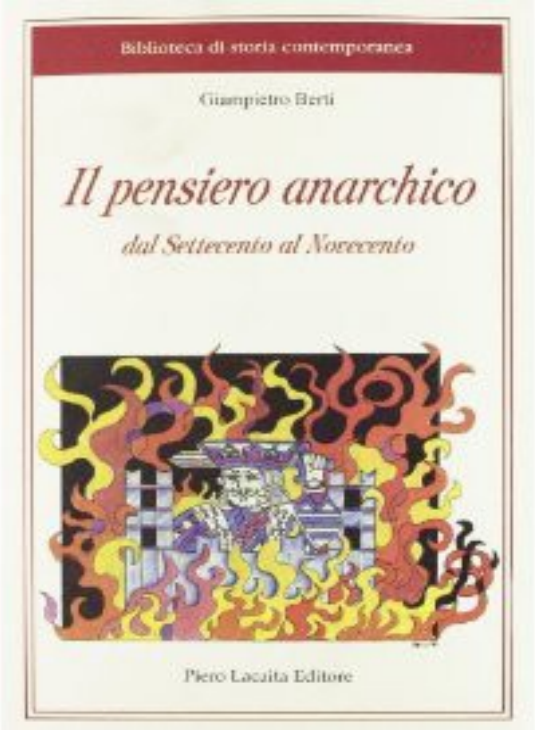
Giampietro Berti
IL PENSIERO ANARCHICO
DAL SETTECENTO AL NOVECENTO
Primo volume



Piero Lacaita Editore - Manduria-Bari-Roma 1998.
(Sede legale: Manduria - Vico degli Albanesi, 4 - Tel.-Fax 099/9711124).

"Biblioteca di storia contemporanea", collana diretta da Antonio e Gianni Donno.

Questo libro nasce dall'esigenza di colmare una lacuna della storiografia sull'anarchismo; la mancanza di una storia complessa del pensiero anarchico. Non che difettino, ovviamente, molte opere di valore sul tema, ma esse sono quasi tutte settoriali perché esaminano singoli autori o specifici momenti. Anche i lavori che tentano una sintesi d'insieme non sono dedicati totalmente all'aspetto teorico, in quanto comprendono, oltre alla teoria, la vita e l'azione dei pensatori anarchici, costituendo, così, più che una storia del pensiero anarchico, i lineamenti di una storia dell'anarchismo o, in modo più specifico, una storia del movimento anarchico. Questo libro, invece, vuole essere soprattutto una storia dell'idea anarchica. Non si troverà qui, infatti, alcun accenno alla vita degli autori, né alla loro vocazione storico-politica, se non per quel tanto che giovi ad illuminare aspetti teorici particolarmente importanti.
Il pensiero anarchico è stato ricostruito adottando prioritariamente un criterio «filologico», con un'attenzione particolare agli autentici significati della teoria, dati gli effetti talvolta devastanti che essa ha subito da parte di molti interpreti del tutto superficiali, frettolosi ed imprecisi, se non, addirittura, in malafede. All'analisi di tipo filologico si è accompagnato il tentativo di interpretare, e con ciò di far emergere appieno, quanto gli anarchici hanno inteso esprimere nelle loro opere, in modo non solo esplicito, ma implicito, con l'obiettivo di conferire una complessiva «coerenza» e «razionalità» all'intero quadro storico-concettuale.
L'anarchismo infatti non possiede una dottrina codificata, un'univoca linea teorica di sviluppo, una «scuola» omogenea di pensiero. Per rilevare la specificità anarchica di ogni pensatore è necessario enucleare gli elementi generali del suo contributo teorico; d'altronde è parimenti necessario ricostruire il pensiero specifico dei singoli esponenti, dal momento che essi, proprio per l'eterogeneità delle varie teorie, risultano per molti aspetti irriducibili l'uno all'altro.
Una storia del pensiero anarchico non può che essere una storia dei suoi protagonisti, così come si sono presentati nel corso del tempo. Data la natura intrinsecamente pluralistica dell'anarchismo, il lavoro è stato impostato in modo tale da mettere in luce la grande varietà di temi, problemi e tendenze che attraversano e sostanziano complessivamente l'idea anarchica.
Di conseguenza l'opera è articolata in quattro sezioni. La prima riguarda i classici, la seconda i rapporti tra marxismo e anarchismo, la terza prende in esame gli autori, gli aspetti e i problemi che danno l'idea di tale pluralismo, la quarta analizza le relazioni tra anarchismo, socialismo libertario e socialismo liberale.
Il testo è preceduto da un'introduzione dove sono chiariti i concetti fondamentali relativi all'intera materia: l'anarchia, l'anarchismo, il pensiero anarchico e il movimento anarchico.

GIAMPIETRO DOMENICO BERTI insegna storia dei partiti politici nell'Università di Padova. Ha pubblicato, fra l'altro, "Un naturalista dall'ancien regime alla Restaurazione. Giambattista Brocchi (1772-1826)", Bassano 1988; "Censura e circolazione delle idee nel Veneto della Restaurazione", Venezia 1989; "Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1856-1930)", Milano 1993; "Storia di Bassano", Padova 1993; "Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico", Milano 1994.

INDICE GENERALE.

PRIMO VOLUME.

Premessa.

Introduzione.
- L'anarchia.
- L'anarchismo.
- Il pensiero anarchico.
- Il movimento anarchico.

Sezione prima: I CLASSICI.

Cap. 1. La genesi illuministica e individualistica: William Godwin.
Le leggi positive e la ragione naturale.
Negazione dell'autorità politica.
L'autogoverno.
Società e governo, politica e morale.
Ragione ed etica.
L'immutabilità dell'idea di giustizia.
Edonismo sociale e morale egualitaria.
Un unico diritto: l'insindacabile giudizio personale.
Critica della proprietà privata.
Educazionismo e riformismo.
Critica della violenza e della rivoluzione.
Note al cap. 1.

Cap. 2. Secolarizzazione come nichilismo nichilismo come anarchismo: Max Stirner.
Morte di Dio e affermazione dell'unico.
La natura anarchica della possibilità unicista.
La differenza ontologica degli unici come libertà anarchica.
Il diritto e la legge sono sempre un dominio.

La traduzione istituzionale del genere umano: lo Stato.
Ancora lo Stato ovvero l'uguaglianza dell'autorità.
Ribellione e rivoluzione.
Dalla società all'unione.
Note al cap. 2.

Cap. 3. Realtà antinomica e giustizia immanente: Pierre-Joseph Proudhon.
Il metodo.
I fondamenti sociologici.
La critica della proprietà.
I fondamenti «neutri» dell'antinomia.
Critica del potere politico.
L'autoemancipazione.
Il socialismo come superamento storico del liberalismo.
La società autogestita.
Note al cap. 3.

SECONDO VOLUME.

Cap. 4. Libertà e rivoluzione: Michail Bakunin.
La libertà, principio e fine supremo.
Libertà e rivolta.
Libertà e uguaglianza.
Libertà e scienza.
Libertà e rivoluzione.
Libertà e storia.
Note al cap. 4.

Cap. 5. Determinismo scientifico e mutuo appoggio: Pëtr A. Kropotkin.
La funzione rivoluzionaria e anarchica della scienza.
Il mutuo appoggio nella storia umana.
La storicità e la transitorietà dello Stato.
L'etica anarchica e la necessità dell'uguaglianza.
L'idea di giustizia e di uguaglianza nelle dottrine morali.
Il modello della rivoluzione francese.
Rivoluzione, espropriazione, comunismo.
La risoluzione sintetica del trinomio uomo natura società.
Note al cap. 5.

Cap. 6. Volontà rivoluzionaria ed emancipazione umana: Errico Malatesta.
Anarchismo e anarchia.
Etica e scienza.
Volontà e rivoluzione.
Mezzi e fini: il problema della violenza.
Critica della dittatura del proletariato.

Anarchismo e movimento operaio.
Il comunismo anarchico e l'anarchismo pluralistico.
Anarchia e democrazia.
Anarchia e libertà.
Note al cap. 6.

TERZO VOLUME.

Sezione seconda: MARXISMO E ANARCHISMO.

Cap. 7. Marxismo e anarchismo di fronte alla rivoluzione francese.
La critica della libertà liberale: Marx.
La critica della sovranità statale: Stirner.
La critica della rivoluzione giacobina: Proudhon.
La critica della rivoluzione politica: Bakunin.
Note al cap. 7.

Cap. 8. Comunismo contro anarchismo.
Il problema.
La critica di Stirner: il comunismo come ultima religione.
La risposta di Marx: il comunismo come coscienza rivoluzionaria del materialismo storico.
La critica di Proudhon: il comunismo come nuova proprietà.
La risposta di Marx: il comunismo come liquidazione dell'economia politica.
Note al cap. 8.

Cap. 9. Marxismo e anarchismo nella Prima Internazionale:
Il significato di uno scontro.
Le tre ragioni del contrasto.
Due diverse epistemologie.
Lo spartiacque della Comune.
Rivoluzione politica e rivoluzione sociale.
Il problema del rapporto tra mezzi e fini.
Note al cap. 9.

Cap. 10. Marx totalitario.
Il socialismo come rovesciamento dell'economia politica.
La pianificazione economica come abolizione della legge del valore.
La dimensione politica dell'economico come radice del Gulag.
La pianificazione economica e l'avvento della «nuova classe»
Note al cap. 10.

Cap. 11. La riflessione anarchica sulla rivoluzione russa.
L'impossibile suicidio.
L'intelligencija socialista come «nuova classe»

Soviet contro dittatura.
Lenin e l'esito totalitario del marxismo.
Il mito della rivoluzione.
La rivoluzione sconosciuta.
Conclusioni.
Note al cap. 11.

Sezione terza: AUTORI ASPETTI E PROBLEMI DEL PENSIERO ANARCHICO.

Cap. 12. Geografia e anarchismo: Elisée Reclus.
Spazio e tempo: un'interazione senza fine.
La centralità dell'Europa e del Mediterraneo.
Da est a ovest, dal Mediterraneo all'Oceano Atlantico.
Verso la storia universale.
La società anarchica: la storia si riconcilia con la natura.
Note al cap. 12.

Cap. 13. Cristianesimo e non violenza: Tolstoj anarchico?
Libertà con il divino, autorità con l'umano.
La rivolta morale della vita secondo la fede.
Cristianesimo versus Stato e Chiesa.
Eteronomia dell'azione umana e insussistenza del potere.
Contro la storia.
Note al cap. 13.

Cap. 14. Uomo nuovo o uomo libero? Il problema educativo nell'anarchismo.
Lo scopo dell'educazione.
L'istruzione integrale e l'uomo completo.
La proposta pedagogica di Robin.
La Escuela Moderna di Ferrer.
Sebastian Faure e la Ruche.
Note al cap. 14.

QUARTO VOLUME.

Cap. 15. Mistica e metafisica della rivoluzione: Gustav Landauer.
La rivoluzione tra topia e utopia.
La rivoluzione come memoria profetica.
Rivoluzione contro secolarizzazione.
Note al cap. 15.

Cap. 16. La dimensione liberal dell'individualismo anarchico: Benjamin R. Tucher.
Individuo e società.
Individuo e Stato.
Individuo, proprietà e mercato.

Individuo e trasformazione sociale.

Note al cap. 16.

Cap. 17. Individualismo ed «esistenzialismo»: E. Armand.
L'«immediatezza» della concezione individualista.
L'individualista contro l'autorità.
L'etica individualista: vivere per vivere.
L'associazione degli individualisti.
Note al cap. 17.

Cap. 18. Anarchismo sindacalismo anarcosindacalismo.
Il groviglio teorico del sindacalismo.
Il sindacalismo si rivela: Sorel e i soreliani.
Il sindacalismo come traduzione di massa dell'anarchismo.
Note al cap. 18.

Cap. 19. Dal sindacalismo anarchico all'anarchismo puro: Armando Borghi.
La dimensione biografica del pensiero borghiano.
La rivoluzione come destino storico dell'anarchismo.
Note al cap. 19.

Cap. 20. La rivoluzione spagnola e il paradigma del potere.
La valenza «transtorica» della rivoluzione spagnola.
La mancanza di una scienza della politica.
Note al cap. 20.

Cap. 21. Il problema del revisionismo: Camillo Berneri.
Berneri e il movimento anarchico italiano.
L'impatto della rivoluzione d'Ottobre.
Contro l'unicismo dottrinario.
L'autonomia della morale.
Una formulazione anarchica per la fase di transizione.
Ancora sul protagonismo del movimento anarchico.
Il problema dell'astensionismo elettorale.
Sulla convergenza dei totalitarismi: la natura del fascismo e del comunismo.
La natura dell'anarchismo e le possibile alleanze del movimento anarchico.
L'anarchismo e le forze storiche reali.
L'esperienza spagnola.
Il destino storico dell'anarchismo.
Note al cap. 21.

Cap. 22. Sulla matrice liberale dell'anarchismo: Rudolf Rocher.
Potere e cultura.
La volontà di potenza.

Stato e nazione.
Liberalismo e democrazia.
Le origini della democrazia totalitaria.
La comune radice totalitaria del comunismo e del fascismo.
L'anarchismo come sviluppo storico del liberalismo.
Note al cap. 22.

Sezione quarta: ANARCHISMO SOCIALISMO LIBERALSOCIALISMO.

Cap. 23. Un precursore del lib-lab: Francesco Saverio Merlino.
Un incrocio ideologico del socialismo.
Il socialismo come valore e come dottrina.
La scuola dell'esperienza.
Pluralismo sociale e pluralismo politico.
Il «riformismo rivoluzionario»
Il socialismo liberale.
Il valore e il mercato.
Note al cap. 23.

Cap. 24. Andrea Caffi tra socialismo e anarchismo.
Il crollo della civiltà liberale.
Dal liberalismo al totalitarismo.
L'etica contro la politica: le ragioni della non violenza.
Cultura, «società», socievolezza.
Note al cap. 24.

Cap. 25. Tra marxismo, anarchismo e liberalsocialismo: Bruno Rizzi.
Il mercato come centralità dell'economico.
Gli archetipi politici dei modi di produzione.
Note al cap. 25.

***

PREMESSA.

Questo libro nasce dall'esigenza di colmare una lacuna della storiografia sull'anarchismo: la mancanza di una storia complessiva del pensiero anarchico. Non che difettino, ovviamente, molte opere di valore sul tema, ma esse sono quasi tutte settoriali perché esaminano singoli autori o specifici momenti. Anche i lavori che tentano una sintesi d'insieme non sono dedicati totalmente all'aspetto teorico, in quanto comprendono, oltre alla teoria, esaminata spesso in modo generico e non esaustivo, la vita e l'azione dei pensatori anarchici, costituendo, così, più che una storia del pensiero anarchico, i lineamenti di una storia dell'anarchismo o, in modo più specifico, una storia del movimento anarchico.
Questo libro, invece, vuole essere soprattutto una storia dell'idea anarchica. Non si troverà qui, infatti, alcun accenno alla vita degli autori, né alla loro azione storico-politica, se non per quel tanto che giovi ad illuminare aspetti teorici particolarmente importanti.
Una storia, questa, avulsa allora dalla realtà concreta dell'anarchismo? Direi di no, se si considera che l'obiettivo è stato quello di delineare la dimensione storica di questo pensiero, esaminato nell'arco cronologico compreso tra la fine del Settecento e la metà del Novecento (dopo l'esperienza della guerra civile spagnola, si chiude definitivamente un intero ciclo storico perché il successivo anarchismo degli anni Sessanta sarà molto diverso)
Il pensiero anarchico è stato ricostruito adottando prioritariamente un criterio «filologico», con un'attenzione particolare agli autentici significati della teoria, dati gli effetti talvolta devastanti che essa ha subito da parte di molti interpreti del tutto superficiali, frettolosi ed imprecisi, se non, addirittura, in mala fede. Detto per inciso, forse nessuna ideologia è stata alterata, distorta o anche falsata più di quella anarchica.
All'analisi di tipo filologico si è accompagnato il tentativo di interpretare, e con ciò di far emergere appieno, quanto gli anarchici hanno inteso esprimere nelle loro opere, in modo non solo esplicito, ma implicito, con l'obiettivo di conferire una complessiva «coerenza» e «razionalità» all'intero quadro storico-concettuale dal momento che, fra l'altro, non tutto il pensiero autoproclamatosi anarchico è stato effettivamente tale. Stirner, Proudhon, Bakunin e Tolstoj - per citare solo alcuni - hanno sviluppato, come è noto, teorie contenenti aspetti che non possono essere ritenuti anarchici e che hanno dato luogo ad interpretazioni molto diverse, per non dire opposte: non è possibile considerare anarchica, ad esempio, la dimensione antifemminista di Proudhon oppure quella populista e panslavista di Bakunin. Pertanto sono stati presi in considerazione soltanto quegli aspetti teorici che risultino coerentemente anarchici, anche se, ovviamente, ciò non ha impedito di coglierne poi tutte le contraddizioni interne e le eterogeneità conseguenti.
L'anarchismo infatti non possiede una dottrina codificata, un'univoca linea teorica di sviluppo, una «scuola» omogenea di pensiero. Per rilevare la specificità anarchica di ogni pensatore è necessario enucleare gli elementi generali del suo contributo teorico; d'altronde è parimenti necessario ricostruire il pensiero specifico dei singoli esponenti,

