resto delle sue scorte, offre agli altri vino e pietanza in cambio del dissodamento comune del suo pezzo di terra. I più affamati accettano. Ora sono ben disposti, ben nutriti e associati. Il loro lavoro rende molto di più e in poco tempo la terra è dissodata. Altri seguono l'esempio del più furbo. Dissodate le terre di costoro, gli altri tornano al loro terreno. Ma sul loro terreno c'è ancora tutto da fare, e lavorando da soli essi esauriscono le loro scorte prima di poterne raccogliere i frutti. Allora i furbi tornano, e offrono ad alcuni il lavoro a giornata, ad altri l'acquisto di un pezzo del loro terreno. Conclusione: la creazione di qualche proprietario – coloro che si sono valse dell'alta produttività del lavoro associato (divisione del lavoro) – e di molti salariati – coloro che hanno lavorato per creare lo strumento di produzione (terra dissodata) dei primi¹².

A questo punto Proudhon introduce, nel modo seguente, l'esempio dell'obelisco di Luxor (che Bouglé ha quasi trascritto senza virgoletterlo): «In questo secolo di moralità borghese, nel quale ho avuto la ventura di nascere, il senso morale è talmente affievolito che non sarei sorpreso di sentirmi chiedere, da molti onesti proprietari, che cosa trovo di ingiusto e illegittimo in tutto ciò. Anime di fango! Cadaveri galvanizzati! Come sperare di convincervi se il furto in atto non vi sembra manifesto? Con dolci e insinuanti parole un uomo scopre il segreto di far contribuire gli altri alla sua sistemazione; poi, una volta arricchito dallo sforzo comune, si rifiuta di procurare, alle stesse condizioni da lui stesso dettate, il benessere di coloro che fecero la sua fortuna: e voi chiedete che cosa ha di fraudolento una condotta simile! Col pretesto che ha pagato i suoi operai, che non deve loro più niente, che non spetta a lui di mettersi al servizio degli altri mentre le sue occupazioni lo reclamano, egli rifiuta, dico, di aiutare gli altri a sistemarsi come essi l'hanno aiutato; e quando, nell'impotenza del loro isolamento, questi lavoratori, abbandonati a sé stessi, si trovano nella necessità di sacrificare il loro pezzo di terra per ottenere del denaro, questo briccone, questo parvenu, si trova pronto a consu-

¹² P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété?*, in *Oeuvres complètes*, Parigi, ed. Rivière, *De la célébration du Dimanche, Qu'est-ce que la Propriété?* ecc., pp. 213-214.

mare la loro spoliazione e la loro rovina. E voi lo trovate giusto! State attenti, io leggo nei vostri sguardi sorpresi il rimprovero di una coscienza colpevole di ben più dell'ingenuo stupore di una ignoranza involontaria.

Il capitalista, si dice, ha pagato *le giornate* degli operai; per essere esatti, bisogna dire che il capitalista ha pagato, ogni giorno, *una giornata* quanti operai ha impiegato, ciò che non è affatto la stessa cosa. Perché questa forza immensa che risulta dall'unione e dall'armonia dei lavoratori, dalla convergenza e dalla simultaneità dei loro sforzi, egli non l'ha pagata per niente. Duecento granatieri hanno alzato sulla sua base in qualche ora l'obelisco di Luxor; si suppone che un sol uomo, in duecento giorni, ne sarebbe venuto a capo? Tuttavia, per il conto del capitalista, la somma dei salari sarebbe stata la stessa. Ebbene, un deserto da mettere a cultura, una casa da costruire, una manifattura da gestire, è come l'obelisco da sollevare, è come una montagna da spostare. La fortuna più modesta, la fabbrica più piccola, la messa in moto dell'industria più limitata, esigono un concorso di lavori e di talenti così diversi che un uomo, da solo, non ci arriverebbe mai. È stupefacente che gli economisti non l'abbiano mai notato...»¹³.

Fermiamoci a questo *stupefacente*. Se Proudhon parlasse solo dell'aumento della produttività generato dalla divisione del lavoro, come sembra stando a Bouglé, non ci sarebbe invero nulla di stupefacente per la mancanza della cosa di cui stupirsi. Sono proprio gli economisti che hanno messo in evidenza, e trattato scientificamente, la divisione del lavoro. Ma egli può a buon diritto sorprendersi se rileva, come rileva, che gli economisti che hanno tentato di giustificare la proprietà con il lavoro, non hanno tenuto conto dell'impossibilità di creare veri e propri strumenti di produzione senza il concorso di svariatissime prestazioni (divisione e associazione del lavoro), e perciò stesso dell'impossibilità di giustificare la proprietà con il lavoro a meno di renderla veramente universale.

Orbene, è proprio all'associazione del lavoro diviso *in quanto mezzo indispensabile per creare, e quindi in ultima analisi per aggiudicare, la proprietà degli strumenti di produzione*, che Proudhon attribuisce, due pagine dopo, il nome, mai usato prima, di *forza*

¹³ *Ibidem*, pp. 214-15.

*collettiva*¹⁴. Ma Bouglé, parlando di un generico solidarismo invece che del diritto di proprietà¹⁵, associando all'esempio dell'obelisco (impossibilità di alzarlo da parte di una sola persona), quello del fossato (maggiore quantità di lavoro per scavarlo se lavora una sola persona), e introducendo nel primo esempio la direzione di un ingegnere – che manca in Proudhon – in modo da metterla in risalto, trasferisce indebitamente il contesto della *forza collettiva* dal campo del problema della proprietà a quello della pura e semplice divisione del lavoro, scivolando inoltre dal terreno dell'eguaglianza a quello della gerarchia.

La differenza è radicale. Nel primo caso si tratta del problema della proprietà in tutti i suoi aspetti: la sua origine, la sua evoluzione, la sua soluzione, le sue componenti economiche, giuridiche e morali, ossia di un oggetto storico globale; nel secondo caso, invece, si tratta di un comportamento sociale ben delimitato e perfettamente osservabile. Per quanto riguarda il livello teorico, ciò significa che nel primo caso ci troviamo nell'ambito delle conoscenze della totalità – la religione, la metafisica, la filosofia della storia, la filosofia dialettica – e che nel secondo caso ci troviamo

¹⁴ *Ibidem*, p. 217. Proudhon dice: «Divide et impera: dividi, e regnerai; dividi, e diventerai ricco; dividi, e trarrai in inganno gli uomini, abbaglierai la loro ragione, potrai infischiarvene della giustizia. Separate i lavoratori, può darsi che la giornata pagata a ciascuno sorpassi il valore di ciascun prodotto individuale: ma non è di questo che si tratta. Una forza di mille uomini che lavorano per venti giorni è stata pagata come la forza di uno solo per cinquantacinque anni; ma questa forza di mille uomini ha fatto in venti giorni ciò che la forza di uno solo, anche se ripettesse il suo sforzo per un milione di secoli, non potrebbe fare: il mercato è equo? Ancora una volta, no: quando avete pagato tutte le forze individuali, non avete pagato la *forza collettiva*; di conseguenza, resta sempre un *diritto di proprietà collettiva* che non avete affatto acquisito, e di cui godete ingiustamente» (il corsivo è mio).

