

Mario Albertini

Tutti gli scritti

VI. 1971-1975

a cura di Nicoletta Mosconi

Società editrice il Mulino

Proudhon. L'epoca, la vita, il pensiero

L'epoca

Dobbiamo ricordare, a titolo di promemoria per il lettore, i tratti salienti dell'epoca in cui visse Proudhon, tenendo presente il suo stesso angolo visuale, cioè le esperienze della sua vita. Si tratta di un angolo visuale di una ampiezza e di una profondità eccezionali, che riguarda tanto la dimensione geostorica quanto quella storica nel senso normale del termine. Non si può non rifarsi alla geostoria per comprendere gli aspetti primari, esistenziali, della formazione di Proudhon. Egli nacque, e trascorse la sua giovinezza, a Besançon, nella Franca Contea. In questa regione era molto forte il retaggio della rivoluzione francese, cioè lo spirito repubblicano e giacobino. Ma la centralizzazione dello Stato, il mito della nazione, e della sovranità unica e indivisibile, si trovavano in un contrasto egualmente forte con un robusto senso della peculiarità regionale, dovuto anche alla circostanza che la Franca Contea era stata una delle ultime regioni ad essere incorporate nella monarchia francese. Risultava così problematico – come lo è ridiventato ora con la crisi dello Stato nazionale e la ricomparsa del senso nazionale bretone, occitano, ecc. – il fatto stesso dell'identità nazionale francese. Questo fatto fu, per Proudhon, un oggetto di studio e di demistificazione. Ma fu, prima ancora, un vero e proprio fatto di vita.

D'altra parte bisogna tenere presente che Proudhon, dopo aver vissuto come un popolano la vita del popolo in un quartiere popolare di Besançon, conobbe di prima mano, per partecipazione diretta, sia il vertice della vita politica sia il vertice della vita intellettuale, nelle due espressioni della cultura ufficiale e della libera intelligenza. E bisogna anche ricordare che, vissuto in un'epoca di transizione politica e sociale, ebbe esperienza diretta

e personale sia del mondo nuovo che stava formandosi, sia delle sue antichissime radici. Come operaio, fece il *Tour de France* del *Compagnonnage*; come lo avevano fatto, con le stesse prescrizioni e gli stessi atti, gli operai di questa associazione a partire dal XIV secolo.

Da tutto ciò segue che, per inquadrare storicamente la vita e il pensiero di Proudhon, bisogna riferirsi non soltanto agli avvenimenti politici e culturali ma anche, e soprattutto, alla situazione sociale. Divideremo pertanto questa parte in tre sezioni: 1) situazione sociale; 2) tendenze culturali; 3) avvenimenti politici.

La situazione sociale

Prima di richiamare gli aspetti e i fatti principali della situazione sociale, è necessario mettere in evidenza un dato anomalo, che potrebbe avere sede nelle ricerche storiche sulla «mentalità» (nel senso che gli hanno dato Febvre e Bloch), cioè sulla portata storica di certi processi psicologici.

In Francia, durante la vita di Proudhon, lo stadio di evoluzione del modo di produrre non aveva ancora unificato, nel quadro francese, la popolazione francese. Il mondo operaio era ancora in gran parte il mondo particolaristico delle forme di produzione precapitalistiche e preindustriali, ed aveva appena iniziato la fase di trapasso da questa situazione a quella del Movimento operaio vero e proprio, che unì saldamente la classe operaia e la collegò dialetticamente a tutta la società.

Ma alle normali forme ideologiche di tale situazione e tale trapasso, si era sovrapposta l'esperienza della rivoluzione francese e dell'epopea napoleonica, che riguardò direttamente, per la prima volta nella storia, tutta la popolazione di un grande Stato integrandola ideologicamente con l'idea di nazione e strutturalmente col servizio militare generalizzato.

Con la fine di questa esperienza, questa particolare e occasionale unità dei francesi ebbe termine. La base sociale, ancora smembrata e divisa, determinò la ricomparsa non solo delle vecchie strutture di discriminazione, di esclusione e di vera e propria separazione, ma anche la ricomparsa dell'ideologia prerivoluzionaria persino nelle sue forme più ritardate. Ebbe ancora qualche senso pensare, come pensò Thierry sulla scorta di convinzioni del passato, che il suolo francese fosse la sede di due nazioni diverse,

conviventi sullo stesso territorio, ma sempre in guerra fra loro, una discendente dai dominatori Franchi, l'altra dalla stirpe sottomessa dei Galli, la prima aristocratica, la seconda popolare. Carlo X cercò persino di pensare di ripristinare, anche se il tentativo non ebbe fortuna, la vecchia pratica regale di guarigione delle scrofole. E con le leggi Gouvion-Saint-Cyr (1818) si tornò al reclutamento di volontari e di estratti a sorte, sostituibili: un esercito professionale, rimpiazzato solo dopo il 1872 dalla vera e propria *armée nationale*, basata sul servizio militare universale.

Ma l'occasionale unità dei francesi, scomparsa nella sfera dei fatti, perdurava come una «mentalità», generava aspettative, speranze e ideali, e determinava pertanto, se non un vero e proprio scontro di forze che non si erano ancora formate, uno scontro di idee nel quale il trapasso dal passato (anch'esso sovraccentuato) al futuro visse una specie di stagione anticipata, che costituisce certo uno dei fattori che spiegano il carattere, e l'intensità, della tensione ideologica dell'epoca di Proudhon.

Ciò detto, ricordiamo brevemente fatti e tendenze della storia sociale dell'epoca.

Durante il regno di Luigi Filippo la legislazione sociale francese, malgrado qualche provvedimento nei settori del lavoro minorile, della salute pubblica e dell'educazione, fu limitata al minimo ritenuto necessario per garantire la pace sociale. Ma anche questo intento non fu raggiunto. I primi cinque anni della monarchia di luglio furono particolarmente turbati da rivolte e da disordini. Nel 1831, a Lione, una rivolta degli operai dell'industria della seta, causata dal rifiuto di un gruppo di imprenditori di attenersi ai termini di un primo esperimento di contratto collettivo, fu soffocata con la violenza dal governo, che dichiarò illegale qualsiasi contrattazione collettiva. La delusione per la politica conservatrice dei governi di Luigi Filippo fece proliferare le società segrete repubblicane che, tutte, in modo più o meno accentuato, si rivolgevano alle classi lavoratrici, rivendicando una società nella quale vi fosse una più giusta distribuzione della ricchezza. Alcune di esse, come quelle influenzate dal babouvista Filippo Buonarroti e da Auguste Blanqui, professavano fini dichiaratamente, anche se confusamente, comunistici. La *Société des Familles*, fondata da Blanqui, e poi ribattezzata *Société des Saisons*, raggiunse una forza considerevole e organizzò nel 1839, sotto la guida dello stesso Blanqui, di Martin Bernard e di Armand

Barbès, un'insurrezione a Parigi, che fallì, portando lo stesso Blanqui al carcere, nel quale rimase fino al '48. Gli anni dal '40 al '48 furono caratterizzati da una relativa pace sociale. Ma l'attività dei rivoluzionari continuava nella clandestinità, e nelle stesse prigioni. Fu di quegli anni l'esilio parigino di Marx e la sua adesione alla «Lega dei Giusti» di Wilhelm Weitling. Le speranze di emancipazione dei lavoratori ricevettero nuovo impulso nella rivoluzione del '48, grazie alla presenza nel governo provvisorio, imposta dalla folla di Parigi, di alcuni uomini di ispirazione socialista, tra i quali Louis Blanc, il teorico degli *ateliers sociaux*. I tre ideali che allora sembravano sul punto di essere realizzati andavano sotto i nomi di «diritto al lavoro», «organizzazione del lavoro» e «associazione». Alla prima di queste tre rivendicazioni il governo rispose con l'istituzione degli *ateliers nationaux*, il cui scopo immediato era quello di dare un lavoro retribuito ai disoccupati. Peraltro gli *ateliers nationaux* non furono affidati alla direzione di Louis Blanc, ma a quella di un avversario suo e delle sue idee, l'ingegnere Emile Thomas, che contava di servirsene per creare un gruppo di operai controrivoluzionari da contrapporre «agli operai settari del Lussemburgo e a quelli sediziosi dei club». Il progetto fallì, causando scontento tra gli operai. Gli *ateliers nationaux* (previsti per 10.000 operai che raggiunsero invece il numero di 99.400) divennero un centro di agitazione, che sfociò, dopo l'ordine dato agli operai più giovani di arruolarsi nell'esercito o di tornare in provincia, nella rivolta del 23 giugno e nella brutale repressione durata tre giorni.

Alla rivendicazione dell'organizzazione del lavoro il governo provvisorio rispose con la creazione di una «Commissione governativa per i lavoratori» con sede al Palazzo del Lussemburgo. Essa era presieduta da Louis Blanc e composta da rappresentanze paritetiche di imprenditori e di operai. Il lavoro della Commissione del Lussemburgo fu per lo più di natura accademica o propagandistica, con la sola eccezione di un decreto, strappato a Louis Blanc dagli operai, e poi non applicato, con il quale si riduceva la giornata lavorativa a dieci ore a Parigi e a undici in provincia. Per il resto, la Commissione incaricò i membri del suo comitato permanente, Vidal e Pecqueur, di elaborare un piano per l'organizzazione del lavoro. Il piano fu redatto e pubblicato, ma non giunse mai alla discussione in seno all'Assemblea Nazionale. Con i disordini, e la conseguente repressione, la Commissione, che era

andata sempre più concependo la sua funzione come quella di un club politico, fino a partecipare alle manifestazioni di piazza, scomparve dalla scena e fu considerata dissolta.

Il governo provvisorio, infine, grazie soprattutto all'iniziativa di Louis Blanc, parve voler incoraggiare attivamente l'associazionismo operaio, che fino a quell'epoca era stato virtualmente inesistente. Nacquero innumerevoli cooperative di produzione, che il governo in un primo tempo sostenne con il credito e con commesse. Ma si trattò di un esperimento di breve durata. Il governo si affrettò a sottoporre le associazioni operaie ad un controllo burocratico, rigido e paralizzante, e ad obbligarle ad adottare uno statuto-tipo prescritto dal governo stesso. Poi le commesse incominciarono a mancare. Le cooperative si trovarono in difficoltà, e via via scomparvero.

Le idee del socialismo utopistico ricevettero un grave colpo dal fallimento degli esperimenti tentati nel '48, fallimento dovuto ovviamente anche all'im maturità del Movimento operaio. Ma è curioso ricordare oggi, dopo tante altre presunte constatazioni di morte del socialismo o del marxismo, che Reybaud, nella voce «Socialismo», redatta nel 1852 per il *Dictionnaire d'économie politique* di Coquelin e Guillaumin, scriveva testualmente: «Parlarne è quasi come pronunciare un'orazione funebre. Lo sforzo è esaurito, la vena inaridita. Se lo spirito di vertigine dovesse riprendere il sopravvento, ciò avverrà sotto altra forma e con altre illusioni».

Seguì il regime paternalistico di Napoleone III. Fu un'epoca, per la Francia, di grande espansione industriale e coloniale, senza forti tensioni sociali. Il suo simbolo fu l'esposizione universale di Parigi del 1855. Incominciava a delinearsi, all'interno, un consistente processo di concentrazione industriale e finanziaria con la nascita, nel 1864, del *Comité des Forges* e con l'emergenza dei grandi imperi finanziari delle famiglie Pereire e Fould. Il governo, d'altro lato, diede attivamente impulso allo sviluppo economico, attraverso il nuovo assetto dato alla capitale da Hausmann e l'estensione della rete stradale, ferroviaria e delle vie d'acqua.

Dal punto di vista sociale Napoleone III, memore delle sue origini confusamente populistiche, non fu insensibile alle aspirazioni che si agitavano nel mondo del lavoro. Egli aveva da sempre tollerato – ed anche incoraggiato – la creazione di società di mutua assicurazione. Fin dal 1853 egli aveva creato dei Consigli di mediazione (*Conseils de Prud'hommes*), composti di rappre-

sentanti dei lavoratori, dei datori di lavoro e del governo. Essi avevano svolto un notevole lavoro di conciliazione ed avevano avuto un ruolo nel miglioramento delle condizioni di lavoro e del livello dei salari. Nel 1862 egli inviò, a spese dello Stato, una delegazione di lavoratori all'esposizione di Londra. Questi, nel corso del loro soggiorno nella capitale britannica, ebbero modo di constatare i progressi che il Movimento operaio inglese aveva ottenuto grazie al metodo della contrattazione collettiva. L'esperienza non restò senza seguito. Nel 1864 – l'anno in cui fu fondata la prima Internazionale – fu abolita la disposizione del Codice penale francese che puniva ogni azione industriale concertata. Fu tollerata la costituzione di organizzazioni operaie, anche se per il riconoscimento ufficiale dei sindacati si doveva attendere ancora fino al 1884. Incominciarono quindi a formarsi organizzazioni di tipo sindacale, chiamate *Chambres syndicales* e *Sociétés de Résistance* anche se esse non si svilupparono molto, come numero e potere, fino alla fine del secolo. Un segno eloquente dell'approfondimento della coscienza sociale e politica della classe lavoratrice si ha, a quell'epoca, nelle polemiche suscitate dalla decisione di un gruppo di lavoratori di presentare proprie candidature alle elezioni supplementari del 1864 e dalla pubblicazione, da parte dello stesso gruppo, del *Manifesto dei Sessanta* sulla «Opinion Nationale» del 17 febbraio di quell'anno.

Le tendenze culturali

Per quanto riguarda il panorama culturale all'epoca di Proudhon, non è possibile, per ragioni di spazio, andare al di là di un rapidissimo cenno. L'epoca in cui visse Proudhon fu un'epoca di grandi progressi scientifici e tecnologici. In essa operarono, per citare soltanto alcuni nomi tra i tanti, Dimitri Mendelejev, Michael Faraday, James Clark-Maxell, Marcellin Bethélot, Louis Lister, Charles Darwin. I progressi della scienza e della tecnica furono una delle cause principali della diffusione di quella fede acritica nel progresso e nella ragione, di quello spirito spesso ingenuamente scientistico, che ebbero in Francia il loro principale esponente in Auguste Comte. Ma anche al di fuori dall'area dello scientismo e dello spirito che lo ispirava, il progresso scientifico e tecnologico non rimase senza influenza su altri settori della cultura, in particolare quelli della letteratura e dell'arte. Alla tradi-

zione romantica della prima parte del secolo si contrapposero nuove ispirazioni e nuove poetiche. In letteratura, al romanticismo conservatore di Chateaubriand e a quello liberale di Victor Hugo, Lamartine, Mérimée e Balzac, successe il verismo di Flaubert e di Dumas. In pittura, al romanticismo di Delacroix si oppose il realismo di Courbet (amico e conterraneo di Proudhon), e di Daumier. Nei limiti di questo promemoria, bisogna ricordare meglio, almeno per sommi capi, i settori della vita culturale che riguardano più direttamente il pensiero di Proudhon, anche se non va trascurata la sua appassionata partecipazione al dibattito religioso, morale, letterario ed artistico del suo tempo. Per quanto riguarda la filosofia, l'Europa si trovava di fronte alla svolta culturale determinata dai sistemi di Kant e di Hegel. Del primo si sa che fu conosciuto da Proudhon attraverso la traduzione francese di Tissot. Il pensiero del secondo incominciò ad essere diffuso in Francia a partire dal 1836, grazie all'*Essai sur la philosophie de Hegel* di Willm e, più tardi, grazie agli studi di A. Ott e di Prévost. Durante il Secondo Impero la conoscenza della filosofia hegeliana poté estendersi ed approfondirsi grazie agli studi e alle traduzioni di Vera, e giungere ad un pubblico più vasto per merito di un articolo pubblicato da Edmond Schérer sulla «Revue des Deux Mondes». Proudhon comunque conobbe la filosofia hegeliana anche attraverso i contatti che ebbe con i fuoriusciti tedeschi, come Marx, Grün, ecc. Per quanto riguarda la scienza economica, dopo le grandi opere dell'inizio del secolo, di Ricardo, Malthus e Say – che Proudhon conobbe – mette conto soltanto di citare, in Francia, la scuola cosiddetta «ottimista», e in particolare il suo maggior esponente, Frédéric Bastiat, la cui opera principale, *Les Harmonies Economiques*, fu pubblicata nel 1850. Si tratta, come è noto, di un'apologia dell'iniziativa privata e del libero-scambismo, fondata su di una fiducia illimitata nell'armonia prestabilita delle leggi del mercato, che Proudhon attaccò nella controversia dal titolo *Intêret et Principal, Discussion entre M. Proudhon et M. Bastiat* (Parigi, 1850).

Per quanto riguarda infine il pensiero sociale, è indispensabile un breve riferimento ai socialisti utopisti e in particolare a Claude-Henri de Rouvroy comte de Saint-Simon (1760-1825) e a François-Marie-Charles Fourier (1772-1837). Essi impersonarono due aspetti complementari del pensiero socialista, che non cessarono di essere presenti nella tradizione successiva. Il primo diede

le formulazioni iniziali di quello che continuerà ad essere l'aspetto dirigistico-tecnocratico della tradizione socialista. Il secondo fece lo stesso per quanto attiene all'aspetto spontaneistico e associazionistico.

Saint-Simon, figlio dell'Età dei Lumi, muovendo da una illimitata fede nella ragione e nel progresso, riteneva che all'opera distruttiva della rivoluzione francese dovesse far seguito una fase costruttiva, nella quale la ragione avrebbe dovuto essere messa al servizio dell'organizzazione dell'economia e della società per realizzare lo scopo del miglioramento della situazione *de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*. A questo scopo Saint-Simon proponeva l'istaurazione di un regime tecnocratico, sotto la direzione degli industriali e dei banchieri, con la collaborazione degli scienziati e degli artisti, il quale, sopprimendo qualsiasi influenza nell'economia e nella società della classe oziosa dei rentiers e dei militari, avrebbe consentito una pianificazione razionale dell'economia nell'interesse dei produttori, delle classi laboriose. Dal disegno di Saint-Simon era assente qualsiasi elemento di democrazia, nella quale la sua mentalità tecnocratica vedeva solo il dominio dell'ignoranza sulla conoscenza. Così pure era assente qualsiasi riferimento ad un conflitto tra borghesia e proletariato. Il suo disegno si basava in effetti sulla contrapposizione degli interessi della classe oziosa e di quelli dei produttori – espressione questa che denotava sia imprenditori e finanziari che lavoratori.

Se Saint-Simon pensava essenzialmente alla razionalizzazione del sistema economico nel suo insieme, l'obiettivo di Fourier era piuttosto la trasformazione e la liberazione del comportamento umano. Il suo scopo era di individuare un modello di organizzazione della convivenza che consentisse agli uomini e alle donne di vivere e lavorare nel massimo possibile accordo con le esigenze immediate e profonde della natura umana.

Il modello di Fourier prevedeva la creazione di piccole comunità di circa 1500 abitanti, chiamate «falansteri», raggruppate in un unico grande edificio o in un gruppo di edifici, con circa 5000 acri di terra da coltivare. La organizzazione del falansterio era concepita in modo da lasciare il più ampio spazio all'espressione dei gusti e delle personalità individuali; in modo da lasciare il massimo margine di libertà nella scelta del lavoro; in modo infine da consentire un certo intervallo di variabilità nei livelli di reddito e nel tenore di vita, impedendo in pari tempo l'accumulazione di

grandi fortune non guadagnate con il lavoro personale. Anche dall'utopia di Fourier era assente qualsiasi connotazione classista, tanto che egli sperava nell'aiuto di qualche ricco magnate – e non certo in quello di una rivoluzione popolare o di qualche governo democratico – per la realizzazione dei primi falansteri. Si deve anche ricordare che egli prevedeva che i membri dei falansteri ne divenissero «azionisti» (in misura diversa a seconda della loro ricchezza) e ritraessero un utile dal proprio investimento di capitale. Fourier va quindi specificamente collocato nella preistoria dell'aspetto associazionistico e cooperativistico del socialismo.