dal momento che essi, proprio per l'eterogeneità delle varie teorie, risultano per molti aspetti irriducibili l'uno all'altro.
Una storia del pensiero anarchico, allora, non può che essere una storia dei suoi protagonisti, così come si sono presentati nel corso del tempo. Il lavoro storiografico consiste, in altri termini, nel prendere in esame la loro produzione teorica, singolarmente e diacronicamente, per chiarire la loro identità e, al contempo, la dimensione autenticamente anarchica che li accomuna. Solo dall'insieme poliedrico delle diverse biografie intellettuali è possibile ricavare la comune matrice teorica e ideologica sia della critica del principio di autorità - in tutte le forme in cui si presenti - sia della visione positiva di una nuova società. Pertanto uno schema storico-comparativo richiede di mettere in luce le fondamentali analogie e differenze tra i maggiori sistemi di pensiero; scansioni, queste, che forniscono anche la cifra effettiva della multiformità analitica e propositiva dell'anarchismo medesimo.
Data la sua natura intrinsecamente pluralistica, e dunque costituita da molte voci e molti aspetti, il lavoro è stato impostato in modo tale da mettere in luce la grande varietà di temi, problemi e tendenze che attraversano e sostanziano complessivamente l'idea anarchica.
Di conseguenza l'opera è articolata in quattro sezioni. La prima riguarda i classici, intendendo per classici quegli autori che hanno delineato le grandi tendenze dell'anarchismo: Godwin rappresenta la genesi del filone illuministico ed educativo; Stirner esprime la dimensione individualista e nichilista; Proudhon interpreta il carattere socialista e riformista; Bakunin mette a fuoco il rapporto tra l'idea di libertà e l'idea di rivoluzione; Kropotkin getta un ponte tra scienza e anarchia; Malatesta, con il suo volontarismo, evidenzia la fondamentale natura etica dello stesso anarchismo.
Ho ritenuto necessario affrontare, poi, i rapporti tra marxismo e anarchismo, dedicandovi la seconda sezione. Il confronto-scontro tra i due movimenti non poteva essere lasciato in ombra, data l'importanza dell'intera questione. La diversa interpretazione della rivoluzione francese, la critica di Marx a Stirner e a Proudhon, il conflitto all'interno della Prima Internazionale, l'esame del carattere totalitario del pensiero marxiano e l'analisi anarchica della rivoluzione russa fissano in modo determinante la storia dell'anarchismo, non solo europeo ma mondiale: sono tutte sequenze, infatti, che lo portano alla sua completa identità.
Dove si coglie, in maniera più diretta, la valenza fortemente pluralistica del pensiero anarchico è nella terza sezione. Qui ho ritenuto di includere quegli autori, quegli aspetti e quei problemi che danno il tono di questa varietà: dal cristianesimo di Tolstoj al liberismo individualistico di Tucher, dal pensiero naturalistico di Reclus alla dimensione esistenzialistica di Armand, dal misticismo rivoluzionario di Landauer al laicismo liberale di Rocher, dall'anarchismo «puro» di Borghi al revisionismo di Berneri. Ho dovuto scegliere alcuni autori e tralasciarne altri, anche importanti. Mancano, ad esempio, alcuni esponenti dell'anarchismo americano di matrice «liberal» quali Warren, Spooner, Greene e Andrews, ma tale assenza, che crea un obiettivo sbilanciamento a favore dell'anarchismo europeo di ispirazione socialista-rivoluzionaria, è in parte compensata dall'inclusione di Tucher e di Rocher. Questa sezione inoltre prende in esame l'aspetto educativo, la tendenza anarco-sindacalista e la riflessione anarchica sul problema tragico della guerra civile spagnola nella quale i libertari (per quanto riguarda la Catalogna) non

seppero, per una male intesa coerenza ideologica, mettere a profitto i rapporti di forza a loro favore.
Nell'ultima sezione ho posto tre autori - Merlino, Caffi e Rizzi - che si trovano sull'incerta linea di confine tra anarchismo, socialismo libertario e socialismo liberale. Ho voluto così evidenziare le differenze e le affinità tra questi due sistemi di pensiero e l'anarchismo allo scopo di dimostrare come esso sia un'ideologia che possiede sì un nucleo teorico irriducibile e però esprima contemporaneamente una serie di valenze capaci di essere accomunate a tradizioni ideologiche diverse.
Il testo è preceduto da un'introduzione nella quale ho cercato di chiarire alcuni concetti fondamentali relativi all'intera materia: anarchia, anarchismo, pensiero anarchico e movimento anarchico. L'anarchia è la raffigurazione della società anarchica; l'anarchismo è il complessivo movimento storico-culturale nato con l'illuminismo e giunto, con diverse trasformazioni, fino ai giorni nostri; il pensiero anarchico è quella precisa tradizione teorica che viene in gran parte esaminata nel presente volume; il movimento anarchico è il mondo specifico dei militanti proclamatisi tali, che nei vari paesi si costituiscono e si organizzano creando una corrente politica ben precisa. L'anarchia, l'anarchismo, il pensiero anarchico e il movimento anarchico sono ovviamente parti articolate di un tutto, ma non sono la stessa cosa. E' questa una distinzione assolutamente necessaria ai fini della lettura di questo libro perché permette di comprendere il posto che il pensiero anarchico occupa nel più vasto quadro della storia dell'anarchismo.
Alcuni capitoli del testo hanno visto parzialmente la luce in diversi saggi usciti nel corso degli ultimi anni; il loro contenuto, però, risulta assai diverso perché sono stati corretti, rifusi, aggiornati e, soprattutto, ampliati.

G. D. B.
Bassano del Grappa, 21 agosto 1997.

Introduzione.
SULLA NATURA STORICA E IDEOLOGICA DELL'ANARCHISMO
("nella storia", ma "contro" la storia)

«L'anarchismo si può riassumere in una sola parola: libertà»
Sebastian Faure

L'ANARCHIA.

Anarchia significa assenza di autorità. Se s'intende per governo la forma più esplicita dell'autorità, ne consegue che l'anarchia è la negazione di questa idea, cioè di ogni dominio dell'uomo sull'uomo. Essa designa un regime sociale dove non esistono, "in via di principio", forme coercitive a carattere istituzionale: la vita individuale e collettiva è concepita senza un potere costituito. Si intende ordine sociale e non politico perché una società concepita senza un potere non può esprimere alcun ordine politico: la società anarchica è una società non politica, naturalmente se per politica s'intende l'esplicazione dell'autorità. In altri termini, la società anarchica è una società etica per eccellenza. Essa sostituisce il complesso giuridico della costrizione potestativa, per cui il rapporto decisivo fra i membri di questa società non è fra legge e libertà, "ma fra libertà e morale". Dunque l'anarchia è la negazione del governo perché è la negazione dell'autorità ed è la negazione dell'autorità perché è la negazione della politica.
Da questa definizione balza subito agli occhi un fatto irrisolvibile: in qualunque maniera si definisca l'anarchia, si dovrà sempre incominciare col definirla in modo negativo, poiché il principio su cui si fonda parte in tutti i casi da una negazione, precisamente dalla negazione del principio di autorità. Fondandosi per principio su una negazione, il concetto di anarchia non può mai uscire dall'indeterminato. Di conseguenza, è solo su questa negazione che la società anarchica riscuote un consenso unanime: chiunque si riconosce nell'anarchia si riconosce innanzitutto nella negazione del principio di autorità, si riconosce cioè nel rifiuto di questa premessa quale principio informatore della società umana.
Del resto non potrebbe essere altrimenti, qualora si consideri che l'anarchia è retta ontologicamente da una negazione. E' sulla comune negazione della autorità e delle leggi, sull'assenza di questi presupposti costrittivi, che nasce il patto fra gli uomini della società libera. Essi si riconoscono universalmente nella negazione del principio di autorità, mai nella positività della libertà, essendo questa, proprio per definizione anarchica, infinita. Ciò che si aggiunge di positivo, dopo questa comune negazione, non potrà essere unanime.
Si può dunque dire che l'anarchia si evidenzi concettualmente in una radicale coerenza. In quanto negazione indeterminata del principio di autorità, essa non può mai essere monopolio di nessuno. Non descrivendo concretamente un ordine sociale specifico, impedisce a chiunque di affermare ciò che questa anarchia deve essere, ciò che si deve intendere di questo ordine stesso. Da questa estrema coerenza concettuale discende di

conseguenza la sua assoluta intraducibilità pratica, e dunque l'impossibilità di costituirsi in modo positivo. Infatti, una volta che questo avvenisse, non si avrebbe più l'anarchia, ma una sua forma particolare, non la società anarchica, ma una delle tante ipotetiche società non-autoritarie. In questo senso l'anarchia è un'utopia. Essa è "intrinsecamente" un'utopia non perché tende a una perfezione, ma perché è fondata su una negazione: in quanto tale, infatti, è irresolubile.
L'utopia intesa come non luogo svela l'anarchia quale modello atemporale, per cui questa non è un mito (società collocata al principio della storia), né un'escatologia (società posta alla sua fine), ma un'idea universale priva di determinazioni concrete. Al di là del mito perché non intende la realizzazione dei fini quale ritorno alle origini, quale espressione dell'autentico; al di là dell'escatologia perché non vuol essere una parusia, una sorta di palingenesi laica concepita nel segno del definitivo traguardo dell'umano, della verace fine della storia. La rottura radicale con la continuità storica che vuole inverarsi oltre il mito e oltre la palingenesi indica l'archetipo supremo dell'anarchia: l'idea di autogoverno e di autocontrollo per tutti gli individui, tale da rendere superfluo il complesso giuridico della costrizione potestativa.
Il concetto di anarchia non designa di per se stesso un ordine comunitario perfettibilistico, non conflittuale, armonioso; tuttavia lo contempla perché presume la possibilità di una convivenza umana dove vengono meno i motivi della conflittualità e dunque i motivi di una regolamentazione autoritaria della società. Alla base dell'immaginario anarchico vi è pertanto una precisa concezione antropologica che vede il dominio dell'uomo sull'uomo come la causa di una deviazione storica da una potenziale socievolezza naturale. Natura "versus" storia sembra essere il classico paradigma anarchico. In tutti i casi l'utopia anarchica non è, né può essere, il progetto di una società, se non come estrema e sintetica definizione di società libertaria ed egualitaria, per cui essa è più in sintonia con una tensione etica che con una visione progettuale.
La visione della società anarchica che si può descrivere nelle sue molteplici determinazioni si fonda sulla centralità della libertà e dell'uguaglianza "intese come dimensioni inscindibili" La libertà e l'uguaglianza sono concepite come leve "reali" della trasformazione sociale perché sono poste all'inizio di tale processo. Esse si costituiscono a qualsiasi livello storico dato, in quanto non sono viste come esiti derivati da uno sviluppo di altra natura. Come le forme del potere esprimono il grado di una società gerarchica, così le forme della libertà e dell'uguaglianza esprimono il livello storico di una società liberatasi dal principio di gerarchia. Ponendo la libertà e l'uguaglianza come cause anziché come effetti, l'anarchia svolge interamente la sua dimensione utopica perché non tiene conto del condizionamento della storia verso la quale, anzi, si pone con un senso di rottura radicale e irreversibile. La libertà e l'uguaglianza, quali principi informatori causali, non sono il risultato di una determinato sviluppo socioeconomico, proprio perché esse non sono risolvibili una volta per tutte. Sono, invece, perenne svolgimento indeterminato dell'agire umano, spinta continua al cambiamento e all'esperimento.
La società anarchica intesa come un vero e proprio progetto pensato secondo schemi razionali, ossia come pura costruzione teorica sostanzialmente priva di referenti concreti attuali, e perciò avulsa dal reale processo storico in atto, delinea un assetto libertario ed

egualitario nel quale sono stati aboliti ogni forma di Stato e di governo. In esso vige la libertà come principio generale di associazione, l'uguaglianza fra tutti i membri della società, la parità e la libertà sessuale, la pratica del mutuo appoggio e in genere del solidarismo, l'economia quasi sempre socializzata secondo moduli comunistici o socialistici, lo sfruttamento razionale delle risorse, la ripartizione egualitaria fra tutti gli individui dei lavori più gravosi, l'integrazione del lavoro manuale con il lavoro intellettuale, il superamento della divisione fra città e campagna.
Ciò che accomuna queste delineazioni è il tentativo di una descrizione in termini di reale funzionamento della società anarchica, nel senso che anticipano sul tempo una visualizzazione della sua esperibilità, secondo un voler essere rispetto all'effettiva datità presente. Che esse abbiano la volontà di interpretare una reale tendenza storica, di costituire la teorizzazione di una virtualità in atto, non cambia la sostanza della loro pretesa di compiutezza dell'anarchia. Se non che, questa dimensione esplicita dell'utopia anarchica non contiene la parte più autenticamente utopica della stessa anarchia. Esiste infatti una dimensione implicita molto più importante, che risiede nell'impossibilità di definire in senso positivo il concetto anarchico perché le delineazioni sopra accennate non toccano il vero problema che scaturisce dalla constatazione dell'impossibilità di definire la libertà "in sé e per sé"; problema che costituisce l'essenza ultima dell'anarchia medesima.
La caratteristica vera della libertà consiste nella sua universalità e questa universalità non è patrimonio di alcuna dottrina. La libertà pone il problema, insolubile, della sua natura ontologica e, al contempo, dimostra che la sua non definibilità rimanda alla laicità della libertà intesa come accezione-limite: nella società anarchica ognuno può dire che cosa è la libertà e ogni definizione, per principio, implica la legittimità delle altre, purché tutte le altre, a loro volta, siano proprietarie di questa valenza interpretativa, di questo canone "a priori", vale a dire che la loro definizione contempli, mentre si esprimono, si spiegano e si giustificano, la legittimità della libertà altrui. La laicità della libertà ha questa condizione neutro-formale che consiste nell'ammettere la definizione di libertà come quella particolare forma che riesce a inscriversi nell'orizzonte infinito-indefinito della libertà in sé non definibile.
In altri termini, tale laicità è orientata dalla compatibilità di ogni definizione nella misura in cui queste, autodefinendosi, comprendono, nella loro "forma", tutte le altre, al limite infinite, purché siano capaci di sussumere se stesse pensandosi a loro volta come possibili potenzialità per ogni altra libertà. Si vede così che la laicità della libertà partecipa della stessa natura «negativa» del concetto di anarchia: esse dicono cosa non sono e non possono essere, mentre ogni loro definizione positiva è sempre una descrizione parziale della loro verità.
L'interpretazione anarchica della libertà mantiene la consapevolezza della sua indefinibilità ontologica: sa cioè che non si può dire, in senso assoluto, che cosa è la libertà; dunque è costretta ad accettare che essa esista nella sua autonomia. La società anarchica ha una sua definizione della libertà, per cui chi intende vivere in essa testimonia la volontà di scegliere consapevolmente e volutamente la libertà, cioè di "scegliere la libertà in libertà". Tuttavia questa libera scelta viene condizionata dalle contingenze storiche, in modo che tutto ciò che è determinato da questo sviluppo, in ogni campo dell'esperienza umana - dall'economia alla cultura, dalla scienza alla politica,

dai costumi alla morale -, specifica i limiti sociali di questa libertà, ovvero, a questo punto, dell'etica. E ciò perché l'etica si determina non solo come il riconoscimento della scelta, ma anche come l'ulteriore riconoscimento di questa "scelta determinata".
Diventa allora del tutto ovvio che l'etica che deve reggere la società anarchica si specifica come "il criterio di valore della libertà" perché stabilisce l'effettiva libertà godibile dai membri di una società priva di autorità. Ciò vuol dire che la libertà acquista un vero significato in quanto è stata eletta e riconosciuta quale libertà giusta e praticabile: i soggetti costituenti la società anarchica, scegliendo fra le infinite libertà possibili, danno un valore a questa scelta, così che essa diventa il processo di valorizzazione della libertà in quanto tale. Questa consapevolezza della determinazione storica della scelta è per definizione il frutto di una limitazione, che porta a descrivere i comportamenti dell'uomo anarchico perché l'anarchia, pur essendo la società della libertà, ha finito per specificarne gli ambiti. Si può dire quindi che l'etica anarchica è il criterio di valore che presiede al farsi sociale della libertà. Perciò tutto ciò che anarchicamente esige e comanda il sociale finisce sotto la sfera dell'etica.
Si ritorna così al problema teorico fondamentale dell'anarchia: il rapporto decisivo fra i membri di questa società non è fra legge e libertà, "ma fra libertà e morale" Poiché l'anarchia è fondata sulla negazione della costrizione potestativa e poiché essa intende essere la sostituzione della società politica, l'accettazione comune della limitazione della libertà non può costituire un legame definitivo. L'accettazione stabilisce infatti quali sono i limiti della libertà del soggetto, che però sono sempre in discussione, in quanto il riferimento universale è l'idea di libertà riconosciuta ed affermata come potenzialmente infinita. L'etica è sì l'etica della libertà, nel senso che socializza e perciò limita la libertà individuale divenuta anarchicamente tale nel suo farsi sociale, ma allo stesso tempo ne è anche la sua massima garanzia, proprio perché non può non aprirsi alle continue potenziali rivendicazioni di ulteriore libertà che il soggetto si riserva di presentare. Questa "ulteriorizzazione anarchica" - la rivendicazione sempre e comunque di una libertà ulteriore, dell'inesauribilità della libertà - delinea dunque la dimensione utopica dell'anarchia, la quale si stabilisce in un punto in avanti del futuro, quale forma perennemente destrutturante del possibile autoritario, della possibilità storica di ogni nuova autorità capace di riformarsi all'interno della stessa società anarchica.
Si apre qui, inevitabilmente, una divisione fra la società e l'individuo, divisione indispensabile per far vivere la libertà. Infatti, a questo punto la libertà si divide fra l'etica della libertà e la libertà dell'etica. L'etica della libertà, che delinea la società anarchica spazialmente e temporalmente, e la libertà dell'etica, che definisce l'individuo anarchico nella sua sfera privata di assoluta libertà. L'etica della libertà (la società anarchica) e il relativismo etico (la libertà dell'etica) dimostrano che questa contraddizione è del tutto anarchicamente consequenziale e necessaria perché la «riserva di libertà» che l'individuo mantiene rispetto alla società è il contrappeso di quella precedente scelta, che pur avvenuta "in" libertà, è pur sempre diventata "una" libertà.
Viene rovesciata così tutta la tradizione contrattualistica, sia essa di derivazione liberal-lochiana, sia essa di derivazione democratico-rousseauiana perché il patto che lega i componenti della società anarchica non può mai risolversi in alcuna forma di «volontà generale»: lo impedisce, per l'appunto, il relativismo etico. Non è il popolo, per