¹⁵ *La sociologie de Proudhon*, pp. 70-74, e segnatamente: «La dimostrazione della solidarietà è legata in Proudhon a una teoria specifica, la teoria della *forza collettiva*» (p. 73). In margine conviene osservare: a) che Bouglé, pur essendo un allievo di Durkheim, si riferisce genericamente al solidarismo e non allo specifico concetto del tipo di solidarietà sociale prodotta dalla divisione del lavoro; b) che, quanto alla proprietà, egli afferma che la teoria della *forza collettiva* fornì a Proudhon un argomento contro la proprietà (p. 74), mentre avrebbe dovuto constatare che la proprietà e la *forza collettiva* non vengono esaminate separatamente ma insieme; c) che l'inquadramento della teoria della divisione del lavoro nella nozione di *forza collettiva* non ha, propriamente parlando, nulla a che vedere con le rielaborazioni sociologiche della teoria economica della divisione del lavoro.

invece, stante la possibilità di elaborare una tipologia stabile e passibile di una relazione univoca con i dati dell'esperienza, nell'ambito della conoscenza scientifica.

Risulta così chiaramente in qual senso Bouglé abbia semplificato il pensiero di Proudhon. Trasferendo il contesto della *forza collettiva* dalla problematica globale del diritto di proprietà a quella della divisione del lavoro, Bouglé ha cambiato il senso stesso della analisi proudhoniana, attribuendo un contesto limitato, e un carattere in ipotesi scientifico, a meditazioni globali, tendenzialmente, almeno in prima considerazione, metafisiche e morali. Tuttavia, per accertare se tale nozione ha, oppure no, portata scientifica, bisogna proprio fare, intenzionalmente, la stessa riduzione che Bouglé ha fatto per un errore di interpretazione.

Non dovendo ricostruire storicamente la personalità di Proudhon, ma solo giudicare la portata sociologica del suo pensiero, d'ora in poi noi possiamo, nell'esame della *ragione collettiva* e dell'*essere collettivo*, accettare la riduzione inconsapevole di Bouglé. Sappiamo ormai che in tal modo non stiamo affatto giudicando Proudhon, ma solo prendendo in considerazione il problema posto dal fatto che Bouglé ha attribuito il carattere di teorie sociologiche ad alcune espressioni di Proudhon.

Con la teoria della *ragione collettiva* le cose, da un punto di vista scientifico, peggiorano ulteriormente. Bouglé afferma recisamente che il primo abbozzo di questa teoria si troverebbe nelle *Contradictions économiques*¹⁶. Ma egli non cita nessun passo a questo riguardo. E non si cura nemmeno, nonostante la sua pretesa di essere stato il primo a rilevare la teoria in questione, di esporla o, eventualmente, di ricostruirla. Noi ci troviamo perciò di fronte soltanto a una pura e semplice formula verbale priva di qualsiasi precisazione sintattica, semantica o pragmatica. Senza spiegarla Bouglé la usa – come idea ancora indeterminata per un verso, e come entità di cui si ammette l'esistenza senza darsi la pena di provarla o di giustificarla per l'altro – a profitto della sua sottotesi, quella della eliminazione delle contraddizioni di Proudhon.

Si tratta di quanto segue. Alcuni studiosi avevano osservato che Proudhon avrebbe seguito, nelle *Contradictions économiques*,

¹⁶ *La sociologie de Proudhon*, p. 130.

due linee di pensiero che, teoricamente, si escludono a vicenda: una linea platonica, che attribuisce una realtà indipendente alle idee, e una linea quasi marxistica, che attribuisce all'economia la funzione di motore della storia. Bouglé ammette l'osservazione, ma ribatte che Proudhon concilierebbe queste linee proprio con la *ragione collettiva*, che, in quanto *collettiva*, e quindi storica, includerebbe nel suo seno le istituzioni economiche come fatti positivi che si svolgono storicamente, mentre, in quanto *ragione*, le includerebbe nel suo seno come idee distinte dai fatti¹⁷. L'argomentazione di Bouglé si riduce a questo gioco di parole che non ci fornisce, come si constata, alcuna informazione supplementare sulla *ragione collettiva*, la cui natura resta pertanto completamente indeterminata. A differenza della *forza collettiva*, essa non presenta alcun riferimento, nemmeno metaforico, con alcun fatto sociale osservabile. A rigore, non si può dire nemmeno di che cosa si tratti.

Resta da esaminare la «teoria sociologica» dell'*essere collettivo*. Anche questa teoria dovrebbe trovarsi, come abbiamo visto, nelle *Contradictions économiques*. Ma non è così. E anche questa volta Bouglé non si preoccupa affatto di esporla o di ricostruirla. Introduce l'espressione, afferma che si tratta di una teoria scientifica, e se ne vale per dimostrare, stando alle sue parole, la coerenza del tentativo di Proudhon di fondare la scienza economica non sulla divergenza, ma sulla convergenza, armoniosa e spontanea, degli interessi¹⁸. Egli scrive testualmente:

«Finché ci si piazza, come fa la maggior parte degli economisti, dal punto di vista degli individui – i quali cercano tutti di guadagnare il più possibile gli uni a danno degli altri – le contraddizioni del valore esplodono: ciascuno di essi ha interesse, per accrescere i suoi profitti, a moltiplicare i valori»¹⁹. Ma questo punto di vista è limitato. «Chi non sa vedere con gli occhi della mente l'uomo collettivo, autentico Prometeo che organizza la produzione, non capisce niente della scienza economica»²⁰. Non è in grado di vedere un fatto essenziale, e cioè che questo Prometeo – in altri termini l'*essere collettivo*: «produce per il suo

¹⁷ *La sociologie de Proudhon*, pp. 131-36.

¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 150-51.

²⁰ *Ibidem*, p. 148.

stesso consumo, e quindi non ha alcun interesse, per accrescere dei profitti particolari, a moltiplicare dei valori inutilizzabili. Per il suo sguardo, il *prodotto lordo* e il *prodotto netto* sono equivalenti. Il suo solo interesse è che i valori siano “proporzionati”. E solo il tempo di lavoro medio utilizzato per la confezione dei prodotti, che egli vuole tanto variati quanto abbondanti, gli permetterà di valutarli rendendoli tutti egualmente permutabili. A questo punto il valore è *costituito*²¹, e le formule care agli economisti possono corrispondere alla realtà. Nel mondo organizzato secondo gli interessi di Prometeo, dove il lavoro sarà il principio di proporzionalità di tutti i valori, diventerà vero che “ogni prodotto vale ciò che costa”, “che ogni lavoro lascia un eccedente”, che i prodotti si acquistano con i prodotti; e, da allora in poi, tutte le esigenze dell’eguaglianza saranno soddisfatte». E conclude con queste parole di Proudhon: «Il salario, nel lavoratore collettivo, è eguale al prodotto: conseguentemente i prodotti di tutti i lavoratori sono eguali e i loro salari anche: in ciò sta il principio dell’eguaglianza delle condizioni e delle fortune»²².

Rispetto agli scopi che si propone, questo ragionamento è completamente inutile. Si trattava di risolvere il problema posto dalla divergenza degli interessi degli individui. Ma se si ammette l’esistenza di un *essere collettivo* con facoltà umane, questo problema scompare perché i singoli individui si riducono automaticamente alla situazione di suoi organi, e i loro interessi, nella misura in cui questa nozione conserva un senso, a quella di *interessi* di un tutto organico, per necessità convergenti. Tuttavia questo ragionamento è molto interessante dal nostro punto di vista perché ci permette di analizzare a fondo il significato non solo dell’*essere collettivo*, ma anche della *forza collettiva* e della *ragione collettiva*. Noi possiamo infatti constatare:

- 1) che in questo caso l’idea di *essere collettivo* coincide con quella di *uomo in grande*, con la personalizzazione della società.
- 2) Che nel ragionamento in questione la personalizzazione della società non è impiegata come una metafora, ma come una

²¹ Questa espressione, tipica del linguaggio proudhoniano, significa che il valore non deve essere lasciato alle oscillazioni del mercato ma deve essere, appunto, costituito. L’espressione compare nelle *Contradictions économiques* (*Oeuvres complètes*, Parigi, ed. Rivière, p. 115, *valore costituito*; p. 133, *valore socialmente costituito*).