Bisogna poi ricordare che Proudhon ebbe rapporti personali con Marx. Ma di questi rapporti si parla nelle parti dedicate alla vita e al pensiero di Proudhon.

Gli avvenimenti politici

I grandi fatti politici dell'epoca di Proudhon, e che lo videro tra i protagonisti, sono così noti che una esposizione sommaria non avrebbe senso. Ci limitiamo pertanto a ricordare che, dal punto di vista della politica internazionale, l'epoca della maturità di Proudhon fu caratterizzata da una parentesi particolarmente lunga di pace, interrotta soltanto, quarant'anni dopo la caduta di Napoleone, dalla guerra di Crimea (1854-56) e, più tardi, dalla seconda guerra d'indipendenza italiana (se si considera la prima guerra d'indipendenza solo come un episodio secondario, in margine ai moti del '48).

Questa parentesi di pace consentì ai paesi dell'Europa occidentale di concentrare le proprie risorse sui problemi dello sviluppo interno. Fu anche per questa ragione che in quegli anni, sia a livello della teoria che a livello del dibattito politico, la problematica sociale, e comunque interna, si trovò sempre in una posizione di preminenza rispetto a quella internazionale.

Sotto la calma apparente si stavano comunque preparando profonde alterazioni dell'equilibrio internazionale, che Proudhon presentì con acuta sensibilità. Nel corso della vita di Proudhon si compì la prima fase dell'unificazione nazionale italiana. Egli non poté invece assistere all'unificazione tedesca, ma ne vide i prodromi, che furono la sconfitta austriaca del '59-'60 e la continua crescita in potere e in prestigio della Prussia, a spese dell'Austria e della stessa Francia.

Anche in quest'ultima, comunque, il Secondo Impero fu un periodo di intenso nazionalismo, attivamente promosso dal potere, accompagnato da un'energica e sistematica opera di accentramento, che accentuò ulteriormente il già forte predominio politico, economico e culturale di Parigi sulla provincia francese. Fu anche un'epoca di considerevole espansione coloniale. Per quanto riguarda la Francia, la conquista dell'Algeria fu completata nel 1857. Tahiti e la Costa d'Avorio erano stati annessi all'impero coloniale francese fin da prima del '50. Sotto il Secondo Impero furono inviate spedizioni a Pechino (nel 1859-60) e in Siria (nel 1861). Fu iniziata la colonizzazione del Dahomey e della Guinea. Dopo la conquista di Saigon, furono annesse tre province della Cocincina e fu stabilito il protettorato sulla Cambogia. Un cenno, infine, al processo di progressiva integrazione dei cittadini nello Stato attraverso le elezioni che accompagnò il primo tratto del cammino dei lavoratori e del popolo verso la loro emancipazione. Nel periodo della Restaurazione l'elettorato attivo era basato sul censo ed era ristretto a circa 100.000 cittadini. Luigi Filippo, portando l'età minima per l'esercizio del voto da 30 anni a 25 e la proprietà da possedere da 300 a 200 franchi, raddoppiò l'elettorato. Il governo rivoluzionario del '48 introdusse il suffragio universale, benché limitato ai cittadini di sesso maschile. Napoleone III non lo abolì, preferendo, per governare, i metodi del broglio e della corruzione a quello dell'abolizione formale del voto. Così, malgrado le forti tinte autocratiche del Secondo Impero, all'aumento continuo di importanza della classe lavoratrice nell'economia francese fece riscontro, in tutto il periodo ricordato, il suo progressivo, anche se imperfetto e parziale, inserimento nel tessuto della vita politica.

La vita

Proudhon, quinto figlio di Claude-François e di Cathérine Simonin, è nato a Besançon il 15 gennaio 1809 nel quartiere popolare di Battant. Il padre, vignaiolo, bottaio, garzone di birreria e, per qualche tempo, birraio in proprio, era cugino di François-Victor Proudhon, ricco e famoso giurista di Digione, e apparteneva a un ramo cadetto della stessa famiglia. Di intelligenza comune, ma di onestà rigidissima, quando gestì una birreria si rovinò

perché vendeva la birra a un prezzo più basso, ma a suo parere più giusto di quello corrente; e perché rifiutava l'ingresso alle donne per non tener mano alla prostituzione, con la quale altri birrai si arricchivano. Circa la condotta del padre Proudhon scrisse: «Sentivo perfettamente ciò che vi era di leale e di regolare nel metodo di mio padre, ma vedevo tuttavia anche i rischi che ne derivavano. La mia coscienza approvava la prima considerazione, il sentimento della mia sicurezza mi spingeva verso la seconda. Fu per me un enigma». La madre, servente nella birreria nella quale era occupato il marito, poi votata a umili lavori, era una donna di grandi virtù e di carattere esemplare. Era figlia di una singolare figura di popolano, Jean-Claude Simonin detto Tournési, sempre in lotta, in nome della giustizia, mai dell'interesse personale, contro la prepotenza dei signori e dei loro guardiani. La formazione morale di Proudhon deve molto – egli ne fu consapevole e ne scrisse in termini di profonda umanità – alla madre e al nonno, cui assomigliava fisicamente, e del quale la madre gli raccontava le imprese.

Dopo un'infanzia passata a custodire vacche, a servire in birreria, entra nel 1820 nel collegio di Besançon come allievo esterno, grazie alla borsa ottenuta con l'aiuto di un amico dei genitori. Nonostante le difficoltà materiali e psicologiche della sua posizione sociale, egli fu uno degli allievi migliori. Ma povero in mezzo a ricchi, costretto a farsi prestare i libri, a lasciare sulla soglia dell'aula gli zoccoli che calzava per non far rumore, a subire amare delusioni come quella di un giorno in cui, tornato a casa dopo aver ottenuto una menzione onorevole, non trovò di che mangiare, sperimentò duramente l'inferiorità sociale che lo separava dagli altri ragazzi, senza tuttavia piegarsi. Si chiedeva «che cosa fosse la povertà, questo male di cui si sentiva innocente». Perse la fede religiosa leggendo, nel 1824, il *Traité de l'existence de Dieu* di Fénelon, e cercò da solo, col suo pensiero, la sua via.

Nel 1827, ormai prossimo al baccalaureato, dovette abbandonare la scuola per aiutare la famiglia. Si occupò presso una tipografia di Besançon, e trovava nel lavoro, e nel bastare a sé stesso, una profonda soddisfazione. Correggeva bozze, componeva libri, e leggeva moltissimo, in ispecie opere di teologia, e soprattutto la Bibbia. Studiò l'ebraico per approfondire la conoscenza del cristianesimo. Gli capitò di comporre *Le nouveau monde industriel* di Fourier, e disse poi di essere rimasto prigioniero per sei settimane «di questo cattivo genio».

Ma gli capitò anche di scoprire gli errori nel testo latino di una *Vita dei Santi* curata da Fallot, uno studioso di valore, morto prematuramente a ventinove anni nel 1836, e glieli segnalò, sorprendendolo per la sua cultura. I due giovani divennero amici, e secondo molti biografi l'influenza di Fallot su Proudhon fu molto importante, forse decisiva. Certo è che Fallot si rese conto della genialità del suo amico, tant'è che da Parigi, dove si era trasferito, gli scrisse nel 1831 una lettera sorprendente, anche perché egli stesso sottolineò il fatto che, per la prima volta nella sua vita, si azzardava a predire l'avvenire: «Conservate questa lettera, rileggetela tra quindici o venti anni... Voi sarete, Proudhon, malgrado voi stesso, inevitabilmente, per lo stesso vostro destino, uno scrittore, un autore; voi sarete un filosofo; voi sarete una delle luci del secolo, e il vostro nome avrà il suo posto nei fasti del XIX secolo. Questa sarà la vostra sorte! Intanto, fate a vostro modo, componete dei caratteri di stamperia, istruite dei ragazzi, chiudetevi in un ritiro profondo, cercate i villaggi più oscuri e isolati, per me fa lo stesso. Voi non potrete spogliarvi della parte più nobile di voi stesso, di questa intelligenza attiva, forte, investigatrice, di cui siete dotato. Il vostro posto è segnato sulla Terra, non potrà restare vuoto».

Nella settimana di Pasqua del 1832 Proudhon raggiunse Fallot a Parigi, percorrendo a piedi la strada. Vale la pena di ricordare questo episodio perché lo stesso viaggio a piedi, fatto inutilmente da Proudhon dieci anni dopo per rivedere un altro amico, Bergman, professore di filologia a Strasburgo (che nel frattempo aveva lasciato Parigi) suggerì a Sainte-Beuve delle osservazioni che sembrano un ritratto dal vero: «Sapete come viaggiava? È per caso che l'ho appreso... Così questo uomo di cuore e di ingegno, per andare a trovare un amico della cui conversazione è privo da un anno... è obbligato a fare a piedi una strada di più di ottanta leghe (lega di posta = 3,998 km), e, arrivando un giorno troppo tardi, non lo trova più... Voi che viaggiate in diligenza... che assistete comodamente al gioco della vita, e vedete, in qualche modo, venirvi incontro il facile studio che si confonde con il piacere, siate meno severi per questo aspro contraddittore: ammettete che la filosofia di un uomo, di una testa, per quanto ferma sia, ha il diritto di sentire le conseguenze di questo stato di fatica e di pena, che è quello dell'immensa maggioranza dei nostri simili: i viaggi a piedi di Jean-Jacques entrarono senza dubbio, e forte-

mente, nel suo modo di sentire; ma qui non si tratta di lunghe escursioni andando all'avventura, sognando, si tratta di marce necessarie, forzate. Il giorno dopo un viaggio simile, se ci si mette a scrivere, la fatica delle gambe deve risalirvi, penso, sino al cervello. È cosa, mi si dice, che non può non alterare un po' i punti di vista, anche in economia politica. Proudhon aveva un nobile pudore virile... si accontentava di dire, nei peggiori momenti: "So che cosa è la sofferenza, l'ho provata"... e si rendeva conto dell'effetto inevitabile che simili circostanze producevano nel suo modo, se non di pensare, almeno di scrivere».

A Parigi cercò lavoro ma non lo trovò. Allora, durante l'estate, intraprese il suo *Tour de France*, secondo l'antica consuetudine del *Compagnonnage*, un'associazione operaia le cui origini risalgono alla fine del Medioevo, e nella quale, a partire dal XV secolo, finito l'apprendistato, il compagno o aspirante si metteva in cammino come un pellegrino, e guadagnandosi da vivere col suo lavoro visitava, compiendo appunto il suo *Tour de France*, diverse sedi (*Cayennes*) del *Compagnonnage*. Così Proudhon ebbe modo di sperimentare personalmente una forma storica della dignità del mestiere di operaio. Nel 1833 venne assunto come proto in una tipografia di Besançon; e di nuovo, come da ragazzo, si trovò di fronte alla crudeltà inumana della società. Uno dei suoi fratelli morì durante il servizio militare. La famiglia non venne nemmeno informata sulla causa della morte. E Proudhon, nei *Mémoires sur ma vie*, commentò così il fatto: «Morte di mio fratello. Non abbiamo mai potuto penetrarne la causa, che attribuiamo ancora a un alterco col suo capitano per la contabilità. Questo capitano era un ladro. Questa morte mi rese, definitivamente, nemico inconciliabile dell'ordine attuale».

Nel 1836 tentò di acquisire una posizione di indipendenza economica e dette inizio, con due soci, alla gestione di una tipografia. Ma non ebbe fortuna. La sua sete di conoscenza lo spingeva sempre a studiare, a indagare. Nel 1837 preparò come tipografo una edizione degli *Eléments primitifs des langues* di Bergier, e vi aggiunse in appendice, come scrittore, la sua prima opera, un *Essai de grammaire générale*, nel quale rivela un interesse profondo per le lingue e il linguaggio. «Interroghiamo le lingue e ci risponderanno: facciamo parlare il linguaggio e ci instruirà. In esso è racchiuso il Testamento dato all'uomo, in esso noi troveremo la rivelazione originaria».

Non si tratta di un'affermazione casuale. La perdita della fede religiosa si era ormai convertita in una negazione razionale dell'idea di Dio. Proudhon sapeva che cosa si perde perdendo la fede, ma non riteneva possibile la conciliazione di fede e ragione. Ribadendo convinzioni sempre espresse, verso la fine della vita scriverà ancora: «L'uomo è costituito, nella sua ragione e nella sua coscienza, in modo tale che, se si prende sul serio, è costretto a rinunciare alla fede, a respingerla come cattiva e dannosa, e a dichiarare che per lui *Dio è il male*. Con questa messa al bando decisiva, l'uomo perde qualcosa, è incontestabile; perde immensamente; perde le sue credenze immortali... sacrifica la sua eternità per essere qualcosa per un istante, e poter affermare sé stesso da solo; si pone, volontariamente NEL CREPUSCOLO, *in tenebris et in umbra mortis*, tra la causa prima alla quale rinuncia e la causa finale che non raggiungerà mai, e ciò per poter dire, durante una vita senza precedenti e senza avvenire, una vita che scorre via con la rapidità di un lampo: IO! La mia coscienza è mia, la mia giustizia è mia, la mia libertà è sovrana. Che io muoia per l'eternità, ma che almeno io sia un uomo, durante il ciclo di un sole».

Gli affari non andavano bene, il bisogno di giungere con la riflessione sino al fondo delle cose non gli dava requie. Nel 1838, allo scopo di concorrere alla *Pension Suard*, una borsa di studio dell'Accademia di Besançon per gli studi di lettere, scienze, diritto e medicina, si presentò agli esami di baccalaureato il 16 maggio. Promosso, presentò il 31 maggio la domanda per la borsa con una memoria nella quale afferma: «Nato e allevato nella classe operaia, alla quale appartengo ancora con il cuore e con gli affetti, la mia più grande gioia, se otterrò i vostri suffragi, sarà, non dubitate, quella di poter lavorare senza posa, per mezzo della scienza e della filosofia, con tutta la forza del mio spirito, al fine del miglioramento morale e intellettuale di coloro che amo chiamare i miei fratelli e compagni; di poter diffondere tra loro i semi di una dottrina che considero come la legge del mondo morale; e, nell'attesa del successo dei miei sforzi, diretti dalla vostra prudenza, di trovarmi già, in qualche modo, come il loro rappresentante presso di voi». In effetti Proudhon si era espresso in modo più radicale. Ma il professor Pérennès, che gli aveva suggerito di concorrere alla borsa, e aveva letto in precedenza la sua memoria, lo aveva consigliato di rivedere questo passo, che Proudhon attenuò solo per la forma e non per la sostanza.

Ottenuta la borsa si trasferì a Parigi nello stesso anno. Ma non seguì alcun corso regolare di studi. L'università gli fece una pessima impressione. Rinunciò alle lezioni ex cathedra, che gli sembravano «un lusso nazionale completamente inutile», e frequentò invece assiduamente le biblioteche. Come sempre, fece da solo, e la stessa Accademia di Besançon gli fornì l'occasione per la prima sfida. L'Accademia aveva bandito un concorso sulla «utilità della domenica, considerata dal punto di vista dell'igiene, della morale, delle relazioni familiari e cittadine», e Proudhon vi partecipò con *La celebrazione della domenica*, pubblicata nel 1839. Ma, consapevole di «aver passato il Rubicone», rovesciò i termini del problema, proponendosi di «trovare uno stato di eguaglianza che non sia né comunismo, né dispotismo, né dispersione, né anarchia ma libertà nell'ordine, e indipendenza nell'unità». E nel 1840 pubblicò la prima memoria sulla proprietà. La proprietà gli sembrava un furto; col suo libro voleva cominciare una guerra. Ne scrisse all'amico Ackermann in questi termini: «Bisogna che io uccida, in un duello a oltranza, l'ineguaglianza e la proprietà. O sono accettato, o essa non si riprenderà mai più dal colpo che sta per esserle portato» (12 febbraio). L'Accademia di Besançon, alla quale aveva dedicato l'opera, lo sconfessò. Ed egli tornò alla carica. Nel 1841 pubblicò la seconda memoria sulla proprietà, e la dedicò all'economista Blanqui che, in un rapporto all'Accademia delle Scienze morali (comparso in parte anche sul «Moniteur») aveva apprezzato i meriti scientifici della prima memoria, pur criticandone le esagerazioni e gli eccessi verbali, proprio mentre si pensava di sequestrarla.

Il 10 gennaio del 1842 pubblicò la terza memoria sulla proprietà. Il volume fu sequestrato otto giorni dopo, e Proudhon venne denunciato per attacco alla proprietà, oltraggio alla religione, incitazione all'odio per il governo e per diverse categorie di cittadini. Il processo si celebrò a Besançon il 3 febbraio, e si concluse con un verdetto di assoluzione. Proudhon aveva basato la sua difesa su argomentazioni filosofiche e scientifiche. L'importanza rivoluzionaria di questi studi sulla proprietà non sfuggì a Marx, che nella *Sacra Famiglia*, pubblicata con Engels nel 1845, li commentò in questi termini: «Tutti gli sviluppi dell'economia presuppongono la proprietà privata. Questo presupposto fondamentale è, per l'economia politica, un fatto incontrovertibile, non sottoposto ad alcuna verifica... Orbene, Proudhon sottopone la base

dell'economia politica, la proprietà privata, al primo esame serio, spregiudicato e nel contempo scientifico. Questo è il grande progresso che egli ha realizzato, un progresso che rivoluziona l'economica politica, e pone, per la prima volta, la possibilità di una scienza realistica dell'economia politica. L'opera di Proudhon, *Qu'est-ce que la Propriété?* ha, per l'economia politica, la stessa importanza che ebbe, per la politica moderna, l'opera di Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers État?*... Non solo Proudhon scrive nell'interesse dei proletari, è egli stesso un proletario...».

È d'altra parte significativo che Sainte-Beuve abbia affermato allo stesso proposito, ma da un punto di vista opposto, quanto segue: «Tutta la sua confutazione dei giuristi più o meno filosofi, che hanno trattato del diritto di proprietà, Toullier, Dutens, Charles Comte ecc., è vigorosa, vittoriosa e a mio parere decisiva; perché io sono tra coloro che pensano, con Pascal, che il titolo per il quale si possiede non è un titolo di natura, ma di fondazione umana, e che la proprietà, com'è, e come si presenta, nella nostra società, non ha, per base, che la legge civile e le convenzioni», pur continuando: «Ciò che è pericoloso, è smuovere questa base... Tuttavia non è per questo meno vero che filosoficamente, in tutta la sua parte severa e razionale, il libro di Proudhon sussiste... il suo grave torto è di aver acceso la miccia, e dato fuoco alle polveri». Proudhon aveva davvero passato il Rubicone. Non dovette solo affrontare un processo. Carico di debiti, dovette vendere la tipografia, e accettare, nel 1843, un impiego nell'azienda di trasporti fluviali dei fratelli Gauthier a Lione, con l'accordo di lavorare otto o nove mesi all'anno, e di passare il resto del suo tempo a Parigi. Ma tenace, indomabile, approfittò di questo lavoro per approfondire dal punto di vista pratico la conoscenza dei fatti economici considerati come fatti della vita e non solo della struttura dell'economia.

Egli considerava il *laissez faire*, *laissez passer* dei liberisti classici come un principio nel contempo fatalistico e antiscientifico, in quanto affidava alla «natura» come scontro di interessi nel mercato, invece che alla volontà umana guidata dalla scienza – oggi diremmo alla programmazione – lo svolgimento di fatti così gravi per il destino umano come quelli economici. E pensava che la separazione dell'economia e della morale portasse alla negazione di entrambe, a causa dell'impossibilità di raggiungere veramente fini morali senza controllare e indirizzare deliberatamente il processo

economico, e dell'impossibilità di sviluppare il lavoro umano indipendentemente dalla morale umana. Era perciò portato ad una visione dialettica. Aveva già studiato Kant, nelle traduzioni di Tissot, con il quale era in corrispondenza.

