



Antonio Rainone

Proudhon e il federalismo

Erano trascorsi più di tre anni dall'inizio del suo esilio a Bruxelles, allorché Proudhon poté lasciare questa città e rivedere, il 17 settembre 1862, la Parigi imperiale di Luigi Napoleone. In questo stesso periodo egli ricompone in volume alcuni articoli su *La fédération et l'unité en Italie*, e inizia a lavorare a una nuova opera sul problema della federazione. Sono trascorsi circa quattro mesi e il lavoro è compiuto; in una lettera del 14 gennaio 1863, indirizzata a Defontaine, Proudhon scrive: "Attraverso le noie di un cambiamento di casa, le indisposizioni della mia donna e delle mie figlie, le

indignazioni che mi causava una stampa assurda, ho conservato tanta presenza di spirito e libertà d'intendimento da condurre in porto una nuova pubblicazione sul principio federativo e lo stato della nostra triste democrazia". Partito dalla questione del rapporto fra *unità e federazione*, lo svolgimento della riflessione, continua Proudhon, "mi ha fornito un'occasione per riprodurre in blocco la maggior parte delle mie idee". *Il pamphlet* diviene opera sistematica: "ho compreso che in luogo di un'opera polemica avevo da fare un lavoro di dottrina e di alta politica., invece di una filippica di quaranta pagine, ho messo al mondo non soltanto un libro, ma un sistema"; e all'impegno teorico corrisponde anche, in fase di stesura, un minuzioso lavoro di rielaborazione formale che porta Proudhon a rivedere l'opera pur quando era già per metà data alle stampe.

Il nuovo libro nasce comunque da un ambizioso progetto, che l'autore stesso partecipa, in una lettera a Buzon del 31 gennaio 1863, con le dovute sottolineature: "Il titolo di quest'opera ve ne farà prevedere il contenuto: *Del Principio federativo e della necessità di ricostruire il partito della Rivoluzione*. E' una dimostrazione a me congeniale di questa proposizione: che tutti i governi conosciuti sinora sono dei frammenti dispersi della vera costituzione sociale, la quale è unica, identica per tutti i popoli e può essere chiamata *Repubblica federativa*; che fuor di là non vi è né libertà, né diritto, né morale, né buona fede (...). In breve, è ciò che io chiamo *la soluzione del problema politico*".

Talmente Proudhon è convinto dell'eccellenza di questa soluzione finalmente trovata, da esporre il suo interesse al ministro dell'interno, sollecitando l'autorizzazione a fondare un nuovo giornale intestato *La Fédération*; richiesta che fu peraltro respinta. A qualche giorno di distanza, comunque, verso la metà di febbraio usciva il *Principio federativo*; all'inizio di marzo ne erano state vendute già seimila copie. La risonanza e la diffusione del libro furono dunque notevoli, tanto che esso, fra tutte le opere di Proudhon, fu quello che maggiormente, come ha sostenuto il Dolléans, "dovette sedurre i militanti operai legati o no al gruppo dei firmatari del 'Manifesto dei Sessanta' (*vedere più avanti*). In ogni caso è quello che ha esercitato l'influenza più profonda e più durevole negli anni che seguirono la

creazione della Prima Internazionale al *meeting* di *Saint-Martin's hall*, nel settembre 1864" (1). L'influenza più immediata dei principi esposti nel libro si faceva sentire particolarmente su quelle posizioni politiche che ricercavano un'azione autonoma e una posizione definita per una classe operaia ormai maturata ad esperienze di autogoverno.

Certo, nel *Principio federativo* non si poteva trovare soluzione alcuna alle più pressanti rivendicazioni operaie: non vi è questione né di regolazione di orario di lavoro, né di diritto di sciopero, né vi si analizza la condizione sociale o la posizione storica delle classi lavoratrici. La soluzione del problema politico delle società "industriali" è ricercata da Proudhon a livello di principi generali: senza l'impianto di un discorso sistematico sull'organizzazione complessiva del corpo sociale è impossibile dare prospettive ad una qualsiasi azione sia riformatrice sia rivoluzionaria dell'ordine esistente. Il discorso assume una latitudine che supera anche i limiti di un'analisi generale del rapporto fra *società* ed ordine statale; più che fare una critica delle contraddizioni che si manifestano ai vari livelli della vita sociale, occorre costruire un modello che indichi la base necessaria sulla quale riorganizzare la costituzione sociale e politica di tutto il genere umano. Le linee di questo progetto, Proudhon le aveva già tracciate in una lettera a Milliet del 2 novembre 1862; egli scriveva:

“Qualche giorno sarete molto meravigliato d'apprendere (...) che io sono uno dei più grandi fautori d'ordine, uno dei progressisti più moderati, uno dei riformatori meno utopisti e più pratici che siano esistiti. Tutto il mistero delle mie pubblicazioni consiste in ciò che, secondo me, se vogliamo progredire nella scienza delle cose sociali, non dobbiamo indietreggiare davanti ad alcuna delle conclusioni della critica, a qualsiasi partito essa ci faccia concludere... Per non citare che un esempio di questo metodo, vi farò notare di sfuggita che se, nel 1840, debuttai con *l'anarchia*, conclusione della mia critica dell'idea governativa, vi è che dovevo finire con la *federazione*, base necessaria del diritto delle genti europee, e, più tardi, dell'organizzazione di tutti gli Stati" (*Correspondence*, ed. Lacroix, t. XII, pp. 220-21).