²² *La sociologie de Proudhon*, pp. 151-52.

entità indispensabile per dimostrare la tesi della concepibilità di una economia senza aspetti egoistici.

3) Che solo la coincidenza dell'*essere collettivo* con la società concepita come uomo in grande permette di attribuire un significato stabile, anche se mitico, alla *forza collettiva* e alla *ragione collettiva*. In quanto tali, la *forza collettiva* e la *ragione collettiva*, al contrario dell'*essere collettivo*, e fino a che non ne facciamo parte, non possono prendere alcuna forma definita nell'immaginazione. Si può dare una forma definita all'idea della forza (di lavoro) di un individuo, a quella della sua ragione, a quella dell'associazione delle forze di più individui o a quella di più individui che confrontino le loro opinioni sino ad arrivare a una opinione comune. Ma, a meno appunto di supporre un *essere collettivo*, un uomo in grande, non si può dare una forma definita all'idea della *forza collettiva* e della *ragione collettiva*. Ciò mostra che le tre cosiddette nozioni sociologiche non sono in realtà che rielaborazioni verbali del vecchio mito organicistico della società come persona umana.

Da tutto ciò, e in particolare dal secondo punto, si deduce che Bouglé e Proudhon quando non si limitano a presentare, o a illudersi di teorizzare, l'*essere collettivo* e le altre nozioni collegate (nel modo che abbiamo visto), ma le usano per descrivere o spiegare qualche cosa, giungono sino a dar loro, apertamente e funzionalmente, il significato di uomo in grande, dimenticandosi le loro polemiche contro la personalizzazione della società e le loro affermazioni esplicite secondo le quali la realtà dell'*essere collettivo* non avrebbe carattere personale né biologico²³.

Con queste osservazioni, l'analisi del problema posto dal fatto che Bouglé ha attribuito ad alcune espressioni di Proudhon lo stato di teorie sociologiche è praticamente concluso. Possiamo infatti affermare sin da ora che Bouglé si è sbagliato nel ritenere che Proudhon abbia formulato in maniera scientifica, tra il 1839 e il 1951, le tre nozioni di *forza collettiva*, *ragione collettiva*, *essere collettivo*. E possiamo inoltre affermare, a maggior ragione, che egli

²³ Per Bouglé cfr., in *La sociologie de Proudhon*, i passi di p. 219, dove egli consiglia di non abusare delle formulazioni quasi personali dell'*essere collettivo*, e di p. 153, dove ammette che Proudhon è giunto sino «a personificare la società per far capire che essa ha la sua vita, i suoi procedimenti, i suoi interessi». Per Proudhon, cfr. specialmente il capitolo VII dello studio *Le Idee*, tenendo presente che l'oscillazione del suo pensiero a riguardo si manifesta praticamente in tutte le sue opere.

si è sbagliato anche nel ritenere che Proudhon avrebbe in seguito precisato la seconda e la terza teoria, e le avrebbe poi effettivamente impiegate, assieme alla prima, come strumenti scientifici delle sue analisi sociologiche²⁴. Va da sé che delle pseudoteorie non possono essere né precisate, né usate scientificamente. In realtà Bouglé, nella parte del suo volume nella quale cerca di esporre queste precisazioni, passa invece, senza nemmeno rilevare la differenza, dall'*essere collettivo* al singolare agli *esseri collettivi* al plurale: la famiglia, lo Stato, la federazione (lo stesso passaggio al plurale si verifica, in altri luoghi, per la *forza collettiva*, mai per la *ragione collettiva*)²⁵.

Ciò detto, resta solo da fare, a questo proposito, una considerazione di carattere generale circa l'improbabilità che queste nozioni, sia pure con elaborazioni diverse da quelle di Bouglé e Proudhon, possano rivelarsi utili a scopi scientifici. La loro adozione da parte di Bouglé nasce infatti da un errore iniziale di formulazione, che risulta nettamente nella esposizione della «teoria» della *forza collettiva*. Come abbiamo visto, Bouglé scrive (ripetendo Proudhon): «La forza collettiva non è affatto una cosa eguale alla somma delle forze individuali; a partire dal momento in cui queste si associano, si sviluppa un sovrappiù di energia che non è l'opera di alcuna di esse in proprio, bensì della loro associazione». Orbene, questa formulazione afferma molto di più di quanto sarebbe strettamente necessario per descrivere accuratamente il fatto di cui si parla, perché associa indebitamente alla descrizione un paragone (quello fra gli individui associati e la somma delle loro forze individuali).

Il fatto in questione è che gli uomini, associando le loro forze, ottengono molto di più che lavorando separatamente; tuttavia, siccome lo stato normale degli uomini è l'associazione, non l'isolamento, per descriverlo non occorre affatto ricorrere a una *forza collettiva* separata dalle *forze individuali* (che restano in ogni caso le uniche osservabili), cioè a un in più ontologico rispetto agli individui. Questo in più è in funzione del paragone, quindi dipende dal pensiero che lo ispira: la polemica contro l'«individualismo» come concezione secondo la quale lo stato normale degli uomini sarebbe l'isolamento e non la società. Ed è proprio e solo nel con-

²⁴ *La sociologie de Proudhon*, p. 222.

²⁵ *Ibidem*, cap. VII.

testo del pensiero di questo fantasma (le *forze individuali* come forze al di fuori di qualsiasi tipo di divisione del lavoro), la cui natura è tale da far dimenticare l'inevitabile socialità di ogni atto umano, che può formarsi il fantasma contrario, quello della *forza collettiva*.

A questo punto, d'altra parte, si viola un canone fondamentale della sociologia che è stato chiaramente formulato da Max Weber, che ha avuto alcuni sviluppi, ma forse anche alcune deformazioni, nel pensiero di Talcott Parsons, e che risulta assolutamente indispensabile per la formulazione di teorie passibili di controllo sul piano linguistico e sperimentale. Si tratta della necessità di formulare i concetti con i quali si interpretano i fatti sociali in modo tale da permettere l'imputazione dei medesimi agli individui. Ricordo quanto scrisse, a questo proposito, Max Weber: «La sociologia comprendente deve guardare all'individuo singolo e al suo agire come al proprio "atomo" – se qui è consentito questo pericoloso raffronto... È legato al carattere specifico non soltanto del linguaggio, ma anche del nostro pensiero, che i concetti con cui l'agire viene penetrato lo facciano apparire in veste di un essere permanente, di una formazione simile a una cosa o ad una "persona" che conduce una propria vita. Ciò avviene anche, e particolarmente, nella sociologia. Concetti come "Stato", "associazione", "feudalesimo" e simili designano per la sociologia, in generale, categorie di determinate forme di agire umano in società; ed è loro compito riportarle all'agire "intelligibile" e cioè, senza eccezione, all'agire degli uomini che vi partecipano»²⁶.