l'anarchia, la fonte del potere, ma l'individuo che si associa sì, limitandosi e specificandosi, ma riservandosi anche, nello stesso tempo, la possibilità di rompere il convenuto: in altri termini, questo convenuto viene rispettato, ma sa di essere precario. E ciò perché l'essere della libertà, trasformato in dover essere dalle determinazioni storiche, possa essere sempre "voler essere", cioè essere patto che si rinnova giorno dopo giorno.
Contestualmente questo anticontrattualismo vorrebbe porre le basi dell'etica sull'identità fra la spontaneità della morale e la spontaneità del legame sociale, in quanto afferma che la società è un fenomeno naturale sempre esistito, per cui l'uomo è per natura portato a rispettarne le leggi, senza bisogno di regolamenti artificiali. Un naturale mutuo appoggio presiede all'intero svolgimento sociale, risolvendo in gran parte i continui problemi della convivenza e della conflittualità umana: l'uomo, insomma, è un essere sociale per eccellenza. Questo universalismo può sembrare in contraddizione con l'idea della tensione duale della libertà fra individuo e società, ma si tratta, a guardar bene, di una contraddizione apparente, dal momento che l'armonismo naturale che fa coincidere il singolo con la collettività non dice mai quello che si deve fare, ma quello che naturalmente si farà. Esso non è una linea di condotta, ma la constatazione che non ne occorrono. In tutti i casi l'insuperabilità della divisione fra individuo e società focalizza questo conflitto come vera e unica garanzia di libertà. L'anarchia come fine inesauribile della libertà specifica la tensione duale della libertà, la sua costituzionale irrisolvibilità, la sua infinità. L'istituzione della libertà risoltasi nella società anarchica non è mai l'ultima parola della stessa libertà, essendo questa incommensurabilmente libera rispetto al suo istituito.
Pertanto, non possono essere i contenuti dell'etica a definire la sua anarchicità, ma la forma della sua «apertura» La divisione fra l'etica sociale e l'etica individuale, fra la libertà socialmente possibile e la libertà ulteriormente possibile, indica in quale modo vive e si evidenzia la non assolutizzazione della stessa etica anarchica perché né l'etica sociale può risolvere completamente l'istanza individuale, né questa può prevaricare su quella, dato che in entrambi i casi si assisterebbe ad una forma di dominio o della società sull'individuo, o dell'individuo sulla società. Perché vi sia anarchia occorre che tra la libertà del singolo e la libertà della collettività la coincidenza viva, per principio, sul provvisorio.
In conclusione, per quanto riguarda il concetto di anarchia si può osservare che il suo paradigma decisivo, cioè il rapporto fra libertà e morale come superamento del rapporto fra legge e libertà, implica alla fine il problema dell'etica della libertà. Che cosa definisce l'etica dell'anarchia? Per rispondere occorre richiamare l'attenzione sul motivo ultimo che sostanzia la scelta anarchica, vale a dire la scelta di chi sceglie l'anarchia. Esso poggia sulla fondamentale convinzione della positività della libertà, nel senso che gli effetti della causa libertà sono considerati comunque, in linea di principio, sempre socialmente assumibili. In altri termini, che qualsiasi male generato dall'esercizio del principio di libertà è sempre, in tutti i casi, socialmente migliore di qualsiasi bene generato dal principio di autorità. Il che vuol dire che la scelta anarchica definisce quell'individuo che, in quanto anarchico, non antepone alcun valore alla libertà.
L'etica anarchica è quindi l'assunzione responsabile del soggetto (inteso qui nella duplice veste di individuo e di collettività) verso gli effetti sociali generati dalla causa libertà, nel

senso che esso si impegna a sostenere moralmente e praticamente il loro peso, a sostenere i risultati inevitabilmente diversificati del relativismo etico, della libertà dell'etica. "L'etica, per un anarchico, è dunque la coscienza morale del prezzo sociale della libertà". E ciò perché la libertà non può identificarsi totalmente con il bene, né con la verità. La libertà si identifica solo con se stessa.
A questo punto appare chiaro che l'etica anarchica riconosce la convergenza necessitante fra individuo e società non come una fase superiore dell'esperienza umana, ma come l'inevitabile modo di realizzare la libertà storicamente possibile. Tuttavia la libertà anarchica che fa coincidere la libertà dell'uno con la libertà di tutti non può esaurire la primordiale constatazione che vuole l'uomo un essere sociale, ma che nello stesso tempo lo sa, nella sua sfera individuale, irriducibile alla collettività. Diversamente, l'anarchia diverrebbe lasanzione ideologica di un'autorepressione interiorizzata coscientemente. Così l'anarchico, in una società anarchica, perché viva la società anarchica, deve rimanere sempre un potenziale trasgressore, deve rimanere, verrebbe da dire, un anarchico.

L'ANARCHISMO.

L'anarchismo è il risultato del plurimo incrocio fra l'onda lunga della secolarizzazione, con il suo inesorabile e progressivo «disincanto del mondo», e i due effetti storici che ne hanno avallato e scandito la progressione: la rivoluzione industriale e la rivoluzione francese. Culmine culturale ineludibile di questo formidabile intreccio, tutto segnato da una dimensione continuativamente rivoluzionaria, nel significato più esteso del termine, l'anarchismo è dunque - e non potrebbe essere diversamente - l'estremo punto di tale processo. La negazione trasversale di ogni autorità divina ed umana, la critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili, la critica cioè dell'esistente e di ogni futuro informato dagli stessi principi, lo pongono sulla labile frontiera che divide i lembi estremi dell'esercizio rivoluzionario della critica in tutte le sue forme dalla più problematica e ineffabile terra di nessuno del nichilismo.
In tutti i casi le origini dell'anarchismo sono da ravvisarsi nella particolare consequenzialità rivoluzionaria di questo processo storico, così come si è manifestato nell'Europa fra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo. Più precisamente, si può dire che l'anarchismo è figlio dell'illuminismo nella sua versione estremistica e dunque figlio di un'espressione fondamentale della storia umana. Esso quindi non può, per sua stessa definizione, essere ridotto a questo o a quel momento costitutivo perché solo l'insieme coevo di tutti questi elementi ne permette la scaturigine. Insomma, "soltanto quando la secolarizzazione consuma tutta la sua logica si dà la nascita di una cultura anarchica nel senso pieno del termine". Ciò spiega perché l'anarchismo è nato in Europa e non, ad esempio, in Africa o in Oriente, perché vede la luce con l'erompere dell'età contemporanea e non prima. Ecco dunque in che consiste la sua universalità: che una volta imboccata in modo deciso la strada della secolarizzazione esso diventa un approdo del tutto logico, un appuntamento immancabile dello spirito umano.
L'anarchismo, originatosi su questo piano culturale quale creazione universale umana,

resta, nella sua essenza ultima, adeguato a questo «marchio d'origine» Nella sua formazione storica è prioritario e decisivo tale momento universale creativo, il quale precede di gran lunga quello della sua nascita come specifico movimento politico e sociale. "L'anarchismo non ha alcuna origine di classe, diversamente dal movimento anarchico che è collocabile entro quest'ambito". La sua genesi, e perciò i suoi caratteri primari, sono irriducibili a tutte quelle spiegazioni storiografiche che lo hanno voluto identificare con il movimento anarchico, deducendo la sua natura e la sua fisionomia ideologica dalle composite e contraddittorie contingenze di quest'ultimo.
Quali sono i contenuti propositivi dell'anarchismo inteso quale momento creativo universale umano, e precisamente come approdo ultimo della secolarizzazione? Sono gli stessi che stanno a fondamento del liberalismo e del socialismo, figli anch'essi della secolarizzazione. Anarchismo, liberalismo e socialismo sono infatti tre risposte diverse ad un identico problema: come fondare e far vivere la società dopo la caduta verticale del pensiero politico teologico che poneva, per principio, il problema della sovranità al di là di ogni esperienza umana.
Ma sia l'anarchismo, sia il socialismo, sia il liberalismo non escono dall'orizzonte della politica intesa come espressione codificata di valori precostituiti, come immagine normativa di un modello ideale. Si tratta, in altri termini, di una concezione che fa riferimento ad archetipi universali come soluzione dei problemi posti dalla convivenza sociale. Così la libertà e l'uguaglianza, considerate in sé, non sono effettivamente esperibili nei loro assunti universali; ugualmente l'idea più generale di giustizia, chiamata a sostegno dell'uno o dell'altro valore, è concezione troppo vasta per essere univocamente adatta ad una sola ipotesi di società.
Di qui lo scacco inevitabile della politica rispetto allo storia. La storia produce di continuo infiniti problemi, ed eterogenee esperienze come derivazioni o come soluzioni dei problemi stessi: questo insieme di questioni travalica gli ambiti delle costruzioni teoriche della politica, per cui i valori che questa mette a sua volta in campo a fronte dell'inesausto mutamento storico sono impotenti rispetto alla globale, contraddittoria e multiforme storicità dell'esperienza. Essa non può essere dipanata dall'universalità assiologica dei sistemi, che risultano sempre concetti-limite rispetto alle contingenze concrete, le quali richiedono specifiche e pertinenti risposte, per cui la libertà, l'uguaglianza, la giustizia non sono in grado di farsi "reale" libertà, "reale" uguaglianza, "reale" giustizia.
Questo inevitabile scarto fra pratica e teoria è diversamente risolta dai tre sistemi, nel senso che si consuma una spaccatura tra il liberalismo da un lato e il socialismo e l'anarchismo dall'altro. La soluzione che il liberalismo da all'impotenza assiologica rispetto all'esperienza è l'assunzione progressiva della democrazia, che invera i valori del liberalismo attraverso l'universalizzazione del principio democratico: la democrazia è infatti la soluzione del problema della sovranità che il liberalismo, di per sé, non può risolvere. La concezione democratica si determina come criterio procedurale, a sua volta diventato valore fondante del liberalismo - e dunque non più espediente tecnico -, proprio perché esplicita i valori di questo come reale ed effettiva esperienza. Il rapporto tra assiologia ed esperienza è risolto dalla democrazia con il superamento degli archetipi universali in moduli reali, capaci di esperire la storicità umana con l'adattabilità dei valori alla continua, contraddittoria ed eterogenea emergenza di questa. La democrazia vive,

in altri termini, del continuo ed irrisolto compromesso fra esperienza e principi, fra contingenza ed assolutezza.
La soluzione proposta dal socialismo e dall'anarchismo, invece, è rispettivamente "opposta" e "diversa" Essi, pur nella loro radicale differenza, antepongono i loro valori come priorità assoluta rispetto alla esperienza storica, scegliendo, entrambi, il salto in avanti della rivoluzione. Il socialismo di ispirazione marxista è la soluzione "opposta" alla democrazia perché ritiene che questa rivoluzione sia "nelle cose": il problema è solo quello di esplicitare politicamente il mutamento rivoluzionario con la conquista del potere. Poiché tale conquista è l'esito di un capovolgimento radicale e globale, è ovvio che il potere conseguito non possa essere che dittatoriale: viene per l'appunto teorizzata la dittatura del proletariato, la quale non è altro che una versione contingente e particolare dell'archetipo generale della dittatura "tout-court"; e con ciò siamo esattamente al contrario della visione democratica.
L'anarchismo è invece la soluzione "diversa" dalla democrazia perché va molto più in là del socialismo, in quanto ritiene che la rivoluzione non sia tanto nelle cose (e se lo è, questo è un aspetto secondario), "quanto nell'ordine della libertà come inizio di una nuova storia, come fondazione irreversibile del farsi della libertà come libertà assoluta" La rivoluzione è l'estrinsecazione di questo futuro e di questa nuova storia, è la manifestazione visibile e reale della capacità umana di far coincidere, in un medesimo incrocio spazio-temporale, il senso e la potenzialità dell'azione emancipativa dell'uomo. La rivoluzione anarchica non conosce la distinzione tra "tempo storico e tempo rivoluzionario": essa intende inverare il primo nel secondo, interrompendo la logica del potere con l'eliminazione immediata e totale di ogni possibilità riproduttiva dell'autorità sotto qualsiasi forma. Nel rifiuto di adeguare il futuro a gli schemi presenti si esprime questa valenza fortemente chiliastica dell'anarchismo, che afferma la possibilità di costruire "qui" e "subito" la società libertaria ed egualitaria, rivendicando il valore dei suoi principi informatori quali cause effettive di una nuova storia. Nell'azzeramento di ogni potere si risolve la radicale immanenza dell'atto rivoluzionario, che nel suo farsi non riconosce alcuna realtà superiore. Di qui il delinearsi di un orizzonte della prassi che non contempla l'avvicendamento di nuove forme storiche tese a stravolgere il significato stesso della rivoluzione perché questa, mentre si svolge contro il potere esistente, si fa contemporaneo svolgimento contro il potere possibile, contro la possibilità stessa della riformabilità del potere. La rivoluzione anarchica è ininterrotta insorgenza, continua insurrezione. Essa è salto storico rispetto al presente, mutamento qualitativo che attraversa tutte le dimensioni della realtà.
Pur opposti, socialismo e anarchismo partecipano della stessa credenza e vivono dello stesso mito: "la supremazia della storia rispetto alla politica" Il socialismo marxista si configura "nella" storia perché pone questa esperienza come esperienza assoluta, come orizzonte insuperabile; così facendo pone l'etica "al di sotto" di questa totalità. Essa si dà come manifestazione, fra le tante, dell'esistenza olistica, cioè del pieno procedere umano verso la sua ultima e suprema verità: il comunismo. L'anarchismo si configura "contro" la storia perché antepone al mutamento casuale di questa il farsi della libertà come diretta estrinsecazione dell'etica: la libertà, in sé, è il valore supremo dell'uomo, la forma stessa dell'agire etico. In questo caso, la storia sta "al di sotto" della volontà rivoluzionaria, manifestazione polemologica di tale motivazione. Entrambi, però, pur con

questa radicale divergenza, non escono dalla contrapposizione utopica fra storia e politica perché finiscono, anche se con ragioni opposte, per ritenere prioritario il problema storico rispetto al problema politico: esso è ritenuto infatti un problema "superiore". Di conseguenza, mancano tutti e due di una scienza della politica. La mancanza di una scienza della politica denota la comune convinzione che non sia possibile, nel campo delle scienze storico-sociali, un approccio completamente teoretico capace di assumere a campo di indagine razionale e scientifica l'azione umana intesa nella sua astratta e universale verità.
Questa concezione della supremazia della storia nei confronti della politica deriva dal fatto che viene rifiutata proprio la dimensione realistica della democrazia come soluzione fondata sul compromesso fra teoria e realtà, fra assiologia ed esperienza, fra sistema pre-orientato e codificato e casualità e incontrollabilità dell'agire umano. La supremazia della storia rispetto alla politica scaturisce dall'idea che con la rivoluzione si vuole intendere, per l'appunto, l'inizio di una nuova storia che chiude con ogni retaggio del passato e dunque anche con ogni compromesso. La rivoluzione, in altri termini, è la fondazione legittimante di questa nuova storia, della nuova storia come storia univoca della libertà.
Si è detto che il liberalismo, il socialismo e l'anarchismo sono un prodotto della secolarizzazione, e tuttavia per capire in che senso l'anarchismo sia equidistante dal liberalismo e dal socialismo, occorre mettere in luce il diverso atteggiamento assunto da questi tre movimenti nei confronti della modernizzazione sprigionata dal processo di secolarizzazione. Mentre il liberalismo e il socialismo assorbono senza critica tutta la logica insita nella razionalità capitalistica prodotta da tale processo (il marxismo non è altro che la razionalità capitalistica rovesciata), l'anarchismo non esprime un atteggiamento univoco. Se da una parte è la punta estrema della secolarizzazione, ne è dall'altra anche la radicale risposta. Infatti, se sotto la sua versione illuministica partecipa dello spirito dissacratore della secolarizzazione, sotto la sua versione romantica da a questa dissoluzione una risposta ed è precisamente la risposta "dell'assunzione della politica in chiave etica". Essendo allo stesso tempo, e dunque contraddittoriamente, da una parte l'espressione radicale della secolarizzazione e dall'altra la risposta estrema ai disgreganti effetti sociali prodotti proprio dalla secolarizzazione, l'anarchismo si autoidentifica nel totale rifiuto della dimensione mondana e mediatrice tipica della politica. Insomma, si unifica nel la risposta alla secolarizzazione proponendo una rottura storica e radicale con la secolare tradizione machiavellica fondata sulla separazione fra l'etica e la politica. Tutta l'azione politica anarchica è diretta a negare la politica stessa, nel senso che rinuncia aprioristicamente ad una sua qualsiasi possibile gestione. La politica è negata come espressione contingente-particolare dello Stato, come espressione alienata del potere umano, privato della sua capacità decisionale. La forma alienata della politica, cioè lo Stato, è la forma espressa della sottomissione umana a forze che le sono superiori. La soluzione anarchica al problema della alienazione della politica non consiste nel distruggere la politica, ma nel distruggere la sua dimensione alienata e dunque nel riportare la politica entro l'ambito della società civile, fondendo in un'unica articolazione etica il politico e il sociale, cioè nel volere che la politica risponda alla logica del sociale, che la logica del sociale risolva la logica della politica.

E ciò è evidente se si considera che tutta la sua storia non è altro che un'univoca "reazione sociale" alla dissoluzione assiologica portata dalla stessa secolarizzazione. Alla decodificazione di senso scaturita dalla modernizzazione l'anarchismo ha reagito proponendo un senso «forte» della socialità umana, un senso così forte da presupporre una società perfettamente funzionante senza alcuna coercizione perché intrinsecamente armoniosa e perfettibile. Il disincanto del mondo è stato portato alle sue ultime conseguenze, ma nello stesso tempo, pensando il mondo senza dominio e senza privilegio, l'anarchismo ha ricostituito un nuovo incanto proiettandolo nel futuro.
Il percorso dalla politica all'etica non è stato un passaggio irreversibile perché la proiezione non è avvenuta su una pura separazione - da una parte il disincanto del mondo, dall'altra la ricostituzione etica di un nuovo mondo - ma su una continuità che ha legato l'esistente all'utopico, in modo tale da intrecciare l'uno all'altro in un nesso indissolubile. Così, nell'attivare la critica radicale del principio di autorità (estremo disincanto del mondo), l'anarchismo si è espresso mantenendo un rapporto continuo con l'utopico, un rapporto realizzatosi nella prassi attraverso l'esercizio della coerenza fra mezzi e fini. E come nella prassi anarchica i fini hanno condizionato i mezzi (capovolgimento totale della posizione machiavellica), altrettanto nella teoria anarchica l'utopico ha influenzato la critica. L'esistente non è stato visto per quello che era, ma in relazione a quello che non sarebbe stato. L'anarchismo, pertanto, ha continuamente oscillato fra un estremo realismo e un estremo utopismo, con una fenomenologia del tutto schizofrenica.
Basti considerare la secolarizzazione. Questa, che ha svelato la natura reale delle cose, che ha messo a nudo l'infondatezza di ogni giustificazione morale del dominio - mano a mano che la realtà si è liberata di tutti i veli mitici, mistici, religiosi e pseudo scientifici che l'avevano avvolta - "è avvenuta soprattutto grazie alla separazione dell'etica dalla politica". Solo questa separazione ha liberato la politica da ogni retaggio condizionante, permettendole di costituirsi come vera scienza, contribuendo al disincanto del mondo. Dunque l'anarchismo, quale estrema conseguenza di questo processo, è debitore di tale separazione: esso non sarebbe mai nato se l'etica non fosse stata separata dalla politica.
Vi è dunque una contraddizione immanente e irrisolvibile che lo attraversa condizionandone la storia. La preponderante e decisiva dimensione etica che attraversa e influenza ogni tendenza specifica dell'anarchismo comporta, per un'ovvia consequenzialità, l'immediato e intrinseco atteggiamento rivoluzionario dell'anarchismo medesimo, "il quale non può non essere un movimento e un pensiero rivoluzionario proprio perché è innanzitutto un pensiero e un movimento etico, cioè, in questo caso, repulsivo di ogni pratica razionalizzatrice dell'esistente". La volontà di armonizzare mezzi e fini, che è una volontaria coincidenza puramente etica, non ammette scissioni di alcun genere. Per questa eccezionale identità tra indeterminato e determinato tutta la politica si trasforma in una negatività e questa negatività in una non-laicità. Di qui l'inevitabile carattere «religioso» dell'idea anarchica: "la rivoluzione propugnata dall'anarchismo non è un atto religioso, ma ciò che la fa nascere non sfugge a questo ambito".
Infatti tutta la teoria politica anarchica si riduce alla teoria della rivoluzione medesima, nel senso che l'anarchismo non sa pensare politicamente altro che in modo rivoluzionario. Anzi, per essere più precisi, non in modo rivoluzionario, ma in modo tale che finisce per associare la politica all'atto della rivoluzione. Esso, insomma, ha solo