Il federalismo è la forma politica dell'umanità (2); una forma che però permette quel tanto ricercato accordo fra le necessità proprie dell'organismo sociale e l'esistenza di un potere politico in qualche modo distinto e sovrapposto alla società civile. Non si tratta solo di rivendicare "un governo a buon mercato", funzionante nell'interesse esclusivo delle classi produttrici, ma di fare degli istituti di vita sociale, caratteristici dei rapporti di produzione e di scambio, delle istituzioni politico-amministrative in nessun modo legate ai vecchi poteri governativi e burocratici, soppiantando anzi tutta la macchina dello Stato centralizzato e gerarchizzato. Gli operai che firmano il Manifesto dei Sessanta chiedono infatti che attraverso "la libertà del lavoro, il credito, la solidarietà e il mutualismo economico", una democrazia sociale di base, una democrazia operaia, possa esprimere gli interessi e le istanze politiche e sociali delle classi lavoratrici. Essi rivendicano giustizia e diritti eguali in un nuovo ordine politico. Queste rivendicazioni portano a una rottura fra i rappresentanti operai e l'opposizione repubblicana riguardo alla questione delle candidature operaie, che mentre i primi ritenevano necessarie, questi ultimi vedevano come un'intromissione nelle competenze dell'opposizione ufficiale. Il divorzio tra le due posizioni fu sancito appunto dalla pubblicazione, avvenuta alcuni giorni prima delle elezioni complementari del marzo 1864, di un "*Manifesto*", redatto essenzialmente dal proudhoniano Tolain e firmato da sessanta operai, nel quale si rivendicavano il diritto e la necessità delle candidature operaie

alle elezioni rappresentative. Proudhon fu interessato alla questione tanto da prendere la cosa a motivo di un'opera che formulata come lettera di risposta alle posizioni del Manifesto, restò però incompleta e fu pubblicata, solo alcuni mesi dopo la sua morte, avvenuta il 19 gennaio 1865, da Gustave Chaudey, noto anche per essere stato poi fucilato dalla Comune.

In *De la Capacité politique des classes ouvrières*, l'idea della nuova democrazia, prodotto di una coscienza ben determinata che il proletariato ha di sé e della società in cui si muove, è vista come "l'annuncio di un nuovo ordine di cose, la presa di possesso di noi stessi come partito del diritto e della libertà, l'atto solenne del nostro ingresso nella vita politica, e, a volerlo dire, l'annuncio al vecchio mondo della sua prossima e inevitabile decadenza". Si tratta in particolare di dimostrare alla *Démocratie ouvrière* che, "prima di una sufficiente coscienza di se stessa e della sua Idea, ha portato la somma dei suoi suffragi su dei nomi che non la rappresentano affatto; ecco a quali condizioni un partito entra nella vita politica; come, in una nazione, la classe superiore avendo perduto il senso e la direzione del movimento, sta alla classe inferiore d'impadronirsene" (3).

La capacità politica della classe operaia, prima di potersi affermare *legalmente* come la forza capace di riordinare la società, deve manifestarsi per generazione spontanea come capacità reale, attributo sostanziale potenzialmente adeguato. Sul presupposto della ciclicità dei processi storici, Proudhon arriva pertanto a concludere che "il problema della capacità politica della classe operaia, così come nella classe borghese e altra volta nella nobiltà, consiste dunque nel domandarsi:

- a) se la classe operaia, dal punto di vista dei suoi rapporti con la società e con lo Stato, ha acquistato coscienza di se stessa; se, come essere collettivo, morale e libero, si distingue dalla classe borghese; se ne separa i suoi interessi, se tiene a non più confondersi con essa;
- b) se essa possiede un'idea, cioè se si è fatta una nozione della propria costituzione; se conosce le leggi, condizioni e formule della sua esistenza; se ne prevede il destino, il fine; se essa comprende se stessa nei suoi rapporti con lo Stato, la nazione e l'ordine universale;
- c) se infine, da questa idea, la classe operaia è in grado di dedurre, per l'organizzazione della società, delle conclusioni pratiche che le siano proprie, e di creare e sviluppare un nuovo ordine politico ove il potere, per la decadenza o la ritirata della borghesia, ne venisse devoluto".