Per le ragioni esposte, io credo di non sbagliare dicendo che, se esiste una sociologia di Proudhon, Bouglé ha avuto il merito di parlarne, non quello di averla messa in evidenza. Nei testi proudhoniani la o le *forza(e) collettiva(e)*, la *ragione collettiva*, lo o gli *essere(i) collettivo(i)*, non sono nulla di più di trovate verbali: nei casi migliori delle metafore per spiegare, nell'ambito del senso comune, il carattere di alcuni fatti sociali; nei casi peggiori, delle vere e proprie automistificazioni a sostegno di affermazioni con-

²⁶ Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali* (traduzione parziale della raccolta *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*), Torino, 1958, pp. 256-57; T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, trad. it., Bologna, 1962, pp. 47-64 e *Il sistema sociale*, trad. it., Milano, 1965, pp. 547-51.

trastanti con l'esperienza o con il rigore del discorso scientifico; in ultima analisi, la caduta nel vecchio mito della società come persona in grande. Tuttavia si continua ancora oggi, sulla traccia di Bouglé, a identificare, in tutto o in parte, il pensiero sociologico di Proudhon con queste pretese teorie. In ciò sta certamente almeno una delle ragioni dell'ambiguità della presenza di Proudhon nel campo della sociologia. Ma in ciò sta anche, di conseguenza, una indicazione circa la via di seguire per accertare effettivamente gli eventuali aspetti sociologici del suo pensiero. E questo conta per il nostro scopo.

A prescindere da ogni altra considerazione, la *forza collettiva*, la *ragione collettiva* e l'*essere collettivo* sono irrilevanti scientificamente a causa della loro assoluta indeterminazione, sia teorica che fattuale. Non sono pseudoentità necessarie per elaborare teorie scientifiche che spieghino dati osservabili (come l'*atomo* nella fisica, il *gene* nella biologia e via dicendo); e non sono nemmeno, d'altra parte, dei termini con i quali siano stati provvisoriamente designati dei fenomeni sociali sino ad ora ignoti o non ancora presi in considerazione scientificamente, e la cui importanza sia tale da far ritenere possibili e probabili studi ulteriori e, alla fine, una elaborazione teorica rigorosa. Si tratta perciò di esaminare se sia stato messo in evidenza qualche cosa di maggiormente determinato e di scientificamente rilevante, in questo senso ampio del termine, da parte di altri studiosi che hanno preso in esame Proudhon come sociologo.

La questione è problematica. È un fatto che sinora nessuno studioso ha isolato nel pensiero di Proudhon degli aspetti che presentino a un tempo e un carattere determinato e un rilievo sociologico accettabile nel quadro attuale di sviluppo della sociologia. Tuttavia io credo che si possa formulare a questo riguardo una ipotesi abbastanza precisa se si tiene conto delle analisi di Gurvitch e di Ferrarotti.

Gurvitch si è occupato di Proudhon dall'inizio sino alla fine della sua attività di studioso di scienze sociali. Nel 1965, l'anno della sua morte, egli pubblicò un volumetto su Proudhon che costituisce una sintesi del suo pensiero al riguardo²⁷. E nel 1964 egli stesso ebbe l'occasione di ricordare ai suoi studenti, durante un

²⁷ G. Gurvitch, *Proudhon*, Parigi, 1965.

corso tenuto alla Sorbona sui rapporti tra Marx e Proudhon, che il suo interesse per Proudhon risaliva al 1925, all'epoca della sua tesi di dottorato, nella quale, disse, il pensiero proudhoniano «gioca un grande ruolo»²⁸.

Gurvitch ha preso in esame Proudhon come filosofo, come giurista, come sociologo e come esponente di una concezione politica e sociale²⁹. L'esame di Proudhon filosofo non ci interessa in questa sede³⁰. L'esame di Proudhon giurista nemmeno. Il pensiero giuridico di Proudhon costituisce, secondo Gurvitch, una tappa fondamentale nella evoluzione dell'idea del diritto sociale, ma ciò non riguarda, a suo parere, la sociologia del diritto, bensì la filosofia del diritto³¹. E non ci interessa nemmeno l'esame di ciò che, sempre secondo Gurvitch, costituisce la sociologia di Proudhon perché non si tratta che della «sociologia» messa in evidenza da Bouglé, sia pure con alcune varianti. Gurvitch si rifà esplicitamente alla *forza collettiva*, alla *ragione collettiva* e all'*essere collettivo*, e se è vero che egli attribuisce a queste espressioni un significato un po' diverso da quello di Bouglé, è anche vero che ciò conferma proprio la loro onnivolenza, ossia la loro non scientificità³².

²⁸ G. Gurvitch, *Pour le centenaire de la mort de P.-J. Proudhon. Proudhon et Marx*, Parigi, 1963-64 (Centre de Documentation Universitaire, Les Cours de Sorbonne).

²⁹ Cfr. G. Gurvitch, *Proudhon*.

³⁰ Di solito in Italia il pensiero di Proudhon non viene preso in esame dal punto di vista filosofico. Tuttavia nella letteratura su Proudhon l'esame della sua filosofia è un argomento ricorrente. E anche al di fuori di questa letteratura specialistica, in sede specificamente filosofica, non mancano esami di questo genere.

³¹ Per quanto riguarda Proudhon come sociologo del diritto, Gurvitch afferma esplicitamente: «Malgrado la profondità della sua concezione del pluralismo antinomico nella realtà del diritto, la sua dottrina non può essere considerata che una pre-sociologia» (*Sociologia del diritto*, trad. it., Milano, 1957, p. 110). Egli attribuì invece una grande importanza al pensiero giuridico di Proudhon inteso come una tappa decisiva verso la definizione del diritto sociale (*L'Idée du Droit Social*, Parigi, 1932, pp. 327-406), definizione che egli considerava come una conquista della filosofia del diritto (*Sociologia del diritto*, cit., pp. 61-73 e segnatamente p. 63).

³² Cfr. G. Gurvitch, *Proudhon*, per la *forza collettiva*, p. 32; per l'*essere collettivo*, p. 37; per la *ragione collettiva*, p. 39. La nozione più discussa è quella di *ragione collettiva*, che Proudhon avrebbe confuso con quella di *coscienza collettiva* (p. 41). A parere di Gurvitch le concezioni sociologiche di Proudhon si troverebbero in forma elaborata nelle *Contradictions économiques* e soprattutto nella *Justice*, in particolare negli studi quarto e sesto.

Ci interessa invece, per una ragione che risulterà chiara in seguito, la parte del pensiero di Proudhon che Gurvitch include nel quadro della «Dottrina politica e sociale». Questa dottrina consta di una parte negativa e di una parte positiva. La parte negativa riguarda la critica del liberalismo economico e del comunismo. La parte positiva riguarda la visione della società futura. Allo scopo di richiamarle, mi valgo di una esposizione sintetica dello stesso Gurvitch. Egli scrive:

«Proudhon inizia la sua critica dottrinarica con l'esame delle diverse giustificazioni della proprietà privata dei mezzi di produzione, in particolare di quelle fondate sulla occupazione, da una parte, e sul lavoro, dall'altra. Egli cerca di stabilire le tre tesi seguenti: "1) che il lavoro non ha per sé stesso, sulle cose della natura, alcuna potenza di appropriazione; 2) che se, malgrado tutto, si riconoscesse una tale potenza al lavoro, si sarebbe condotti ad affermare l'eguaglianza delle proprietà, quali che siano per altro la specie del lavoro, la rarità del prodotto e la diseguaglianza delle forze collettive; 3) che, nell'ordine della giustizia, il lavoro distrugge la proprietà" (*Prima Memoria*, pp. 205 ss.). Dopo aver messo così in difficoltà i sostenitori borghesi della proprietà privata, Proudhon cerca di provare che, anche se diventasse pubblica e fosse attribuita alla collettività incarnata nello Stato, la proprietà dei mezzi di produzione, pur cambiando di soggetto, non cambierebbe tuttavia il suo carattere. A questo proposito, egli attacca con violenza i seguaci di Babeuf, Cabet e i capi della Chiesa sansimoniana, Bazard e Enfantin. Egli si propone di mostrare che la "comunità dei beni", questo "comunismo grossolano", come Marx lo chiamò in seguito, non è superiore in nulla alla proprietà individuale (p. 325). Egli dichiara: "Cosa singolare! La *comunità* sistematica, negazione riflessa della proprietà, è concepita sotto la diretta influenza del pregiudizio della proprietà; ed è la proprietà che si ritrova al fondo di tutte le teorie comuniste. I membri di una *comunità*³³, è vero, non hanno