La sua valutazione di Kant e di Hegel risulta chiara in un brano di una lettera del 21 novembre 1846 a Guillaumin: «Leggendo le antimonie di Kant, non vi avevo visto né la prova della debolezza della nostra ragione, né un esempio di sottigliezza dialettica, ma una vera e propria legge della natura e del pensiero. Hegel ha mostrato che questa legge è molto più generale di quanto non avesse supposto Kant; e senza che sia necessario seguire Hegel nel suo infruttuoso tentativo di costruire il mondo della realtà con dei pretesti a priori della ragione, si può arditamente sostenere, mi sembra, che la sua legge è meravigliosamente comoda per rendere ragione di certi fatti che prima non sapevamo considerare che come gli inconvenienti, gli abusi, gli estremi di certi altri».

Proudhon elaborò in seguito una concezione pluralistica e aperta della dialettica: «L'antinomia non si risolve... I due termini di cui essa si compone si bilanciano, sia tra di loro, sia con altri termini antinomici. Una bilancia non è una sintesi come l'intende Hegel». Ma nella *Création de l'Ordre*, il suo primo tentativo di sistemazione generale del sapere e della realtà, pubblicato nel 1843, e che egli stesso in seguito considerò un libro mal riuscito, era ancora lontano da questa concezione.

Partito da un oscuro quartiere popolare di una città di provincia, costretto ad un lavoro dipendente, autodidatta, Proudhon raggiunse tuttavia, grazie solo al suo impegno e al suo talento, i centri più importanti della vita culturale di Parigi. Nel febbraio del 1844 prende contatto con la cerchia degli economisti e il loro editore ufficiale, Guillaumin; e, in autunno, con Marx, Bakunin e un piccolo gruppo di rifugiati tedeschi tra i quali Karl Grün, stroncato da Marx nell'*Ideologia tedesca* come esponente del «vero socialismo». Le discussioni con Marx e Bakunin si prolungavano, a volte, tutta la notte.

Espulso da Parigi nel gennaio del 1845, Marx scrive il 5 maggio a Proudhon con l'intenzione di associarlo alla sua azione rivoluzionaria, e gli chiede di prendere posizione contro Grün. Nella sua risposta del 17 maggio, Proudhon accetta l'idea di restare in contatto epistolare, ma precisa i punti sui quali non è d'accordo: «Cerchiamo insieme le leggi della società... ma, per Dio,

non cerchiamo, a nostra volta, di indottrinare il popolo... Consentito con tutto il mio cuore a mettere in luce tutte le opinioni, facciamo una polemica buona e leale, diamo al mondo l'esempio di una tolleranza saggia e lungimirante, ma, perché siamo alla testa del Movimento, non facciamoci capi di una nuova intolleranza, non atteggiarci ad apostoli di una nuova religione, anche se questa religione fosse la religione stessa della logica, la religione stessa della ragione... Ho qualche osservazione da farvi anche a proposito della parola d'ordine della vostra lettera: *Al momento dell'azione*. Forse voi pensate ancora che, al presente, non sia possibile alcuna riforma senza un colpo di mano, senza ciò che una volta si chiamava rivoluzione e che non è, molto semplicemente, che una sommossa... Io credo che non abbiamo bisogno di ciò per riuscire; e, pertanto, che non dobbiamo affatto porre l'azione rivoluzionaria come mezzo di riforma sociale, perché questo preteso mezzo sarebbe soltanto un appello alla forza, all'arbitrio, in breve, una contraddizione. Io mi pongo così il problema: *far rientrare nella società, per mezzo di una combinazione economica, le ricchezze che sono uscite dalla società a causa di un'altra combinazione economica*. In altri termini, volgere in Economia politica la teoria della Proprietà, contro la Proprietà, in modo da generare ciò che voi socialisti tedeschi chiamate comunità, e che io mi limiterei per il momento a chiamare libertà, eguaglianza... Preferisco dunque far bruciare la proprietà a fuoco lento, piuttosto che darle una nuova forza, facendo una *Saint-Barthélemy* dei proprietari. D'altra parte, Proudhon si rifiuta di prendere posizione contro Grün, al quale dichiara di dovere la conoscenza di Marx, di Engels e di Feuerbach, e chiede anzi a Marx di «tornare su un giudizio prodotto da un istante di irritazione».

Questo scambio di lettere produsse la rottura tra Marx e Proudhon. Nella sua *Miseria della Filosofia*, pubblicata nel 1847 come risposta alla *Filosofia della Miseria* (sottotitolo delle *Contradictions économiques*) di Proudhon, Marx scriverà: «Proudhon ha la sfortuna di essere singolarmente sconosciuto in Europa. In Francia ha il diritto di essere un cattivo economista perché passa per un buon filosofo tedesco. In Germania ha il diritto di essere un cattivo filosofo perché passa per uno dei più forti economisti francesi».

E Proudhon annoterà, in margine a una pagina della sua copia della *Miseria della Filosofia*: «Il vero senso dell'opera di Marx è il

rincrescimento che a ogni proposito io abbia pensato come lui, e che io l'abbia detto prima di lui».

Nel 1846 Proudhon pubblica a Parigi, presso Guillaumin, il *Système des Contradictions économiques*. Nello stesso anno perde il padre, e, l'anno dopo, la madre. Lascia l'impiego nella ditta Gauthier per disporre interamente del suo tempo, e annota nel suo *Carnet*: «Non ho più famiglia, né domicilio, né stato, né impiego dopo che ho lasciato Lione». Cerca di ottenere la gestione di un giornale di navigazione interna, e prepara del materiale per un settimanale ancora in fase di progetto. Ma la situazione politica lo getta nella mischia. Si unisce sulle barricate ai rivoluzionari durante le giornate di febbraio, nonostante la sua sfiducia: «Si è fatta una rivoluzione senza una idea»... «Tutto ciò è fittizio; Rivoluzione fatta su dei ricordi» (*Carnets*, 24 febbraio), «Ci si accorge che tutti questi ciarlatani del socialismo non hanno niente in testa» (lettera a Huguenet del 15 marzo). Tuttavia, dopo le prime ripercussioni internazionali della proclamazione della Repubblica, il suo animo si apre, a volte, alla speranza. «Si è appresa ieri la notizia che Berlino ha proclamato la Repubblica. Si ripete che Nicola I è morto. A Vienna, Metternich è in fuga; non si sa più dove si fermerà l'entusiasmo repubblicano... Così i rischi di guerra si allontanano sempre più... la Confederazione delle repubbliche europee si forma e non avremo più, davanti a noi, che la questione sociale» (21 marzo, lettera a Maurice).

Il primo aprile gli viene affidata la redazione del giornale «Le Représentant du Peuple». Nelle elezioni supplementari del 4 giugno viene eletto all'Assemblea costituente. Dopo le giornate di giugno, prende le difese degli operai insorti. Il 31 luglio illustra all'Assemblea un suo progetto di legge per avocare allo Stato, per un periodo di tre anni, un terzo del provento dei fitti dei campi, delle abitazioni e degli interessi dei capitali allo scopo di giungere al credito gratuito. Il progetto fu respinto, e durante la tumultuosa discussione Proudhon si trovò a dire: «In caso di rifiuto, procederemo noi stessi alla liquidazione», precisando poi: «Quando ho impiegato i due pronomi *noi* e *voi*, è evidente che identificavo me stesso col proletariato e voi con la classe borghese».

Dopo tre sequestri, «Le Représentant du Peuple» cessa le pubblicazioni, ma Proudhon riprende la polemica con un nuovo giornale, «Le Peuple». Il 26 settembre incontra Luigi Napoleone

e annota sul *Carnet* «Non fidarti». Il 4 novembre vota contro la Costituzione, e il 15 dicembre, dopo l'elezione di Luigi Napoleone, scrive su «Le Peuple»: «Luigi Bonaparte è condannato dal suffragio universale a portare a termine la rivoluzione del 1848... socialista o traditore, non c'è via di mezzo», e ancora su «Le Peuple» il 22 dicembre, dopo il giuramento di fedeltà del Presidente alla Costituzione: «La democrazia e il socialismo non hanno oggi un nemico più grande di Luigi Bonaparte».

Pur partecipando attivamente a queste vicende politiche, Proudhon era dominato da un'idea fissa, il credito gratuito, alla cui attuazione, mediante la fondazione di una Banca del Popolo, lavorò senza posa. È certamente facile criticare l'idea del credito gratuito e della sua diffusione come mezzo per distruggere la rendita parassitaria e rovesciare l'ordine sociale borghese. Ma bisogna tener presente che Proudhon aveva ingaggiato davvero un «duello ad oltranza» con la proprietà, che aveva bisogno di credere nell'efficacia pratica del suo pensiero, e quindi anche di credere che il suo pensiero fosse già scienza, metodo positivo per trasformare la realtà sociale. Il credito gratuito era un mito, ma fu anche la leva che fece di Proudhon un «grande presbite», con una straordinaria lucidità di visione. E in questo ampio orizzonte aveva un senso non credere nell'efficacia della politica pura, e pensare che la rivoluzione fosse ormai giunta allo stadio della vera economia politica, scientifica ed egualitaria.

Proudhon sperava che il credito gratuito avrebbe messo in moto la rivoluzione economica, l'economia dell'eguaglianza, e credeva che il popolo non avesse mai altro obiettivo: «Il popolo che ha fatto la rivoluzione di febbraio non è né sansimoniano, né fourierista, né comunista, né babuvista; non è nemmeno giacobino o girondino. Ma il popolo ha perfettamente compreso due cose: da un lato, che la politica non è niente, dall'altro, che l'economia politica, come l'hanno insegnata Say, Rossi, Blanqui, Wollowski, Chevalier ecc. non è che l'economia dei proprietari, la cui applicazione genera fatalmente e organicamente la miseria. Gli economisti e i socialisti perseguono egualmente, a mio parere, un fine impossibile da raggiungere: i primi, applicando alla società le regole dell'economia privata, i secondi applicandole quelle della paternità privata... Tuttavia, volendo dare un'idea di ciò che deve essere, nella mia opinione, la soluzione del problema sociale, ho da poco pubblicato un progetto di organizzazione della circola-

zione e del credito che mi prendo la libertà di inviarvi» (lettera del 14 aprile a Michel Chevalier). Su questi problemi egli pubblicò, nel corso dell'anno, diversi saggi.

Erano illusioni. Ma Proudhon era nel cuore della mischia, e voleva starci con tutto il senso che può avere l'umano per l'uomo. Il 31 gennaio del 1849 si giunse all'atto costitutivo della Banca del Popolo. Va notato, per non giudicare le cose col facile senno di poi, che tra gli aderenti figurava anche Bastiat. Intanto Proudhon, spinto dal suo istinto di lottatore, si batteva anche sul fronte politico. Attacca nuovamente Luigi Bonaparte su «Le Peuple» («il mio giornale è letto da duecentomila lettori, e dopo la mia riconciliazione con la Montagna, sono sostenuto da tutti i giornali repubblicani di provincia»): «Bonaparte, eletto dalla reazione, personificazione della reazione, è in questo momento tutta la reazione».

Non esita a chiamarlo «l'intrigante di Aremberg, il *Pichbrocole* di Strasburgo, il Cesare di Boulogne, il socialista di Ham, il bastardo del suffragio universale, un fantasma di imperatore» (26, 27 e 30 gennaio). Viene accusato di delitto di stampa, l'Assemblea nazionale accorda l'autorizzazione di perseguirlo, il 28 marzo viene condannato a tre anni di prigione dalla Corte di Assise della Senna. Prevedendo la condanna aveva già preso, l'8 marzo, la decisione di liquidare la società della Banca del Popolo. Parte per il Belgio per evitare la prigione, ma torna a Parigi ai primi di giugno e il sette viene arrestato. Entrando in prigione, pensa che potrà fare delle economie e pagare i suoi debiti. Ottiene che gli vengano dati i suoi libri e quanto gli serve per lavorare. Cessate anche le pubblicazioni di «Le Peuple», riprende, dalla prigione, le polemiche contro Luigi Napoleone con un nuovo giornale, «La Voix du Peuple». Queste polemiche gli costano alcuni periodi di segregazione. In ottobre pubblica *Les Confessions d'un Révolutionnaire*.

Il 2 gennaio del 1849 sposò nel carcere di Sainte-Pélagie, Eufrosia Piégard, operaia parigina che gli darà quattro figlie. Il matrimonio, secondo Proudhon, doveva servire alla giustizia, al dominio della ragione sulla passione. Anche a questo riguardo, è facile oggi criticare Proudhon. Ma bisogna ascoltarlo: «Ho fatto questo matrimonio con premeditazione, senza passione, per essere a mia volta padre di famiglia, vivere la mia vita compiutamente, e conservare presso di me, nel vortice dove mi trovo get-

tato, una immagine della semplicità e della modestia di mia madre» (lettera a Tissot, 28 ottobre 1851). Proudhon aveva il culto della famiglia, combatteva l'emancipazione femminile («cortigiana o casalinga, non vedo via di mezzo»), sosteneva l'indissolubilità del matrimonio, che gli sembrava «la vera religione del genere umano», e riteneva che lo scopo del matrimonio fosse la castità, la vittoria sulla passione.

«Io credo, per l'avvenire, a costumi diversi dai nostri, a una spiritualità in amore che realizzerà ciò che aveva presentito Platone, e di cui il cristianesimo ci ha dato più di un esempio. Considero la nostra lascivia attuale come del tutto fuori dalla natura; questa esibizione di tenerezze, anche se oneste e delicate, queste espressioni brucianti verso le donne, di cui sono piene le opere moderne, mi sembrano l'effetto di una eccitazione erotica disordinata, non il sintomo di una tendenza legittima» (lettera a Garnier, 23 febbraio 1844).

Lavora in prigione. Nel 1850 pubblica la sua polemica con Bastiat a proposito dell'interesse del capitale, nel 1851 l'*Idée générale de la Révolution au XIX siècle* e la *Philosophie du Progrès*, e nel 1852 *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre*. Quest'opera, come le *Confessions* e l'*Idée*, contiene delle posizioni che hanno fatto pensare persino a un cedimento, e comunque a deviazioni piccolo-borghesi. La questione va discussa. Nelle *Confessions* e nell'*Idée*, Proudhon auspica la riconciliazione delle classi e fa l'elogio della borghesia. Tuttavia i limiti di questa riconciliazione sono netti. Proudhon si proponeva di alleare al proletariato le classi medie, escludendo la grande borghesia: «Noi dividiamo la borghesia in due, non lasceremo al governo che i *rentiers de l'Etat*, gli usurai e qualche grosso proprietario».

«Far ben notare al popolo che la reazione, la monarchia, l'impero, i colpi di Stato non hanno altra chance che nell'antagonismo della borghesia e del proletariato; che è questo antagonismo che ci si sforza di provocare da un anno; che qui sta tutta la politica controrivoluzionaria» (lettere a Darimon, 14 e 15 febbraio). Nella *Révolution*, Proudhon si era rivolto a Luigi Napoleone, dopo il colpo di Stato, offrendogli la sua collaborazione per realizzare la rivoluzione economica. Ma egli fece questo passo con l'animo di chi compie un dovere sgradevole, quale che sia l'interpretazione che se ne può dare oggettivamente.

Proudhon era ancora anarchico: «Se nel 1840 ho cominciato con l'*anarchia*, conclusione della mia critica dell'idea del governo, è perché dovevo finire con la *federazione*, base necessaria del diritto delle genti europee, e, più tardi, dell'organizzazione di tutti gli Stati» (lettera a Milliet, 2 novembre 1862). Credeva nell'assorbimento dello Stato da parte della società, nella fine del governo (proprio nell'*Idée* aveva lanciato la formula: *Soppressione del governo dell'uomo da parte dell'uomo*). E tra il 1850 e il 1852 egli si convinse che questo processo di dissoluzione fosse cominciato: scambiò la crisi dei partiti che portò al colpo di Stato per la prima manifestazione della crisi finale che avrebbe travolto, assieme ai partiti, il governo e lo Stato. Sin dal 1850 aveva scritto al fido Darimon: «L'idea antigovernativa si sviluppa con una lucidità e una potenza irresistibili. La ragione sta nel fatto che la negazione dello Stato è un'idea semplice, un'idea di libertà. Ancora sei settimane e lo Stato è demolito» (22 gennaio). «Dopo aver negato lo Stato, dobbiamo far sentire che si tratta di compiere un movimento progressivo di semplificazione *usque ad nihilum*, non di realizzare una anarchia improvvisa e immediata» (14 febbraio).

Su Luigi Napoleone non aveva cambiato idea. Per lui era sempre una nullità. Ma, proprio per questo, gli parve per un momento che potesse diventare lo strumento inconsapevole di questa liquidazione («L'Eliseo è, come noi, negazione universale, e la negazione trionfa», *Carnets*, 2 gennaio 1852). «L'economia, voglio dire gli interessi economici, oggi dominano tutto. Rispetto ad essi, lo Stato e la sua ragione restano fatalmente subalterni» (lettera a Edmond, 18 ottobre). Così gli pareva giunto il momento di «mostrare alla borghesia ciò che vi è di vantaggioso per lei nell'idea socialista»: in pratica, di tentare di realizzare di nuovo il credito gratuito. Tuttavia, il fatto di rivolgersi a Luigi Napoleone lo disgustava. Il 7 aprile aveva deciso di rinunciare, di sospendere la redazione della *Révolution*. Ma, infine, questo disegno gli parve, come abbiamo detto, conforme al dovere, e, «dopo aver cambiato venti volte di risoluzione», lo portò a termine, pur sapendo che sarebbe stato male interpretato. Lo spronò anche una illusione: «Ho ragione di credere che all'Eliseo sono visto molto favorevolmente... Su questo dato, conto di rialzare, tra due o tre mesi, la bandiera della Repubblica sociale, né più né meno. L'occasione è magnifica, il successo quasi certo» (lettera a Dufraisse, 19 marzo). «Si sente dire che l'Eliseo ha manifestato più di una volta il desi-

derio di rivolgersi a me, e che ci si è dati molta pena per dissuaderlo» (*Carnets*, 21 marzo).

Questa illusione durò poco tempo. Quando la *Révolution* fu messa in vendita, in luglio, il sogno di Proudhon era già finito. Ma egli era ancora lo stesso uomo, fiero, combattivo e incorruttibile. Il 4 giugno era uscito di prigione. Verso settembre, si pose la questione di una sua candidatura elettorale. Il governo, per interposta persona, lo indusse a presentare questa candidatura, ma egli la ritirò, come rifiutò un impiego governativo: «Che cosa volete che faccia il governo di un uomo come me? Parlate di biblioteche, ci sono anche impieghi da archivista, console, vice-console, segretario ecc... Non si tratta che di sinecure, vale a dire di modi mascherati per comprare le coscienze» (lettera a Maurice, 28 settembre). Egli era povero e indebitato, ma, con lo stesso spirito di sempre, deciso a vivere con gli scarsi e incerti proventi della sua attività di pubblicista. In prigione aveva mantenuto la famiglia con il ricavato dell'*Idée*.

Per guadagnare qualcosa pubblicò, nel 1853, con Duchêne, un *Manuale dello Speculatore in Borsa*, «lavoro ripugnante e penoso» commissionatogli dall'editore Garnier. Il volume ebbe diverse ristampe, e Proudhon, che lo rivide aggiungendovi la sua polemica sociale, e lo firmò solo alla terza edizione, finì per persuadersi che si trattava di un lavoro utile. C'è un episodio, proprio del 1853, che va ricordato per sottolineare il modo con il quale Proudhon regolava i suoi rapporti con i potenti con i quali aveva a che fare. Egli si era rivolto al principe Gerolamo Napoleone, che professava idee democratiche e antireligiose, e col quale era in relazione dal 1849, per sostenere la domanda di una concessione ferroviaria presentata da un suo amico ex-cospiratore. La pratica ebbe esito negativo, ma, secondo l'uso, l'amico di Proudhon ottenne in compenso un'indennità. Il principe Gerolamo voleva che Proudhon ne accettasse una parte, ed egli gli rispose: «Non gioco, credetelo bene, all'uomo virtuoso e incorruttibile... Diciamo tutta la verità: io so, Principe, che la franchezza non vi spiace. Pereire (il ministro in questione) è il rappresentante e il capo del principio sansimoniano della feudalità industriale che regge in questo momento la nostra economia nazionale, principio che io considero come antidemocratico e illiberale, e tanto funesto all'emancipazione popolare quanto può diventarlo il potere stesso dell'Imperatore. Il mio dovere, il mio destino, è di combattere in tutto e per

tutto questo sistema, e sarebbe strano, degno di un cavaliere d'industria, che io ricevessi una gratificazione dal nemico».