Possedere la capacità politica significa "aver coscienza di sé come membro di una collettività, affermare l'idea che ne risulta e perseguirne la realizzazione":

la legge d'esistenza d'una classe diviene legge generale della società nel suo complesso allorché questa classe ha la capacità di sviluppare e realizzare in generale l'ordine dei rapporti che determinano le sue relazioni come classe, quell'ordine, cioè, che presente benché parziale è il portato di una capacità *reale*, "collettiva, che è fatto della natura e della società, e che risulta dal movimento dello spirito umano; che, salvo le ineguaglianze del talento e della coscienza, si ritrova eguale in tutti gli individui e non può divenire privilegio d'alcuno" (4).

Il processo che fa della capacità *reale* una capacità *legale*, del fatto un diritto, è nello stesso tempo un processo attraverso cui la coscienza rivoluzionaria fa dell'idea una perseguita e ragionevole *realtà*; d'altronde questo "ideorealismo" che rende possibile la parallela disposizione a far sì che si presuppongano come corrispondenti il movimento di realizzazione nel concreto di una idealità e il movimento attraverso il quale una capacità già esistente nel reale diviene capacità *totale*, legge o principio determinante il reale nella sua totalità, è reso possibile in pratica dalla identificazione, che è alla base del discorso, della idealità da realizzare e del reale da *legalizzare* o generalizzare; entrambe affermazioni di un'unica categoria: la categoria dell'eguaglianza. "Come tutte le relazioni degli uomini fra loro tendono in concreto ad essere regolate dall'eguaglianza, e dalla giustizia — aggiunge Proudhon — così tutte le leggi della natura derivano da quella per cui gli esseri, e gli elementi che la compongono, sono o tendono a mettersi in equilibrio; tutte le formule della ragione si riducono all'equazione oppure a delle serie d'equazioni. La logica, l'arte di ben ragionare, può definirsi, come la chimica dopo Lavoisier, l'arte di tenere la bilancia" (5).

Il principio d'eguaglianza esplica una sua funzione regolatrice e organizzatrice ad ogni livello dell'essere sociale: "nell'ordine scientifico, il metodo; nell'industria, i procedimenti tecnici; nell'educazione, la disciplina, dovunque delle divisioni e delle serie: ecco ciò che solleva senza sosta il bassofondo della società a livello delle più belle intelligenze, e apporta un po' alla volta, non l'identità, ma l'equivalenza delle capacità". E', ancora, il riconoscimento che "la tendenza della società all'eguaglianza delle intelligenze, come al livellamento delle condizioni; che l'equivalenza dei talenti e delle capacità è la norma della ragione collettiva di cui noi tutti non siamo che delle manifestazioni" (6). Orbene, l'affermarsi di questa tendenza conduce a fare delle rivendicazioni della classe operaia, e cioè della classe subalterna, l'espressione più conseguente dell'istanza tendente a far sì che siano riconosciute *politicamente* eguali quelle capacità che la civiltà porta ad equivalersi nella pratica industriale.

Il discorso di Proudhon che noi abbiamo ripreso a partire dalle sue ultime conclusioni trova qui la sua base logica e i suoi presupposti dottrinari, nel lavoro vogliamo dire, che costituisce il suo professato *exploit* teorico, per una definizione della natura dei rapporti sociali che serva anche, di conseguenza, a fondare una soluzione "scientifica" del *problema politico*, cioè del cambiamento sociale.

Seguiamo anche noi la distinzione che lo stesso Proudhon fa, pur se in termini più sfumati, per poter poi riportare ad alcune considerazioni che più da vicino ci riguardano. Osserveremo dunque, per un primo verso, che essenzialmente la base su cui Proudhon elabora una sua teoria della società, gli è data dalle concezioni *organicistiche*, che in campo socialista avevano avuto una fondazione teorica nell'opera di Saint-Simon, di Fourier, di Comte e dei posteriori discepoli societari e industrialisti. Basti dire comunque che mentre questi vedevano nel sistema industriale una formazione organica regolata da rapporti immanenti alle funzioni del corpo sociale e quindi strutturata, secondo i vari livelli, come una gerarchia di funzioni e di capacità, Proudhon pur riprendendo il concetto di organismo ne rovescia le conclusioni accessorie: dalla concorrenza e dalla partecipazione di ogni membro al funzionamento dell'organismo sociale non viene fuori una gerarchia di poteri o di capacità ma una equivalenza-uguaglianza di diritti, un'armonia di eguaglianze e una equivalenza di fatto. Questa professione di fede nella democrazia industriale non è però certamente frutto di una rivoluzione teorica né di una scoperta scientifica, essa nasce in