"una" teoria della politica (la rivoluzione) e dunque, sostanzialmente, un solo modo di attivare la critica del principio di autorità. La volontà rivoluzionaria si delinea infatti come l'emergenza di un soggetto cosciente, che si pone consapevolmente il compito di agire in una situazione storica determinata, al fine di capovolgerla per contrapporsi all'impersonale corso storico. In questo senso la volontà rivoluzionaria è per eccellenza l'espressione della politica; qualcosa che sta addirittura oltre i limiti «tradizionali» della politica: siamo, infatti, alla meta-politica.
Ma questa teoria della rivoluzione politica è veramente una teoria politica? Certo, una teoria rivoluzionaria, qualunque essa sia - e dunque anche quella anarchica - si costituisce come «scienza» dei rapporti di forza determinati e dei suoi modi di risoluzione. E però ciò che caratterizza precipuamente l'anarchismo è il fatto che esso è pervaso da una teoria politica della rivoluzione, la quale, nel suo farsi, nega la politica stessa. L'anarchismo vuol risolvere attraverso la rivoluzione il problema della politica. Precisamente la rivoluzione è quell'atto politico che pone fine alla politica, cioè al problema insito in ogni società umana, nel cui seno esistono e si contrappongono interessi divergenti. Essa, appunto, non è altro che "un modo politico di manifestare un'istanza etica", e dunque un modo tutto particolare di attivare la critica del principio di autorità all'interno della trasformazione sociale. In conclusione, l'anarchismo è privo di una vera teoria della politica.
Infatti il compito di questa rivoluzione è quello di veicolare la sua immanentizzazione «divina», vale a dire l'indeterminatezza storica del suo progetto sociale, l'utopia. Il nucleo più profondo dell'anarchismo concepisce la liberazione dell'esistente e della costruzione "ab imis fundamentis" dell'«uomo nuovo» come esplorazione rivoluzionaria del possibile, a partire dalla critica del presente concepito sotto la categoria metastorica del potere. Strettamente intrecciata a questa postulazione sta infatti la critica del principio di autorità visto nel passaggio dalle sue determinazioni storiche date alle sue determinazioni storiche possibili. Passando dalla critica di una realtà presente alla critica di una realtà futura, l'anarchismo svela il suo fondamento utopico come parte del proprio assunto teoretico perché rende evidente il significato aprioristico del rifiuto di qualsiasi realtà che non sia quella già ipotizzata ideologicamente. In altri termini, poiché questo rifiuto è motivato da un puro principio ideologico, emerge la valenza tutta utopica del "voler essere" rispetto all'"essere", nel senso che la negazione metastorica del potere vuol dimostrare che "il futuro non ha futuro dal momento che questo è già di per sé un'antiutopia". L'assoluta negazione "a priori", appunto, dell'esplorazione del possibile sottolinea che per l'anarchismo l'unico futuro è un possibile radicalmente diverso da ciò che finora è stato.
Perciò la definizione della dimensione utopica implicita nell'anarchismo può essere così formulata: esplorazione teorica e pratica del possibile - il più ampio e indeterminato - a partire dalla critica "ideologica" del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili perché conseguenza della verifica scaturita dalla critica "scientifica" del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date. Così, per l'anarchismo, creatività dell'utopia e critica del principio di autorità sono termini inseparabili. E' questo il paradigma comune che sottende a tutto il pensiero anarchico.

IL PENSIERO ANARCHICO.

Il mito della nuova storia, e del superamento definitivo del compromesso fattuale della democrazia, mito e superamento, come abbiamo visto, che portano l'anarchismo all'assunzione in chiave etica della politica, si rivela particolarmente evidente nella tipica concezione che esso ha dei valori che permeano anche il socialismo e il liberalismo: la libertà e l'uguaglianza. Il liberalismo e il socialismo accentuano, rispettivamente, la tendenza ad una supremazia dell'individuo rispetto alla società e ad una supremazia della società rispetto all'individuo. Il primo pone la libertà come valore primario e sottolinea la dimensione dell'individuale, il secondo ritiene invece che sia l'uguaglianza ad essere prioritaria ed enfatizza la dimensione della collettività. L'anarchismo, invece, ha l'ambizione di trovare una sintesi tra questi due estremi, tanto che si può dire che la sua natura ontologica coincide con la genesi storica di questo tentativo. E in ciò sta precisamente la differenza tra anarchismo, socialismo e liberalismo: che pensando l'attuazione di questi valori come loro realizzazione contemporanea, l'anarchismo diventa per forza un'ideologia rivoluzionaria e il mito della nuova storia, come storia univoca della libertà, è un approdo del tutto inevitabile.
L'anarchismo, infatti, è per definizione un'ideologia "sincretica" E' nato in contrapposizione al liberalismo e al socialismo proprio perché mentre liberali e socialisti hanno interpretato i valori della libertà e dell'uguaglianza in modo "indipendente", esso li ha intesi come valori "inscindibili" L'anarchismo ritiene "impossibile" pensare e attuare l'una, se non pensando e attuando, "contemporaneamente", l'altra. Di qui, appunto, la natura "sincretica" dell'ideologia anarchica: appena si fa riferimento ad un valore, ad un concetto, "immediatamente" questo richiama tutti gli altri, e tutti non reggono, da un punto di vista anarchico, se non pensando l'uno in riferimento all'altro, e se non pensando l'altro in relazione all'altro ancora. Per spiegare la propositività anarchica basta perciò rendere evidente "la genesi storica di questa sintesi", che nel suo sviluppo ha via via depurato quegli elementi iniziali che si sono resi incompatibili con la loro stessa logica autentica. Essa è stata contemporaneamente una riflessione teorica sui limiti storici e logici dell'idea liberale e dell'idea socialista e una elaborazione ideologica volta al superamento della parzialità dei loro principi.
Dal punto di vista anarchico si realizza veramente la libertà individuale solo attraverso il completo dispiegamento dell'uguaglianza sociale e si realizza veramente l'uguaglianza sociale solo attraverso il completo dispiegamento della libertà individuale. Insomma, si afferma che per realizzare l'uguaglianza bisogna far leva sulla libertà, per realizzare la libertà bisogna far leva sull'uguaglianza. Per attuare l'una "far leva sull'altra", vuol dire portare fino in fondo i loro presupposti, ma per attuare i presupposti di entrambe occorre accettarne del tutto le conseguenze. L'anarchismo, in altri termini, rinfaccia al liberalismo di essere una dottrina parziale della libertà e al socialismo di essere una dottrina parziale dell'uguaglianza. La parzialità consisterebbe nel fatto che tutte due queste dottrine intendono realizzare i loro principi facendo dipendere "temporalmente" i due valori, nel senso che "prima" si dà corso all'uno "poi" all'altro, laddove l'anarchismo ritiene che solo nell'attuazione della loro "contemporaneità" stia proprio il segreto della loro riuscita. Di qui il rifiuto di un "tempo storico" perché giudicato uno specifico e

funzionale presupposto epistemologico della giustificazione del potere. Socialismo e liberalismo intendono infatti attuarsi tramite questa fase ritenuta o antropologicamente insuperabile (liberalismo) o storicamente ineludibile (socialismo).
Sostiene invece l'anarchismo che il percorso che parte da tutti per arrivare ad ognuno (idea dell'uguaglianza sociale) non deve essere interrotto a metà, quando questa uguaglianza tende a tramutarsi "di fatto" in libertà, una libertà che, via via allargata "secondo i presupposti dell'uguaglianza", porta a stabilire i rapporti tra gli uomini non più secondo un dettato teorico di principio dell'uguaglianza, ma secondo "gli effetti, le conseguenze" dovute alla libertà di tutti. Il percorso che parte da ognuno per arrivare a tutti (idea della libertà individuale) non deve essere interrotto a metà, quando questa libertà tende a tramutarsi "di fatto" in uguaglianza, una uguaglianza che, via via allargata "secondo i presupposti della libertà", porta a stabilire i rapporti tra gli uomini non più secondo un dettato teorico di principio della libertà, ma secondo "gli effetti, le conseguenze" dovute all'uguaglianza di tutti. Sono i rapporti di forza stabiliti dallo svolgimento completo dei presupposti (e non i dettati teorici) che rendono possibile la loro realizzazione. I principi devono diventare cose, e solo così possono vivere come principi; ma affinché diventino cose bisogna svolgere fino in fondo gli stessi principi accettando completamente tutte le loro conseguenze.
La riassunzione dei due principi in un unico coerente svolgimento organico è la «formula ideale» dell'anarchismo inteso compiutamente come tale. Qui si vede come esso sia dottrinalmente equidistante dal liberalismo e dal socialismo e come ciò che lo divide e lo distingue da loro consista nella duplice caratterizzazione epistemologica ed etica della sua dottrina. L'anarchismo ha la convinzione di aver forgiato quella chiave epistemologica senza la quale non si da vera e completa emancipazione umana. Essa consisterebbe nel prendere seriamente alla lettera i presupposti della libertà e dell'uguaglianza che motivano la sua costruzione teorica; presupposti che sono, "una volta attivati contemporaneamente", intrinsecamente rivoluzionari per la micidiale coincidenza tra antropologia e storia. Infatti la pretesa di realizzare la contemporaneità dei valori presuppone una concezione perfettibilistica del genere umano, che a sua volta fa tutt'uno con la convinzione della possibilità di un salto storico nel "totalmente altro". La natura dell'anarchismo come svelamento della "genesi storica di una sintesi" non dimostra quindi la mera riunione logico-sintetica dei principi di libertà e di uguaglianza, cioè dei cardini rispettivi del liberalismo e del socialismo. E questo perché non sì tratta di una semplice sintesi, dal momento che questi due valori, una volta posti in essere contemporaneamente e completamente, "subiscono una radicale mutazione genetica". La dimensione rivoluzionaria dell'anarchismo è dovuta all'assunzione logica ed etica dei due principi della libertà e dell'uguaglianza presi, come dire?, "alla radice". Essi diventano principi libertari ed egualitari dando luogo a un'ideologia rivoluzionaria, a qualcosa d'altro, che è per l'appunto l'ideologia anarchica. L'intima e irriducibile natura ideologica dell'anarchismo consiste dunque in questa mutazione genetica dovuta ali ' assunzione logica ed etica del principio della libertà e del principio dell'uguaglianza sotto il profilo della loro attivazione contemporanea in chiave rivoluzionaria.
Quella che abbiamo delineato si potrebbe definire la necessaria condizione "formale" per distinguere, da un punto di vista dottrinario, ciò che è anarchico da ciò che non lo è. Attorno a questo asse centrale, riassunto, appunto, nelle condizioni dell'equilibrio

coerente fra le istanze della libertà e quelle dell'uguaglianza, rispetto a questo modello allo stesso tempo ermeneutico ed ideale, si può delineare la mappa della dottrina positiva dell'ideologia anarchica, così come si è storicamente manifestata e quindi come è stata esposta ed elaborata dai suoi pensatori. Le varie tendenze prodotte dal pensiero libertario secondo i tempi, i luoghi, le tradizioni e le circostanze, devono, per essere tali, ruotare su quest'orbita. Tutte, dalla tendenza ultra comunista a quella ultra individualista, passando per le plurime gradazioni e variazioni, devono partecipare di questa condizione, pena la loro esclusione dal novero del pensiero anarchico. E' questo, dunque, "il criterio storiografico decisivo per stabilire l'autenticità anarchica delle varie dottrine che si sono proclamate tali", per misurare insomma quanto di coerentemente anarchico vi era nel pensiero di Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Malatesta - per restare ai nomi più famosi e importanti - e quanto non può essere giudicato attinente ad esso.
Il pensiero anarchico nasce alla fine del Settecento sull'onda della critica illuministica. Esso è figlio di questo disincanto, ma si sviluppa nell'ambito della reazione romantica allo stesso illuminismo fino a trovare gran parte della sua sistemazione dottrinaria nei decenni che corrono dal 1840 al 1920. C'è dunque alla sua origine questa doppia anima; una duplicità che informerà il movimento storico dell'anarchismo fino ai nostri giorni.
Il nucleo portante del pensiero anarchico è costruito su una triplice negazione di concetti determinati: negazione di Dio, negazione dello Stato, negazione del capitalismo, cioè una critica teologica, una critica politica, una critica economica. Questa triplicità negativa si riassume a sua volta in un'unica negazione di un concetto teoricamente indeterminato: la negazione del principio di autorità. L'anarchismo si esplica dunque in una negazione di principio generale scomponibile in tre diverse negazioni particolari che fanno riferimento a due realtà storiche (lo Stato e il capitalismo) e a una realtà psicologico-culturale (Dio).
Si deve far notaresche mentre la negazione dello Stato e del capitalismo è una negazione storica, la negazione di Dio è una negazione metafisica. Dio esprime la forma suprema del principio di autorità e pertanto esso è negato "non in quanto Dio, cioè in quanto esistenza divina, ma in quanto archetipo massimo del dominio". L'ateismo anarchico è la forma rovesciata della sua concezione positiva: negare Dio significa affermare la libertà. E' nel rapporto tra Dio e libertà che troviamo la radice più profonda dell'anarchismo perché anche la libertà, come Dio, è metafisicamente indeterminata. La negazione di Dio non procede da una investigazione filosofica, non è espressione di un rifiuto prioritario della metafisica, neppure di una critica intrinseca della religione. L'ateismo anarchico è essenzialmente postulatorio, una "scelta" a favore della libertà umana considerata inconciliabile con quella divina.
Il senso dell'azione umana si fonde con la sua potenza e dunque i valori perseguiti dall'uomo non possono essere pensati separatamente né, quindi, essere scissi nella storia e nella società. Ciò spiega perché il pensiero anarchico, partendo dalla negazione di Dio, arriva ad affermare l'inscindibilità della libertà e dell'uguaglianza e dunque a far convergere l'istanza dell'una con quella dell'altra, la rivolta antimetafisica di stampo illuministico con la risignificazione romantica della coesione sociale. Il rapporto tra negazione indeterminata (critica del principio di autorità) e negazioni determinate (critica di Dio, dello Stato e del capitalismo) apre il problema del rapporto tra dominio

storicamente dato e libertà metafisicamente concepita. Per il pensiero anarchico non esistono critiche con gradi diversi di significazione perché ogni negazione particolare porta con sé tutto il carico della negazione generale, cioè della negazione del principio di autorità. Di qui un'irrimediabile "impasse" dovuta alla natura del rapporto tra le varie negazioni determinate e la negazione indeterminata, cioè tra una critica di contingenza e una critica di principio. Il pensiero anarchico non sa risolvere l'istanza antistorica e «metafisica» della libertà (principiata dalla negazione di Dio inteso come espressione massima del dominio) con una negazione non assoluta dello Stato e del capitalismo perché, negando per principio ogni fenomenologia del potere, cade, senza rimedio, nell'assoluto continuo e irrisolto della negazione in quanto tale.
Abbiamo così il perfetto "pendant" della dimensione utopica. Analogamente a questa, infatti, anche la negazione indeterminata del principio di autorità si risolve in una sorta di negativismo "a priori", condizionando la riflessione libertaria in chiave fortemente autoreferenziale perché volta alla ricerca di una estrema coerenza interna.
Ferma restando questa duplice griglia interpretativa, è possibile ora gettare uno sguardo comparativo sui singoli pensatori per fissare in modo estremo la loro caratterizzazione fondamentale.
L'individualismo di Godwin ha poco in comune con quello di Stirner. Il primo è pervaso da una chiara ascendenza illuministica, il secondo da un forte sentire hegeliano. Mentre nell'inglese la secolarizzazione può preludere ad un liberalismo riformistico, nel tedesco sfocia in un ateismo radicale non lontano da un nichilismo esistenzialista: Godwin crede nelle ragioni della ragione universale, Stirner in quelle uniche dell'esistenza irripetibile.
Tra Stirner e Proudhon la distanza è ancora più grande perché il tedesco irride a tutte le forme concrete di ricostruzione sociale concepite dal francese, che si sforza di creare un nuovo assetto fondato sul valore della giustizia. Di qui due diverse immanentizzazioni del reale, tanto che l'unicismo stirneriano si situa addirittura all'opposto del socialismo proudhoniano per ciò che attiene la critica delle istituzioni positive e dei valori ad esse connessi. La distinzione proudhoniana tra ateismo e antiteismo sposta il rapporto tra autorità e libertà. Per Proudhon l'ateismo non è altro che un teismo rovesciato, che mantiene perfettamente il principio dell'assoluto perché il divino si è risolto attraverso la totale deificazione dell'umano. L'antiteismo, invece, vuole costituirsi come negazione di ogni assolutismo perché si fonda sulla consapevolezza della limitazione dell'uomo, sola condizione della libertà (solo ciò che è fallibile è perfezionabile).
"Ponendo queste premesse, risulta evidente che né con Stirner, né con Proudhon l'anarchismo sarebbe potuto nascere. Con Proudhon la negazione di Dio si risolve in una dottrina non rivoluzionaria della libertà, con Stirner in una non-dottrina. E' solo con Bakunin che avviene la nascita dell'anarchismo perché è solo Bakunin che trasforma l'immanentizzazione del divino nella teoria politica della rivoluzione". Con lui la «misura umana» dell'antiteismo proudhoniano si trasforma in un prometeismo senza residui e la rivolta antimetafisica stirneriana in una lotta contro qualunque riproduzione storica del dominio. La grande scoperta di Proudhon dell'emergenza storico-autonoma del sociale è coniugata all'irriducibilità della rivolta teorizzata da Stirner e così la consapevolezza della necessità di rimanere "nella" storia fa tutt'uno con l'irriducibilità di porsi "contro" la storia: da questa contrapposizione tra sociale e politico nasce la sintesi della rivoluzione sociale. In questo senso, Bakunin rappresenta per molti aspetti una linea di confine nella