³³ Nel linguaggio contemporaneo il termine «comunità» non ha più alcuna relazione con il termine «comunismo». Le cose non stavano così nel secolo scorso, e particolarmente nel linguaggio di Proudhon, che usa sempre «comunità», «comunitarismo» ecc. in relazione a comunità dove non si fa distinzione tra mio e tuo. Per designare il concetto del quale parliamo con il termine «comunità», Proudhon usa il termine «*cité*», sfruttando la distinzione tra *cité* e *ville*. Ho pertanto conservato *cité*, scrivendolo in corsivo, al pari di *comunità* e *comunitarismo*, per segnalare il loro significato nel linguaggio di Proudhon.

niente di proprio; ma la *comunità* è proprietaria, e proprietaria non solo dei beni, ma anche delle persone e delle volontà. È sulla base di questi principi di proprietà sovrana che in ogni comunità il lavoro (...) diventa il comando di un uomo, e per questo fatto una cosa odiosa; che l'obbedienza passiva, inconciliabile con una volontà pensante, viene rigorosamente prescritta (...); che la vita, il talento, tutte le facoltà dell'uomo divengono proprietà dello Stato, che ha il diritto di farne, per l'interesse generale, qualunque uso gli piaccia; che le società particolari devono essere severamente proibite" (p. 326). *La comunità è oppressione e servitù*» (p. 327).

Nelle *Contradictions économiques* egli riprende, precisandoli, i suoi attacchi contro qualsiasi collettivismo accentratore e statalista, mirando soprattutto al socialismo riformista di Louis Blanc. Egli lo attacca ancora durante la rivoluzione del 1848, e nelle opere pubblicate in seguito, che tirano le conseguenze del fallimento degli *Ateliers nationaux*, di cui Louis Blanc, ministro del lavoro nel governo provvisorio, fu l'iniziatore. Costui, volendo «organizzare il lavoro», attribuisce allo Stato il monopolio dei mezzi di produzione; rivela così «che non c'è niente, nel socialismo [statalista], che non si trovi nell'economia politica; e questo plagio perpetuo è la condanna irrevocabile di entrambi» (vol. I, p. 283). «Il capitale e il potere – organo subalterno della società [capitalista] – sono gli dei che il socialismo [statalista] adora. Se il capitale e il potere non esistessero, li inventerebbe. A causa di queste preoccupazioni di potere e di capitale, il socialismo [riformista] ha completamente disconosciuto il senso delle sue stesse proteste (p. 284). Tutti i sostenitori del collettivismo accentratore si fanno una strana illusione: fanatici del potere, è dalla forza centrale [che essi pretendono di far risultare] l'instaurazione di una nuova società» (ivi, p. 211). Ma «il proprietario-corporazione è senza cuore, senza rimorsi; è un essere fantastico, inflessibile, svincolato da ogni passione e da ogni amore, che agisce nel cerchio della sua idea come la macina, girando, schiaccia il grano. Non è affatto divenendo comune che la proprietà diventa sociale: non si rimedia alla rabbia facendo mordere tutti» (vol. II, p. 223). «Come la proprietà è il monopolio elevato alla seconda potenza, così la *comunità* [dei beni] non è altro che l'esaltazione dello Stato, la glorificazione della polizia»; «il comunismo riproduce dunque, ma su un piano rovesciato, tutte le contraddizioni dell'economia politica liberale» (ivi, p. 258).

«Impadronendosi di questa categoria [dello Stato], per darsi un corpo e un viso», il collettivismo accentratore «non ne ha preso che il lato reazionario; si è manifestato nella sua impotenza pigliando come tipo dell'organizzazione industriale l'organizzazione della polizia» (vol. II, p. 293). «Di tutti i pregiudizi, quello... [che essi] preferiscono è la dittatura. Dittatura dell'industria, dittatura del commercio, dittatura del pensiero, dittatura nella vita sociale e nella vita privata, dittatura ovunque» (ivi, p. 301). Ma «chiunque, per organizzare il lavoro, fa appello al potere e al capitale, ha mentito, perché l'organizzazione del lavoro deve essere la decadenza del capitale e del potere» (ivi, p. 310).

Così, conclude, «l'umanità, come un uomo ubriaco, esita e vacilla tra due abissi, da un lato la proprietà, dall'altro la *comunità* dei beni e lo statalismo: la questione è di sapere come essa supererà questa stretta, dove la testa è presa da vertigini, e dalla quale i piedi si ritraggono» (ivi, p. 266)³⁴.

Ed ecco, sempre nella eccellente esposizione sintetica di Gurvitch, la parte positiva riguardante la società futura: «Egli ne dà una prima formulazione, ancora maldestra, è vero, nella *Célébration du Dimanche*: "Trovare uno stato d'eguaglianza sociale che non sia né *comunità*, né dispotismo, né frazionamento, né anarchia, ma libertà nell'ordine e indipendenza nell'unità" (p. 61). Più tardi, dopo aver mostrato l'emergere continuo di una pluralità di ordini immanenti in perpetua creazione, Proudhon cerca in questo quadro degli equilibri tali da garantire contro ogni autoritarismo che provenga sia dallo Stato che dalla società economica organizzata. Equilibri di questo genere si realizzano nel federalismo economico e politico.

Per lui il sistema federativo è il punto d'arrivo della ricerca degli equilibri tra l'unità della società globale e la molteplicità dei raggruppamenti particolari, tra i gruppi e gli individui, e infine tra l'autorità e la libertà. "Il ventesimo secolo", afferma Proudhon, "aprirà l'era delle federazioni, o l'umanità ricomincerà un purgatorio di mille anni" (*Du Principe fédératif*, pp. 355-56).

"Chi dice libertà, dice federazione o non dice niente".

"Chi dice repubblica, dice federazione o non dice niente".

"Chi dice socialismo, dice federazione, o non dice ancora niente" (ivi, p. 383).

³⁴ G. Gurvitch, *Proudhon*, pp. 47-50.

Proudhon comincia la sua dimostrazione con il federalismo politico. Egli non è, propriamente parlando, federalista, ma *confederalista*, senza tuttavia rendersi conto della differenza che esiste tra i due regimi. “Ciò che costituisce l'essenza e il carattere del contratto federativo, è che, in questo sistema, i contraenti si riservano più diritto, più autorità e più proprietà di quanto ne abbandonino” (ivi, p. 319).

Ciò che lo seduce nel confederalismo politico, è l'eliminazione della ragion di Stato, sostituita dal dominio del diritto, è la limitazione del potere centrale per mezzo dei poteri particolari e dei gruppi locali. La confederazione politica e il decentramento dei servizi pubblici sarebbero capaci di trasformare lo Stato; questo cesserebbe di essere un padrone per diventare “un signore tra i suoi pari”, come Proudhon diceva già in una opera precedente, intitolata *Théorie de l'Impôt*.