pratica da uno spostamento d'ottica che conduce a privilegiare piuttosto le conseguenze *concettuali* dell'organicismo industriale anziché l'osservazione dei processi compositivi della produzione industriale, piuttosto il lato spirituale e *concettuoso* del movimento del capitale che il lato determinato dalle necessità produttive di un'organizzazione industriale ove regnano pur sempre sfruttamento e autorità. Proudhon vede queste due sfere, la sfera della circolazione e dello scambio, e la sfera della *produzione*, come due sfere dominate da due principi diversi e contrastanti, da una parte regnano giustizia e libertà e dall'altra oppressione e autorità, l'uno è il regno del lavoro vivo e progressivo, l'altro il regno del capitale e della proprietà: tutto è contraddizione nella nostra società. Proprio per tentare di risolvere una siffatta contraddizione, afferma Proudhon in un articolo apparso sulla *Voix du Peuple* del 28 dicembre 1849, "bisogna che nel futuro in ogni produttore la qualità di lavoratore e la qualità di capitalista o proprietario siano rese eguali e distinte. Così come in altri tempi il servo era vincolato alla gleba, egualmente oggi, per una inversione dei rapporti, il capitale deve essere vincolato all'operaio. Là è l'auspicio più positivo, la tendenza più autentica della Rivoluzione. Il socialismo e la democrazia concordano con noi su questo punto. Certo, bisogna che in ogni cittadino la libertà e l'autorità siano uguali: senza di che l'eguaglianza non esisterebbe e sarebbe compromessa". Bisogna, per essere più espliciti e meglio chiarire un siffatto programma politico, "trovare una forma di transizione che, riconducendo all'unità la divergenza degli interessi, identificando il bene particolare e il bene generale, cancellando l'ineguaglianza di natura tramite quella dell'educazione, risolva tutte le contraddizioni politiche ed economiche: ove ogni individuo sia egualmente e sinonimicamente produttore e consumatore, cittadino e principe, amministratore e amministrato; ove la sua libertà aumenti sempre, senza che egli abbia mai bisogno di *alienarne* una parte" (7). Il costante processo di accrescimento delle capacità industriali e sociali della classe lavoratrice impone d'altronde con urgenza la necessità di superare una divisione della società che conduce non solo a contrapporre classe a classe ma capace di rendere estranea a se stessa la natura dell'essere sociale; per Proudhon il compito di un nuovo contratto sociale non può essere fondato che sulla constatazione preliminare dell'essenzialità del rapporto egualitario: "se l'estraneità è il principio dell'ineguaglianza la società ha per risultato necessario l'eguaglianza. L'equilibrio sociale è il livellamento del forte e del debole; infatti, finché essi non sono eguali, sono estranei; non formano un'alleanza, restano nemici. L'ineguaglianza delle condizioni, dunque, è un male necessario solo nell'estraneità perché società e ineguaglianza sono termini contraddittori" (8).

L'idea di un nuovo contratto sociale ricorre molto spesso negli scritti di Proudhon, sempre però con una allusa critica al *Contratto* roussoiano: è nella pratica degli istituti di vita sociale propri del sistema industriale che si genera, con un processo di fondazione organicamente storico, la possibilità (e la capacità) di fare del contratto sociale non una forma giuridica immaginaria e vuota ma una legge normativa, effettivamente adeguata ai contenuti vitali del corpo sociale. Il contratto sociale non interviene all'origine della società, non può in alcun modo essere avvicinato a un "contratto di società", esso interviene piuttosto all'apogeo dell'evoluzione umana: vi è contratto solo se vi sono rapporti sociali corrispondenti effettivamente all'ordine del diritto: esso sarebbe una finzione che andrebbe a realizzarsi in pratica in un arbitrario diritto formale e astratto se non si ponesse come *diritto sociale*, come diritto alla società ovvero all'eguaglianza, alla pariteticità, alla partecipazione. Il contratto sociale, dice Proudhon, nascendo dall'accordo, dal patto, dalla federazione dell'uomo con l'uomo, istituisce una società non più contraddittoria: "il *contratto* risolve tutti i problemi. Il