Nel 1854 è colpito, con la famiglia, da una epidemia colerica, e perde una figlia. Nello stesso tempo la guerra di Crimea lo induce ad affrontare i problemi della guerra, dell'ordine europeo e delle nazionalità. Indomabile, nel 1855 tenta, per l'ultima volta, di realizzare il credito gratuito. Si doveva aprire, a Parigi, l'Esposizione universale e l'imperatore aveva affidato a suo cugino, il principe Gerolamo, degli incarichi al riguardo. Il principe aveva chiesto anche il parere di Proudhon, che gli propose la trasformazione dell'Esposizione da universale in perpetua, per esporre tutti i prodotti agricoli e industriali francesi, e per organizzare lo scambio mediante biglietti di cambio su una base puramente contabile, con l'esclusione della moneta metallica e l'eliminazione dell'oligarchia finanziaria.

Nel 1856 comincia a lavorare alla *Justice*, secondo molti il suo capolavoro. Ma deve ormai lottare non solo contro i debiti e la povertà, ma anche contro il declino della salute. Comincia a subire, e subirà sino alla morte, delle penose crisi fisiche e psichiche durante le quali non può pensare né scrivere. Nel 1857, nonostante le sollecitazioni ricevute, decide di non presentare la sua candidatura e sostiene l'astensione. Il 22 aprile del 1858 pubblica *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Il 28 aprile l'opera viene sequestrata. Il 2 giugno Proudhon viene condannato a tre anni di prigione e quattrocentomila franchi di ammenda per oltraggio alla morale pubblica e religiosa e per dilleggio di un culto riconosciuto dallo Stato. Il 17 luglio, per evitare la prigione, parte per Bruxelles, dove si stabilisce. Il primo dicembre lo raggiungono la moglie e le figlie. In ottobre pubblica, nell'«Office de Publicité», un saggio sulla proprietà letteraria.

Nell'esilio belga, scosso dagli eventi della politica internazionale, ne riprende lo studio e cerca di arrivare a una teoria della pace e della guerra, del sistema internazionale e della nazionalità. Ormai il grande presbite vede davvero lontano. Aveva scorto il furto dietro la proprietà, il male dietro l'idea di Dio; ora prevede, contro tutti e contro tutto, la guerra e la reazione dietro il principio nazionale. Contrario ai grandi Stati unitari e accentrati, sostiene una soluzione federale per l'Italia. A Giuseppe Ferrari scrive che «non vuole lasciar passare l'atroce mistificazione di una indipendenza italiana per mezzo di un esercito bonapartista».

Prende posizione contro una soluzione nazionale del problema polacco, e in genere contro il principio di nazionalità.

«Voglio colare a fondo, una volta per tutte, questo famoso *dada* della nazionalità, delle frontiere naturali». Teme i pericoli di guerra e di involuzione reazionaria insiti in un sistemazione dell'Europa su una base nazionale. Dolléans sottolinea la stupefacente previsione di Proudhon, che si era reso conto del fatto che, in questo caso, i maggiori pericoli sarebbero venuti dall'Europa orientale e centrale, dove ci sono, scrive Proudhon, «almeno una mezza dozzina di zone per le quali non si possono tracciare delle linee di frontiera accettabili: in questa parte d'Europa, non si può creare alcuno Stato che comprenda una popolazione di una sola nazionalità, non si possono tracciare frontiere etniche perfette né tra l'Italia e l'Austria, né tra l'Ungheria e la Romania, né tra la Germania e la Polonia».

Nel 1860 gli viene condonata la pena. Ma, anche per le sue difficoltà finanziarie, Proudhon preferisce l'esilio. Nel 1861 pubblica *La Guerre et la Paix*. Partecipa a un concorso bandito dal Consiglio di Stato del Cantone di Vaud per una monografia sul problema dell'imposta. Il saggio viene giudicato il migliore all'unanimità. Nel 1862 pubblica nell'«Office de Publicité» di Bruxelles due saggi sull'unificazione italiana, intitolati rispettivamente a Mazzini e a Garibaldi (13 luglio, 7 settembre). Viene accusato a torto di aver sostenuto l'annessione del Belgio alla Francia, subisce manifestazioni di ostilità e decide di tornare in Francia (17 settembre). Riunisce in un volume dal titolo *La Fédération et l'Unité en Italie* i suoi scritti sul problema italiano.

Nel 1863 si batte nuovamente per l'astensione elettorale. Nonostante il declino fisico continua il suo lavoro, non si chiude a nessun interesse. Pubblica *Du Principe fédératif, Les démocrates assermentés et les réfractaires, Si les Traités de 1815 ont cessé d'exister*. E a seguito del rifiuto della giuria del Salone di esporre un quadro di Courbet, suo conterraneo e amico, pensa di scrivere un saggio sulla critica d'arte, ma l'argomento gli prende la mano e finisce per scrivere un volume sul principio dell'arte e sulla sua destinazione sociale, in polemica contro la formula dell'arte per l'arte. Nel 1864 scrive la *Lettre aux Ouvriers* e inizia la redazione di *De la Capacité politique des classes ouvrières*. Un gruppo di operai aveva deciso di presentare proprie candidature per le elezioni supplementari del 1864, e aveva pubblicato un manifesto, il

Manifesto dei Sessanta, nella «Opinion Nationale» del 17 febbraio. Pur avendo preso posizione per l'astensione, Proudhon giudicò favorevolmente il fatto, e lo interpretò come l'inizio dell'acquisto della coscienza di sé da parte della classe operaia.

Il 19 gennaio 1865 muore a Passy dove si era stabilito al ritorno dal Belgio. Lascia inedite o incompiute numerose opere: il *Principe de l'art*, la *Capacité politique* già ricordati e *Théorie de la propriété*, *La Bible annotée*, *France et Rhin*, *Contradictions politiques*, *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, *Césarisme et Christianisme*, *Jésus et les origines du Christianisme*, *Napoléon*, *Commentaires sur les mémoires de Fouché* (seguito da *Parallèle entre Napoléon et Wellington*), *Napoléon III*.

Il pensiero

La proprietà

I. Proudhon è noto soprattutto per la sua critica alla proprietà. E conviene iniziare l'esame del suo pensiero partendo proprio dalla sua concezione della proprietà per diversi motivi. C'è il fatto che quello della proprietà è il primo problema che egli ha affrontato. C'è il fatto che egli non ha mai smesso di occuparsene (tra le sue opere postume figura una *Teoria della proprietà*). Ma c'è anche una questione che riguarda la natura stessa del suo pensiero, e che costituisce forse una delle chiavi meno incerte per interpretarlo. Per Proudhon la proprietà è stata sempre il maggiore, o uno dei maggiori, termini concreti di riferimento per la comprensione di ogni altro problema umano e sociale. Per questa ragione si perde il contatto con le motivazioni, e con la vera natura, del suo pensiero, se non si tiene fermo questo punto di riferimento nell'interpretarlo.

Certo anche a questo riguardo si incontrano delle difficoltà. Nella nostra testa la proprietà è un'idea, nella realtà è un fatto concreto, un fatto che si trasforma continuamente, un fatto non separabile dagli altri fatti sociali. In ultima analisi, non si conosce la proprietà sino a che non la si concepisce come un aspetto della società e della storia, al di là delle sistemazioni concettuali di tipo giuridico, economico o morale, che sono utili per mettere in evidenza alcune caratteristiche della proprietà, ma ne falsificano la

natura riducendola ad un fatto esclusivamente giuridico, economico o morale. Proudhon si distingue dagli utopisti che condannano la proprietà in termini morali, e dagli utopisti o difensori d'ufficio che la esaltano in termini economici, proprio perché ha cercato di studiarla in termini storici e sociali. Ma proprio per questo egli è stato tratto ad includere nella sua idea della proprietà tutto ciò che è empiricamente osservabile sino ai due poli estremi della proprietà come struttura del dominio del privilegio sociale e della proprietà come struttura della resistenza degli individui e dei gruppi al dominio dello Stato.

II. Esplorando questo vasto campo di osservazione (che sembra coincidere con quello della natura complessa della proprietà) e cercando di coglierne tutte le caratteristiche, senza scartare a priori ciò che non risultava contenuto nelle sue prime formulazioni, Proudhon ha fatto una quantità enorme di osservazioni singole, ed è proprio col metodo della citazione di qualcuna tra queste osservazioni, senza tener conto dell'insieme, che si è potuto dire di Proudhon che era un socialista o un liberale, un rivoluzionario o un reazionario, un progressista o un conservatore, giungendo così ad imporre l'immagine di un Proudhon grande confusionario.

Di fronte a questa impressione diffusa bisogna in primo luogo ribadire i meriti scientifici di Proudhon, come li rilevò lo stesso Marx. Appartiene certamente all'ambito della scienza la critica delle concezioni che impediscono lo studio empirico di un fenomeno perché guidano l'attenzione dell'osservatore al di fuori del campo da studiare. Le concezioni morali, giuridiche ed economiche della proprietà presentavano – e presentano tuttora – questo difetto scientifico. Criticandole, e cercando di aggiustare la sua visuale sulla dimensione empirica del fenomeno, Proudhon ha fatto un lavoro scientifico che conserva la sua validità. Il risultato di questo lavoro vale a prescindere dall'esame dei risultati ottenuti, o mancati, da Proudhon nel suo tentativo di elaborare una teoria generale della proprietà. Nessuno si sognerebbe di affermare che uno studioso dei tumori è un confusionario perché non è ancora giunto, dopo molti anni di sforzi, ad elaborare una teoria accettabile dei tumori.

In secondo luogo, bisogna tenere presente l'insieme delle singole osservazioni di Proudhon, e cercare un filo conduttore per

riunirle. Questo filo conduttore non appare con chiarezza nelle sue opere. In parte ciò dipende dal modo di lavorare di Proudhon, che non distingueva nei suoi scritti l'osservazione empirica, la formulazione teorica, l'invettiva contro il nemico e l'esortazione a combatterlo. Ma in gran parte ciò dipende da cause obiettive: l'inesistenza di una sistemazione teorica delle scienze storico-sociali, resa anche più grave dal fatto che nel secolo scorso non si poteva ancora tracciare una distinzione abbastanza netta tra scienza e filosofia per la insufficiente conoscenza delle caratteristiche specifiche del metodo scientifico.

III. Tra le osservazioni singole di Proudhon ce n'è una del 1840 (*Qu'est-ce que la propriété?*) che merita di essere subito richiamata: «La proprietà è impossibile perché dove essa è ammessa la produzione costa più di quanto vale». «Impossibile» è la forzatura polemica, un modo forte di affermare che la proprietà è destinata a scomparire. L'osservazione effettiva riguarda il fatto che, con la proprietà, *la produzione costa più di quanto vale*, e ciò corrisponde all'identificazione del plusvalore. Per questo Proudhon non era accecato quando scrisse: «Il vero senso dell'opera di Marx è il rincrescimento che a ogni proposito io abbia pensato come lui, e che io l'abbia detto prima di lui»; anche se per noi la questione sta in termini diversi perché si tratta anche di valutare in qual modo è stata fatta questa affermazione da Marx e da Proudhon, e quali conseguenze teoriche essi ne hanno tratto. In ogni caso, questa è forse la questione da affrontare sia per trovare il punto di partenza del filo conduttore del pensiero di Proudhon, sia per impostare su un vero confronto il problema del rapporto tra Marx e Proudhon.

Convien dunque, a questo riguardo, essere precisi, e rifarsi anche testualmente al pensiero di Proudhon, cosa perfettamente possibile circa la questione del modo con il quale egli ha identificato il plusvalore e la natura della proprietà. La premessa è questa: «Mi trovo d'accordo sul fatto che la terra è uno strumento; ma chi ne è l'operaio? È il proprietario? È lui che, per la virtù efficace del suo diritto di proprietà, per questa *qualità morale* infusa nel suolo, gli trasmette il vigore e la fecondità? Ecco precisamente in che cosa consiste il monopolio del proprietario, che non avendo fatto lo strumento se ne fa pagare il servizio. Che il Creatore si presenti e venga lui stesso a reclamare il fitto della

terra, terremo conto delle sue pretese; o che il proprietario, questo cosiddetto procuratore, ci mostri la procura.

La verità è che *né* la terra è produttiva, *né* il lavoro è produttivo, *né* i capitali sono produttivi; la produzione risulta da questi tre elementi egualmente necessari, ma, presi separatamente, egualmente sterili.

In effetti, l'economia politica tratta della produzione, della distribuzione e del consumo delle ricchezze o dei valori; ma di quali valori? Dei valori prodotti dall'operosità umana, cioè delle trasformazioni che l'uomo fa subire alla materia per adattarla al proprio uso, e per nulla affatto di produzioni spontanee della natura. Anche se il lavoro dell'uomo non consistesse che di un semplice atto di presa con una mano, per lui non ci sarebbe valore prodotto che quando si fosse dato questa pena; fino a quel punto il sale del mare, l'acqua delle fonti, l'erba dei campi, il legno delle foreste, per lui è come se non ci fossero. Il mare, senza il pescatore e le sue reti, non dà pesce; la foresta, senza il boscaiolo e la sua scure, non fornisce né legno da ardere né legname da costruzione; il prato, senza il falciatore, non dà né fieno né secondo taglio. La natura è come una vasta materia di sfruttamento e di produzione; nel senso economico i suoi prodotti, rispetto all'uomo, non sono ancora prodotti.

I capitali, gli strumenti e le macchine sono egualmente improduttivi. Il martello e l'incudine, senza fabbro e ferro, non forgiavano; il mulino, senza mugnaio e grano, non macina, ecc. Mettete insieme degli strumenti e delle materie prime; gettate un aratro e delle sementi su un suolo fertile; preparate una fucina, accendete il fuoco, e chiudete bottega, non produrrete di più...

Infine, il lavoro e il capitale riuniti, ma mal combinati, non producono ancora niente. Arate un deserto di sabbia, battete l'acqua dei fiumi, setacciate dei caratteri di stampa, tutto ciò non vi procurerà né grano, né pesce, né libri. Il proprietario che esige un tributo come compenso all'uso del suo strumento, della forza produttiva della sua terra, ipotizza dunque un fatto radicalmente falso, cioè che i capitali producano da sé stessi qualche cosa; e facendosi pagare questo prodotto immaginario, egli riceve, alla lettera, qualche cosa per niente».

IV. È già riscontrabile, a questo punto, la diversità tra la posizione teorica di Proudhon e quella di Marx. In un certo senso, e

vedremo come, Proudhon constata l'esistenza del plusvalore. Marx introduce invece il plusvalore con un ragionamento puramente teorico, e più precisamente con una ipotesi concettuale circa la natura del capitale. La forma del ragionamento è la seguente: il capitale, cioè il cambiamento di valore del denaro che si trasforma in capitale, è possibile se, e solo se, esiste una merce il cui valore d'uso possiede la peculiarità di essere fonte di valore. Solo in questo modo l'acquisto di merce (D-M), e la rivendita di merce (M-D), possono cambiare il valore del denaro nel ciclo completo (D-M-D). Questa merce esiste, è la forza lavoro. La forza lavoro viene pagata; ma il valore della forza lavoro in quanto tale, prima di essere impiegata nel processo di produzione (quantità di lavoro necessaria per produrla, cioè per tenere in vita gli operai e i loro figli), e la sua valorizzazione nel processo di produzione sono due grandezze diverse. Il capitalista intasca la differenza fra queste due grandezze, cioè realizza il plusvalore. E può intascare questa differenza perché la proprietà, come controllo privato dei mezzi sociali di produzione, gli consente di controllare il ciclo D-M-D, e quindi di acquisire il plusvalore.

In questo ragionamento la proprietà compare come un dato di fatto, non ulteriormente studiato e osservato da altri punti di vista e per altri scopi, e come un dato di fatto osservato da un punto di vista costituito: quello dell'economia politica. In sostanza, lo scopo di Marx non è lo studio della proprietà, ma lo studio di uno specifico modo di produzione: quello industriale. Il suo ragionamento è scientifico sia perché sta nel quadro di una scienza, l'economia politica, sia perché egli non si è proposto affatto di spiegare come dovrebbero essere i rapporti economici dal punto di vista della giustizia, della libertà, ecc., ma solo di spiegare come funziona, indipendentemente dalla volontà dei singoli, il sistema capitalistico. Non è questa la sede per esaminare il contributo di Marx all'economia politica, ma si deve pur dire che la condanna senza riserve, o l'esaltazione acritica, del suo pensiero economico, non sono certo modi scientifici di valutare un lavoro scientifico, che in quanto tale può procedere solo per tentativi ed errori, e può quindi essere valutato solo con una considerazione diversa da quella della sua verità globale o del suo errore globale. E non si può certo dire che Marx non era uno scienziato (anche uno scienziato) perché era «determinista». È tipico della scienza scoprire relazioni costanti tra fatti e cose, e formulare previsioni. D'altra

parte, erano «deterministi», in questo senso, anche i classici del liberismo, che sono scienziati proprio per questo, perché hanno scoperto leggi del mercato che funzionano indipendentemente dalla volontà dei singoli.

In ogni caso tutto ciò deve essere tenuto presente per attribuire un significato al plusvalore di Marx, che si presenta con le caratteristiche di una entità teorica di un sistema scientifico (l'economia politica), e distinguerlo bene dal plusvalore di Proudhon, che si presenta con le caratteristiche di accertamento di fatto, che possiamo dividere in tre constatazioni.

V. La prima constatazione, già ricordata, è in sostanza la seguente: «La proprietà, considerata a sé stante, al di fuori del processo di produzione anche nella sua espressione più elementare, è un vero e proprio niente, non esiste». È una affermazione vera, del tipo di quella classica secondo la quale una mano, separata dal corpo, non è una mano. Ed ha il carattere di una constatazione perché, se è vero che comporta qualcosa che possiamo chiamare un ragionamento, è anche vero che comporta soltanto un ragionamento di senso comune. Un ragionamento che non richiede alcuna conoscenza teorica né la presuppone, e resta dunque nel campo dell'osservazione accurata, almeno nel senso che non appartiene, evidentemente, al campo dell'osservazione teorica, cioè preconstituita da un punto di vista elaborato scientificamente.

Alla mancanza di un punto di vista preconstituito corrisponde la possibilità di prendere in considerazione un fatto o una cosa nella sua generalità e non solo un aspetto del fatto o della cosa. Orbene, Proudhon, con questa osservazione accurata, coglie effettivamente l'aspetto generale della proprietà, cioè il suo essere qualcosa solo sulla base dell'esistenza di qualcosa d'altro: la produzione. Resta così stabilito il confine al di là del quale si crede di esaminare la proprietà restando irretiti da una parola cui non corrisponde più la cosa (e bisogna tener presente che questo confine viene spesso varcato dalla morale convenzionale, dal diritto e dalla stessa economia).

La seconda constatazione di Proudhon, che riguarda direttamente il plusvalore, è, in sostanza, la seguente: «Qualcosa è capitale, terra, strumento, macchina solo insieme al lavoro. Ma il puro e semplice proprietario è proprio colui che dissocia questo qual-

cosa dal lavoro; e che per questa cosa inerte, che da sé non produce nulla, che diventa un vero e proprio niente, ottiene un compenso. Ciò equivale a dire che egli ottiene un compenso per niente, ed è in conseguenza di ciò che la produzione costa più di quanto vale». La differenza rispetto a Marx è dunque molto netta. Per Marx il plusvalore è un meccanismo dell'economia capitalistica. Per Proudhon sarebbe la conseguenza inevitabile di qualunque forma di proprietà. Ma il condizionale è d'obbligo perché secondo Proudhon questo rilievo è necessario, ma non anche sufficiente, per impostare lo studio della proprietà.