“L'idea del federalismo è certamente la più alta alla quale si sia elevato fino ad oggi il genio politico” (ivi, p. 352). Tuttavia egli non ammette una confederazione di Stati troppo vasti, e dichiara che l'idea di una “Confederazione universale” è contraddittoria. “*L'Europa sarebbe già troppo grande per una confederazione unica; essa non potrebbe formare che una confederazione di confederazioni*” (ivi, p. 335). Una confederazione deve dunque essere composta di gruppi locali di piccola o media levatura (ivi, pp. 335 ss.). In una confederazione politica, la tendenza del potere politico alla perversione e all'annessione è fermata dall'interno per mezzo della stessa organizzazione. Per questa ragione, Proudhon è convinto che questa è l'organizzazione che la classe proletaria dovrà scegliere per sostituire al regime capitalistico un regime socialista.

In effetti il federalismo è, a suo parere, uno dei mezzi essenziali per evitare il riassorbimento dell'organizzazione economica collettivistica nello Stato. “Al diritto politico fa d'uopo il contrafforte del diritto economico”; in altri termini, i gruppi economici organizzati in “democrazia industriale” devono limitare lo Stato e non rafforzarlo. La classe operaia non vedrebbe nel federalismo politico che un inganno e una degenerazione, se la “classe capitalistica e burocratica non fosse eliminata, e se l'economia non fosse organizzata in federazione industriale-agricola”.

“Considerata in sé stessa, l'idea di una federazione industriale come complemento e sanzione della federazione politica, riceve la

conferma più lampante dai principi dell'economia. È l'applicazione sulla scala più vasta dei principi della mutualità, della divisione del lavoro e della solidarietà economica" (ivi, p. 113).

"La federazione agricola-industriale" "una volta fondata, non può dissolversi", per il fatto che riposa sull'attribuzione della proprietà dei mezzi di produzione *nello stesso tempo all'insieme della società economica, a ciascuna regione, a ciascun gruppo di lavoratori, e a ciascun operaio e contadino individualmente*. Gli individui e i gruppi possono chiedere il riscatto della loro parte, ma non la divisione della proprietà federativa, che resta una e indivisa...

Secondo Proudhon, la democrazia industriale presenta parecchi aspetti. Innanzitutto, essa elimina la dominazione arbitraria dei padroni o dello Stato nelle officine e nelle imprese, e ne confida il controllo, e la stessa gestione, ai rappresentanti degli operai, prefigurando così ciò che si chiamerà più tardi l'*autogestione operaia*. Ma questa repubblica industriale va ancora più lontano. Essa penetra, come abbiamo visto, nel cuore stesso delle relazioni di proprietà, e fa di tutti gli operai dei comproprietari. Essa organizza una proprietà federativa e mutualista dei mezzi di produzione i cui proprietari sono simultaneamente l'intera organizzazione economica – centrale regionale –, i diversi rami dell'industria, ciascuna officina e infine ciascun operaio. È il mezzo migliore per liquidare tutte le vestigia del capitalismo...

L'equilibrio tra lo Stato e la Società economica organizzata sulla base dell'autogestione operaia, la costituzione sociale democratica rimessa nelle mani dei lavoratori, una costituzione politica dalla quale sia stato eliminato ogni autoritarismo, la limitazione dello Stato per mezzo della proprietà socialista e mutualista, ecco che cosa sarà la *Repubblica industriale*... Questa proprietà effettivamente socializzata, cambia non solo di soggetto ma anche di natura. È su di essa che Proudhon fa riposare la federazione industriale-agricola, che si afferma dunque come un blocco indissolubile, una totalità irriducibile alle sue parti, e non come un rapporto contrattuale»³⁵.

Il problema che si pone a questo punto è quello del quadro teorico nel quale va collocata questa concezione. Da ciò dipende infatti il suo preciso significato teorico e pratico che, a differenza

³⁵ G. Gurvitch, *Proudhon*, pp. 54-58.

del suo senso letterale, non è del tutto chiaro. Si è visto che, per Gurvitch, essa appartiene a un ramo specifico del sapere, quello delle dottrine politiche e sociali come quadro teorico distinto da quello della sociologia. Se si tiene presente che in questo quadro non si impiega il metodo scientifico, ciò basta per concludere: a) che ciò che essa descrive – la società futura – tenderebbe ad assumere il carattere di una entità ideale piuttosto che quello di una realtà osservabile o prevedibile; b) che ciò che essa critica – la società esistente – tenderebbe ad assumere il carattere di una entità incompatibile con certi giudizi di valore piuttosto che quello di una realtà patologica, eliminabile mediante certe tecniche, o destinata a scomparire a causa di un processo deterministico.

E ciò equivale a dire che questa concezione sarebbe soltanto una *dottrina della società ideale*, senza alcun rapporto obiettivo con l'osservazione, la descrizione e la spiegazione della concreta realtà sociale. Una concezione in ipotesi importante sul piano morale ma non su quello scientifico; utile forse per rafforzare il nostro animo, ma non certo per guidarci nel tentativo di conoscere la realtà storica nella quale viviamo allo scopo di adeguare i nostri mezzi ai nostri fini. In conclusione, una concezione che, nella sua parte positiva, non avrebbe nulla a che fare con una fisiologia sociale, e, nella sua parte negativa, nulla a che fare con una patologia sociale.

Per Ferrarotti le cose stanno diversamente. In un pregevole schizzo di storia della sociologia³⁶, egli considera Proudhon come uno degli iniziatori del pensiero sociologico, al pari di Comte, Spencer, Sumner e Marx, non solo per le tre teorie messe in evidenza da Bouglé, ma anche, e soprattutto, per la concezione della società di cui stiamo parlando³⁷. Questa valutazione non basta ancora, tuttavia, per inserire la concezione proudhoniana della società in un quadro che ci consenta di attribuirle un significato diverso da quello di un puro e semplice giudizio di valore. Secondo Ferrarotti, le grandi personalità sopra elencate appartengono alla fase sistematica della storia della sociologia; e, sempre a suo parere, questa fase è caratterizzata proprio dalla mancanza di un

³⁶ F. Ferrarotti, *Storia della sociologia*, vol. III della *Storia delle Scienze*, a cura di N. Abbagnano, Torino, 1962.

³⁷ Questa interpretazione si riflette chiaramente nel titolo delle pagine dedicate a Proudhon: *La società pluralistica di P.-J. Proudhon*.

quadro teorico generale compiutamente scientifico, ossia tale da rendere possibile nel suo seno la formazione di proposizioni per un verso riconducibili a dati osservabili, e, per l'altro, dotate di effettiva validità tecnica.

È opportuno precisare con le parole stesse di Ferrarotti queste osservazioni. Egli scrive al riguardo: «A seconda che si consideri e imprenda a dar conto della società come di una compagine razionale ed essenzialmente omogenea, quindi perfettamente intelligibile senza residui e traducibile in un sistema onnicomprensivo, o che invece si concepisca la società come un complesso di gruppi interrelati e interagenti, ciascuno con i propri differenziati valori, comportamenti e interessi, articolati in istituzioni più o meno cristallizzate, da analizzarsi partitamente e facendo ricorso a tecniche euristiche di varia natura, la sociologia può venire schematicamente suddivisa in due grandi fasi o periodi: a) la fase sistematica, o della sociologia onni-includente e chiusa; b) la fase dell'indagine sociale circoscritta»³⁸.