produttore tratta con il consumatore (...) è sempre lo stesso interesse che transige, si liquida, si equilibra"; si faccia scomparire, attraverso la reciprocità delle obbligazioni e la mutualità delle garanzie, l'interesse del profitto capitalista, e i cittadini come i Comuni non avranno più bisogno dell'intervento di un potere estraneo alle loro relazioni per gestire i loro beni (9). L'eguaglianza deriverà dallo sviluppo regolare delle stesse istituzioni esistenti, da una tendenza propria del sistema industriale. Vi è un brano dei suoi *Carnets* in cui Proudhon non poteva far meglio risaltare il senso generale del suo discorso; l'ordine delle sue idee è questo, e il lettore stia bene attento: "il capitale di fondazione, *dono gratuito*, che doveva appartenere a tutti, e il capitale acquisito, che è stato opera di tutti, sono *usciti* dalla società: si tratta per il proletariato, non di rimpiazzare questo capitale, ma, esattamente accrescendolo tramite il lavoro, di farlo *rientrare*, egualmente con il lavoro, senza coalizione, sciopero, né sommossa (ciò che romperebbe con la tradizione e con la legge), nella società... La società è *estranea a se stessa*, è tutta nella proprietà: bisogna, ancora una volta, far rientrare nella società ciò che è sociale, in modo che non ne possa più sortire" (10). La ricchezza sociale pur essendo un *bene comune* assegnato alla collettività umana da una benefica Provvidenza e da un'acquisizione storica si presenta come contrapposta all'essere sociale, e più generalmente al proletariato che di questa *depossessione* è il prodotto e la manifestazione più radicale. Il "capitale" non è un rapporto sociale di produzione, non è una formazione storico-sociale, esso è un termine di appropriazione o di privazione: man mano che cresce la società il capitale viene privato a se stesso e riappropriato alla società; questa tendenza positiva può però manifestarsi solo allorché compare nella storia una forza capace di riappropriarsi praticamente la morta oggettività del passato, solo allora è possibile invertire il processo storico che ha significato una preponderanza del capitale sul lavoro e assumere come principio determinante il "diritto del lavoro": "La società restituita a sé dall'esterno, tutti i rapporti sono invertiti. Ieri, camminavamo con la testa in basso, oggi la portiamo in alto, e ciò senza che vi sia stata interruzione nella nostra vita. Senza che noi si perda la nostra personalità, mutiamo l'esistenza. Questa è, nel XIX secolo, la Rivoluzione" (11). Il compito storico del proletariato consiste dunque nel sottomettere alle leggi del lavoro, alle leggi del contratto e dell'eguaglianza, il mondo della ricchezza e dei beni; il rapporto generale di lavoro deve aggregarsi tutte le altre relazioni economiche: "l'eguaglianza deve essere alla fine universale, perché ogni individuo rappresenta l'umanità, e, così essendo l'uomo eguale all'uomo, il prodotto deve divenire fra tutti eguale al prodotto", come Proudhon specifica nel suo *Système des Contradictions économiques*. Qui occorre limitarsi a osservare che il processo attraverso cui il lavoro perviene alla *annihilation de la propriété* non è infine che l'adeguazione del principio umanistico-giuridico dell'eguaglianza delle persone agli stessi rapporti di proprietà, ai rapporti "particolari" dell'economia che vengono così *generalizzati*: "il lavoro agisce sulla proprietà e la modifica, la corregge, la perfeziona, l'universalizza, la trasforma" (12). E con ciò è consumata sino in fondo l'identificazione, che è un presupposto fondamentale del socialismo proudhoniano, fra movimento organizzativo delle forze produttive del lavoro e processo d'affermazione dei principi di eguaglianza, di giustizia, di libertà.

Sulla base di questo *realismo storico*, Proudhon può anche rimproverare ad altri socialisti, nella fattispecie a Pierre Leroux e a Louis Blanc, d'essere dei visionari utopisti. Questi "teosofi" dopo aver accettato una visione gerarchica delle capacità e delle funzioni dell'organismo sociale, hanno dovuto far ricorso, per Proudhon, a dei poteri non immanenti

alla dialettica del corpo sociale per poterlo riorganizzare; l'organizzazione del lavoro diviene allora un fatto dello Stato e non del movimento delle forze produttive: dopo aver accettato l'ordine gerarchico essi cadono anche nell'autoritarismo di un centralismo politico inteso come principio direttivo di tutto l'organismo sociale. Come mezzo per la soluzione dell'anarchia esistente fra le forze economiche, il Leroux e il Blanc perseguono l'accentramento ordinato dei poteri politici e il loro uso rivoluzionario dei rapporti sociali; la rivoluzione sociale giunge attraverso la rivoluzione politica. Tutto il contrario per Proudhon: è la centralizzazione pianificata delle forze economiche che deve portare all'anarchia politica, e alla fine di ogni autoritarismo politico; la rivoluzione sociale è quindi seriamente compromessa se giunge attraverso la rivoluzione politica. Anzi, conferma Proudhon, non vi è rivoluzione se non dove a qualsiasi forma di centralizzazione governativa può succedere la solidarietà contrattuale, alle costituzioni dei poteri politici l'organizzazione delle forze economiche (13). Vi è distinzione netta fra la costituzione sociale e la costituzione politica dell'umanità in quanto la prima è "intima all'umanità, liberale, necessaria, e il cui sviluppo consiste soprattutto nell'indebolire e scansare poco alla volta la seconda, essenzialmente fittizia, restrittiva e transitoria" (14). La costituzione sociale del genere umano è basata, come abbiamo visto, sull'organizzazione progressiva delle forze economiche, questi "principi produttori di realtà" sui quali bisogna edificare l'ordine nuovo delle istituzioni industriali; d'altronde questo processo organizzativo che storicamente si concretizza nel sostituirsi del sistema economico o industriale al sistema governativo, feudale o militare, si configura come passaggio dal disordine e dall'anarchia economica e sociale all'ordinata armonia, alla "centralizzazione intellettuale e liberale" delle forze economiche. Tutto il contrario per la costituzione politica ove un corrispondente movimento storico realizza il passaggio da forme politiche di accentramento autoritario a un sistema di autonomie decentrate e di libertà garantite:

"il primo termine della serie essendo dunque *l'assolutismo*, il termine finale, faticoso, è *l'Anarchia*".