VI. In quanto tale anche la seconda constatazione è vera. Ma a ben vedere è solo parzialmente vera. Se si considerano gli individui singolarmente è vera: noi constatiamo di fatto la separazione della proprietà dal suo uso, dal lavoro. Se consideriamo invece la società, la separazione scompare. In questo caso noi constatiamo che non c'è separazione, ma relazione, tra proprietà e lavoro. È una relazione nella quale compare un privilegio, quello del proprietario, ma è comunque una relazione. Individualmente qualcuno ha la proprietà e qualcuno lavora. Socialmente, proprietà e lavoro sono riuniti, altrimenti non ci sarebbe produzione. La proprietà costituisce proprio la forma (mutevole) della relazione sociale tra capitale, terra, strumenti e macchine da una parte, e lavoro dall'altra, sia che queste due parti si trovino in una sola mano, sia che esse si trovino in mani diverse.

Queste due conclusioni (la proprietà come separazione, la proprietà come relazione) dipendono, naturalmente, dal punto di vista; e si deve osservare subito che la realtà specifica della proprietà scompare dallo sguardo se si adotta uno solo di questi punti di vista, ciascuno dei quali, preso a sé stante, presenta il difetto di considerare gli individui senza la società, o la società senza gli individui. Il merito di Proudhon – che ha in gran parte determinato il senso stesso del suo lavoro – è stato quello di aver usato sia l'uno che l'altro punto di vista, di non aver sfuocato i risultati che si ottengono in questo modo, e di aver affrontato la questione del loro contrasto. È per questo che egli ha potuto impostare nei suoi veri termini il problema cruciale del socialismo (che è da sempre uno dei temi fondamentali dell'utopia): è possibile controllare la relazione sociale costituita dalla proprietà in modo tale da eliminare i difetti che essa presenta come relazione individuale?

VII. Si tratta ora di vedere come Proudhon abbia osservato la proprietà dal punto di vista sociale senza lasciarsi fuorviare da schemi precostituiti di qualunque tipo (economico, giuridico, ecc.). Si impone, tuttavia, una premessa. In questo esame si deve tener conto della letteratura su Proudhon. In genere gli interpreti del pensiero di Proudhon hanno trascurato la sua analisi della proprietà dal punto di vista individuale e si sono occupati prevalentemente della sua analisi dal punto di vista sociale. Ma hanno perduto di vista gli aspetti primari di questa analisi perché hanno ricostruito e studiato la concezione proudhoniana della proprietà con schemi concettuali che Proudhon rifiutava o non usava.

Tipica, a questo riguardo, è l'analisi di Bouglé (pubblicata nel 1911 e ripresa, nel 1967, da Ansart). Egli ha sollevato per primo la questione del carattere sociologico del pensiero di Proudhon; e avendo creduto che si trovasse nelle idee di *forza collettiva, essere collettivo e pensiero collettivo*, ha isolato, ma in modo distorto, proprio il punto di partenza dell'osservazione proudhoniana degli aspetti primari della proprietà dal punto di vista sociale.

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 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. Una riflessione molto semplice basta per dimostrarlo. Duecento granatieri, manovrando sotto la direzione di un ingegnere, hanno alzato sulla base l'obelisco di Luxor in poche ore: si suppone che un solo 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».

Nel testo di Bouglé non ci sono, al riguardo, altri elementi rilevanti e, nei limiti dello stretto argomento della formulazione dell'idea di *forza collettiva*, nemmeno nei testi di Proudhon. Ma la questione merita di essere discussa perché mette concretamente in gioco un problema decisivo: quello del modo di leggere Proudhon. Con la lettura di Bouglé noi dovremmo pensare che Proudhon abbia preso in esame un fatto ben noto – l'aumento

della produttività dipendente dalla divisione del lavoro – per fondare una teoria sociologica della forza collettiva. Ma allora dovremmo anche dire che con l'idea di forza collettiva si oscura, invece di chiarire, il fatto della divisione del lavoro, ben isolato dalla scienza economica; e dovremmo concludere che ci troveremo di fronte, per quanto riguarda Proudhon, ad una teoria illusoria, e per quanto riguarda il fatto concreto in sé stesso, ad una questione da lasciare alla scienza economica.

Ma la lettura di Bouglé è sbagliata. Proudhon ha fatto anche a questo riguardo, come vedremo testualmente, una vera e propria osservazione di prima mano (che costituisce la terza constatazione di cui abbiamo parlato); e non ha per nulla collegato il fatto così osservato con altri fatti definiti dalla scienza economica, né tanto meno con qualche carattere della supposta forza collettiva. In questo caso come in altri, Proudhon torna su fatti presi in esame dalla scienza economica, o da altre discipline, proprio per mostrare che questi fatti possono, e dovrebbero, essere osservati e analizzati anche in modi diversi. E solo se lo si legge con questa chiave di lettura, e distinguendo bene ciò che va attribuito al campo della osservazione da ciò che va attribuito al campo dell'elaborazione concettuale, si può davvero prendere atto di ciò che ha cercato di prendere in esame, e dei suoi tentativi di sistemazione teorica.

VIII. Riprendiamo il testo di Proudhon, per constatare come la sua osservazione sia effettivamente, in quanto tale, un ragionamento di senso comune, che non richiede affatto conoscenze teoriche. Egli prende in esame l'ipotesi dell'insediamento di una colonia di venti o trenta famiglie su un terreno selvaggio. Ogni famiglia ha un capitale piccolo ma sufficiente: degli animali, delle sementi, 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. Il 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 primi.

A questo punto Proudhon introduce, nel modo seguente, l'esempio dell'obelisco di Luxor (che Bouglé ha quasi trascritto senza virgoletterarlo): «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 consumare la loro spoliatura e la loro rovina. E voi lo trovate giusto! State attenti, io leggo nei vostri sguardi sorpresi il rimprovero di una coscienza colpevole piuttosto che l'ingenuo stupore di un'ignoranza volontaria.

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 solo 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 coltura, una casa da costruire, una manifattura da gestire, sono come l'obelisco

da sollevare, 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...».

IX. Fermiamoci, in primo luogo, su 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 per ciò stesso dell'impossibilità di giustificare la proprietà con il lavoro a meno di renderla veramente universale.

E bisogna anche dire che se si prova comunque l'impressione che egli parli della divisione del lavoro, è solo per l'abitudine di considerare questi fatti con questi schemi. In realtà Proudhon non parla della divisione del lavoro, parla semmai della formazione della proprietà come modo di divisione del lavoro nell'unità della società. E mette in evidenza un fatto indiscutibile: la proprietà è individuale, ma la sua creazione è sociale. Con ciò noi siamo alla sua terza constatazione. Con la prima egli ha osservato la proprietà in quanto tale, ed ha constatato che in quanto tale non esiste, perché non è che una parte di un insieme. Con la seconda egli ha osservato la proprietà come relazione tra individui, ed ha constatato che questa relazione comporta la separazione dell'oggetto della proprietà dal suo uso, e quindi la sua riduzione ad un niente, che viene però compensato, e dà perciò luogo ad un plusvalore. Con la terza parte egli ha osservato la proprietà come relazione sociale, ed ha constatato che la creazione della proprietà è un fatto sociale, non individuale.

Il plusvalore sta dunque nell'attribuzione ad uno del frutto del lavoro di molti. E non si può confondere questa attribuzione con i veri e propri fatti economici, perché la teoria economica della distribuzione ad opera del mercato tende a velarla se, e

quando, non distingue nettamente fra proprietario e imprenditore. Non si può confonderla nemmeno con i fatti esclusivamente giuridici, o con la giustizia, solo perché il diritto la sanziona. In questo caso il diritto (nel senso legale) sanziona solo il diritto (nel senso materiale) del più forte, e lascia del tutto nell'oscurità questi rapporti di forza, che sono però i veri fondamenti della proprietà. È chiarissimo, infine, che tutte le giustificazioni morali della proprietà (risparmio, operosità, capacità) si convertono perfettamente in condanne morali (avarizia, egoismo, sopraffazione).

X. Far notare che Proudhon ha evitato queste confusioni significa far notare che egli ha preso in considerazione la proprietà senza idee precostituite derivanti dai modi con i quali la si concepiva nel suo tempo e con i quali la si concepisce ancora oggi. E ciò mostra che in effetti la proprietà e il plusvalore si presentano nel suo pensiero come una constatazione, come il puro e semplice fatto, di per sé pregiuridico, che c'è proprietà dove qualcosa è di qualcuno. D'altra parte, il fatto che una osservazione accurata, e di prima mano, sia il punto di partenza e di riferimento dell'analisi di Proudhon, spiega come egli abbia potuto descrivere realisticamente la proprietà.

Dopo aver rimesso in luce, con la pazienza necessaria, la solida base empirica dell'analisi di Proudhon è possibile procedere più speditamente. La proprietà presenta alcuni aspetti intrinseci, immutevoli. È un fatto sociale, ma che richiede il concorso diretto, e non solo indiretto come altri fatti sociali, di tutti gli individui coinvolti; nasce insieme al lavoro, alla produzione, e non può, in quanto tale, come possesso dei mezzi di produzione, essere eliminata. Ma accanto a questi aspetti fissi, essa presenta anche un aspetto mutevole, il plusvalore come attribuzione ad uno del frutto del lavoro di molti. Con una espressione intraducibile in italiano, che si richiama al diritto piuttosto che all'economia, Proudhon dà a questo aspetto, noto ma non conosciuto nel senso di rispecchiato in una concezione, il nome di *droit d'aubaine*.

Questo aspetto non solo è mutevole, è anche non necessario. In effetti la proprietà, sia come fatto di senso comune (l'averne, il possedere), sia come fatto di diritto privato, si manifesta anche senza l'attribuzione ad uno del frutto del lavoro di altri. Ci sono state, ci sono, e sono pensabili, diverse forme di proprietà che non danno luogo ai *droit d'aubaine*. Ma con il diritto positivo, e l'eco-

nomia, non si può distinguere fra la proprietà con *droit d'aubaine* e la proprietà senza *droit d'aubaine*. È per questa ragione che l'economia e il diritto fanno perdere di vista un fatto sociale primario, il fatto che la proprietà si associa al lavoro nei modi più diversi, e che si può associare al lavoro nella forma del privilegio (separazione individuale di proprietà e lavoro) o nella forma dell'eguaglianza (un individuo, o un gruppo, possiede i mezzi di produzione che impiega). E, perdendo di vista queste relazioni sociali primarie, si perde di vista proprio il carattere specifico della proprietà, che non è una cosa, ma una relazione sociale che oscilla tra due poli: la necessità dell'attribuzione a qualcuno dei mezzi di produzione, il *droit d'aubaine*.

XI. Fino a questo punto, Proudhon è un grande osservatore. E sono i risultati delle sue osservazioni che ci permettono di criticare il liberalismo economico, l'economia, il diritto positivo e la morale convenzionale (l'ideologia borghese). Egli ha isolato, nel fatto della proprietà, il fatto del *droit d'aubaine*. E il *droit d'aubaine* non ha in sé stesso nulla a che fare con la libertà, con la giustizia, con la morale, e nemmeno, sotto il profilo del contributo individuale, con la produzione; ha piuttosto a che fare con il contrario di tutto ciò: con l'arbitrario, con i rapporti di forza, con lo sfruttamento.

Ma la fecondità di questa osservazione di Proudhon risulta in piena luce solo se si ricorda come egli abbia potuto, su questa base, criticare il comunismo, o almeno ciò che Marx chiamava il comunismo grossolano, ma che proprio con il punto di vista di Proudhon può essere identificato con il comunismo che si è effettivamente realizzato sino ad ora. Sin dal 1840 egli scriveva: «Cosa singolare! La comunità sistematica, negazione riflessa della proprietà, è concepita sotto l'influenza diretta del pregiudizio della proprietà; ed è la proprietà che si ritrova al fondo di tutte le teorie comuniste.

I membri della comunità¹, è vero, non hanno nulla in proprio; ma la comunità è proprietaria, e proprietaria non solo dei

¹ 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*.

beni, ma anche delle persone e delle volontà. È secondo questo principio di proprietà sovrana che in ogni comunità il lavoro, che non deve essere per l'uomo che una condizione imposta dalla natura, diventa un comando umano, e per ciò stesso odioso; che l'obbedienza passiva, inconciliabile con la volontà riflessiva, è rigorosamente prescritta; che la fedeltà a dei regolamenti sempre difettosi, per quanto assennati li si supponga, non ammetta alcun reclamo; che la vita, il talento, tutte le facoltà dell'uomo sono 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, malgrado qualunque simpatia e antipatia di talenti e di caratteri, perché tollerarle equivarrebbe ad introdurre delle piccole comunità in quella grande, e, di conseguenza, delle proprietà...; che l'uomo, rinunciando al suo *io*, alla sua spontaneità, al suo genio, ai suoi affetti, deve annientarsi umilmente davanti alla maestà e all'inflessibilità della legge comune...

La comunità è oppressione e servitù. L'uomo vuol ben sottomettersi alla legge del dovere, servire la sua patria, rendersi utile agli amici, ma vuole lavorare a ciò che gli piace, quando gli piace, finché gli piace; vuole disporre del suo tempo, non obbedire che alla necessità, scegliere le sue amicizie, le sue ricreazioni, la sua disciplina; rendere un servizio per ragione non per ordine; sacrificarsi per egoismo non per obbligazione servile. La comunità è essenzialmente contraria al libero esercizio delle nostre facoltà, alle nostre inclinazioni più nobili, ai nostri sentimenti più intimi... Così, la comunità viola l'autonomia della coscienza... comprimendo la spontaneità dello spirito e del cuore, il libero arbitrio nell'azione e nel pensiero».

E ancora più sinteticamente e lucidamente, nel 1846: «La proprietà diventa più insociale a mano a mano che si distribuisce su un numero più grande di teste. Ciò che sembra dover addolcire, umanizzare la proprietà, il privilegio collettivo, è proprio ciò che mostra la proprietà nella sua orrenda bruttezza; la proprietà divisa, la proprietà impersonale, è la peggior proprietà... Guardiamoci dal prendere per associazione la comunità di proprietà. Il proprietario-individuo può ancora mostrarsi accessibile alla pietà, alla giustizia, alla vergogna; il proprietario-corporazione è senza cuore, senza rimorso. È un essere fantastico, inflessibile, sciolto da ogni passione e da ogni amore, che agisce nel cerchio della sua

idea come la mola nella sua rotazione schiaccia il grano. Non è affatto diventando comune che la proprietà può diventare sociale: non si rimedia alla rabbia facendo mordere tutti».

Infine, ancora nel 1846: «L'Icariano sottopone a regolamento lo spirito pubblico, prende le sue misure contro le idee nuove... I libri di scienza e di letteratura sono fatti e pubblicati per delega... in effetti, appartenendo tutto alla comunità, nessuno avendo alcunché in proprio, la stampa di un libro non autorizzato è impossibile. D'altra parte che cosa ci sarebbe da dire? Ogni idea faziosa si trova dunque bloccata nella sua fonte, e noi non abbiamo mai reati di stampa: è l'ideale della polizia preventiva. Così il comunismo è condotto dalla logica all'intolleranza delle idee. Ma, misericordia! l'intolleranza delle idee è come l'intolleranza delle persone: è l'esclusione, è la proprietà... Di tutti i loro pregiudizi intelligenti e retrogradi, quello che i comunisti accarezzano di più è la dittatura. Dittatura dell'industria, dittatura del commercio, dittatura del pensiero, dittatura nella vita sociale e nella vita privata, dittatura ovunque: tale è il dogma... Hanno bisogno di UN UOMO. Dopo aver soppresso tutte le volontà individuali, [il comunismo] le concentra tutte in una individualità suprema, che esprime il pensiero collettivo, e, come il motore immobile di Aristotele, dà il via a tutte le attività subalterne. Così, per il semplice sviluppo dell'idea, si è invincibilmente portati a concludere che l'ideale della comunità è l'assolutismo. E vanamente si potrebbe prendere come scusa che questo assolutismo sarà transitorio; per il fatto che, se una cosa è necessaria per un solo istante, essa lo diventa per sempre, la transizione è eterna».

XII. Quando Proudhon esprimeva queste idee non c'era alcuna esperienza delle forme che il comunismo ha assunto con la realizzazione di Stati comunisti. C'era, nel campo delle idee, il comunismo grossolano di un settore del socialismo utopistico; e c'erano, nel campo dei fatti, le esperienze marginali e insignificanti delle piccole comunità senza proprietà privata. Niente, cioè, che avesse a che fare con la realtà dispiegata di una società storica con la proprietà collettiva dei mezzi di produzione. Eppure si ha l'impressione di sentire, nelle parole di Proudhon, la denuncia di questo tipo di società; si può intravedere Stalin con il suo apparato poliziesco nell'«essere fantastico, inflessibile». Ma ciò comporta che Proudhon avrebbe visto, prima che fosse accaduto, ciò

che sarebbe accaduto. In altri termini, che avrebbe formulato una previsione storica riuscita.

I contemporanei di Proudhon provarono effettivamente l'impressione che egli fosse capace di previsioni storiche. Questa impressione fu così forte che si fissò in una immagine: quella di Proudhon «grande presbite». Dovremo tornare su questa questione, così importante non solo per interpretare il pensiero di Proudhon ma anche per la valutazione del senso stesso dell'agire umano sul piano politico e sociale. Ma a questo punto del nostro esame dobbiamo piuttosto far notare che non si dovrebbe perdere di vista, a causa del tono appassionato del linguaggio di Proudhon, ciò che vi è di fattuale, di accuratamente considerato, di ben pensato nel suo discorso sulla società con la proprietà collettiva dei mezzi di produzione.

Proudhon scorge subito, dietro la facciata, la cosa. Vede che questo tipo di società si fonda proprio sulla proprietà com'è intesa tradizionalmente, la proprietà che crea, e nasconde, il privilegio. L'espressione «proprietà collettiva» può trarre in inganno fino a che l'idea della proprietà, con la sua imprecisione nella quale si infiltrano gli arcana imperii, tende ad occultare, piuttosto che a mettere in evidenza, i caratteri empirici del fatto così com'è in realtà. Ma, considerata lessicalmente, l'espressione «proprietà collettiva», come le espressioni «ippogrifo» e via dicendo, nomina una cosa che non esiste, che esiste solo come fantasma mentale. È stato proprio Proudhon a far constatare che la proprietà è un fenomeno sociale con un aspetto individuale ineliminabile: l'attribuzione a qualcuno dei mezzi di produzione. Per un verso egli è quindi in grado di affermare che i difetti della proprietà come relazione individuale non scompaiono nella proprietà «collettiva», per l'altro di affermare che sono addirittura esaltati per la concentrazione della proprietà e la sua congiunzione con il potere politico. Con la realizzazione di Stati comunisti (nel senso storico del termine) il fatto si è dispiegato di fronte agli occhi di tutti. Dall'attribuzione a qualcuno di mezzi di produzione dipende il difetto della proprietà come relazione individuale: l'attribuzione a qualcuno del frutto del lavoro di altri. Questo difetto si manifesta nelle società capitalistiche come in quelle comuniste, anche se il diritto maschera in un modo (società per azioni) o in un altro (proprietà collettiva) l'attribuzione individuale dei mezzi di produzione. Ma in realtà, lo stesso «essere fantastico, inflessibile» si

manifesta, sia pure con gradi diversi, tanto nel primo caso (grandi società) quanto nel secondo; e gli ultimi a stupirsi dovrebbero essere proprio i marxisti, perché non si può pensare, sulla base della concezione del materialismo storico, che siano radicalmente diverse due società (Usa e Urss) con la stessa «struttura» (il modo di produzione industriale) solo perché sono diverse le «soprastrutture» (il diritto, lo Stato).