storia del pensiero anarchico. Prima di lui non si può parlare di una teoria ben definita. E' infatti il pensatore russo a creare quella sintesi tra l'individualismo di Stirner e il socialismo di Proudhon che prenderà il nome di collettivismo antiautoritario e che darà luogo all'ideologia anarchica della Prima Internazionale. Ed è soprattutto con Bakunin che l'anarchismo imbocca la strada della rivoluzione sociale concepita come condizione stessa della creazione di una società di liberi ed uguali.
In questo senso - nell'affidare cioè alla rivoluzione il compito della rigenerazione sociale ed umana - Bakunin è molto più vicino a Marx che a Proudhon. L'anarchico russo e il comunista tedesco concepiscono infatti il rivolgimento della società come inizio di una nuova storia dell'umanità, diversamente dal socialista francese, la cui concezione è subordinata alla condizione di una progressiva acquisizione etica dell'idea di giustizia: premessa, quest'ultima, che di per sé non implica atti rivoluzionari. Infatti il pensiero proudhoniano è leggibile anche in chiave riformista, mentre per Marx e Bakunin l'unica via rimane quella del rivolgimento totale.
Tuttavia proprio intorno al tema della rivoluzione la divergenza tra l'anarchico e il comunista risulta abissale. Marx lega la rivoluzione ad un progetto totalitario, Bakunin ad una concezione libertaria. Anzi, si può dire che la specificità bakuniniana consiste proprio nel rendere inscindibili i due termini della libertà e della rivoluzione che in Marx, per la teorizzazione della «dittatura del proletariato» e della fase di «transizione», risultano divergenti. Ciò spiega la lunga polemica fra il marxismo e l'anarchismo, già nata, del resto, con la critica di Marx a Stirner e a Proudhon e proseguita, dopo il confronto con Bakunin, con le rispettive e antitetiche posizioni durante la rivoluzione russa e la rivoluzione spagnola.
Proudhon e Bakunin sono accomunati dalla critica del contrattualismo, sia esso conservatore (Hobbes), liberale (Loche) o democratico-totalitario (Rousseau) In modo particolare, la teorizzazione proudhoniana e quella bakuniniana insistono con forza sulla "formazione spontanea e naturale della società", la cui esistenza è posta come dato primordiale, non soggetto, quindi, a discussioni o a contrattazioni di sorta, considerate, tutte, autentiche mistificazioni ideologiche o errori teorici. Di qui il corollario decisivo dell'anarchismo (soprattutto di matrice storicista): quello per cui la libertà non è una realtà originaria che è stata stravolta e risucchiata dal progressivo incivilimento (l'uomo, nato libero, è finito in catene), ma un obiettivo di conquista sociale: la libertà non sta all'inizio della storia del mondo, ma alla sua fine, anzi, a dir meglio, costituisce l'orizzonte perenne del genere umano, la sua incessante autoidentità.
Sul versante della libertà, intesa come esito costruttivo della trasformazione sociale, si situa la multiforme interpretazione anarchica del socialismo, delineato nelle tre forme classiche del mutualismo, del collettivismo e del comunismo. Questo problema ideologico, che attraversa tutta la storia della Prima Internazionale, è un segno ulteriore dello spartiacque costituito dal pensiero bakuniniano. Da un lato si dichiara che la libertà non può che essere sociale, dall'altro si tenta, con l'indicazione del collettivismo antiautoritario, una sintesi fra le istanze dell'individualismo e quelle del comunismo, vale a dire tra le ragioni della libertà del singolo e quelle della solidarietà sociale.
In tutti i casi s i può affermare che da Bakunin in poi l'anarchismo intraprende una svolta storica decisiva perché si costituisce in movimento politico autonomo, per cui la sua ideologia subisce una netta delimitazione di campo, nel senso che la maggioranza del

movimento anarchico legherà da questo momento in poi i propri destini a quelli del movimento operaio e socialista, riducendo le tendenze individualiste, educazioniste ed esistenzialiste a fenomeno minoritario.
Il tema del rapporto fra socialismo e libertà, fra trasformazione sociale ed emancipazione umana è ulteriormente approfondito da Kropotkin, che salda in un unico nesso il concetto di rivoluzione a quello di evoluzione, secondo un modulo che vede il primo termine come una fase accelerata del secondo. La libertà e il socialismo sono immessi, senza soluzione di continuità, nell'esito ineludibile del procedere storico, per cui evoluzionismo naturalistico e volontà emancipativa partecipano allo stesso titolo del mito universale del progresso. Storia e natura corrono sullo stesso binario che porta ad un miglioramento irreversibile del genere umano.
Di qui le valenze deterministiche che ne conseguono, le cui espressioni più complesse e compiute sono senz'altro da ravvisarsi nel tentativo volto a sintetizzare la natura e la cultura, l'antropologia e la storia, la necessità e la libertà. Laddove l'anarchico russo tenta con più decisione questa sintesi è nella grande risposta al darwinismo biologico e sociale. Kropotkin intende dimostrare che la lotta per la vita - la cui ideologizzazione indicherebbe l'impossibilità oggettiva di una società solidaristica, egualitaria ed armonica - costituisce "uno" dei fattori dell'evoluzione naturale perché l'altro è rappresentato dalla pratica diffusa del mutuo appoggio esistente sia nel mondo animale, sia nelle società umane (per cui ogni teoria contrattualistica risulta, allo stesso tempo, non scientifica e reazionaria).
La saldatura tra natura e cultura, tra antropologia e storia, tra necessità e libertà, è data dalla stessa logica evolutiva la quale, nel suo farsi, rende evidenti i nessi che legano la totalità del reale. Ne deriva l'ovvia importanza della scienza, volano decisivo della lotta emancipatrice. La scienza, infatti, per il suo carattere di «verità» e di «universalità», rende chiaro ed evidente a tutti il rapporto tra evoluzione e rivoluzione, cioè il rapporto tra determinismo naturalistico e riscatto sociale, per cui non c'è modo di opporsi a questo incontro, se non con l'ignoranza o con l'inganno. In altri termini, la scienza dimostra che la libertà e l'uguaglianza sono mete intrinseche alla logica evolutiva dell'umanità, sono dimensioni oggettivamente latenti della società, sono, in ultima analisi, non soltanto l'ideale supremo del genere umano, ma la necessità stessa della sua ulteriore evoluzione. In Kropotkin il positivismo è la logica prosecuzione del naturalismo e dell'enciclopedismo settecenteschi, una linea, questa, che intende assegnare una chiara matrice antidialettica all'anarchismo. Questo deve abbandonare le ascendenze hegeliane - ravvisabili in parte in Stirner e Bakunin - e passare al campo della scienza.
Questo oggettivismo naturalistico e sociale - per cui da un lato Kropotkin recupera la matrice illuministica dell'anarchismo, dall'altro porta lo storicismo a confondersi con l'evoluzionismo positivistico (con le possibili implicazioni riformistiche che ne conseguono) - è completamente abbandonato da Malatesta, per il quale il lascito positivistico rimane solo come visione realistica e materialistica, senza assumere le valenze di verità necessitante ed univoca per accedere all'emancipazione umana e sociale. Proprio perché dopo la lezione positivista non è più possibile prescindere dal «disincanto» antimetafisico, Malatesta scinde la «verità» della società da quella della storia e della natura.
Dai «classici» fin qui considerati si ricava un'osservazione fondamentale: l'intrinseco

pluralismo del pensiero anarchico. Esso si articola in senso multiforme perché è sostanziato da tendenze diverse e divergenti: comunitarie e individualiste, socialiste e liberali, rivoluzionarie e riformiste, educazioniste e sindacaliste, insurrezionali e non violente. Basti pensare, a questo proposito, alla molteplicità delle espressioni messe in luce dagli autori successivi. In Tolstoj ritroviamo la non violenza cristiana, in Tucher e in Rocher un individualismo non lontano dal liberalismo, in Armand un individualismo «esistenzialista», in Landauer un misticismo rivoluzionario, in Reclus un ecologismo "avant la lettre", in Berneri un criticismo revisionistico, in Borghi un significativo abbandono del suo precedente sindacalismo, in Ferrer, Faure e Robin il filone educazionista, negli anarco-sindacalisti la priorità della lotta rivoluzionaria sul piano dei rapporti economici.
Altre «varianti» dell'anarchismo in chiave libertaria ritroviamo infine in Merlino, Caffi e Rizzi che pongono in modo diverso il problema della contiguità e della differenza con il socialismo libertario e con il socialismo liberale.
Tuttavia il nucleo ultimo dell'anarchismo rimane legato alla critica generale del principio di autorità, e in questo senso esso resta fondamentalmente rivoluzionario.
Per ciò che attiene alla visione positiva della società, si può dire che esiste una sostanziale linea di continuità in tutti questi autori. Essa consiste nell'alternativa posta al pensiero politico moderno che ha teorizzato l'oggettiva ineluttabilità della svolta epocale della rivoluzione industriale e della logica produttivistica, sostenendo la necessità di adeguare le forme politiche e sociali alla tendenza storica dell'accentramento economico impresso dalla modernizzazione. La proposta anarchica, invece, ha posto al centro della ricostruzione sociale l'idea di un modello «a misura d'uomo», la rivendicazione di uno sviluppo economico fondato su un cosciente controllo umano della società.

IL MOVIMENTO ANARCHICO.

Se dalle origini dell'anarchismo, inteso quale creazione universale umana, si ricava la sua natura ideologica, dalle origini del movimento anarchico, concepito come specifico movimento politico, si estraggono i caratteri primari che permettono di spiegare le scansioni fondamentali della sua storia concreta. Il movimento anarchico ripresenta il paradigma dello stesso anarchismo: l'assunzione in chiave etica della politica. La sua natura, infatti, si evidenzia in questa insanabile aporia: "da una parte si costituisce politicamente, dall'altra si nega in quanto tale". La sua definizione più calzante potrebbe essere perciò questa: è un soggetto etico che si muove in senso politico all'interno di un corpo sociale. E in ciò sta veramente la sua storia reale, la cui nascita, come è noto, avviene in seguito alla spaccatura prodottasi all'interno della Prima Internazionale. Questa doppia dimensione - etica e politica - è immediatamente presente nelle «tavole» fondamentali del suo costituirsi autonomo, ravvisabili nelle risoluzioni di Saint-Imier del 1872: da un lato si critica il partito politico della classe operaia, dall'altro si intende dare avvio ad un nuovo movimento politico.
Da questo momento in poi il movimento anarchico immette nel corpo sociale del movimento operaio la logica secolarizzante dell'illuminismo. Come anarchismo,

risolvendo la politica nell'etica, tramuta la reazione sociale scatenata dalla modernizzazione in radicale rivoluzione. Nella misura in cui partecipa per intero a tale vicenda storica, si divarica senza rimedio, ora assumendo una radicale posizione critica rispetto alla stessa secolarizzazione - col risolvere, appunto, la politica nell'etica -, ora attivando senza posa la sua logica dissacrante attraverso la continua denuncia del principio di autorità riformatosi nella costituzione partitica e nei fini, politici di potere di tutto il socialismo. La connessione fra anarchismo e movimento anarchico e la connessione fra movimento anarchico e movimento socialista risulta dunque chiara dal senso completo di questa duplicità.
Essa impone però un problema di ardua soluzione. Come dare conto infatti dell'enorme discrepanza fra anarchismo e movimento anarchico, cioè del fatto che il primo riflette una perfetta equidistanza ideologica dal liberalismo e dal socialismo, mentre il secondo registra una storica appartenenza al più generale movimento operaio? Non è questa, forse, una contraddizione che rende molto difficile spiegare la connessione fra l'uno e l'altro?
Per spiegare questa differenza occorre ricordare nuovamente la natura dello stesso anarchismo: l'essere allo stesso tempo l'approdo ultimo della secolarizzazione, ma anche la sua più radicale risposta. "Il movimento anarchico si situa soprattutto su quest'ultimo versante", nel senso che partecipa per intero al moto solidaristico scaturito dal rigetto degli effetti anomici prodotti dalla modernizzazione capitalistica. Sotto questo profilo, esso esprime la sua natura religiosa, che consiste precisamente nell'identificarsi con questa coralità sociale, tipica di tutto il movimento socialista; coralità che presuppone - e non potrebbe essere diversamente - un netto sbilanciamento a favore della lotta per l'uguaglianza. Insomma, il movimento anarchico è spostato decisamente sul versante solidaristico-egualitario e in questo spostamento esso esprime anche la sua natura autenticamente rivoluzionaria, per cui si può dire che sentimento egualitario, sentimento religioso e sentimento rivoluzionario sono tre lati di uno stesso prisma.
Di qui un'ulteriore contraddizione, irrisolvibile. La rivoluzione è sempre l'espressione di una volontà che si impone con la forza su altre volontà e dunque non può non sottomettere l'istanza della libertà. Avviene così che l'uguaglianza, "tramite la rivoluzione", entra in conflitto con la libertà. La rivoluzione, per gli anarchici, è il desiderio di identità e perciò risponde al bisogno di un senso esistenziale religiosamente forte che si manifesta nella forma fideistica della militanza, mito inconsapevolmente trasfigurato del combattente, sia esso politico o militare. La militanza rivoluzionaria svolge questo ruolo: dare quel senso che la libertà non può dare. Il rivoluzionario, infatti, non è rivoluzionario perché ama la libertà ma perché ama la rivoluzione: insomma perché è religioso. E' la rivoluzione l'atto che da senso all'esistenza del rivoluzionario, non la libertà. Detto in altro modo: privata del contrappeso della libertà, la lotta esclusiva per l'uguaglianza è fondamentalmente una lotta religiosa.
Dobbiamo ricordare infatti che per molti decenni l'idea forza dell'anarchismo europeo non è stata l'esaltazione della libertà in quanto tale, ma l'enfatizzazione del comunismo e del socialismo "libertari", la credenza che la libertà fosse "indivisibile" dalla dimensione egualitaria e societaria, che fosse tutt'uno pensare la libertà e la solidarietà, l'individualità e la collettività. "E ciò perché il concetto radicale della libertà non derivava dalla radicalità del concetto in sé, ma dalla radicalità della sua contrapposizione al

potere, cioè della sua valenza di negazione". La libertà era concepita dagli anarchici in senso rivoluzionario in quanto erano radicali il loro antistastalismo e la loro negazione del potere. Insomma, la radicalità della libertà derivava dalla negazione del principio di autorità. Non è esistita nella tradizione anarchica europea una concezione della libertà come concezione della libertà considerata "di per se stessa". Non a caso sono sempre state minoritarie le tendenze educazioniste e individualiste.
Così, per quanto riguarda il movimento anarchico, possiamo dire che la concezione che esso ha avuto della libertà gli è derivata dal "sincretismo" della sua ideologia: la libertà è consistita appunto nel pensarla in tutta la sua verità sostanziale di attributi, quali l'uguaglianza, la solidarietà, la diversità. In realtà questo modo di pensare la libertà in modo "perfetto" non è stato un modo "radicale" di intendere la libertà, ma un modo radicale di intendere l'attuazione della libertà, cioè la trasformazione della società, vale a dire la rivoluzione.
Perciò la perfetta equidistanza dell'anarchismo dal liberalismo e dal socialismo, che si traduce con il movimento anarchico in una drammatica e conflittuale autodivisione (spostamento deciso verso l'uguaglianza, cioè verso il socialismo), permette di comprendere la natura dello stesso anarchismo: esso infatti come appartenente al movimento operaio e socialista si configura "nella" storia, come ideologia perfettamente equidistante dal liberalismo e dal socialismo si configura "contro" la storia.
Pur assumendo plurime dimensioni il movimento anarchico vive senza grandi contraddizioni la sua prima fase storica. Essa va dal 1872 al 1917 e si presenta in due fondamentali caratteristiche, una soggettiva, l'altra oggettiva.
Quella soggettiva vede il movimento anarchico assumere sempre più il ruolo di custode di un'immagine - l'immagine della rivoluzione - mentre la multiformità progressiva del movimento storico, pur nutrendolo e mediandolo di più versioni ideologiche e operative (mutualismo, collettivismo, comunismo, individualismo, antimilitarismo, comunitarismo, pacifismo, sindacalismo) non sposta per nulla la sua essenza ultima. Con il passare del tempo esso tende ad occupare uno spazio sociale sempre più ristretto (tranne per la Spagna e in parte per la Russia) e ad emergere prepotentemente solo quando l'antagonismo sociale abbandona la priorità della mediazione politica e si trasforma in aperta ribellione (vari moti insurrezionali o a forte sfondo conflittuale in Italia, Francia, Spagna, Russia, Stati Uniti, America Latina).
L'altra caratteristica, quella oggettiva, si può riassumere nel fatto che in tutto questo periodo il campo di battaglia è di viso in due: da una parte il mondo proletario, dall'altra il mondo borghese. La società come sistema sociologico è complessivamente una sola e il suo antagonista è uno soltanto, il movimento operaio. All'interno di quest'ultimo si confrontano il movimento anarchico e il movimento marxista. Anche se col passare degli anni i marxisti - specie sotto la versione social-democratica - guadagnano molto terreno rispetto agli anarchici, l'esito finale della lotta è ancora tutto da giocare. Infatti la società borghese deve ancora essere abbattuta e il socialismo deve ancora realizzarsi. Insomma, il significato storico di tutta questa fase, si riassume nel fatto che ci sono due soggetti principali, socialismo contro capitalismo, e due soggetti concorrenti all'interno dello stesso socialismo, anarchismo e marxismo. L'oggettività storica fa sì che la concorrenza fra questi ultimi due non si risolva mai in uno scontro definitivo: essi sono soggettivamente nemici ma oggettivamente alleati.