Ancora:

"*l'anarchia* è la condizione d'esistenza delle società adulte, come la *gerarchia* è la condizione delle società primitive: vi è progresso incessante, nelle società umane dalla gerarchia all'anarchia" (15).

Ma la caratteristica, il senso specifico, di questo passaggio della costituzione politica dall'autorità alla libertà è per Proudhon rappresentato dall'abolizione del *politico* in quanto tale: così come la rivoluzione sociale consiste nel riappropriare la *ricchezza* all'essere sociale, egualmente la rivoluzione politica consiste nell'abolizione di ogni potere *estraneo* e sovrapposto alle forze collettive. Di nuovo così come nel *capitale* si era visto solo la ricchezza oggettivamente espropriata al lavoro, parimenti il "politico" non è inteso nella sua complessità organica ma è visto semplicemente come una serie di limitazioni, di vincoli, di decreti legge, di sanzioni che impacciano il funzionamento armonioso delle forze economiche; pur vero che da tale istanza veniva fuori la necessità "di fondere, immergere e far scomparire il sistema politico o governativo nel sistema economico, riducendo, semplificando, decentralizzando, sopprimendo uno dopo l'altro tutti gli ingranaggi di questa grande macchina chiamata Governo o Stato" (16). Il regno politico delle leggi doveva risolversi nella sfera sociale dei contratti: dal momento che l'organizzazione delle forze economiche veniva ad essere regolata da rapporti di eguaglianza, di equivalenza e di libertà

non vi era più alcun motivo perché si tenesse ancora distinta una sfera politica in cui egualmente avessero a dominare eguaglianza e libertà. Uno stesso rapporto sociale determinando tanto la costituzione sociale quanto quella politica, s'impone di necessità che si riconosca non esservi che una sola costituzione, un solo rapporto, una sola legge: in una società siffatta, ove la partecipazione di ognuno alla gestione delle forze collettive sia garantita egualmente, il Governo non sarà più neppure "la rappresentazione o la personificazione del rapporto sociale", esso sarà questo rapporto stesso: "il Governo non distinguendosi più dagli interessi e dalle libertà intanto che gli uni e le altre si mettono in relazione, cessa di esistere. Giacché un rapporto, una legge, può scriversi, come si scrive una formula algebrica, ma non si *rappresenta*:... un rapporto non ha altra realtà che quella degli oggetti stessi che sono in rapporto". Sintetizziamo queste osservazioni, dice Proudhon in una pagina esemplare della *Révolution Sociale*; non vi è discorso più logico:

"Il Governo è il Rapporto delle libertà e degli interessi. E data questa prima proposizione ne deriva: che ormai la politica e l'economia si confondono; che affinché vi sia rapporto di interessi, bisogna che gli interessi stessi siano presenti, rispondenti, stipulanti, obbligantesi e agenti; che così la ragione sociale e il suo vivente emblema sono una sola e identica cosa; in ultima analisi, che essendo tutto governo, non vi è più governo. La negazione del governo viene fuori così dalla sua definizione: chi dice governo rappresentativo, dice rapporto di interessi; chi dice rapporto di interessi, dice assenza di governo" (17).

La natura dei rapporti sociali è per Proudhon cosa scontata, egli la trova realizzata nel credito, nelle mutue artigiane, nello scambio mercantile perfezionato nella gestione cooperativa delle unità produttive. Aspetti, questi, che però si rivelano per delle "forme" specifiche di manifestazione di un unico rapporto capace di "costituire società": nell'economia, nella politica, nella morale e nella religione un solo ed unico rapporto, un nesso sostanziale, viene annunciato e si pone in essere per la realizzazione della sua unità. La scienza, la ragione sociale, l'essere collettivo e la Bibbia: tutto riposa sul principio di eguaglianza, di giustizia e di fratellanza. L'errore coincide con l'ingiustizia, l'immoralità e l'eresia. Fede e scienza concorrono quindi nella lotta per la costruzione della *vera* società e per l'abbattimento dei falsi principi. Né basta abbattere i vecchi idoli per edificare il nuovo ordine.