XIII. Ci resta ancora da precisare la cosiddetta rivalutazione proudhoniana della proprietà: «La proprietà è il furto; la proprietà è la libertà». In realtà non si tratta affatto di una rivalutazione. In primo luogo bisogna tener presente la duplice funzione di questo modo di esprimersi, che serve a Proudhon tanto per formulare giudizi di valore e combattere il conformismo culturale, quanto per illuminare una situazione sino al suo confine, al suo punto limite. In secondo luogo, e con preciso riferimento alla questione, bisogna tener presente che tra la prima affermazione, *la proprietà è un furto*, e la seconda, *la proprietà è la libertà*, è mutata la concezione proudhoniana della politica, ma è rimasto intatto, come vedremo, il solido nucleo empirico della sua concezione della proprietà. Bisogna tener presente, infine, che la proprietà di cui egli parla nella seconda affermazione è la proprietà senza *droit d'aubaine*, cioè senza furto. Va anche detto che si pensa a Proudhon nei termini di un falso problema – un problema, per di più, che proprio egli ha tolto di mezzo – se ci si mette in mente che egli sia passato, dopo la prima ribellione giovanile, dal campo dei difensori della «proprietà collettiva» a quello dei difensori della proprietà individuale. Proudhon non ha mai difeso la «proprietà collettiva». A suo parere l'aspetto individuale della proprietà è ineliminabile perché è un aspetto intrinseco, inevitabile, della proprietà come fatto sociale primario (è impossibile non attribuire a qualcuno i mezzi di produzione). La «proprietà collettiva» maschera il fatto ma non lo elimina. E si va non solo contro il suo pensiero, ma anche contro i suoi testi, se si pensa che egli abbia cambiato opinione circa la natura dell'aspetto individuale della proprietà (ipotesi, bisogna dire, che risulta scartata in partenza se si ammette che le sue sono constatazioni, non opinioni). Di fatto egli ribadisce che questo aspetto, per sé stesso, non muta: «Per sé stessa, la proprietà è una potenza di egoismo, che spinge l'uomo, se non trova ostacoli, ad appro-

priarsi di tutto ciò che lo circonda, uomini e cose, e ad affermare il suo dominio sull'universo. In queste condizioni, la proprietà, facoltà di assorbimento senza limiti, *per fas et nefas*, resta un fatto bruto, prodotto dell'assolutismo umano, un atto della forza».

XIV. Ciò detto, esaminiamo la questione. Contro questo fatto bruto, secondo Proudhon, non c'è nulla da fare a livello individuale. A suo parere le concezioni – siano esse religiose, liberali o democratiche – che si richiamano esclusivamente alla buona volontà dei singoli, al superamento individuale dell'egoismo, non sono pertinenti: «Porre la dedizione come principio dell'eguaglianza è confondere tutte le nozioni. Per sé stessa la dedizione implica la più alta ineguaglianza; cercare l'eguaglianza nella dedizione è riconoscere che l'eguaglianza è contro natura. L'eguaglianza deve essere stabilita sulla giustizia, sul diritto stretto, su principi invocati dal proprietario stesso: altrimenti non esisterà mai. La dedizione è superiore alla giustizia; non può essere imposta come legge, perché la sua natura è di essere senza ricompensa. Certo, sarebbe desiderabile che tutti riconoscessero la necessità della dedizione. Che cosa rispondere, però, a un uomo che vi dice: “non voglio sacrificarmi”? Bisognerà costringerlo? Quando la dedizione è forzata, si chiama oppressione, servitù, sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. È in questo modo che i proprietari si dedicano alla proprietà... La teoria di una eguaglianza pacifica fondata sulla fraternità e la dedizione non è che la contropartita della dottrina cattolica della rinuncia ai beni e ai piaceri di questo mondo, il principio della pitoccheria, il pagnegirico della miseria. L'uomo può amare il suo simile fino alla morte; egli non l'ama sino a lavorare per lui... Dedizione! Io nego la dedizione, non è che misticismo. Parlatemi di *deve* e di *avere*, solo criterio ai miei occhi del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male nella società. A ciascuno secondo le sue opere, innanzitutto: e se, all'occasione, io sono tratto a soccorrevvi, lo farò di buona grazia; ma io non voglio essere costretto, costringermi alla dedizione è assassinarvi».

Il fatto bruto dell'egoismo, e del rapporto proprietà-egoismo, non è dunque eliminabile. Ciò non significa però che non ci sia nulla da fare al riguardo. Ciò significa solo che non c'è nulla da fare al riguardo fino a che non si riesce ad isolare il *droit d'aubaine*, non si ha pertanto la possibilità di distinguere fra proprietà

con *droit d'aubaine* e proprietà senza *droit d'aubaine*, e non restano quindi che due vie, due trappole più che due vie: la fiducia nella buona volontà dei singoli o nella proprietà collettiva (lo Stato onnipotente)... Ma ciò mostra proprio quale sia la grande importanza pratica dell'osservazione accurata di Proudhon. Egli ha visto che la proprietà è una relazione sociale primaria che oscilla tra la pura e semplice necessità di attribuire a qualcuno i mezzi di produzione e il *droit d'aubaine*. E ha constatato che il *droit d'aubaine*, a differenza degli aspetti sociali e individuali della proprietà, che sono fissi, è variabile, variabile da un massimo a zero.

È su questo punto che Proudhon concentra la sua attenzione. Per ora noi possiamo ricostruire il senso della sua affermazione «la proprietà è la libertà» (che non cancella il contenuto concreto dell'affermazione contraria «la proprietà è il furto») in questo modo: se è possibile ridurre a zero il *droit d'aubaine*, si può eliminare il plusvalore, il privilegio, senza illudersi di eliminare ciò che non è eliminabile, la «potenza di egoismo». E questa è l'unica «potenza» sociale concreta che si può contrapporre alla «potenza», egualmente tendente all'assolutismo, dello Stato. Abbiamo formulato in termini di «se» questa ipotesi perché, per illustrarla nel suo svolgimento, bisogna passare dall'esame di Proudhon osservatore all'esame di Proudhon teorico. Ma, per intanto, vorremmo anche a questo riguardo far parlare lo stesso Proudhon, per appoggiare sui suoi testi questa analisi.

XV. «Lo Stato costituito nel modo più razionale, più liberale, animato dalle intenzioni più giuste, è nondimeno una potenza enorme, capace di schiacciare tutto intorno a sé, se non gli si dà un contrappeso. Questo contrappeso, quale può essere? Lo Stato trae tutta la sua potenza dall'adesione dei cittadini. Lo Stato è la riunione degli interessi generali appoggiata dalla volontà generale e servita, all'occorrenza, dal concorso di tutte le forze individuali. Dove trovare una potenza capace di controbilanciare questa potenza formidabile dello Stato? Non ce n'è altra all'infuori della proprietà... Perché una forza possa tenere in rispetto un'altra forza, bisogna che siano indipendenti l'una dall'altra, che facciano due, non uno. Perché un cittadino sia qualche cosa nello Stato, non basta dunque che egli sia libero quanto alla sua persona; bisogna che la sua personalità si appoggi, come quella dello Stato,

su una porzione di materia che egli possenga in piena sovranità, come lo Stato ha la sovranità della sfera pubblica.

Servire da contrappeso alla potenza pubblica, bilanciare lo Stato, con questo mezzo assicurare la libertà individuale; tale sarà dunque, nel sistema politico, la funzione principale della proprietà... Dal principio che la proprietà, irriverente rispetto al principe, ribelle all'autorità, anarchica infine, è la sola forza che possa servire da contrappeso allo Stato, discende questo corollario: che la proprietà, assolutismo dentro un altro assolutismo, è anche per lo Stato un elemento di divisione. La potenza dello Stato è una potenza di concentrazione; datele il via, e ogni individualità scomparirà rapidamente, assorbita nella collettività; la società cade nel comunismo; la proprietà, alla rovescia, è una potenza di decentramento; perché è anch'essa assoluta, e anti-dispotica, anti-unitaria; è in essa che sta il principio di ogni federazione: ed è per questo che la proprietà, autocratica per essenza, trasportata in una società politica, diventa subito repubblicana...

Non è vero che lo Stato, dopo essersi costituito sul principio della separazione dei poteri, esige un contrappeso che gli impedisca di oscillare e di diventare ostile alla libertà; che questo contrappeso non lo si può trovare né nello sfruttamento comune del suolo, né nel possesso o proprietà condizionata, limitata, dipendente e feudale, poiché ciò equivarrebbe a collocare il contrappeso nella potenza stessa che si tratta di controbilanciare, il che è assurdo; mentre noi lo troviamo nella proprietà assoluta, cioè indipendente, eguale in autorità e sovranità allo Stato? Non è vero, perciò, che la proprietà, per la funzione essenzialmente politica che le è assegnata, e precisamente perché il suo assolutismo deve opporsi a quello dello Stato, si pone nel sistema sociale come liberale, federativa, decentralizzatrice, repubblicana, egualitaria, progressiva, riparatrice dei torti? Non è vero che questi attributi, nessuno dei quali si trova nel principio della proprietà, si manifestano a mano a mano che la proprietà si generalizza; e che per attuare questa generalizzazione, per assicurare in seguito il livellamento, basta organizzare, intorno alla proprietà e per il suo servizio, un certo numero di istituzioni e di servizi, negletti sino ad oggi, abbandonati al monopolio e all'anarchia?...

Non è vero, chiederò ancora, che questa proprietà, ora senza biasimo, è tuttavia, per ciò che riguarda la sua natura, le sue origini, la sua definizione psicologica, la sua virtualità passionale,

proprio quella stessa la cui critica esatta e imparziale ha così vivamente sorpreso l'opinione; che non è stato modificato, aggiunto, tolto, addolcito niente nella sua nozione primaria? Non è vero che in questa natura egoista, satanica, refrattaria abbiamo trovato il mezzo per resistere al dispotismo senza far crollare lo Stato, e per eguagliare le fortune senza organizzare la spoliazione e senza imbavagliare la libertà?... Così, è a condizione di conservare la sua intiera personalità, il suo *io* indomato, il suo spirito di rivoluzione e di dissolutezza, che la proprietà può diventare uno strumento di garanzia, di libertà, di giustizia e di ordine. Non sono le sue inclinazioni che bisogna cambiare, ma le sue opere; non è più combattendo, come i vecchi moralisti, il principio di concupiscenza, che bisogna ormai proporsi di purificare la coscienza umana... Dunque la nostra critica precedente sussiste: la teoria della proprietà liberale, egualitaria, moralizzatrice, cadrebbe se noi pretendessimo di distinguerla dalla proprietà assolutistica, accaparratrice e abusiva».

La società

I. Gli ultimi passi citati confermano che non c'è una seconda teoria della proprietà di Proudhon, ma che è stata interpretata in questo modo errato la sua concezione dei rapporti tra la proprietà (che conserva le caratteristiche precedentemente identificate) e lo Stato, nel contesto di una visione globale della società. È per questo che, analizzando la sua concezione della proprietà, non si può fare a meno del riferimento alla sua visione sociale. Ma, analiticamente, bisogna distinguere. Proudhon che studia la proprietà è soprattutto un grande osservatore (dovremmo dire uno scienziato empirico, se le scienze storico-sociali ci permettessero già di parlare con precisione); Proudhon che studia la società è invece un teorico, e si tratta di vedere di quale ramo degli studi teorici.

Ma prima di stabilire questa distinzione bisogna concludere l'esame della sua osservazione accurata della proprietà. Di per sé, e indipendentemente dai modi con i quali può essere ulteriormente studiata, questa osservazione porta alla luce un fatto sociale primario. E impiegata così, permette di scorgere dati di fatto che altrimenti restano nascosti, di demistificare le dottrine storico-sociali che li lasciano nell'oscurità, e fornisce un ulteriore criterio per accertare, a questo riguardo, i mutamenti storici.

È un fatto che, nel settore della proprietà, la lotta sociale si è svolta e si svolge contro il plusvalore nella forma identificata da Proudhon, il *droit d'aubaine* come ripartizione arbitraria, dettata in ultima istanza dai rapporti di forza, dei frutti del lavoro di tutti. Non si tratta solo della lotta classica dei sindacati per una ripartizione equa dei frutti del lavoro o della denuncia della rendita parassitaria. Si tratta anche, e soprattutto, della tendenza sociale e politica di fondo verso una pianificazione democratica, articolata e decentrata, dell'economia, delle risorse e dell'ambiente (di lavoro e di vita). E non è in questione solo l'economia capitalistica, ma anche quella collettivistica.

In questo quadro, e nei confronti di tutte le forme politico-giuridiche del modo di produzione industriale, il problema della proprietà è rimasto aperto. È un fatto che la comparsa di forme consistenti (o generalizzate) di proprietà pubblica non ha né proposto un modello di soluzione, né eliminato le tensioni che si manifestano in questo campo. Il sindacato si contrappone a questa forma di proprietà come a quella capitalistica. E la politica di piano dovrebbe disciplinare tanto la proprietà capitalistica quanto quella pubblica (che mostra così di essere «pubblica» in un senso molto ristretto del termine). D'altra parte, dove le tensioni vitali del progresso storico appaiono alla superficie perché le forze sociali e le formazioni politiche non sono compresse da Stati dittatoriali, si manifesta ormai apertamente, sul fronte della sinistra e come contrapposizione interna della sinistra, la polemica teorica e pratica tra la nazionalizzazione (in genere la proprietà pubblica) e l'autogestione. Sono fatti di grande rilievo. Per valutarne l'importanza bisogna tener presente che l'autogestione è un presupposto indispensabile della pianificazione democratica. Lo è, in primo luogo, perché attribuisce agli individui che lavorano i mezzi di produzione che impiegano, trasformandoli da individui condizionati in individui condizionanti. Lo è, in secondo luogo, e più in generale, perché riferisce la pianificazione (la cosa di tutti) alla politica, e la proprietà (la cosa di ognuno) alla società.

Ma questi fatti risultano oscuri con l'idea dell'abolizione della proprietà privata, che confonde due cose diverse (una forma storica di proprietà, e l'inevitabile aspetto individuale, privato, della proprietà) e prospetta l'inesistente alternativa fra proprietà privata e proprietà pubblica (in realtà privata, ma con carattere politico). Essi risultano invece chiari con la concezione proudhoniana

della proprietà, che constata, in accordo con i fatti, che esiste una tensione fra *droit d'aubaine* e il modo di attribuzione agli individui dei mezzi di produzione, e spiega pertanto, con l'idea di una alternativa tra *droit d'aubaine* e la sua abolizione, le motivazioni della lotta per l'autogestione, che in termini di proprietà è proprio la proprietà senza *droit d'aubaine*, la proprietà di chi lavora, un fatto di per sé sociale e non politico.

II. Bisogna ora stabilire bene la distinzione fra Proudhon osservatore e Proudhon teorico. La questione che permette di stabilire questa distinzione è già sotto il nostro sguardo. Proudhon che, grazie ad una osservazione accurata della proprietà, afferma che esiste una tensione tra *droit d'aubaine* e il modo di attribuzione agli individui dei mezzi di produzione, constata un dato di fatto, è un osservatore. Proudhon che formula un progetto per abolire il *droit d'aubaine* è in ogni caso un teorico perché non constata un dato di fatto ma elabora schemi concettuali.

Le cose starebbero altrimenti se, tenendo sotto osservazione il *droit d'aubaine*, noi potessimo constatare una erosione consistente, costante ed irreversibile del medesimo. Ciò significherebbe che il problema è scientificamente risolvibile a livello empirico (i limiti di questo accertamento sarebbero quelli stessi della scienza le cui affermazioni, siano esse teoriche o empiriche, valgono sino a che non vengano smentite). Ma le cose non stanno così. Entro certi limiti un'erosione del *droit d'aubaine* è constatabile, ma non è certo constatabile una erosione consistente, costante e irreversibile. Ne segue che l'abolizione del *droit d'aubaine* o può essere affermata in termini teorici o non può essere affermata. Ne segue anche che il progetto di Proudhon, che si presenta in effetti come un insieme di formulazioni teoriche, ha il carattere di un tentativo teorico. Solo dopo averlo esposto si potrà valutarne il significato e l'importanza. Ma bisogna subito osservare che gli va riconosciuto comunque il merito di aver identificato il problema e di averlo impostato correttamente.

Come ogni altro fatto, il *droit d'aubaine* può essere studiato in molti modi. Per chiarire come Proudhon l'abbia studiato bisogna almeno ricordare che la prima distinzione, nello studio teorico dei fatti, è la seguente. Si può studiare un fatto allo scopo di vedere se si possono stabilire leggi del suo modo di variare, ivi comprese le variazioni che lo trasformino anche in un fatto diverso (è, nel con-

testo di cui si parla, quanto ha cercato di fare Marx con l'analisi del capitalismo e un punto di vista diverso circa il plusvalore). Oppure si può studiare il fatto in sé stesso, escludendo le variazioni che lo trasformerebbero in un fatto diverso.

Queste due prospettive teoriche sono nettamente distinguibili. Al limite la prima rientra nel campo delle scienze sperimentali, la seconda nel campo delle scienze normative o prescrittive (come la logica e la matematica, ma anche, ad esempio, la fisiologia, ad un livello di minore precisione). Con le scienze sperimentali si può prevedere che un certo fatto si svolgerà così e non altrimenti. Con le scienze normative si può stabilire che un fatto, per essere quel fatto, deve essere così e non altrimenti (il che implica che si prende in considerazione solo la natura, e non anche l'esistenza, dei fatti, sia che essi abbiano esistenza fisica, o che non l'abbiano, o che non l'abbiano ancora).

Nelle scienze storico-sociali questa distinzione (che la dialettica, in ipotesi, può superare ma non scartare) si presenta in modo ancora confuso con le distinzioni tra sincronico (atemporale, cioè qualcosa in un momento dato, e fermato) e diacronico (qualcosa che si svolge nel tempo), tra strutturale e storico e via dicendo. Tuttavia anche nelle scienze storico-sociali la distinzione è possibile teoricamente e necessaria praticamente. Se si studia un fenomeno sociale col metodo delle scienze sperimentali, ciò permetterà o la previsione di avvenimenti futuri o, qualora si riscontrino tendenze e possibilità, cioè certe connessioni tra certi fatti nel tempo, la identificazione dei mezzi per raggiungere certi scopi. Se si studia invece un fenomeno sociale col metodo delle scienze normative, ciò permetterà di precisare la natura dello scopo, attribuendo allo scopo la natura (teorica) di un fatto, e pertanto di controllare e rettificare l'azione mediante un confronto tra fatti già accaduti (risultati parziali) e fatto da ottenere, il quale, essendo precisato a livello teorico, potrà servire da strumento di controllo proprio perché funziona come un modello, come un termine di confronto.

III. Ciò ricordato, bisogna osservare che il tentativo di Proudhon è determinato sia per quanto riguarda la prospettiva teorica, sia per quanto riguarda il contenuto della ricerca. Ciò che Proudhon sa che esiste è il *droit d'aubaine*, ciò che egli vuole stabilire è che cosa sia una realtà sociale senza *droit d'aubaine*. Il suo

tentativo si colloca dunque nel campo delle ricerche normative, che possono precisare com'è un fatto ma non quali siano i mezzi per ottenerlo.

D'altra parte, circa il contenuto della ricerca, bisogna tener presente che Proudhon sa che il *droit d'aubaine* è una manifestazione variabile, non necessaria nel senso di sempre constatabile, di un aspetto necessario della proprietà; la proprietà come relazione tra individui. Sa però che si tratta di un fatto sociale primario, che si manifesta da solo sino a che non sia (in ipotesi) deliberatamente eliminato; e che non può non produrre, se non viene eliminato, certe conseguenze. Queste conseguenze riguardano l'intera vita sociale: precostituiscono aspetti importanti del diritto, dell'economia e della politica, e della stessa morale individuale (ovviamente diversa in chi impone o in chi subisce il *droit d'aubaine*). La controprova sta del resto nel fatto che, dopo averlo isolato, per descriverlo ha dovuto elaborare un suo linguaggio e rifiutare quello della cultura del suo tempo. Proudhon sa infine che non si può abolire il *droit d'aubaine* eliminando la sua radice, l'aspetto individuale della proprietà; e quindi anche che, in ipotesi, la sua abolizione è concepibile se, e solo se, è concepibile una società diversa da quella nella quale esso ha libero corso. Il contenuto della sua ricerca è quindi l'intera vita sociale.