E' la rivoluzione d'Ottobre a cambiare tutto, nel senso che assegna ad ognuno il ruolo storicamente adeguato ai propri caratteri genetici. La rivoluzione d'Ottobre risolve intanto la schermaglia fra marxismo ed anarchismo in un duello all'ultimo sangue (l'anarchismo, com'è noto, viene sterminato), delineando così la loro radicale diversità ideologica; disloca poi, in modo definitivo, il movimento anarchico in un nuovo territorio storico, perché lo fa uscire in parte dal campo socialista; sposta, infine, tutto il quadro mondiale dei rapporti di forza perché da questo momento il campo di battaglia non sarà più diviso tra proletariato e borghesia, ma tra mondo socialista e mondo capitalista.
Quanto abbia influito la vittoria bolscevica ai fini della lotta tra marxismo ed anarchismo non occorre dire: il proletariato può vedere nella Russia la realizzazione del socialismo trasformatosi da vaga utopia a concreta realtà. Il mito durerà decenni influenzando decine di milioni di proletari, togliendo terreno sotto ai piedi al movimento anarchico che perderà nel giro di un decennio molte posizioni guadagnate con lotte sanguinose.
Nei vent'anni che caratterizzano la seconda fase del movimento anarchico, cioè il periodo che va dal 1917 al 1937, si consumano tutte le possibilità storiche dello stesso anarchismo. Si chiude, per sempre, un ciclo. Nel mondo socialista il movimento anarchico è stato fisicamente sterminato: non può costituire più, in tutti i casi, un'alternativa. In quello capitalista è costretto a fare i conti con la montante reazione totalitaria a raggio europeo (Italia, Spagna, Germania, Ungheria). L'avvento dei vari fascismi o, comunque, di regimi autoritari, sradica l'anarchismo dalle proprie basi sociali, costringendo i suoi militanti alla diaspora dell'esilio e quindi alla disintegrazione organizzativa.
Concomitante al dispiegarsi implacabile della reazione fascista, agisce, prepotente, il mito nefasto della rivoluzione bolscevica perché le masse operaie e socialiste, sotto la spinta potentissima di un'evidenza concreta e indiscutibile (la realizzazione del socialismo), vogliono «fare come in Russia». Grazie anche alla propaganda comunista, nasce nell'immaginario collettivo popolare la catastrofica idea che abbina la realizzazione del socialismo con la pratica di una volontà politica autoritaria. Lo stalinismo, invece di apparire un orrore, diventa la conferma cristallina di una virtù e lo sterminio degli avversari, invece di essere visto come una pratica liberticida, è alla fine considerato il segno indubitabile di una volontà rivoluzionaria non corrotta e intransigente.
Strategicamente questo mito risulta poi nefasto perché il proletariato, invece di agire secondo le condizioni storiche date, cioè secondo i tempi e i modi confacenti alle sue tradizioni e situazioni, modella la sua azione in senso ripetitivo. Anche qui il movimento comunista fa la sua parte esportando dalla Russia strategie e programmi secondo i dettati di un disegno egemonico. La conseguenza è che la complessiva azione rivoluzionaria delle masse popolari perde di originalità e il movimento operaio e socialista si divide irrimediabilmente.
In questa situazione il movimento anarchico è ripiegato su se stesso sotto i colpi della reazione e subisce un processo di isolamento. E' questa la spiegazione per capire il suo progressivo estinguersi intorno agli anni Trenta, gli anni che lo vedono stretto fra il totalitarismo fascista e comunista e le democrazie liberali. Questo estinguersi, che coincide non a caso con il declino delle sue determinazioni anarco-sindacaliste o sindacaliste rivoluzionarie - dalla Francia al Brasile, dall'Argentina agli Stati Uniti, dal

Portogallo alla Germania - è dovuto a questa sua esasperata identità che non sa scegliere "perché non può scegliere".
Tenendo ferma una posizione di inflessibile critica al regime totalitario realizzato in Russia, esso vede sciogliersi - o è costretto a sciogliere - molti legami organici con il movimento operaio. D'altra parte, non può certo cercare appoggi o alleanze nel campo liberal-democratico perché in questa critica al socialismo realizzato esso mantiene, naturalmente, un intento rivoluzionario e anticapitalista. Ecco dunque che gli effetti interni ed esterni della rivoluzione russa e la montante reazione fascista europea (fenomeni storici obiettivamente confluenti) pongono l'anarchismo in una situazione strategica pressoché disperata: per restare tale, cioè per non perdere la sua identità, esso non può radicarsi storicamente nel campo borghese, né evitare il definitivo sradicamento da quello socialista. Paga il prezzo altissimo di questo progressivo isolamento storico proprio nella misura in cui accentua la sua coerenza.
Questa coerenza deriva dal fatto che il movimento anarchico non può identificarsi completamente con il fronte antifascista. E' superfluo rammentare che l'antifascismo degli anni Trenta (ma ciò vale anche per il successivo periodo della Resistenza) è fondamentalmente diviso in due campi: l'antifascismo liberal-democratico e l'antifascismo social-comunista. Il primo è antitotalitario, ma, contemporaneamente, antirivoluzionario; il secondo è rivoluzionario nella misura in cui è totalitario. L'unico antifascismo allo stesso tempo rivoluzionario e antitotalitario è quello anarchico. Gli anarchici non possono perciò allearsi completamente né con i democratici (non sono rivoluzionari), né con i social-comunisti (sono totalitari) . Di qui, evidente, lo svelarsi dell'insussistenza dell'antifascismo come categoria universale e dunque, per conseguenza, dell'insussistenza della categoria rivoluzione intesa come forza autonoma di libertà (molti sono gli antifascisti che non amano la libertà); contemporaneamente vi è l'affermarsi della libertà come idea di per sé non rivoluzionaria e non anticapitalista.
La spiegazione degli anni Trenta e del rapporto fra anarchismo, totalitarismo e democrazia non riguarda naturalmente la Spagna perché qui il movimento anarchico è una forza maggioritaria e la presenza antifascista totalitaria è pressoché insignificante. Avviene però che la rivoluzione spagnola esalti al massimo la logica del ciclo storico iniziato nel '17.
La rivoluzione spagnola si potrebbe definire una grande, irripetibile occasione per il movimento anarchico internazionale. Ed è vero. Ma è un'occasione che riassume, in un tragico scenario, tutti i nodi storici e strategici della lotta per l'emancipazione senza che questa, alla fine, ne abbia sciolto alcuno. In Spagna, dal luglio del '36 al maggio del '37, si assiste forse al momento più alto dello sforzo secolare di liberazione umana; nello stesso tempo si ha la tragica conferma dell'irrisolto rapporto tra etica e politica. E' questa irrisolvibilità a dividere l'anarchismo iberico tra i suoi rappresentanti politici al governo catalano e madrileno e le viventi formazioni sociali delle collettività autogestite: mentre una parte dell'anarchismo si fa pseudo-Stato (resa anarchica alla politica senza una teoria e strategia politica), dall'altra si fa rivoluzione sociale (senza però un'azione politica strategicamente capace di difendere le conquiste rivoluzionarie). Di qui una paradossale situazione: la politicità anarchica al governo non serve ad altro che a legittimare «rivoluzionariamente» lo Stato, mentre, per lo stesso motivo, delegittima l'anarchismo. Al contempo, l'immensa forza sociale dell'anarchismo spagnolo,

soprattutto catalano, risulta incapace di esprimere un'azione politica in grado di difendere la rivoluzione sociale.
Si può aprire a questo punto una piccola parentesi domandandosi perché il movimento anarchico in Spagna non fu fino in fondo rivoluzionario (in tal caso mai ci sarebbero stati suoi rappresentanti al governo) mentre in Russia lo fu fin troppo. Nel '36 furono anteposti i «tempi storici» (considerazione realistica delle condizioni date, con il sopravvento del principio di realtà su quello dell'utopia) ai «tempi rivoluzionari». Il risultato, però, fu esattamente lo stesso perché in entrambi i casi venne favorita la controrivoluzione comunista. Perché successe questo?
La risposta sta nel fatto che in Russia il movimento anarchico non era un movimento maggioritario; esso quindi non poteva porsi, in tutti i casi, alcun problema di gestione e direzione del processo rivoluzionario. In Spagna, al contrario, il movimento anarchico era maggioritario e perciò era di fatto nella posizione di assumere tale responsabilità. In Spagna si è dunque evidenziato quello che era già emerso in Russia, cioè che la mancanza di un criterio politico significa pure l'assenza di un criterio storico, che l'incapacità di usare strategicamente la propria forza non porta ad una vittoria dell'etica sulla politica, ma ad una vittoria della politica sull'etica. Passare immediatamente da una valutazione ideologica ad una valutazione politica - automatismo che implica una valutazione «indifferente» per ogni forma di potere, sia esso liberale, comunista, democratico, fascista o nazista - è risultato comunque perdente.
Infatti, per tornare alla Spagna, come si deve spiegare la presenza anarchica al governo? Non vi è altro modo, se non di ritornare alle categorie della politica.
L'anarchismo iberico si fa Stato proprio perché si trova ad ereditare, in una situazione storica che non offre alternative, l'irrisolto nodo della politica. Quella dell'anarchismo al governo è una presenza-compromesso che rivela tutta l'impotenza politica del movimento anarchico nato nel 1872. Più precisamente, è la paura di andare fino infondo alla logica della rivoluzione sociale. Essa infatti implicava la rottura radicale e irreversibile con tutte le forze esistenti, una rottura che però avrebbe potuto attuarsi solo risolvendo l'immensa forza sociale dell'anarchismo spagnolo in una autodeterminantesi volontà politica decisa ad assumersi, in prima persona, la direzione e responsabilità dell'intero processo rivoluzionario. Dal 20 luglio del '36 gli anarchici in Catalogna potevano farlo e non l'hanno fatto. E non l'hanno fatto perché non sapevano da che parte, politicamente, incominciare.
La progressiva «anarchicità» del movimento anarchico che si verifica negli anni Trenta - e che condiziona, come abbiamo visto, i suoi rapporti con il totalitarismo e la democrazia - qui non avviene o comunque non avviene abbastanza. Chi vorrebbe infatti in Spagna un processo di integrale anarchicità dell'anarchismo, cioè di una radicale intransigenza rivoluzionaria verso il comunismo e verso la democrazia liberale? Chi giudica folle, come folle fu, la resa anarchica di fronte alla manovra controrivoluzionaria comunista nelle giornate del maggio del '37 a Barcellona? Non sono gli anarchici spagnoli (tranne alcune eccezioni), ma gli anarchici che hanno subito la diaspora dell'esilio imposta dalla divisione di campo fra totalitarismo e democrazia. E l'anarchismo iberico non si fa fino in fondo anarchico, subendo in questo il mito nefasto del fronte popolare, perché troppo forte vi era nella sua base sociale una componente antimodernizzante a sfondo bolscevico-religioso. Essa impedì l'estensione e l'assimilazione della logica secolarizzante

che è indispensabile perché l'anarchismo sia nella storia ma contro la storia, che l'anarchismo cioè sia rivoluzionario a dispetto di ogni squilibrio fra le sue componenti illuministico-liberali e quelle socialistico-comunitarie.
La tragedia della rivoluzione spagnola fu veramente la tragedia e la fine del movimento anarchico nato a Saint-Imier. Questo infatti si trasformerà lentamente ma inesorabilmente in un corpo ideologico immobile e in questa scia obbligata, ma sterile, affronterà i devastanti effetti della seconda guerra mondiale. Gli anni che seguirono non portarono sostanziali mutamenti alla irrimediabile situazione emersa con la sconfitta della rivoluzione spagnola. L'anarchismo non ebbe un vero ricambio generazionale perché la condizione creatasi dopo il 1945 lo mise, in modo ancora maggiore, in una posizione di assoluto isolamento che lo poneva di fatto fuori dalla realtà. Occorrerà aspettare gli anni Sessanta perché un'inaspettata saldatura tra le vecchie e le nuove generazioni lo riportasse, ancora una volta (ma in una situazione storico-sociale completamente diversa), nella storia, ma contro la storia.

Sezione prima:
I CLASSICI.

Capitolo primo.
LA GENESI ILLUMINISTICA E INDIVIDUALISTICA:
WILLIAM GODWIN.

LE LEGGI POSITIVE E LA RAGIONE NATURALE.

«Chi possiede l'autorità di fare le leggi? Quali sono le caratteristiche di quell'uomo o di quel gruppo, a cui spetta la tremenda facoltà di prescrivere agli altri membri della comunità ciò che essi devono fare o devono evitare? La risposta a questa domanda è estremamente semplice. La legislazione, come generalmente la si intende, non è un affare di competenza umana. Il vero legislatore è l'immutabile ragione, ai cui decreti ci dobbiamo ricondurre. Le funzioni della società si estendono non già alla creazione, ma all'interpretazione della legge; essa non può decretare, può solo dichiarare ciò che la natura delle cose ha già stabilito, la cui priorità scaturisce irresistibilmente dalle circostanze» (1).
E' questo il passaggio chiave del primo testo della tradizione anarchica riconosciuto come tale. Viene qui infatti affermata l'insussistenza di ogni giustificazione dell'autorità perché il vero ordine della società è quello naturale. La società umana è un fenomeno spontaneo sempre esistito, mentre il governo è un espediente dovuto all'ignoranza o alla malvagità degli uomini. «Dal momento che gli individui erano suscettibili di errore e le loro visioni della giustizia si distorcevano facilmente in senso egoistico, fu istituito il governo». «Gli uomini si associarono inizialmente per desiderio di assistenza reciproca: essi non prevedevano che si sarebbe resa necessaria alcuna restrizione atta a regolare la condotta dei singoli, sia reciprocamente sia verso la collettività. La necessità della restrizione nacque dall'errore e dalla perversione di alcuni» (2). Pertanto non vi è giustificazione morale di nessun tipo per imporre la propria volontà e piegare quella altrui; non vi è diritto di far valere la propria legge, dal momento che già esiste un ordine immanente alla comunità. Il vero problema non è quello di creare nuove norme, ma quello di dedurre «dall'immutabile ragione» le direttive pratiche che questo ordine domanda e che, essendo universale, è di per sé evidente. Si tratta di un disegno intrinseco che sorregge tanto la natura delle cose quanto la natura degli uomini: l'anarchia è la "verità" della società perché è la verità del suo "ordine".
Godwin porta all'estremo limite concettuale i presupposti razionalistici dell'illuminismo, che affermano la supremazia della ragione nell'ambito dell'esperienza umana. La premessa fondamentale che sta alla base dell'intelligibilità di tutte le determinazioni del reale scaturisce dalla classica concezione newtoniana del cosmo: la sua unità fisica è al tempo stesso un'unità intellettuale e la sua verità implica il concetto oggettivo di necessità. La prevedibilità e la regolarità di tutto il reale sono appropriabili dalla conoscenza razionale, la quale può estendersi in ogni forma della vita, determinando un

sentimento di fiducia e di sostanziale ottimismo filosofico (3). Questa visione fornisce «un'idea dell'universo come di un insieme di eventi combinati, senza che nulla, nello sconfinato progresso delle cose, possa interrompere tale sistema». Tutto obbedisce ad una logica necessitante e la stessa esistenza umana risponde a leggi «necessarie e inalterabili» (4). Il compito dell'uomo è quello di scoprire il senso morale di queste leggi, al fine di coniugare la ragione con l'etica, deducendo da questa sintesi tutte le implicazioni politiche, sociali, economiche ed educative che ne conseguono e che, in quanto vere, se portate alla loro radicale effettualità, comportano la felicità del genere umano. Ai fini di questa impresa è perciò decisivo il ruolo assegnato alla conoscenza, veicolo peculiare di appropriazione del disegno immanente sotteso a questo ordine, la cui evidenza non ammette interpretazioni distorte. La valenza politica e sociale della spontaneità e dell'equilibrio di tale ordine si traduce nell'idea di un autogoverno nelle cose e negli uomini.
Dall'insieme di tutte queste considerazioni, si ha così una sorta di tautologia epistemologica: quello che la società "deve essere" è in fondo quello che essa è nella sua autenticità: raggiungere lo stato ottimale è raggiungere lo stato originario. Godwin afferma di voler ricercare «i genuini principi della società» (5), non però nel senso temporalmente primordiale, ma nel significato ontologicamente etico; pertanto ne deriva che morale e ragione tendono a coincidere. Di qui l'ovvia conclusione secondo cui la sola legge che l'uomo deve rispettare è quella etica, legge unica ed eterna. La concezione anarchica di Godwin si fonda dunque su un cognitivismo allo stesso tempo intellettuale e morale: lo sviluppo della conoscenza conduce al progresso della giustizia.

NEGAZIONE DELL'AUTORITA' POLITICA.

Dalle premesse di questo archetipo universale naturale, inteso quale verità suprema della società - dove si manifesta evidente una sorta di platonismo filosofico-politico (6) -, Godwin parte per rifiutare le tre forme classiche di giustificazione dell'autorità politica: quella per diritto divino, quella fondata sul riconoscimento dei rapporti di forza, quella che scaturisce dalla tradizione contrattualistica. Sono tutte, a suo giudizio, manipolazioni artificiali prodotte dalla creazione storica; nessuna di esse può cogliere l'immanenza dell'ordine sociale da cui devono scaturire «i principi della società razionale» (7).
Pur diverse nelle loro elaborazioni di partenza, queste forme sono accomunate dall'intrinseco rapporto tra necessità funzionale e violenza istituzionale, nel senso che le differenti configurazioni governative ad esse sottese comprendono necessariamente un ordine politico, il cui svolgimento sfugge comunque alla libera ed effettiva volontà di tutti i suoi membri: per farsi rispettare, esse devono essere coercitive, dunque non vere. Le sottospecie politiche inerenti - regime monarchico o regime democratico - evidenziano tale sbocco. La monarchia, in quanto governo di uno su molti, è impossibilitata a rispondere veramente ai bisogni di tutti: il re - vale a dire un singolo individuo - non può possedere una conoscenza tale in grado di far fronte agli infiniti problemi di un popolo (8). La sua sacralizzazione, imposta all'immaginario popolare, evidenzia proprio questa oggettiva insufficienza: porlo sopra le parti, renderlo diverso e superiore ai suoi sudditi, è sottrarlo a questo obbligo prosaico che per ufficio gli

spetterebbe (9). E con ciò Godwin decodifica con acutezza l'impostura culturale che sorregge la giustificazione monarchica, qualunque essa sia.
La democrazia, per contro, in quanto governo della maggioranza, non sfugge allo stesso destino di impostura e di sopraffazione. Fondandosi sulla supremazia della maggioranza rispetto alla minoranza - altri effettivi modi democratici per esistere non ci sono - essa è destinata a sboccare in un'intrinseca demagogia, che non può essere aggirata o tanto meno abolita. Poiché infatti la giustizia e la verità non sono tali per decreto della maggioranza o della minoranza, ma sono tali se tali veramente lo sono, allora è evidente che una maggioranza inclina con grande facilità ad essere soggetta alla influenza nefasta dei demagoghi di professione, i quali trovano proprio nei regimi popolari la loro naturale e del tutto ovvia collocazione (10). Naturalmente Godwin non cade nel grossolano errore - che sarebbe a sua volta di natura demagogica - di equiparare il regime democratico al regime monarchico o oligarchico. Riconosce l'enorme vantaggio offerto dalla democrazia, che consiste nel dare ad ogni individuo l'uguale dignità di uomo e di cittadino, abolendo le odiose distinzioni per nascita e per censo. Non recede però dall'idea secondo cui anche la democrazia si avvale dei mezzi tipici dell'«impostura politica», che consistono precisamente nel governare con artifizi e menzogne; insomma nel considerare gli uomini o immaturi o cattivi, il che significa dimostrare che essi non possono «essere governati dalla ragione» (11).
Ciò è particolarmente evidente anche nella terza teorizzazione dell'autorità politica, quella liberale di origine contrattualistica. Qualsiasi delineazione del contratto si risolve infatti nella proiezione di una volontà istituzionalizzata, negatrice, per definizione, della fonte originaria che l'aveva fatta vivere. Il patto, ogni patto, è una creazione che vive legittimamente delle sue intenzioni di partenza; ma esso, dopo questa prima fase del tutto spontanea, tende ad eternizzarsi, con la conseguenza che le generazioni successive devono subire la volontà deliberata precedentemente. E anche qualora fosse possibile rinnovare continuamente l'accordo - cosa, questa, del tutto irrealizzabile sotto il profilo pratico perché presuppone che tutti i cittadini siano edotti dei suoi contenuti e siano chiamati individualmente e ogni volta a sottoscriverlo (12) - rimarrebbe sempre il fatto che patti e promesse non «costituiscono assolutamente il fondamento della morale» (13). Infatti, o essi sono l'espressione formale di contenuti benefici - e allora questa sanzione è inutile perché non fa altro che ratificare ciò che di per sé è già giusto - oppure sono il risultato di circostanze particolari, la forzatura di situazioni e di contingenze imperfette rispetto all'idea della giustizia. In conclusione, accettando questo presupposto contrattualistico, viene proposta una società che per principio risulta sottratta alla lezione progressiva dei fatti, delle esperienze e delle osservazioni, il contrario, insomma, di quello che dovrebbe essere il vero principio informatore di ogni consorzio civile: quello di basarsi il meno possibile «su un principio di permanenza» (14).