Torniamo quindi alla questione del rapporto tra rivoluzione sociale e rivoluzione politica. Si è visto in che modo Proudhon intendesse giungere ad una soluzione: la rivoluzione sociale è la base, il fondamento organico che dà senso a qualsiasi rivoluzione politica. Si tratta di una relazione molto semplice: la dinamica organica del corpo sociale non può essere che un attributo dello stesso corpo sociale; il cambiamento delle relazioni *politiche* è una manifestazione, un segno del mutamento intervenuto nei rapporti e nelle funzioni essenziali della vita sociale. Intanto, però, proprio perché la rivoluzione politica è la *manifestazione* della rivoluzione sociale, quest'ultima è pur sempre una rivoluzione politica, non è misurabile e valutabile che in termini politici, almeno sino al momento in cui, le relazioni politiche essendosi adeguate ai rapporti sociali, si verifichi una corrispondenza del tutto omogenea fra questi e quelle. Come inoppugnabile conseguenza di tutto ciò, appare evidente che il *sensu* della relazione fra costituzione sociale e costituzione politica è tutto compreso nella *tendenziale adeguazione* dell'una all'altra: ogni rivoluzione non può che accelerare questa adeguazione. L'idea stessa di rivoluzione, da qual verso la si prenda, si traduce sempre nella

pratica di questa progressiva compenetrazione della sfera politica e della sfera sociale. Solo questo progresso è rivoluzionario, nè v'è rivoluzione fuori da questa filosofia del progresso.

Entrambi i poli del processo rivoluzionario devono servire allora per realizzare la dinamica storica: la costituzione politica tende a risolversi nella regolazione dell'organismo economico-sociale, tende cioè a divenire "legge sociale"; l'organismo sociale stesso, d'altra parte, non considererà più come esterne al suo corpo le relazioni politiche. Si ha quindi una costituzione unica e progressiva della società, una costituzione *democratica* ove "l'ordine politico e l'ordine economico non sono che un solo e identico ordine, un solo e identico sistema, fondato sopra un principio unico", cui corrisponde dal lato economico la mutualità, dal lato politico il federalismo (18). Questo principio unico, abbiamo visto, è rappresentato dalla eguaglianza, dall'equivalenza contrattuale, dal patto di federazione: adeguate a quest'unico principio i rapporti sociali e i rapporti politici ed entrambe queste sfere si conformeranno in un unico statuto. "L'eguaglianza politica una volta dichiarata — afferma Proudhon — messa in pratica attraverso l'esercizio del suffragio universale, la tendenza della nazione è all'eguaglianza economica. Tutta la storia lo conferma: ponete come principio l'ineguaglianza delle fortune, l'ineguaglianza politica ne sarà la conseguenza; avrete una teocrazia, un'aristocrazia, società gerarchica o feudale. Cambiate adesso la costituzione politica, e dall'aristocrazia passate al regime democratico, la tendenza sociale sarà inversa: il sistema delle garanzie politiche condurrà alla mutualità del garantismo economico" (19). In questo senso va considerata anche la possibilità che le classi lavoratrici, servendosi del suffragio universale e degli organi rappresentativi della democrazia, possano giungere infine a superare "il contrasto della loro sovranità politica con il loro stato sociale". Beninteso non accettando però la forma borghese della democrazia rappresentativa ma cominciando a scansarla, nella stessa sfera politica con gli istituti di delega politica propri della nuova democrazia operaia, della democrazia mutualista e federalista: "il popolo non decreta dei mandati generali; esso non dà che delle delegazioni speciali. Il mandato generale, è la gerarchia, la regalità, il dispotismo; la delegazione speciale, al contrario, è la libertà, l'eguaglianza e la fraternità: è l'anarchia" (20). L'anarchismo proudhoniano piuttosto che concludere alla distruzione di ogni forma di autorità politica, si realizza in un riassorbimento funzionale del politico nel sociale; bisogna che l'apparato incaricato delle funzioni amministrative venga sottomesso al controllo e alla delega di base della collettività associata; l'autogestione collettiva delle forze della produzione è possibile solo se i rapporti politici sono organizzati secondo il principio federativo: "nella federazione, infine, il principio di autorità essendo subalternizzato, la libertà preponderante, l'ordine politico è una gerarchia rovesciata nella quale la massima parte di consiglio, d'azione, di ricchezza e di potere resta nelle mani della moltitudine confederata, senza poter mai passare in quelle di una autorità centrale" (21). La costituzione federativa risolve il problema del rapporto fra libertà e autorità, fra pluralismo e centralismo, fra autonomie democratiche e gerarchie autoritarie: in base a un unico principio viene infine sancita la preponderanza della libertà, della solidarietà pluralistica, della partecipazione; questo principio, che è anche la base per la soluzione delle distinzioni fra ordine politico e ordine sociale, è da Proudhon, come abbiamo visto, chiamato in vari modi: principio dei contratti, principio di eguaglianza e di equivalenza, principio della giustizia; esso è anche il principio del *lavoro sociale*, è anche il principio regolativo dei rapporti di lavoro e quindi dei rapporti sociali più in generale, in quanto per Proudhon società e lavoro si identificano. Tratteggiando una definizione del concetto di anarchia positiva, nell'estate del 1864, Proudhon poteva concludere: "quando la vita politica

e l'esistenza domestica saranno identificate; quando con la soluzione dei problemi economici, gli interessi sociali e individuali saranno in equilibrio e solidali, è evidente che ogni costrizione essendo scomparsa, saremo in piena libertà o anarchia. La legge sociale si compierà da se stessa, senza sorveglianza né comando, per la spontaneità universale".