E della fase sistematica della sociologia egli scrive: «Ciò che caratterizza i sociologi sistematici e il loro approccio è appunto questa confusione tra rigore scientifico ed esigenza di totale rigenerazione, che acquista il tono e il significato di una esperienza religiosa. La scienza garantisce e rende possibile il progresso, indefinito e completo, storicamente determinabile. Con la scienza, l'evoluzione già iniziata dall'umanità, così come appare documentata dal passaggio dalla tribù nomade alla città-Stato e quindi alla nazione, dovrà concludersi nella suprema visione di una umanità affratellata in un unico organismo, al di là di tutte le particolarità derivate dalla tradizione e dal costume. Questa tendenza raggiunge l'apice e la sua formulazione compiuta nell'opera del Comte, nel quale scienza e misticismo coincidono e il progresso si tramuta, da convinzione filosofica, in messaggio religioso. In questa confusione tra il piano scientifico e l'esigenza religiosa è da ricercare il punto debole dei sociologi sistematici, la loro aporia fondamentale. I sistemi elaborati dai sociologi dell'età sistematica non hanno retto e si sono dissolti non perché erano troppo scientifici, ma piuttosto perché non lo erano abbastanza»³⁹.

³⁸ F. Ferrarotti, *Storia della sociologia*, p. 870.

³⁹ *Ibidem*, p. 957.

Tuttavia, per quanto riguarda specificamente Proudhon, Ferrarotti non si ferma a questa valutazione. In un articolo pubblicato nel 1960⁴⁰ egli ha insistito sulla «attualità di molti temi proudhoniani», e ha scritto tra l'altro: «La polemica Marx-Proudhon, contro le apparenze superficiali, sta per concludersi sostanzialmente a favore di Proudhon. All'indomani dei tragici fatti d'Ungheria e della crisi polacca, allorché si trattava di avvenimenti ancora caldi, osservavamo che la loro rilevanza storica, ciò che ne faceva qualche cosa di immensamente più importante di una émeute di piazza, consisteva essenzialmente nella indicazione da essi offerta: per un ritorno alla "base"; per la riscoperta delle funzioni originali e insopprimibili, dal punto di vista della democrazia di base e del socialismo, del piccolo gruppo e delle associazioni spontanee così come si configurano e agiscono sul piano della comunità locale e sul piano aziendale; per la rivalutazione degli interessi reali, legati alle persone, a breve scadenza. Concludevo affermando che non era solo l'eco dell'insegnamento di Gramsci: si trattava in verità del ritorno a Proudhon.

Questo ritorno riceve, si può dire ogni giorno, nuove, insospettate conferme. La tradizione socialista si libera in Europa dei sogni massimalistici, diventa consapevole di quella "astuzia del concetto" che è implicita nell'adozione acritica, miracolistica, dello schema dialettico e che tende a far confondere le cose predicate con le cose reali. Predicare che una società socialista è una società senza classi, nella quale sono pertanto per decreto aboliti i conflitti di classe, non è solo una tautologia sofistica o un esempio di formalismo giuridico. Può risultare un errore politico dal prezzo assai alto. Sta inoltre guadagnando terreno la convinzione che le riforme sociali non basta decretarle per farle. Esiste un problema di mezzi e strumenti. La pianificazione non è un toccasana, e poi vi sono diverse pianificazioni. Vi è una pianificazione totalitaria, onni-comprensiva, necessaria espressione dello Stato centripeto e monolitico, e vi è una pianificazione flessibile, democratica, fondata sul "giudizio delle comunità", come dicono con felicissima espressione gli americani. In altre parole, esiste un problema di "corretta tecnica" delle riforme, da risolvere preliminarmente se si vuole dar corso a un effettivo "riformismo organico",

⁴⁰ F. Ferrarotti, *Attualità di Proudhon*, in «Tempo presente», V, n. 7, luglio 1960, pp. 498-502.

idealmente inflessibile e nello stesso tempo tecnicamente consapevole. Inoltre, la critica dei partiti politici e della democrazia parlamentare non è più monopolio della destra. Le osservazioni mosse in proposito da sinistra sono importanti e stanno dando luogo a convergenze di rilievo, vanno da Jayaprakas Narayan a Ignazio Silone, a Adriano Olivetti, non sono più una sofferenza velleitaria, più o meno protestante, offrono fin da ora gli elementi e i caposaldi per un sistematico corpo di dottrina, investono di petto la questione del potere, della sua formazione, legittimità e gestione, pongono in luce nuova il problema dello Stato democratico, strutturalmente fondato sull'azione dal basso e sulla partecipazione popolare.

Sono questi i temi della meditazione di Proudhon, il suo contributo originale alla tradizione socialista, il significato e l'intenzione della sua opera. Contrariamente all'approach generalmente autoritario e centralizzato che fu proprio dei marxisti, Proudhon ha fatto coerentemente valere l'esigenza di una diffusione del potere a tutti i livelli della vita associata e di un socialismo basato sulla federazione, articolata e dinamica, dei produttori anziché sull'onnipotenza di uno Stato centripeto e oppressivo. Anche solo una sommaria esposizione del pensiero proudhoniano è sufficiente a documentare il posto centrale che in esso occupa una siffatta concezione di una società solidale ma pluralistica, equilibrata ma dinamica»⁴¹.

Ciò che conta, per il nostro esame, è che con questa interpretazione Ferrarotti ha stabilito un nesso, non riducibile a pura casualità, tra alcuni tratti fondamentali della concezione proudhoniana della società e alcuni aspetti del processo storico-sociale in corso. Questo nesso situa in effetti il pensiero di Proudhon al di là del quadro teorico delle dottrine politiche e sociali e di quello dei precursori sistematici della sociologia.

A questo punto sono finalmente riuniti, con esposizioni il più possibile testuali, tutti gli elementi per formulare l'ipotesi di cui ho parlato. Il dato fondamentale da prendere subito in considerazione è la coincidenza tra gli aspetti più meditati del pensiero di Proudhon e gli aspetti più importanti, nel senso della loro novità e della loro durata, dei cento anni di storia che sono ormai tra-

⁴¹ *Ibidem*, p. 499.

scorsi dalla sua morte. Ferrarotti ha perfettamente ragione di osservare che la concezione proudhoniana della società «riceve ogni giorno insospettate conferme». Gurvitch ha distinto, in questa concezione, una parte negativa e una parte positiva, e noi abbiamo osservato che, sinché esse restano confinate nel quadro fideistico delle dottrine politiche e sociali, non possono acquistare rispettivamente il carattere di una patologia sociale e di una fisiologia sociale. Ma ciò che Ferrarotti ha mostrato è proprio che le cose non stanno in questi termini.

Secondo Proudhon, la società esclusivamente liberale, e la società tipicamente comunista (o socialista nel senso classico del termine, cioè basata sulla proprietà «collettiva» dei mezzi di produzione), sono stati patologici, per definizione transitori. Orbene, la storia ha già registrato, nei paesi dove lo sviluppo sociale è più avanzato, la scomparsa di questi tipi di società, ed ha quindi confermato il loro carattere transitorio. Il panorama non è altrettanto netto per la parte positiva, ossia per la «filosofia sociale» di Proudhon. Ciò si deve al fatto che noi siamo dentro al bosco della transizione da vecchie a nuove forme di società, e quindi vediamo nitidamente gli alberi, in termini concreti i singoli elementi della situazione distaccati gli uni dagli altri, e solo molto confusamente la loro interdipendenza, il contorno generale.

Tuttavia Ferrarotti non ha torto a parlare, anche a questo proposito, di «insospettate conferme». Il carattere della società postliberale e postsocialista che sta nascendo comincia a profilarsi in alcune discipline scientifiche come l'urbanistica e, in taluni dei loro aspetti, l'economia e la sociologia. Orbene, queste discipline mettono in evidenza proprio l'impossibilità non solo di promuovere le libertà individuali, come affermava già una corrente del liberalismo classico, ma anche di ristabilire il controllo degli uomini sulla vita sociale, senza l'intervento autonomo, organizzato e coordinato di tutte le espressioni concrete dell'attività sociale, dalla scala minima: i gruppi funzionali nell'ambito della «comunità urbana»⁴², alla massima: il genere umano nel suo complesso. Proudhon è stato dunque davvero, come ricordò subito Sainte-Beuve, un «grande presbite».