L'AUTOGOVERNO.

Nella critica radicale del principio di autorità, in qualunque forma politico-istituzionale esso si presenti, Godwin immette per contro l'idea opposta: l'autogoverno, il principio secondo cui ciascuno deve essere «abbastanza saggio da governarsi da solo senza

l'intervento di stimoli che lo forzino» (15) Essendo infatti il governo «una transazione nel nome e per il bene di tutti», a cui è affidato «il controllo delle mie azioni e la decisione ultima sul mio destino» (16), è logico dedurre che ogni membro della comunità sia partecipe delle scelte collettive, in quanto «nessun criterio soddisfacente può porre un uomo, o un gruppo di uomini, al comando di tutti gli altri» (17) Inoltre «il governo è un espediente istituito per la sicurezza degli individui: sembra quindi ragionevole che ciascuno debba partecipare a contribuire alla propria sicurezza» (18) Con questa precisazione, Godwin intende dire che l'istituzione governativa non ha, di per sé, compiti positivi; non deve promuovere il bene, ma soltanto limitare il male. Siamo, come si vede, all'esatto opposto di ogni positivismo giuridico e di ogni visione etica del potere. Questa funzione negativa del governo si giustifica entro l'ambito della patologia antropologica, scaturisce cioè dal riconoscimento di una persistenza dell'imperfezione umana, anche se «l'uomo non è originariamente vizioso» (19). La precisazione negativista si compendia pertanto in questa lapidaria definizione: «scopo del governo è di sopprimere quella violenza, esterna o interna, che potrebbe distruggere o mettere in pericolo il benessere della comunità o dei suoi membri» (20). E ancora: «il compito di curare che nessuno ecceda dalla propria sfera, è il primo scopo del governo. I suoi poteri al riguardo sono una combinazione dei poteri individuali di controllare i reciproci eccessi» (21). Una ragione in più, dunque, per spingere tutti gli individui di una medesima società a partecipare alla gestione governativa sulla base dell'esplicito riconoscimento che «il governo è, in tutti i casi, un male» (22) e che, per conseguenza, lo «stadio più memorabile dello sviluppo umano» sarà il periodo della «dissoluzione del governo politico, quel brutale meccanismo che è stato l'unica perenne causa dei vizi del genere umano». Il governo infatti presenta nella sostanza gli inconvenienti più disparati, eliminabili soltanto «con il suo completo annullamento» (23). Si avrà allora «uno stato sociale [...] che con la sola semplicità della sua struttura porterà all'eliminazione del delitto: uno stato nel quale la tentazione sarebbe quasi sconosciuta, la verità portata al livello della comprensione di tutti, e il vizio limitato dalla disapprovazione generale e dalla sobria condanna di ogni membro» (24).
Una società senza coercizione, dunque, in cui la socialità sarà fondata sulla verità e sulla giustizia e la sicurezza dei cittadini si baserà sulla generale partecipazione di tutti i suoi membri alla vita pubblica: la quale, pertanto, non avrà bisogno di corpi separati che facciano rispettare la legge, sovrapponendosi all'ordine immanente prodotto dalla spontaneità dei rapporti sociali. Godwin osserva giustamente che nei grandi agglomerati la violenza e l'autorità si impongono fatalmente, però sottovaluta il fatto che nelle piccole comunità organiche da lui auspicate il libertarismo lambisce i confini del totalitarismo, visto che la morale collettiva sostituisce il dettato laico e impersonale della legge. Si tratta di un assetto societario dove, a suo giudizio, non vi è bisogno di un sistema di pena, dal momento che le azioni trasgressive sono continuamente prevenute dalla stessa struttura oggettiva della socialità, che non pone una cesura netta tra vita pubblica e vita privata. In tal modo si instaura un controllo molto stretto sulle azioni degli individui: «Se le comunità, invece [...] di abbracciare un vasto territorio e saziare la propria vanità in sogni imperiali, si accontentassero di un piccolo distretto, con una clausola federativa per i casi di emergenza, ogni individuo vivrebbe sotto l'occhio del pubblico; e la disapprovazione del prossimo, quasi una coercizione derivante non già dal

capriccio degli uomini, bensì dal sistema dell'universo, lo costringerebbe inevitabilmente a cambiare o ad emigrare» (25). «Lo scopo principale della pena è la repressione di un membro particolarmente pericoloso della comunità: e questo fine potrebbe essere conseguito con un controllo generale esercitato dai membri di un ambito ristretto sulla reciproca condotta, e dalla gravità e dal buon senso che caratterizzerebbero le censure degli uomini, da cui sarebbe bandito ogni mistero ed ogni approssimazione» (26).
La società anarchica delineata da Godwin si fonda sull'assenza di ogni forma coercitiva perché fondamentalmente motivata dall'etica. In essa «il dovere di una comunità non può in alcun caso risiedere nella coercizione portata sui suoi membri. La comunità ha sempre la possibilità di cambiare le proprie istituzioni, estirpando così il delitto in modo infinitamente più razionale e giusto che non ricorrendo alla punizione» (27). In tutti i casi, poiché la pena è sempre incongrua rispetto al delitto, non può mai esservi un giusto rapporto tra queste due realtà di per sé inconfrontabili. Godwin, che si rifà anche a Beccaria, afferma che «la delinquenza e la pena sono, in ogni caso, incommensurabili. Nessuna misura della delinquenza è mai stata inventata, né mai lo sarà. Non sono mai esistiti due crimini uguali: quindi il ridurli a classi generali è assurdo» (28). Inoltre, se si vuole intendere la pena come quell'atto volto ad infliggere «volontariamente un male su un essere vizioso», non semplicemente perché il vantaggio pubblico lo richiede, «ma perché si ritiene che una certa corrispondenza nella natura delle cose renda la sofferenza l'ideale concomitante del vizio», allora essa va rifiutata in quanto presuppone quella libera volontà e quel libero arbitrio che in realtà non esistono, visto che tutte «le azioni umane sono necessarie» (29). Ne consegue che l'unico senso in cui la pena può risultare compatibile con i principi della giustizia e della ragione «è quello del dolore inflitto su di una persona riconosciuta colpevole di azioni dannose, allo scopo di impedire un danno futuro» (30). In qualunque altra accezione, invece, la pena va respinta perché non è in grado di attivare il consapevole giudizio del soggetto, il quale, nella situazione di cattività dovuta all'oggettiva incombenza della coercizione, non può riconoscere liberamente i propri errori.
Poiché il «completo annullamento» del governo non può avvenire che con la maturazione di un'alta coscienza civile, si deve, per intanto, cercare la via di una costruzione societaria, dove sia determinante la partecipazione popolare. Gli argomenti portati da Godwin sono quindi, in parte, quelli adottati da Rousseau: di per sé, la sovranità non ammette deleghe o divisioni. Tuttavia, la soluzione del pensatore inglese è diversa da quella del filosofo ginevrino perché mentre questi risolve il problema del potere con una mediazione politico-istituzionale (rapporto maggioranza-minoranza), l'anarchico mantiene irrisolvibile il principio dell'indivisibilità, nel senso della sua non trasferibilità decisionale. Ne consegue la teorizzazione della democrazia diretta, del federalismo e del decentramento, che non sono delineati nella loro fattualità concreta, ma implicitamente posti come soluzione ineludibile, qualora si voglia far coincidere la libera volontà di tutti con la libera volontà di ciascuno. Tecnicamente nessuna forma può soddisfare le esigenze della giustizia rispetto al problema e agli esiti della decisionalità, in quanto ogni espediente risulta sempre inadeguato. Così, ad esempio, le varie soluzioni proposte - il criterio della scelta a sorte, dello scrutinio segreto o del voto di maggioranza - denotano il grado di arretratezza, per non dire di inciviltà, rispetto al concetto informativo della ragione, che dovrebbe invece essere sempre posta come

norma prioritaria (31). Il conseguente assetto societario deve conformarsi a questa esigenza ideale e perciò porre le condizioni materiali della sua realizzazione concreta, il cui modello sarà tendenzialmente universale. «L'aspetto che l'umanità, in uno stato di progresso futuro, potrà ragionevolmente assumere, sarà quello di una struttura che presenterà una forma simile nei vari paesi, perché noi abbiamo tutti le stesse facoltà e le stesse esigenze; ma una struttura le cui componenti indipendenti estenderanno lavoro autorità su un piccolo territorio, poiché i vicini saranno meglio informati sugli interessi reciproci e perfettamente capaci di venire loro incontro» (32). In questa prospettiva perde ogni senso l'idea di patria, di nazione e di Stato, tutte realtà che impediscono il libero dispiegarsi del cosmopolitismo umanitario, dell'internazionalismo universalistico. «Si è spesso notato che l'amore per la patria è un principio ingannevole, in quanto presenta la tendenza diretta a mettere gli interessi di una parte dell'umanità in opposizione agli altri e a fondare una scelta su rapporti accidentali e non sulla ragione [...]. Un uomo saggio e bene informato non mancherà di abbracciare la causa della libertà e della giustizia e sarà sempre pronto a battersi in loro difesa, dovunque esse esistano [così] da contribuire alla diffusione di questi principi [per cui si può dire] là sarà la sua patria» (33). Godwin non va oltre queste indicazioni ideali, che denotano la persistenza di un'istanza etica sopra ogni esigenza pratica. In questo senso prende piede con lui quel tipico atteggiamento di negazione della soluzione politica che attraverserà in seguito tutto il pensiero anarchico.

Il criterio fondamentale che spinge Godwin a rifiutare ogni forma di etero-direzione politica scaturisce da una premessa ontologica e morale, dalla constatazione, a suo giudizio incontrovertibile, secondo cui tutti gli uomini partecipano «di una facoltà comune, la ragione», e hanno contatti «con la comune maestra, la verità» (34) Gli argomenti portati dal pensatore inglese testimoniano questo fondamentale punto di partenza: la ragione, in quanto tale, non può che essere unica; pertanto essa unifica tutti gli individui dal momento che la sua universalità contiene la fattiva possibilità di superare i conflitti interumani sciogliendoli nell'esperienza del confronto razionale e del dialogo illuminato, insomma con «la chiara ed inoppugnabile esposizione di ragioni, che, più a lungo e più profondamente saranno indagate, più convincenti si dimostreranno» (35) Così, mentre la politica divide, la scienza unisce. In questo senso Godwin tende a rispondere ad ogni forma di contrasto sociale e politico con l'appello a quell'unica facoltà che veramente accomuna tutti gli uomini, la ragione, appunto, bene supremo dell'umanità che soltanto la malafede può disconoscere. Non è dunque interessato a formulare una proposta politica che si adatti alla realtà storica dell'uomo, alla sua effettiva datità antropologica così come essa si presenta: e ciò perché, a suo giudizio, questa via non conduce a nulla. Se veramente si vuole pensare ad una scienza della politica come mezzo per raggiungere la felicità del genere umano, occorre partire da un'altra prospettiva e domandarsi cosa conferisca agli uomini il maggior benessere, la più grande virtù e la più alta felicità. «La politica è una scienza. I tratti generali della natura umana possono essere compresi: perciò si può tracciare uno schema che meglio si adatti alla condizione dell'uomo nella società» (36). Come si vede, la razionalità è qui spinta alla sua massima enfatizzazione, nel senso, appunto, che la politica ha per oggetto la razionalità dell'agire umano perché unico termine di riferimento universale e unico criterio di edificazione positiva del mutamento sociale. La felicità, la virtù e il benessere

non sono mete o entità incontrollabili, mondi insondabili e inintelligibili rispetto alla coscienza razionale del soggetto. E ciò perché non si tratta di pensare ad una nuova società mantenendo la prospettiva del suo errore storico, ma di trovare, al contrario, la sua verità ultima. A sua volta questa verità non scaturisce da un'indagine delle forme politiche pregresse, né dall'analisi astratta di forme politiche ipotetiche, ma dall'empirica constatazione dell'effettività pratica connessa all'universale desiderio di benessere. «Invece di indagare quale specie di governo sia il miglior veicolo verso il bene pubblico, si è instaurata una sterile discussione circa la probabile origine del governo; e le sue varie forme sono state valutate non già per le loro conseguenze, ma per la fonte da cui sono scaturite» (37). In altri termini, si è voluto giustificare la genesi di una deviazione, mantenendola nel presente, quando si doveva cercare un suo superamento globale, unico modo per arrivare a comprendere che, a rigore, la politica non è nient'altro che «una diramazione della scienza morale. L'etica è la fonte da cui devono essere tratti i suoi assiomi fondamentali» (38). Tali assiomi costituiscono il perno di quello che deve essere il principio informatore della società: l'ordine della giustizia come ordine morale: «semplificate il sistema sociale nel senso prepotentemente richiesto da motivi che non siano quelli dell'usurpazione e dell'ambizione; rendete la semplice voce della giustizia accessibile ad ogni capacità; rimuovete la necessità della fede cieca; ci potremo così attendere che l'intera specie divenga ragionevole e virtuosa» (39).

società' E GOVERNO, POLITICA E MORALE.

Siamo, come si vede, ad una delle fonti originarie del pensiero anarchico, cioè all'insanabile divisione tra società e governo, tra politica e morale. I primi termini rientrano nell'ambito della natura, i secondi in quello della storia. Lo sfondo culturale che fa da principio informatore a tale concezione è ovviamente il giusnaturalismo, qui ricondotto al suo radicale presupposto, secondo cui la legge morale deve coincidere con quella naturale, nel senso che l'etica e la politica, se rettamente intese, devono esprimere verità naturali universali, trascendenti il diritto positivo configurato dai processi storico-culturali (40). Riprendendo un giudizio di Thomas Paine, Godwin afferma che «società e governo sono differenti in sé e hanno differenti origini. La società è prodotta dai nostri bisogni, il governo dalla nostra protervia. La società, in ogni stato, è una benedizione; il governo, anche nel suo stato migliore, è solo un male necessario» (41). E' questo un paradigma che in parte ricalca lo schema dicotomico di Rousseau fra natura e società e che vive pertanto del mito dell'"autentico": originariamente la società rifletteva l'umanità al suo stato incontaminato. La storia, degenerando, ha creato forme artificiali di convivenza, la cui espressione suprema è data dall'istituzione governativa. Per inverare l'autentica condizione umana è necessario pervenire ad uno stato di giustizia, solo modo per dare agli uomini la felicità e la virtù. Godwin, tuttavia, non scivola nell'abisso romantico che avvolge il pensiero del ginevrino. Dichiara infatti con grande lucidità che la civiltà non ha corrotto i costumi e che tale idea, «fondata sui concetti romantici di vita pastorale ed età dell'oro», porta all'irrazionale visione politica dell'equivalenza tra innocenza e virtù, mentre il progresso civile richiede «un uso attivo della mente nella promozione del bene generale» (42). Insomma, il problema non deriva

dalla lotta tra corruzione storica e bontà naturale, tra lusso degenerato e virtù incontaminata, ma tra ragione ed errore, tra verità e menzogna, tra conoscenza e ignoranza.
Sotto la spinta di un illuminismo radicale, Godwin identifica la felicità, la giustizia e la virtù come la traduzione di un trinomio: verità, ragione e moralità. Tutto il problema politico è infatti un problema etico e questo, a sua volta, un problema di ragione. Ragione ed etica coincidono, nel senso che ciò che è giusto è vero e ciò che è vero può essere conosciuto razionalmente perché i ragionamenti «risultano sempre vittoriosi sull'errore»; inoltre «i vizi e la debolezza dell'uomo non sono invincibili» (43). In conclusione «l'uomo è un essere razionale [e] perfettibile», anzi suscettibile di «un innalzamento perpetuo» (44). Poiché tutti gli uomini partecipano di questa facoltà universale, la ragione, e possono accedere alla verità razionale delle cose (45), è possibile pervenire ad una società superiore. La verità è infatti «onnipotente» e, «se adeguatamente comunicata, convince irresistibilmente l'intelletto» (46). Non esiste infatti «alcuna condizione del genere umano che lo renda incapace di esercitare la ragione; non esiste alcuna epoca che esiga che la specie umana sia tenuta in una condizione infantile». La ragione, come la verità, «è onnipotente» (47). Lo sviluppo della libertà deriva dall'acquisizione della verità, allo stesso modo che il perseguimento di questa conduce all'ampliamento di quella.

RAGIONE ED ETICA.

Si apre così il complesso problema del rapporto tra i valori, la cui intrinseca logica tende a dimostrare la radicale e non astratta coerenza dei suoi termini. Se condotti tutti alla loro autenticità, essi si rapportano secondo una trama irresistibile. Il punto di partenza è ancora una volta l'universalità della ragione, la quale implica di per sé l'uguaglianza tra gli uomini, nel senso, prima di tutto, di una loro equivalenza morale. L'uguaglianza godwiniana non è fondata sul presupposto di un ipotetico stato originario del genere umano, dal momento che viene negata l'idea stessa di "natura" come concetto antropologicamente definibile. «Il termine natura è ancora più indefinito e indefinibile». «Le sole cose che possono ragionevolmente comporre la natura o la costituzione umana, sono: la nostra struttura fisica, che pure è suscettibile di modificazioni in infinite varietà; gli appetiti e le impressioni che da essa derivano; e la capacità di combinare idee e trarre conclusioni» (48). L'uguaglianza deve dunque fondarsi sull'immediata e indiscutibile constatazione secondo cui ogni uomo, sapendo riconoscere i principi inalterabili della verità -e dunque della giustizia -, partecipa "ipso facto" di questa superiore condizione che lo rende, appunto, equivalente rispetto ad ogni altro essere umano, visto che non c'è «nell'umanità una disparità tale da autorizzare un uomo a tenere altri in soggezione» (49). Certo, Godwin dichiara pure che all'origine la differenza tra gli individui non era così ampia come appare nel presente, che nella sostanza essi sono molto meno diseguali di quanto possa tutt'ora sembrare. Ma questo, comunque, è secondario, dal momento che il termine di riferimento ultimo non è quello della natura, ma quello della cultura; non è importante se gli uomini siano stati uguali ma se potranno diventarlo rispetto al punto capitale della verità, cioè della ragione. Ciò può avvenire se il valore

dell'uguaglianza viene a sua volta inglobato in quello più ampio e superiore della giustizia.
Pur con queste necessarie precisazioni, Godwin non riesce a liberare il proprio ragionamento da alcune gravi contraddizioni. Da una parte, per mantenere aperta la prospettiva empiristica e sensistica - che gli permette di sostenere la plasmabilità dell'essere umano - afferma che non esiste una "natura umana", nel senso che l'uomo è il frutto dell'educazione e dell'ambiente. Sulla scia di Loche e Hartley dichiara, contro l'innatismo, che «i caratteri umani sono determinati in tutte le loro circostanze fondamentali dall'educazione» (50). Dall'altra, però, è costretto a dichiarare - al fine di perseguire la prospettiva della ragione come criterio generale a cui deve informarsi la condotta umana -, che l'uomo è un essere razionale, salvo però riconoscere, dovendo dar conto della nascita dell'autorità, della violenza e del governo, che esso è anche «il peggior nemico di se stesso» (51).
L'uguaglianza, infatti, non è di per sé il termine di riferimento principale per delineare un corretto rapporto tra società e individuo. Proprio perché, come abbiamo visto, si tratta di uguaglianza "morale", cioè di una sostanziale equivalenza etica fra gli uomini, questi vanno giudicati e trattati secondo «i loro meriti e le loro virtù». Di conseguenza, Godwin si pronuncia contro l'egualitarismo assoluto e pregiudiziale, nel senso che, dal punto di vista politico e sociale, l'uguaglianza deve essere soprattutto di partenza, per lasciare poi libero il campo per il talento e la virtù (52).