Spontaneità contro automatismo: in fondo è l'ipotesi di un'armonia di mercato che si presenti sotto l'aspetto di una legge universale di gravitazione in cui tutte le parti siano solidali al tutto benché in concorrenza fra loro. Liberalismo nel socialismo, contratto nella garanzia; si ripensino Rousseau e Kant nella prospettiva della democrazia industriale: il principio delle federazioni nasce, anche tecnicamente, dalla necessità di questo aggiornamento. In base a questo presupposto è possibile quindi andare alla definizione di un sistema generale di riorganizzazione del corpo sociale, che nelle sue articolazioni investa un programma ben più complesso e ricco di implicazioni. Non è un *rebus* che cela nelle sue figure l'ordine di una soluzione nascosta; pur vero però che *Il Principio federativo* presuppone uno schema di discorso che non gli è immediatamente presente: esso è la *soluzione*, una soluzione che viene proposta all'attenzione del politico e che in concreto ha avuto, nella storia del movimento operaio, un notevole peso; ma esso è anche un *teorema* che non riesce o non vuole cancellare l'impalcatura di sostegno che l'ha reso possibile e che dietro di esso traspare, l'impalcatura che bisogna conoscere se si vuole valutare il peso della filosofia politica di Proudhon.

Né si può dire che questa sia una esigenza superata: se il Proudhon "economista" o il Proudhon "dialettico" sembrano invecchiati precursori, il Proudhon "politico" è certamente sopravvissuto a se stesso. Non solo egli ci ha dato una *teoria politica sistematica*, quando in Marx, e per le sue buone ragioni, c'è solo una *critica sistematica* della teoria politica (22), ma ha sollevato la politica a livello di sistema, ha messo insomma il rapporto politico al centro dell'Universo sociale.

NOTE

(1) E. Dolleans. *Proudhon*, Paris 1948, p. 472.

(2) Cfr. *Piccolo catechismo politico*, aggiunto al quarto studio della *Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, pubblicata nel 1858 da Garnier.

(3) *De la Capacité politique des Classes ouvrières*. ed. Rivière, Paris 1924, p.49.

(4) Ivi, pp. 90-91.

(5) *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, vol. I, Paris 1930, pp. 225-26.

(6) *De la Création de l'Ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*, ed. Rivière, Paris 1927, pp. 245-48.

(7) *Idée Générale de la Révolution au XIX siècle*, ed. Rivière, Paris 1923, p. 203.

(8) *Che cos'è la proprietà? Prima memoria*. trad. ital.. Bari 1967, pp. 67-68.

(9) *Idée Générale...*, cit.. p. 312.

- (10) *Carnets*. voi. I, Paris 1960, p. 170. Cfr. K. Marx, *La sacra famiglia*. trad. a cura di A. Zanardo. Roma 1967, pp. 42-44.
- (11) *Idée Générale...* cit., p. 312.
- (12) *Le droit au Travail et le Droit de Propriété*, ed. Rivière, Paris 1938. p. 429.
- (13) *Philosophie du Progrès*, Paris 1946, p. 81.
- (14) *Les Confessions d'un Révolutionnaire pour servir à l'Histoire de la Révolution de Février*, Paris 1929, p. 217.
- (15) *Idée Générale...*, cit., pp. 201 e 365.
- (16) Ivi, p. 240.
- (17) *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre*, ed. Rivière, Paris 1936, pp. 289-90.
- (18) *De la Capacité politique*, cit., p. 215, e più avanti nel testo.
- (19) Ivi. p. 267.
- (20) *Mélanges*, t. III, ed. Lacroix, Paris 1863, pp. 75-76.
- (21) *Du princip fédératif et oeuvres diverses sur les problèmes politiques européens*, ed. Rivière, Paris 1959, p. 409; e si ricordi la definizione che E. Bernstein dà del principio federativo della democrazia come della costituzione politica "costruita su una forma ampiamente articolata di autogoverno, cui corrisponda la responsabilità economica individuale di tutte le unità amministrative e di tutti i cittadini emancipati dello Stato" (*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, trad. ital., Bari 1968, p. 196). Cfr. dello stesso autore, *Proudhon als Politiker und Publizist*, in "Die Neue Zeit", 46/1895-96, pp. 609-21.
- (22) Per quanto possa sembrare strano fu proprio Lenin che si incaricò, in un certo senso, di fare politicamente i conti con Proudhon, proprio perché egli ne riprendeva l'istanza di una *teoria politica sistematica*, di cui si riconosceva difettoso il marxismo. Nello stesso tempo bisognava sostituirsi pienamente al precursore, facendolo dimenticare come qualcuno che è rimasto un gradino più in basso. Le diversità reali vennero quindi strumentalizzate anche a tal fine, ed i debiti non vennero riconosciuti.