IV. Si tratta ora di vedere, tornando ai testi di Proudhon, quali risultati egli abbia ottenuto. Ma si tratta anche di precisare che i risultati, se ci sono, sono in questo ambito determinato. Ed è a questo punto che si riapre il problema dell'interpretazione del pensiero di Proudhon. È indubbio che nei suoi testi non si trova, alla lettera, l'impostazione messa in evidenza. Ma a questo proposito ci si deve chiedere, al di là della lettera dei testi, quale sia la realtà che ha studiato, e quale il modo con il quale l'ha studiata. È questa la questione centrale per interpretare il suo pensiero. E se lo si prende in considerazione con questo criterio, mi pare difficile che si possa negare che realtà e modi del suo pensiero siano quelli che ho esposto. Si può ammettere che questa esposizione comporta anche una precisazione. Ma si tratterebbe comunque di una precisazione del suo pensiero resa possibile sia dal carattere tendenzialmente determinato del suo lavoro, sia dai mezzi culturali di cui disponiamo ora, e non di una interpretazione soggettiva.

A questo punto si può porre anche, in modo abbastanza netto, il problema delle contraddizioni di Proudhon. È indubbio che nella lettera dei suoi testi si trovano molte contraddizioni. Ma a questo proposito bisogna distinguere tra le contraddizioni di Proudhon e quelle dei lettori e degli interpreti, che risultano proprio dal fatto che, non avendo identificato il nucleo e il modo del suo pensiero, hanno cercato nei suoi testi anche ciò che Proudhon non ha né cercato, né pensato. E circa le contraddizioni bisogna tener presente che in parte derivano dal fatto che egli metteva su carta non solo ciò che pensava, ma anche ciò che sentiva, e in parte dalla difficoltà di una ricerca nuova, vasta e difficile come la sua. Non c'è, del resto, ricerca senza contraddizioni ed errori. A noi tocca di lasciar cadere le contraddizioni di Proudhon, e di valerci dei suoi risultati scegliendo, tra le sue formulazioni concettuali, quelle accettabili, essendo ormai chiaro, o almeno controllabile, quale sia il criterio della accettabilità.

V. Proudhon doveva trovare, nell'idea della società, qualcosa di primario che fosse in grado di controbilanciare la tendenza della proprietà, come fatto individuale, ad impadronirsi del frutto del lavoro altrui. E doveva costruire, su questo presupposto, una idea della società. Noi dobbiamo pertanto cercare nei suoi testi (e limitandoci all'essenziale) le tracce e l'articolazione di questo disegno, tenendo ben presente che si tratterà comunque della società come fatto pensabile, non come fatto esistente; in termini pratici, della formulazione teorica di uno scopo.

Possiamo ricorrere ad un testo del 1841 (una lettera a Antoine Gauthier) per stabilire, e discutere, un primo punto fermo: il carattere autonomo della società: «Tu mi domandi delle spiegazioni sul modo di ricostruire la società. Voglio risponderti in poche parole e cercare di darti, a questo riguardo, delle idee giuste. Poiché hai letto il mio libro [la prima memoria sulla proprietà], devi capire che non si tratta ora di *immaginare*, di combinare nel nostro cervello un sistema che poi faremo conoscere: non è così che si riforma il mondo. La società non può correggersi che da sé stessa, bisogna dunque studiare la natura umana in tutte le manifestazioni, nelle leggi, le religioni, i costumi, l'economia politica; estrarre da questa massa enorme, mediante *operazioni di metafisica* [nel linguaggio di Proudhon il termine *metafisico* ha grosso modo il significato di filosofia positiva], ciò che è vero, eliminare

ciò che è difettoso, falso e incompleto, e con tutti gli elementi conservati, formare dei principi generali che servano da *regole*. Questo lavoro, per essere portato a compimento, richiederà dei secoli.

Ciò ti parrà scoraggiante, ma rassicurati. In ogni riforma, ci sono due cose distinte, che vengono confuse troppo spesso: la *transizione*, e la *perfezione* o *compimento*. La prima è la sola che la sociale *attuale* sia chiamata ad effettuare: ebbene, questa transizione, con quali principi la realizzeremo? Tu troverai la risposta a questa domanda riunendo insieme alcuni passi della mia seconda Memoria [che riguardano proposte pratiche per diminuire interessi, rendite, ecc.]. Tu capisci che un sistema di abolizione progressiva di ciò che io chiamo *aubaine*, cioè rendite, affitti, pigioni, grossi stipendi, concorrenza, ecc. renderebbe già quasi nullo l'effetto della proprietà perché, se essa è nociva, lo è soprattutto per l'interesse. Ma questa abolizione progressiva non sarebbe che una *negazione del male*, e non ancora affatto una *organizzazione positiva*. Orbene, per questo, caro amico, io posso ben dare i principi e le leggi generali, ma, da solo, non posso bastare a tutti i particolari. È un lavoro che assorbirebbe cinquanta Montesquieu. Per quanto sta in me io darò gli assiomi, fornirò degli esempi e un metodo, metterò le cose *in moto*; tocca a tutti di fare il resto.

Così, penso proprio che nessuno, su questa terra, sia capace, come si è voluto dire di Saint-Simon e di Fourier, di dare un sistema composto con tutte le parti e completo, al punto che non ci sia altro da fare che farlo funzionare. È la più dannata menzogna che si possa dire agli uomini ed è per questo che io sono contrario al Fourierismo. La scienza sociale è infinita: nessun uomo la possiede, come nessun uomo sa la medicina, la fisica o le matematiche. Ma noi possiamo scoprirne i *principi*, poi gli *elementi*, poi una *parte*, che andrà sempre crescendo. E ciò che io faccio ora è proprio la determinazione degli *elementi* della scienza politica e legislativa.

Per esempio, io mantengo il diritto di successione, e voglio l'eguaglianza: come accordare tutto ciò? È qui che bisogna entrare nell'organizzazione... Infine, se la politica e la legislazione sono una *scienza*, tu capisci che i principi possono essere molto semplici, afferrabili dalle minori intelligenze, ma che, per arrivare alla soluzione di certe questioni di dettaglio o di un ordine elevato, è necessario disporre di una serie di ragionamenti e di induzioni del

tutto analoghe ai calcoli con i quali si determina il movimento degli astri. Proprio ciò che ti sto dicendo delle difficoltà della scienza sociale, sarà una delle cose più curiose della mia terza Memoria, e che proverà nel modo migliore la mia buona fede e la nullità delle *invenzioni politiche*. In due parole: *abolire progressivamente e fino alla sua estinzione l'aubaine*, ecco la TRANSIZIONE. L'ORGANIZZAZIONE risulterà dal principio della *divisione del lavoro* e della *forza collettiva*, combinata con il mantenimento della *personalità* nell'uomo e nel cittadino».

VI. In ogni parola di questa lettera, come del resto di molti testi di Proudhon, si manifesta la difficoltà, ancora oggi insuperata, del tentativo di mettere ordine nelle scienze sociali e di arrivare al cuore dei problemi. La nullità della politica concepita come attività indipendente dalla società, l'autonomia della società, la funzione indispensabile della scienza sociale se la società è un fatto autonomo cui bisogna adeguarsi, il posto della individualità, il bisogno di principi semplici per fondare la scienza sociale, la complessità delle sue operazioni: sono questioni serie, non escogitazioni di un sognatore. Sono problemi di ieri come di oggi perché le scienze storico-sociali sono ancora più un progetto che una realtà. Proudhon non poteva, evidentemente, sistemare tutti questi problemi. Tuttavia nell'ombra del sapere ancora oggi così fitta, tra le cose soltanto immaginate (che testimoniano però un impegno e una concentrazione non facilmente eguagliabili) un filo si dipana, ed è questo filo che dobbiamo cogliere.

Come tutti i grandi talenti, Proudhon sapeva vedere anche ciò che gli sfuggiva. Qui è l'idea di *transizione*. La società si fa da sé. Ma con una transizione si potrebbe mettere in moto la nuova società. E se la *transizione* fosse in sostanza, come vuole Proudhon in questo testo (e come del resto ha tentato incessantemente di realizzare), il credito gratuito, ciò significherebbe che qualcuno e qualcosa, operando indipendentemente dalla società, potrebbero trasformarla radicalmente. L'autonomia della società si ridurrebbe a quella di un meccanismo che si può regolare e dirigere dall'esterno. Tuttavia noi possiamo trovare, accanto a Proudhon che effettua questo capovolgimento e si contraddice (sia pure per restare nel campo e tentare a qualunque costo una sperimentazione), un altro Proudhon che sa riferire invece la *transizione* al processo storico (restituendo alla società l'autonomia), e osa spin-

gere sino al limite del suo forte e coerente disegno l'idea della storia.

Seguendolo su questa via, possiamo trovare la prima traccia (il primo elemento) di questo disegno, e il primo nesso della sua articolazione. La società si fa da sé. Dunque non si può pensare il mutamento della società con il *droit d'aubaine* ad una società senza il *droit d'aubaine* come l'opera di una attività particolare o di un gruppo particolare, ma solo come l'opera di tutti, l'opera di tutti nel tempo, la storia. Solo l'opera di tutti, mutando il modo globale di agire degli uomini, può mutare i modi di agire di ognuno. Solo se muta la società nel suo complesso, possono veramente mutare l'economia, il diritto, la politica e la morale. La società senza *droit d'aubaine* richiede una nuova economia, un nuovo diritto, una nuova politica, una nuova morale. Ma tutto ciò è concepibile solo con un mutamento storico della società nel suo insieme. È l'idea della storia che viene chiamata in causa.

VII. Proudhon aveva un senso netto del carattere storico della realtà sociale: «La società ha avuto sinora una specie di *critério*, che è il *tempo*». Affermava: «Ogni verità è nella storia», in polemica contro ogni pretesa che la verità storica esista prima del fatto storico. Riferiva il corso della storia alla libertà: «Indipendentemente dalle evoluzioni organiche constatate, e che dipendono tutte dalla necessità della natura, e dalla nostra costituzione intellettuale e sociale, c'è motivo di credere che esista nell'umanità un movimento più profondo, che abbraccia tutti gli altri e li modifica: questo movimento è quello della Libertà e della Giustizia... La Giustizia essendo il patto della Libertà, consistendo il suo movimento in un seguito di transazioni, successivamente prodotte o revocate tra un numero più o meno grande di persone, e relativamente a un numero più o meno grande di oggetti, è chiaro che questo movimento, libero nei suoi principi, libero nei suoi motivi, è indipendente dalle leggi organiche, o fatalità, della natura. È ad libitum, interamente facoltativo, potendo, secondo il libero arbitrio, precipitarsi, rallentarsi, interrompersi, retrocedere, rinascere. Là dove una necessità ci lascia scorgere nel movimento sociale, si può dire, a priori, che essa è estranea al progresso».

Riferiva la libertà al popolo. Non aveva alcuna fiducia nella possibilità di mutare veramente la società col potere, con rivoluzioni di vertice, con colpi di mano («cosa stupefacente, la maggior

parte dei rivoluzionari, a imitazione dei conservatori che combattono, non pensano che a costruire delle prigioni»). «Ogni uomo che ragiona, e cerca di rendersi conto delle sue opinioni, sia in politica, sia in filosofia, si colloca immediatamente da sé stesso, per il solo fatto del giudizio che esprime, in qualche partito o sistema: solo colui che non pensa non è di alcun partito, alcuna filosofia, alcuna religione. E tale è precisamente lo stato abituale delle masse, che, all'infuori delle epoche di agitazione, sembrano completamente indifferenti alle speculazioni politiche e religiose. Ma questa calma, questa atarassia superficiale del popolo, non è affatto sterile. È il popolo che alla lunga, senza teorie, con le sue creazioni spontanee, modifica, riforma, assorbe i progetti dei politici e le dottrine dei filosofi, e che, creando senza posa una nuova realtà, cambia senza posa la base della politica e della filosofia».

Tuttavia Proudhon non confondeva la sfera del libero con quella dell'indeterminato. La libertà è la libertà di essere sé stessi, non di essere qualunque cosa. Ciò implica svolgimento, storia, ma storia e svolgimento di qualche cosa, non di qualunque cosa. O si precisa questo «qualche cosa», o l'idea della storia come libertà si traduce fatalmente in quella del relativismo storico. Questo punto deve essere sottolineato. Non basta, per sfuggire al relativismo storico, una pura e semplice petizione di principio. Finché il «qualche cosa» della storia non viene pensato resta, per definizione, indeterminato; la sfera della libertà si confonde con quella dell'indeterminato e sul deserto dei criteri e dei valori il «qualche cosa» della storia diventa qualunque cosa, cioè proprio il relativismo storico.

Non occorre, d'altra parte, negare la scienza per pensare il «qualche cosa» della storia. Si tratta di un pregiudizio che deriva dalla attribuzione grossolana della scienza al «reale», dalla distinzione grossolana tra ideale e reale, dalla mancata distinzione tra fattuale e normativo. Occorre invece ricordare che, nell'ambito della scienza, una affermazione sulla natura di una cosa non è, ipso facto, una affermazione sulla esistenza di una cosa. E, ciò detto, noi possiamo pigliare in considerazione l'idea della storia di Proudhon.

VIII. «Le rivoluzioni sono le successive manifestazioni della GIUSTIZIA nell'umanità. È per questo che ogni rivoluzione ha il suo punto di partenza in una rivoluzione precedente. Dunque chi

dice rivoluzione dice necessariamente *progresso*, e, per ciò stesso, *conservazione*. Ne segue che la rivoluzione è in permanenza nella storia; e che, propriamente parlando, non ci sono state parecchie rivoluzioni: non c'è che una sola stessa e perpetua rivoluzione. La rivoluzione, di diciotto secoli fa, si chiamò l'EVANGELO, la *Buona Novella*. Il suo dogma fondamentale era l'Unità di Dio, la sua divisa l'*Eguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio*. La schiavitù antica riposava sull'antagonismo e l'ineguaglianza degli dei, il che voleva dire sull'inferiorità relativa delle razze, sullo stato di guerra. Il cristianesimo creò il diritto delle genti, la fraternità delle nazioni. Fu a causa del suo dogma e della sua divisa che furono abolite simultaneamente l'idolatria e la schiavitù... Ma questa rivoluzione, pur essendo soprannaturale e spiritualistica, non esprimeva che l'aspetto più materiale della giustizia, l'affrancamento dei corpi, l'abolizione della schiavitù. Stabilita sulla fede, lasciava schiavo il pensiero... Verso il XVI secolo, scoppiò la rivoluzione. La rivoluzione, in questa epoca... prese un altro nome, già celebre; essa si chiamò FILOSOFIA. Ebbe per dogma la *libertà della ragione*... Ma la filosofia, aggiungendo le sue conquiste a quelle del Vangelo, non completava certo il programma di questa giustizia eterna. La Libertà... era ancora soltanto individuale: bisognava stabilirla nel foro, farla passare dalla coscienza nella legge. Verso la metà del secolo scorso cominciò dunque una nuova elaborazione, e come la prima rivoluzione era stata religiosa e la seconda filosofica, la terza fu politica. Essa si chiamò CONTRATTO SOCIALE. Prese per dogma la *sovranità del popolo*: era la contropartita del dogma cristiano: *l'unità di Dio*. La sua divisa fu l'eguaglianza davanti alla legge... La giustizia non ha detto, nell'89, la sua ultima parola... La giustizia ha suonato la sua quarta ora... Rivoluzione del 1848, come ti chiami? Io ti chiamo *Diritto al lavoro*. Qual è la tua bandiera? *L'Associazione*. La tua divisa? *L'Eguaglianza davanti alla fortuna*. Dove ci conduci? Alla *Fraternità*» (*Toast à la Révolution*, «Le Peuple», 17 ottobre).

IX. Lo stile di questo testo può far perdere di vista la solidità e l'articolazione del pensiero. Ma è di questo che dobbiamo occuparci, osservando semmai che la passione e la verità devono essere tenute distinte, ma che non possono essere separate perché, nel fatto del pensiero, non lo sono. In questo testo noi troviamo due cose: a) una vera e propria analisi del termine «rivoluzione»,

ossia il tentativo di rendere chiaro e trasparente ciò che si pensa in modo confuso e opaco quando si usa questo termine; b) lo schizzo di una esposizione dello sviluppo della storia come rivoluzione. Vediamo le due cose partitamente.

Nessuno può negare che ogni rivoluzione abbia il suo punto di partenza in una rivoluzione precedente. Si ammette anche, generalmente, che il senso della rivoluzione non si riduce all'idea semplice di fare piazza pulita, di distruggere tutto, di ricreare tutto ex novo. E con questa ammissione si profila l'idea di ciò che resta, che perdura, anche nel fatto rivoluzionario. In questo uso corrente del termine si riflette lo stato della cultura. Il fatto decisivo, al riguardo, è la svolta culturale determinata dalla nascita della scienza economica, cui hanno fatto seguito la distinzione di origine hegeliana tra società civile e società politica, e l'approfondimento marxiano di questa distinzione. Prima di questa svolta culturale l'indistinzione del sociale dal politico confinava nell'oscurità il sociale, e quindi faceva pensare che un mutamento politico radicale fosse anche un mutamento globale, senza residui. Con la distinzione tra sociale e politico, è invece entrata nel campo visuale la società, e con la società la totalità dei fatti storici. È così venuto in luce, accanto a ciò che muta, ciò che resta. Ma nel linguaggio comune non si è ancora formata la capacità di parlare di questa relazione.

I dati di fatto sono chiari. La rivoluzione comporta uno scontro di forze e un nuovo assetto, un nuovo equilibrio di forze; non comporta mai (anche se lo pensa chi casca nell'errore di una visione unilaterale esclusivamente politica e politicamente povera) la distruzione totale di una delle forze. La relazione, dunque, è questa: ciò che muta stabilisce la misura di ciò che resta e viceversa. Ne segue che, per parlarne, bisogna disporre di tre termini: uno per identificare il risultato (o fatto nel suo complesso), uno per identificare ciò che muta, uno per identificare ciò che resta.

Ma nell'uso corrente si usano solo due termini: *rivoluzione*, per designare sia il fatto nel suo complesso, sia ciò che muta, sia una delle forze; e *conservazione*, per designare le forze che si oppongono, gli istituti che vengono travolti, ma non ciò che si conserva. Scompare così dalla vista ciò che resta; il linguaggio perde l'aderenza con i fatti e li deforma, identificando la rivoluzione con la vittoria del progresso e la distruzione della conservazione. Ma poi gli uomini devono constatare che la storia ritesse la sua tela,

che la conservazione ricompare. Ogni esperienza rivoluzionaria riproduce la delusione del rivoluzionario, che non ritrova nei risultati gli ideali che sembravano già acquisiti nell'impegno della lotta e nell'esaltazione del successo.

Proudhon invece afferma: «Chi dice *rivoluzione* dice necessariamente *progresso*, e, per ciò stesso, *conservazione*». Egli usa dunque tre termini: *rivoluzione*, per designare il fatto nel suo complesso, *progresso*, per designare ciò che muta, *conservazione*, per designare ciò che resta, adeguando la struttura del linguaggio a quella dei fatti. E usa i tre termini con i quali effettivamente gli uomini parlano di questi fatti quando si producono, unificando il linguaggio della riflessione e quello dell'azione. Bisogna anche osservare che solo a questo punto si evita la scissione della storia in due parti (ciascuna delle quali non è più la storia), e si comincia a ricomporla, restituendo al processo storico nel suo insieme, cioè alla società, il carattere di vero protagonista della storia. E forse bisogna anche osservare, in margine, che l'impazienza condanna a torto questo tipo di analisi, considerandole mere questioni di parole. Ma nello studio dell'uso delle parole si manifesta la «fatica del concetto», nella quale sola si riflette la «fatica» stessa dei fatti, della storia.

X. In effetti l'analisi proudhoniana del termine «rivoluzione» conduce sino al chiarimento del rapporto tra i termini «rivoluzione» e «storia». Con il riconoscimento di ciò che resta come misura di ciò che cambia (e viceversa) si attribuisce alla rivoluzione tanto l'elemento della conservazione (che riacquista, con il richiamo alla rivoluzione precedente, il suo autentico carattere), quanto l'elemento del progresso. Ciò equivale ad affermare che si pensa la rivoluzione come si pensa la storia; o, per meglio dire, che l'idea della rivoluzione precisa l'idea della storia, e l'idea della storia precisa l'idea della rivoluzione. Proudhon dice bene che: «la rivoluzione è in permanenza nella storia; e che, *propriamente parlando* [sottolineatura mia] non ci sono state parecchie rivoluzioni nella storia: non c'è che una sola, stessa e perpetua rivoluzione».