⁴² Ho usato questa espressione, che in Francia ha già acquisito un significato giuridico, invece del termine «città», per lasciare in evidenza le nuove dimensioni del fenomeno urbano.

Nei termini del nostro discorso ciò significa che egli ha fatto, circa l'evoluzione storico-sociale, delle previsioni che si sono mostrate, entro certi limiti, esatte. Si pone perciò il seguente quesito (che permette di precisare in qual modo Proudhon abbia superato il quadro teorico delle dottrine politiche e sociali, e quello, a mezza strada tra la scienza e la religione, dei precursori «sistematici» della sociologia): questa constatazione, e il fatto che le previsioni riuscite siano tipiche del pensiero scientifico, ci autorizzano ad affermare che la concezione di Proudhon appartiene al quadro teorico della scienza? Due ragioni collegate, una relativa al modo con il quale Proudhon ha formulato il suo pensiero, l'altra relativa allo stato della sociologia, impediscono di dare una risposta pienamente affermativa a questa domanda.

Le formulazioni di Proudhon non hanno mai raggiunto lo stadio di veri e propri modelli teorici compiutamente elaborati. Per questa, e per altre ragioni, il suo pensiero non può essere preso com'è, ma deve essere interpretato. Questo vale anche per il caso che ci riguarda. La concezione sociale che abbiamo tenuto presente trova la sua base in passi testuali di Proudhon, ma non corrisponde a una formulazione sistematica da parte dello stesso. Essa è, a rigore, una ricostruzione di Gurvitch e Ferrarotti che sta a fianco di altre e diverse ricostruzioni; e che, pur potendo essere giudicata come la più attendibile fra quelle che si propongono di mettere in luce quanto c'è di valido nel suo pensiero sociale (questa è la mia opinione), non può tuttavia essere considerata come l'unica lettura possibile dei suoi testi. Questa mancanza di univocità basta per affermare che non ci troviamo di fronte a qualche cosa di scientifico dal punto di vista sintattico, ossia della rigorosa formulazione linguistica.

La scienza è anche la scoperta, o la presa in considerazione, di dati suscettibili di ulteriore trattamento scientifico, e quindi non ancora esplorati sino a un punto tale da permettere una formulazione rigorosa. Una attività intellettuale di questo genere tuttavia si può considerare scientifica solo se si svolge nell'ambito di un preesistente quadro teorico generale, capace di attribuire a questi dati, una volta compiuti gli esperimenti, le osservazioni e le formulazioni, il carattere di elementi di un sistema scientifico. Ma i dati di Proudhon sono quelli che riguardano gli aspetti generali dell'evoluzione storico-sociale, e per questi dati un quadro teorico generale di riferimento non esiste. È vero che, se assumiamo il

punto di vista del senso comune, e ci esprimiamo col solo linguaggio comune, noi possiamo affermare che egli ha isolato, descritto e previsto la natura e lo svolgimento dei sistemi politico-sociali dello scorso e del nostro secolo. Ma è anche vero che la scienza non conosce fatti di senso comune, conosce solo fatti scientifici, ossia osservazioni «in termini di uno schema concettuale»⁴³. Ne segue che, anche dal punto di vista fattuale (sperimentale), non possiamo inquadrare nell'ambito della scienza gli aspetti del pensiero di Proudhon che hanno ricevuto, nei limiti del senso comune, una conferma storica.

Tuttavia in questo caso ciò che è in causa è la mancanza di un quadro teorico che permetta di attribuire il carattere di fatti scientifici ai fatti di senso comune studiati da Proudhon, piuttosto che la sua concezione sociale. E qui sta forse la sociologia, altrimenti introvabile, di Proudhon. A mio parere la valutazione sociologica del suo pensiero dipende dalla valutazione del significato della mancanza di questo quadro. La questione è controversa. Per quanto mi riguarda io credo che la sociologia non avrà un assetto scientifico soddisfacente finché non potrà disporre di un quadro per sistemare i fatti nei quali si manifestano gli aspetti generali del corso storico. La conoscenza di questi fatti è ancora confinata in un campo, quello delle ideologie, nel quale non si può nemmeno tracciare una chiara linea di demarcazione tipologica tra asserzioni di fatto e giudizi di valore⁴⁴, ossia nel quale è impossibile effettuare qualunque operazione scientifica, a partire dalla più elementare, la classificazione. Ma i fatti che decidono del corso storico non stanno a sé, non sono separati dagli altri fatti sociali. E c'è di più. Anche se non li conosciamo scientificamente, dobbiamo ammettere che da essi dipendono, almeno in parte, i fatti già inclusi nell'ambito scientifico della sociologia. Entro certi limiti, potremo dire che i primi sono variabili indipendenti, e i secondi variabili dipendenti, del processo sociale. Ne seguirebbe pertanto l'impossibilità di sistemare compiutamente i secondi finché ci resta ignota la loro relazione con i primi.

Se ciò è vero, è anche vero: a) che la sociologia non può fare a meno di un quadro teorico generale inclusivo delle conoscenze

⁴³ T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, pp. 47 e 63-64.

⁴⁴ Cfr. G. Bergmann, *Ideology*, in *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, 1954, pp. 300-325.

sino ad ora controllate dal pensiero ideologico, ossia di un quadro teorico generale dotato di validità non solo formale ma anche empirica; b) che Proudhon è un precursore perché ha affrontato questo problema conseguendo dei risultati che permettono di proseguire la ricerca. È un fatto, come abbiamo visto, che egli si è portato coraggiosamente su questo terreno, quello della concezione globale della società in termini di fisiologia sociale e di patologia sociale. Ed è un fatto, come mostrano le sue previsioni riuscite, che, almeno con le direttrici del suo pensiero, se non con delle formulazioni rigorose, egli è riuscito a superare lo scoglio dei giudizi di valore e a penetrare nella dimensione delle asserzioni di fatto, anche se ha dovuto pagare la tensione psicologica di un compito così difficile con uno stato di continua esaltazione che spiega il suo tono da profeta e il suo stile di lottatore. Egli ha dunque percorso, se non mi inganno, un primo tratto di cammino nella regione ancora inesplorata della definizione globale della sociologia⁴⁵.

Torino, Utet, 1968.

⁴⁵ È forse opportuno ricordare, a scanso di equivoci, che la definizione globale della sociologia è (se lo è) uno dei problemi teorici della sociologia, e non la pietra di paragone per valutarne la situazione, e ancor meno per valutarne la positività. Non occorre rilevare che la sociologia come fatto storico-sociale, ossia come atteggiamento scientifico nello studio dei fatti sociali, è da tempo fuori discussione perché ha già provato con i suoi risultati la sua fecondità. Si tratta invece di tener presente che per ogni scienza, e quindi anche per la sociologia, la sua definizione, e la sua concreta esistenza, sono due cose diverse, anche se, in ipotesi, collegate. Dico «in ipotesi» perché di fatto molti studiosi, non solo per quanto riguarda la sociologia, ma anche le altre scienze, negano che la definizione generale di una scienza sia un problema sensato. Tuttavia non solo esigenze didattiche di sistemazione manualistica, ma anche intrinseche ragioni di carattere teorico e linguistico, possono indurre a ritenere che problemi di questo genere abbiano un effettivo rilievo scientifico anche se le loro soluzioni – del resto evolutive – si collocano in un terreno di confine tra le scienze e la filosofia.