Si può pensare, come in effetti si pensa, che la storia non abbia alcun senso, o che sia un campo di possibilità indefinite, ecc. Ma è pur vero che gli uomini agiscono dando un senso alla storia. Questo senso dilata, ma nello stesso tempo stimola, le con-

quiste obiettive del pensiero e dell'azione. Questo senso si identifica proprio con le conquiste del pensiero e dell'azione quando il corso della storia, col trascorrere del tempo, si manifesta lucidamente nel pensiero. E quando riconoscono in queste conquiste i fatti salienti della loro storia, gli uomini considerano questi fatti come rivoluzionari. È dunque vero che solo elevando l'idea della storia a quella della rivoluzione si può riunificare il modo con il quale si concepisce la storia con il modo con il quale gli uomini motivano il loro agire storico.

Sviluppando questa idea, si potrebbe trovare il fondamento delle teorie di ispirazione marxista sull'opportunismo di sinistra, e giungere alla definizione della coscienza rivoluzionaria come coscienza teorico-pratica del corso della storia. In prospettiva, si delinea la possibilità di portare sul piano del linguaggio comune, e col solo presupposto del comune linguaggio umano, l'idea dialettica della storia. Ma ciò ci porterebbe lontano. Ciò che dobbiamo mettere in evidenza è che se si eleva l'idea della storia sino a quella della rivoluzione, bisogna anche riconoscere le fasi della storia come fasi della rivoluzione; e che ciò è proprio quanto ha fatto Proudhon nel secondo punto del testo riportato, unificando anche a questo riguardo il linguaggio con il quale ripensiamo questi fatti e quello con il quale si sono prodotti.

XI. Il risultato cui è giunto Proudhon in questo tentativo può, evidentemente, essere discusso. In questa descrizione delle fasi della storia come fasi della rivoluzione, ci sono i limiti dell'orizzonte culturale del suo tempo; e c'è, come spesso in Proudhon, una elaborazione fatta di getto, come se scaturisse direttamente dall'intuizione. Ma l'ossatura è robusta e duttile, e potrebbe benissimo essere impiegata per una diversa, o più approfondita, elaborazione.

Va osservato, naturalmente, che in questa prospettiva i fatti storici vengono presi in considerazione per ciò che hanno di costante (nel loro svolgimento) e non per il modo in cui variano sino a diventare fatti diversi. In sostanza in questa prospettiva i fatti storici si compongono in un'unico fatto, il fatto della storia. Ma, come si è detto, questo è proprio lo scopo del lavoro teorico di Proudhon. E va detto anche che si tratta di un tipo di indagine teorica perfettamente legittima, che non sta affatto in un rapporto di esclusione reciproca, ma piuttosto di complementarità, con il

tipo di indagine teorica necessaria per stabilire non la natura di un fatto, ma le relazioni tra fatti diversi. Ed è, di nuovo, il rapporto tra Marx e Proudhon che permette, in concreto, di illustrare questa complementarità. Marx studia la storia, ed elabora la concezione del materialismo storico come una vera e propria legge del divenire della storia, cioè pensa, virtualmente, col metodo delle scienze sperimentali; Proudhon studia la storia, ed elabora una teoria della natura della storia (che è, nel fatto, il libero svolgimento di qualche cosa che resta sé stesso), cioè pensa, virtualmente, col metodo delle scienze normative.

XII. La concezione della storia di Proudhon non è fine a sé stessa. Dipende da una domanda precisa: come è concepibile la società senza *droit d'aubaine*? L'articolazione, sino a questo punto, è la seguente: l'autonomia della società (che si fa da sé stessa), il suo farsi (la storia) come farsi rivoluzionario. E, come si è potuto constatare nel testo riportato, questo farsi è il farsi primario della storia. Non si tratta dell'evoluzione (secondaria) delle istituzioni – siano esse i regimi politici o le forme giuridiche della produzione, ecc. – ma dell'evoluzione di ciò che le sprigiona e le utilizza, il comportamento umano autoregolato e consapevole, colto attraverso i momenti della liberazione della coscienza, della liberazione della ragione, della liberazione dei rapporti politici, della liberazione dei rapporti sociali. In ultima istanza si tratta dell'uomo che, a partire dalla sua base biologica, fa sé stesso, e facendo sé stesso fa le istituzioni corrispondenti al livello delle caratteristiche acquisite dal suo comportamento.

È in questo quadro che vanno viste le concezioni di Proudhon del diritto, dell'economia e della politica. Queste concezioni non corrispondono affatto al tentativo di descrivere e spiegare (tendenzialmente nell'ambito delle scienze sperimentali) il diritto, l'economia e la politica sulla base dei comportamenti osservabili un certo momento storico. Non è dunque possibile valutarle mediante il confronto con i risultati teorici ottenuti proprio con lo studio di tali comportamenti. Con questo punto di vista non è possibile nemmeno capire che cosa Proudhon abbia detto, poiché chi legge pensa a cose alle quali Proudhon non ha affatto pensato.

Si può constatare bene, e in concreto, questa differenza tra Proudhon e chi lo ha criticato con questo punto di vista inadeguato poiché diverso dal suo (e fra questi lo stesso Marx che ha

criticato le concezioni economiche di Proudhon con il punto di vista dell'economia classica) nello studio molto accurato di Rist.

XIII. Rist riassume nel modo seguente, nella *Histoire des doctrines économiques* scritta in collaborazione con Gide, il punto fondamentale della riforma economica di Proudhon. «Il principio fondamentale sul quale riposa il progetto è il seguente: fra tutti i capitali che permettono ai loro proprietari di riscuotere, sotto il nome di interesse, fitto, sconto, ecc. un *droit d'aubaine* sul prodotto del lavoratore, il più importante è la moneta – poiché, in definitiva, è sotto forma di moneta che si offrono tutti sul mercato. Dunque se noi arriviamo a sopprimere il *droit d'aubaine* per questa forma universale di capitale, se, in altri termini, la moneta si prestasse per niente, il *droit d'aubaine* scomparirebbe subito per tutti gli altri capitali. In effetti, supponete che in virtù di una organizzazione qualsiasi, io possa procurarmi senza interesse la moneta necessaria per l'acquisto di terreni, macchine o edifici di cui ho bisogno per la mia industria – io mi affrettarei ad acquisire questi capitali, invece di locarli come sono costretto a fare oggi mediante un interesse o un fitto. Così la soppressione dell'interesse del denaro, permettendo al lavoratore di acquisire immediatamente tutti i capitali utili, invece di locarli, impedisce per ciò stesso a tutti i detentori di capitali di riscuotere un reddito senza lavoro. La proprietà sarebbe così ridotta al possesso. La reciprocità nello scambio sarebbe ottenuta, perché al lavoratore toccherebbe tutto il prodotto del suo lavoro senza dividere nulla con altri. La giustizia economica sarebbe infine realizzata».

Ciò comporta, osserva Rist, che la moneta eserciti soltanto la funzione di buono di scambio, con un costo eguale solo a quello delle pure e semplici operazioni di scambio. E continua, esponendo la concezione di Proudhon: «Perché questi biglietti circolino, basta che tutti gli aderenti alla nuova banca [al limite tutti i membri di una società] si impegnino ad accettarli in pagamento delle loro merci. Così il possessore sarà sempre sicuro di poterle scambiare – proprio come delle monete. Gli aderenti, d'altra parte, non rischieranno nulla accettandole, perché (lo stipulano gli statuti) la banca non sconterà mai che degli effetti rappresentanti merci *consegnate* o impegnate per l'acquisto. I "buoni di circolazione" non supereranno mai, dunque, i bisogni del commercio; rappresenteranno sempre una merce non solo prodotta,

ma venduta (anche se non ancora pagata). Come ogni banca di sconto, la banca si limiterà ad anticipare al venditore della merce una somma che ricupererà in seguito dal compratore. D'altra parte, non è solo il capitale circolante che i commercianti e gli industriali otterranno così senza interesse, ma anche i mezzi necessari per la fondazione di nuove imprese, sotto forma di anticipazione (beninteso, senza interesse), che permetteranno loro di acquistare, invece che di locare, gli strumenti di lavoro che desiderano... Non ci sarebbero più che dei lavoratori che si scambiano i loro prodotti al costo di produzione».

A questo punto Rist fa osservare che la differenza tra il buono di circolazione di Proudhon e un biglietto di banca sta nel fatto che, col biglietto di banca, la banca aggiunge alla sua firma la promessa di un rimborso in moneta metallica (e questo non accade più, ma le altre considerazioni sono pertinenti), cioè in una merce universalmente accettata e richiesta, mentre il buono di circolazione non comporta alcun impegno da parte della banca, ma comporta quello di tutti gli aderenti di accettarlo in pagamento. E naturalmente fa osservare che nel primo caso bisogna preoccuparsi solo della solvibilità della banca, nel secondo di quella di tutti gli aderenti. In secondo luogo, che la banca dovrebbe scontare solo effetti di primo ordine. In terzo luogo, che se un certo numero di aderenti diventa insolubile, il valore nominale dei buoni di scambio supera rapidamente quello delle merci che rappresentano.

E non basta. Rist fa infine osservare che, anche supposta una perfetta solvibilità degli aderenti, l'interesse non scomparirebbe: «Se la banca pretende uno sconto, è perché procura *oggi*, in una moneta immediatamente convertibile in derrate e servizi, il valore di una lettera di cambio, pagabile solo tra qualche mese; dà una realtà in cambio di una promessa, una *somma di denaro presente* in cambio di una *somma di denaro futura*. Ciò che la banca riscuote, è la differenza tra il valore della lettera di cambio nel giorno in cui la sconta e il suo valore nel giorno di scadenza, differenza che non dipende dalla volontà della banca o dall'impiego di questa o quella moneta, ma dalla natura stessa delle cose. Perché, qualunque cosa possa fare Proudhon, il pagamento a termine e il pagamento a contanti sono e resteranno due operazioni diverse fino a che il possesso immediato di una somma di denaro verrà giudicato più vantaggioso del suo possesso futuro».

E conclude: «A ciò forse Proudhon risponderebbe che i membri della banca di scambio, con la loro adesione, si sono impegnati a non riscuotere un tale aggio. Ma allora, e se essi restano fedeli alle loro promesse, la soppressione dello sconto o dell'interesse non risulterà dalla organizzazione della banca di scambio, ma *dalla libera volontà degli aderenti*. È la soppressione dell'interesse semplicemente per mutuo consenso – riforma esclusivamente morale, per la quale non è necessario alcun meccanismo di banca... ma che sarà forse lenta!».

XIV. Rist fa osservare che lo scambio senza interesse dipende dalla libera volontà degli aderenti, e constata che una libera volontà di questo genere non esiste. Ma ciò non basta per esaurire la questione. Egli ha certamente ragione nei confronti di Proudhon che pretende di realizzare il credito gratuito con una banca, cioè con l'azione volontaria di pochi nell'ambito di una società che non sa né volerlo né organizzarsi per assicurarlo (in termini precisi, quando si dice che il credito gratuito è un mito, non si dice altro che questo; anche se bisognerebbe poi tenere presente che in questo contesto Proudhon è un uomo d'azione, e che nel contesto dell'azione, ed in particolare delle motivazioni di una azione nuova, il mito è inevitabile e può essere, dialetticamente, positivo). Ma non ha certamente ragione nei confronti di Proudhon che si chiede se è concepibile, e quale possa essere, una società senza *droit d'aubaine*.

Tra parentesi quadra, nel passo di Rist sulla accettazione dei buoni di circolazione di Proudhon, ho introdotto, con una variante, una diversa chiave di lettura. Rist osserva: «perché questi biglietti circolino, basta che *tutti gli aderenti alla nuova Banca* si impegnino ad accettarli». La variante è questa: *tutti i membri di una società*. E la differenza è capitale. Nel primo caso si pensa ad un meccanismo che non può funzionare perché i pochi ben disposti si troverebbero in una situazione di inferiorità che impedirebbe loro di agire. Non si può certamente rinunciare all'interesse nei confronti di chi non rinuncia all'interesse, cioè in una società dove l'azione economica risulta efficace anche grazie all'interesse, e il diritto lo riconosce e la politica lo convalida. Nel secondo caso invece si pensa ad un meccanismo che può funzionare perché si fa dipendere la concezione dell'economia, del diritto e della politica proprio dall'abolizione dell'interesse. È quanto ha fatto, nel dominio teorico, Proudhon.

XV. Questo lavoro teorico non è affatto, come potrebbe suggerire un'impressione superficiale, facile o irrilevante. In ultima analisi, la differenza fra i due casi esaminati è quella fra l'utopia (nel senso negativo del termine) e la scienza (nel senso ragionevole del termine). Il punto di partenza di Proudhon è che la proprietà è un rapporto di forza. In quanto tale, questa osservazione non era nuova neanche allora. Ma questa osservazione restava, e resta, improduttiva tanto sul piano teorico quanto su quello pratico sino a che non si isola, come Proudhon ha fatto con la sua teoria del plusvalore (o *droit d'aubaine*), il punto preciso nel quale si manifesta il fatto della forza.

Questa precisazione distingue Proudhon da tutti gli utopisti che hanno auspicato l'abolizione della proprietà privata senza rendersi conto che si tratta di una cosa impossibile. Abbiamo visto, d'altra parte, che con questo punto di vista realistico Proudhon ha potuto prevedere che la proprietà pubblica si sarebbe risolta nella concentrazione in poche mani di una nuova forma di proprietà privata. Questa precisazione, inoltre, permette di impostare in modo rigoroso un problema preciso: quello della disciplina del rapporto di forza che si manifesta nella proprietà come relazione fra gli individui.

In prima istanza, e pregiudizialmente sul piano teorico, questo problema comporta proprio il lavoro di Proudhon: l'elaborazione di un modello. In ogni altro caso viene a mancare il termine di confronto per valutare l'azione, qualora una azione sia progettabile, o rintracciabile nel corso stesso della storia. È ovvio che un modello, in specie nel campo storico-sociale, ha dei limiti evidenti. Permette di determinare, proprio ciò che ha ammesso Proudhon nella lettera a Gauthier riportata, solo «i principi e le leggi generali», non «tutti i particolari». E ciò equivale a dire che il rapporto fra questi «principi» (teorici) e questi «particolari» (il concreto) non può sopravanzare, sul piano scientifico (nel senso stretto del termine), quello stabilito da Weber con la teoria dei «tipi ideali», e, sul piano dialettico, quello stabilito da Hegel con la formulazione del «concetto semplice dell'intero».

XVI. Non è tuttavia necessario prendere in esame queste concezioni per ammettere che una cosa è parlare di limiti, e un'altra di validità. Basta tener presente che ci vuole un modello per dire dei sì o dei no, per stabilire come deve essere una cosa

per essere veramente sé stessa. E non c'è dubbio che il diritto non è veramente sé stesso se legittima dei veri e propri rapporti di forza – quelli della proprietà come relazione individuale – invece di trasformarli in rapporti giuridici veri e propri; che l'economia non è veramente sé stessa se incentiva non solo la produzione e la distribuzione, ma anche la sopraffazione esercitata dai proprietari; e che la politica non è veramente sé stessa se lascia sussistere, accanto alla sfera dei rapporti veramente giuridici, una sfera di rapporti di forza e di sopraffazione.

Ma questa idea del diritto, dell'economia e della politica, pur essendo un aspetto costante del processo storico, cioè proprio uno degli aspetti del diritto, dell'economia e della politica nel loro farsi, non è ancora diventata uno degli elementi della conoscenza positiva della realtà sociale. Questa idea è ancora confinata nei campi dell'utopia e dell'ideologia, o addirittura, riducendosi ad una vera e propria menzogna, in quello del farisismo. Lo studio positivo dei fatti, d'altra parte, resta a sua volta confinato nel cosiddetto «realismo» (francamente ammesso, o coperto da facciate «scientifiche», o addirittura pretestuoso), che in verità non è affatto realistico ma riduttivo perché non sa considerare reali gli ideali.

Nel pensiero di Proudhon, come in quello di Kant per quanto riguarda la pace, si profila il superamento di questa situazione proprio perché l'idea in questione, ormai studiata come un modello, comincia ad acquisire una figura precisa, un posto nel dominio teorico, e delle regole di uso. Partendo da un dato primario di osservazione, le caratteristiche empiriche della proprietà, e da un fatto primario teorizzabile, la trasformazione rivoluzionaria del comportamento umano, Proudhon ha potuto dimostrare che il diritto si compie, cioè diventa sé stesso, se, e solo se, con la punizione dell'*aubaine*, non lascia prevalere nella società i rapporti di forza; che l'economia diventa sé stessa, cioè può fondarsi davvero sul lavoro, se, e solo se, svolgendosi sulla base del diritto e non sulla base di uno scontro degli interessi allo stato brado, toglie di mezzo la sopraffazione dei deboli da parte del forte; che la politica diventa sé stessa, cioè si fonda davvero sulla libertà dei cittadini, se, e solo se, assicura col diritto una economia capace di garantire materialmente la libertà di tutti.

Merita ancora conto di ricordare che Proudhon non era lontano dal pensare che queste figure siano l'embrione di veri e

propri modelli, e che nel loro insieme costituiscono il modello della società (la fisiologia della società). Egli diceva infatti che solo a questo punto il diritto, l'economia ecc. eguagliano la loro «idea».

XVII. L'importanza dell'opera di Proudhon per la conoscenza e l'azione contemporanea non può essere esaminata in questa sede, anche se risulta subito evidente che consente di pensare con maggiore chiarezza problemi ormai drammatici come quelli dell'eliminazione degli squilibri (la sopraffazione dei deboli da parte dei forti), della programmazione globale dell'economia, delle risorse e dell'ambiente, e della crisi dello Stato. Vorrei tuttavia osservare che questi problemi drammatici non potranno essere affrontati se il genere umano non svilupperà la capacità di eguagliare il diritto, l'economia e la politica alla loro «idea», superando lo stadio nel quale gli uomini subiscono, invece di fare, nel senso razionale del termine, il diritto, l'economia e la politica.

Il significato attuale del pensiero di Proudhon è comunque, e in ogni caso, una questione aperta, alla quale hanno dato certamente un contributo i giovani che nel maggio francese si sono richiamati al suo indomito spirito rivoluzionario; una questione da affidare, in ultima istanza, al tempo, alla ricerca paziente, alla lotta. Ciò che bisogna invece tentare di impostare, per concludere questa introduzione a Proudhon, è la questione del posto che gli compete nella storia del pensiero politico e sociale. E io credo che il contesto storico nel quale la posizione di Proudhon appare in piena luce sia quello del passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza.

Elevando a oggetto di studio e di scienza la situazione storica della classe operaia, Marx ha dato un contributo decisivo al passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza con la concezione del materialismo storico, che consente di stabilire, almeno in prima approssimazione, in che misura siano determinate dalla legge stessa di svolgimento della storia, l'avanzata e l'emancipazione della classe operaia. E non si può certo dire che questa concezione non appartenga al campo della scienza solo per i limiti della sua elaborazione formale; o, peggio, per la pretesa di escludere dal campo della scienza ciò che, essendo nuovo per la scienza, non è ancora perfettamente formulabile. Ma ogni passaggio dell'azione umana dall'utopia alla scienza comporta il passaggio dalla cono-

scienza intuitiva a quella controllabile non solo rispetto alla base materiale, storicamente determinata, dell'azione, ma anche rispetto alla sfera degli scopi, degli obiettivi. Ed a questo proposito il contributo decisivo al passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza lo ha dato Proudhon, elevando a oggetto di studio e di scienza il modello di una società di liberi e di eguali.

Introduzione al testo antologico *Proudhon*, a cura di Mario Albertini, Firenze, Vallecchi, 1974.