L'IMMUTABILITA' DELL'IDEA DI GIUSTIZIA.

Il valore centrale è dunque la giustizia, questo supremo principio generale fondato sulla «premessa dell'uguaglianza morale dell'umanità» (53) perché «siamo tutti partecipi di una natura comune, e le stesse cause che contribuiscono al bene di uno, contribuiscono al bene di un altro» (54) Ma cos'è la giustizia? Essa è il criterio «deduttivo» a cui devono rifarsi «tutti i casi di ricerca morale» (55) e pertanto - vista l'interdipendenza tra etica e ragione - è guida inappellabile «nell'esame della verità politica» (56) La giustizia è l'architrave della società umana; essa non ha tempo perché la sua natura è «inalterabile» (57) In quanto «somma dei doveri morali e politici» (58), è «l'appellativo generale di ogni dovere morale» (59) Tutti devono sottomettersi ai suoi dettami che sono, nella loro essenza, assoluti: sono infatti di evidenza cartesiana, dunque riconoscibili da chiunque perché «uniformi nella loro natura [e] ugualmente applicabili all'intera razza umana» (60) Questi dettami stabiliscono i doveri del singolo verso la collettività e i doveri della collettività verso il singolo. Non esiste una giustizia sociale o una giustizia individuale, ma la giustizia "tout-court", come, per perfetta analogia, non c'è una ragione personale o una ragione comunitaria: c'è la ragione in quanto tale. Il fatto che molte volte gli uomini errino nell'applicare ciò che la giustizia richiede è dovuto al loro imperfetto grado di conoscenza, alla circostanza che il loro intelletto non è sempre capace di riconoscere la verità.
Il concetto godwiniano di giustizia, che qui risente, come si vede, di una forte suggestione platonica, non è però un astratto modello ideale, un archetipo teorico che si sottrae alla viva esperienza del mondo; al contrario, la sua verità si misura con il criterio

empirico dell'utilità generale, nel senso che la giustezza delle azioni umane deve essere stabilita soprattutto in base agli effetti concreti che esse producono nella società, per cui si deve affermare che il loro contributo al bene generale è l'«unico coefficiente» in grado di valutare la loro bontà. In altri termini, «l'intenzione da sola non è sufficiente» (61) per stabilire il valore morale di un fatto o di un'idea. Da questo punto di vista, Godwin sembra quasi accettare il paradosso di Mandeville circa il rapporto tra azioni intenzionali e conseguenze inintenzionali, anche se ha cura di precisare che «senza un buon motivo, l'azione più utile contribuisce ben poco al miglioramento o all'onore di chi la compie» (62). Dichiara che «ragioni e motivi morali consistono unicamente in una stima delle conseguenze» e che pertanto la morale «è quel sistema di condotta determinato dalla considerazione del più alto bene generale» perché è «la scienza della società» (63); ne deriva che «il criterio della giustizia è l'influenza che la mia condotta avrà sul bene pubblico» (64). Si stabilisce ciò che è bene e ciò che è male, e dunque ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, con questo semplice e incontrovertibile criterio: «Bene è un nome generale, che include i piaceri ed i mezzi con i quali lo si procura. Male è un termine generale, che include il dolore ed i mezzi con i quali lo si procura. Delle due componenti comprese in questi nomi generali, la prima è fondamentale e indipendente, la seconda non presenta qualità intrinseche, ma deve il proprio valore all'altra. Il piacere dunque va definito come un bene assoluto: i mezzi atti ad ottenerlo sono un bene solo relativamente. La stessa osservazione vale per il dolore». «Possono esistere piaceri che sono seguiti da un eccesso di dolore e che, sebbene buoni in assoluto, sono relativamente un male. Possono anche esistere dolori che, considerati nelle loro conseguenze, sono salutari. Ma ciò non altera l'affermazione originale: dove vi è una mescolanza di male tutto non è buono; dove vi è una mescolanza di dolore, tutto non è piacere» (65). La coincidenza illuministica fra ragione, giustizia e felicità è in questo modo portata al suo punto estremo: «i principi generali dell'etica sono valutabili nella misura in cui suggeriscono gli strumenti dell'utilità, del piacere o della felicità» (66). L'universalità della ragione non può che condurre alla universalità della virtù, la quale implica il dovere di seguire i dettami morali, che a loro volta conducono alla felicità individuale e collettiva. Per virtù Godwin intende una chiara e generale consapevolezza intellettuale, che consiste nel «promuovere la felicità degli esseri intelligenti». Essa va molto al di là del dettato cristiano perché non si esaurisce soltanto nella disposizione morale volta a ottenere il bene, ma anche nella giusta scelta razionale intesa a perseguire ciò che merita essere perseguito: insomma, non esiste virtù senza intelligenza (67). L'eudemonismo godwiniano è l'approdo necessario del perseguimento della verità, che è insieme ragione e moralità. La morale è «il principio che lega l'individuo alla specie» (68), per cui gli stimoli che spingono il soggetto a modellare la sua condotta, se rettamente intesi, sono fondati sulle basi oggettive della convivenza.

EDONISMO SOCIALE E MORALE EGUALITARIA.

La ricerca del piacere o, per meglio dire, della felicità, non è però, come potrebbe sembrare, una forma di stravolgimento della virtù perché qui non si intende perseguire l'individualismo egoistico o il cinismo personale. L'errore degli epicurei, osserva Godwin,

non fu quello di affermare il valore prioritario del piacere - che rimane pur sempre «il fine naturale delle azioni umane» (69) -, ma quello di non aver compreso che «il piacere altrui fosse un oggetto che, per il proprio valore, potesse e dovesse venire ricercato» (70). L'attuazione del piacere, infatti, deve essere collettiva, nel senso che «è nell'interesse di ciascuno che tutti formino i propri schemi personali con uno spirito di rispetto e di accomodamento verso il piacere reciproco» (71). E' così contemplata la fondamentale considerazione che vuole il dovere di tutti come coincidente con il dovere di ciascuno, «in quanto solo gli sforzi comuni possono essere efficaci» (72).
In questo modo Godwin introduce il rapporto anarchico tra libertà e uguaglianza, partendo dalla irrinunciabile premessa che «la prosperità di tutti è l'interesse di tutti» (73); pertanto, occorre operare affinché «il nostro vicino sia indipendente [e] libero» perché ciò costituisce «il nostro stesso vantaggio [che] vale reciprocamente per lui» «Lo scopo della sana politica e della morale è di avvicinare gli uomini fra loro, non di separarli; di unire i loro interessi, non di metterli in opposizione» (74) E sono, anche quest'ultime considerazioni, di forte e inequivocabile orientamento illuministico, nascono dalla fiducia di una universalizzazione del progresso per tutta l'umanità perché «i punti in cui gli esseri umani si rassomigliano meritano molta più considerazione di quelli in cui differiscono» (75)
L'eudemonismo sociale è dunque l'obiettivo supremo della giustizia, intesa però con un significato del tutto utilitaristico, visto che tale idea è condizionata da un fondamentale individualismo metodologico. Non bisogna mai dimenticare che la società fu istituita «per il bene dei suoi membri» e che «il solo fine legittimo dell'istituzione politica è il vantaggio degli individui» (76). Avulsa dai singoli che la costituiscono, essa «non è nulla» (77), essendo soltanto un'aggregazione di individui. Di per sé, infatti, non è un'entità ontologica diversa dai suoi singoli membri, tanto che si può dire che essa riceve gli stessi impulsi «dalla medesima causa che agisce sugli individui». In conclusione non esiste in Godwin l'idea di una supremazia del pubblico sul privato, o del privato sul pubblico, ma il concetto anarchico di un equilibrio fra questi due aspetti inscindibili, ferma restando tuttavia la considerazione sulla felicità che, «per essere reale, deve essere necessariamente individuale» (78).
Con questa subordinazione della giustizia all'utilità pubblica quale somma dei vantaggi personali, Godwin delinea il paradigma utilitaristico non come arbitrio soggettivo, vale a dire come intrinseca valenza edonistica e relativistica, ma come termine rafforzativo della stessa giustizia, in quanto la dimensione dell'utile non è nient'altro che un'articolazione particolare dell'immanente razionalità del tutto. Sotto il profilo filosofico, quella di Godwin è dunque una indagine che si situa nell'ambito dell'utilitarismo, inteso però come sanzione eudemonistica dell'agire razionale dell'uomo.

UN UNICO DIRITTO: L'INSINDACABILE GIUDIZIO PERSONALE.

Il rapporto anarchico dell'inscindibile nesso tra felicità pubblica e privata deriva, l'abbiamo visto, dalla relazione tra giustizia e uguaglianza: gli uomini vanno considerati uguali in quanto sono tutti eticamente equivalenti di fronte alla giustizia, che non è

individuale o collettiva, ma giustizia "tout-court", come, per l'appunto, non c'è una ragione singola o multipla, ma la ragione in quanto tale. Per questi stessi motivi, per avere cioè delineato l'idea di giustizia come ordine immanente e razionale dell'espressione del bene pubblico quale somma addizionale di quello privato, Godwin nega la teoria liberale e democratica dei diritti perché a suo giudizio errata sotto il profilo epistemologico e ingiusta sotto quello assiologico.
Siamo qui di fronte allo stesso problema posto con la critica del contrattualismo: se i patti sono giusti, essi ratificano una positività già esistente e dunque vanno rispettati non perché sono stati sottoscritti, ma perché esprimono il giusto (per cui sono superflui) ; se invece sanzionano un'ingiustizia, non ha senso rispettarli solo perché sono stati precedentemente sottoscritti (per cui sono nefasti) Ugualmente, se un'azione è giusta, essa non abbisogna di alcuna sanzione di diritto. Partendo dal concetto che «il dovere è quel tipo di azione di un individuo che costituisce la miglior applicazione del bene generale», si deve ammettere che «nulla può essere più incontrovertibile del fatto che non ho il diritto di omettere ciò che il dovere mi prescrive. Da ciò consegue inevitabilmente che gli uomini non hanno diritti», se per diritti si intende il potere d'arbitrio, cioè la piena e completa facoltà «di fare o di tralasciare una cosa, senza che la persona interessata diventi responsabile di biasimo o di censura da parte altrui» (79). A rigore, infatti, «le nostre azioni ricadono nel campo della morale» e nessuno può «legittimamente oltrepassare [questi] confini». «Ne deriva che noi non abbiamo il diritto di scegliere» a nostro arbitrio (80), ma soltanto quello di attenerci alle «superiori esigenze della giustizia» di fronte alla quale «tutti i diritti sono rimossi o vanificati» (81). Si esprime così, con questo divieto di natura etica, il concetto di uguaglianza, nel senso che nessuno ha il diritto, diseguale, di fare ciò che gli piace perché tutti devono sottomettersi ai dettami del giusto. Giustizia e uguaglianza originano da questa concezione negativistica del diritto, dall'idea, appunto, che è preclusa a chiunque la prerogativa di fare ciò che gli aggrada, visto che tutti devono attenersi all'immutabile e universale ragione, la quale è unica e dunque comune a tutti gli uomini.
La considerazione epistemologica che spinge Godwin a questa radicale affermazione discende dalla constatazione dell'inscindibilità dei nessi che legano ogni individuo al tutto: il singolo non è mai sciolto dalla totalità che lo circonda ed è una sua illusione credere di poter prescindere dalle insopprimibili esigenze di questo ordine vincolante (82) Ciò, naturalmente, non significa affatto che questa totalità possa essere interpretata come valenza delle ragioni della collettività perché anche quest'ultima, per gli stessi motivi, deve sottomettersi ai dettami dell'immutabile ragione, vale a dire in questo caso della giustizia. Infatti è appena necessario aggiungere che se gli individui sono privi di diritti, «non ne ha neppure la società, che possiede solo ciò che gli individui hanno messo in comune» (83). Proprio perché non esiste una ragione pubblica o una ragione privata, ma la ragione in quanto tale, «non sarà mai troppo profondamente impresso il concetto che società e comunità umane non possono avere il potere di stabilire assurdità e ingiustizia; che la voce del popolo non è, come è stata a volte ridicolmente definita, 'ia voce della verità e di Dio e che il consenso universale non può trasformare il torto in ragione» (84).
E' evidente a questo punto che l'uguaglianza di fronte alla giustizia (nessuno ha il diritto di calpestare i suoi dettami, tutti hanno il dovere di ubbidire ad essi) diviene uguaglianza

di fronte alla verità, che la ragione riconosce come indiscutibile. Ma poiché tutti gli uomini sono fallibili, «nessuno può essere giustificato se impone il proprio giudizio come metro di misura per gli altri. Non abbiamo un giudice infallibile per le controversie: ciascun uomo, nella propria visione, prende decisioni giuste; e noi non possiamo trovare un modo soddisfacente di comporre le varie pretese discordanti. Se ognuno vuole imporre agli altri il proprio modo di pensare, nascerà una controversia non di ragione, ma di forza. In secondo luogo, anche se disponessimo di un criterio infallibile, nulla verrebbe acquisito finché tutti gli uomini non lo riconoscessero tale [...]. Per questi due motivi è necessario che ognuno conti su se stesso e sul proprio intelletto : a tal fine ciascuno deve disporre di una propria sfera di discrezione» (85). In altri termini, se l'indipendenza morale risulta dannosa, quella intellettuale è sempre indispensabile. Questa è l'unica e vera rivoluzione che conta: quella dell'autonomia del singolo attraverso il libero esercizio della sua specifica ragione.
Siamo così passati, attraverso l'osservanza della giustizia - che impone egualitariamente doveri e non diritti -, alla prepotente libertà individualistica del giudizio privato, proprio grazie alla condizione egualitaria posta dalla relazione tra ragione e verità: lo statuto oggettivo della ragione attiva l'azione soggettiva dell'individuo; l'oggettività egualitaria della giustizia mette in moto la libertà individuale del soggetto. E ciò perché «l'uomo è un essere che fonda la propria eccellenza sull'individualità, e non può essere grande né saggio se non in proporzione alla propria indipendenza» (86). Ogni individuo ha il diritto di accedere alla verità e di esprimere il suo insindacabile giudizio personale che diventa, a questo punto, la sola guida morale e politica della propria condotta pubblica. «Nessun uomo deve usurpare il mio ambito, né io devo invadere il suo. Egli può consigliarmi, moderatamente e senza ostinazione, ma non deve pensare di darmi ordini; può censurarmi liberamente e senza riserve, ma deve ricordare che io agirò secondo la mia decisione, non secondo la sua. Egli può giudicare con coraggio civile, ma non deve essere imperioso: mai si deve ricorrere alla forza, se non nei casi più eccezionali e impellenti. Dovrei esercitare le mie capacità per il vantaggio degli altri; ma tale azione deve essere il frutto di un'effettiva convinzione: nessuno deve costringermi con la forza» (87).
Nessuno, dunque, può imporre il proprio punto di vista perché non esiste alcun individuo che abbia il diritto arbitrario di coartare la ragione, il cui esercizio è uguale per tutti. Infatti come non esistono una giustizia o una ragione collettive o individuali, così non esiste una verità pubblica o privata, ma la verità "tout-court", «l'immortale e onnipresente verità» (88), la quale richiede di essere rispettata ovunque. «Se la verità è una, deve esistere un codice di verità in relazione ai nostri reciproci doveri» (89), che impongono di essere sempre e comunque sinceri perché soltanto la sincerità conduce gli uomini ad instaurare delle relazioni virtuose. Il concetto anarchico è qui rappresentato dalla libertà insindacabile del soggetto che si attiene al vero, qualunque siano le condizioni sociali e politiche esistenti. E poiché, come abbiamo visto, etica, ragione e giustizia sono facce diverse di uno stesso prisma, ne deriva che è proprio questo universale intreccio assiologico a rendere sacro e invalicabile il territorio dei diritti individuali i quali, data questa necessaria interdipendenza, si riducono appunto ad uno solo: «il diritto del giudizio personale» (90). L'esercizio dell'assoluta indipendenza intellettuale vale sempre e comunque e costituisce la vera garanzia dell'individuo rispetto all'invadenza sia del governo, sia della comunità, questi continui usurpatori «del

giudizio privato» (91). La verità non scaturisce dai rapporti di forza e non è quindi necessariamente storica. Tra un'intera collettività che erra, perché non si attiene all'«immutabile voce della ragione e della giustizia», e un solo individuo che invece la persegue, è nel giusto quest'ultimo, e ha il diritto di rivendicarlo contro tutto e tutti. Infatti «la verità non può essere resa più valida dal numero dei suoi sostenitori» (92). La dissoluzione di ogni imposizione esterna diventa così l'approdo logico dell'ugualitaria istanza etica della giustizia. «Se esiste una verità più incontrovertibile delle altre, è quella secondo cui ogni uomo è vincolato ad impiegare le proprie facoltà nella scoperta del giusto quando ne viene a conoscenza [...]. Da questo ragionamento deriva che la convinzione dell'intelletto individuale dell'uomo è l'unico principio legittimo che gli impone di adottare una certa condotta. Tali sono i genuini principi della società umana. Tale sarebbe la libera condizione dei suoi membri in uno stato in cui ogni individuo, all'interno e all'esterno della società, fosse in grado di ascoltare con sobrietà la voce della ragione» (93). Seguire la verità significa accrescere «la felicità e la virtù dell'individuo» nonché contribuire «al miglioramento delle nostre istituzioni sociali» (94). Significa attivare la virtù morale, attenendosi alla suprema istanza della ragione perché soltanto la verità derivante dalla conoscenza può porre l'individuo nelle condizioni di determinare con cognizione di causa la sua azione pubblica e privata. Infatti «un desiderio virtuoso è del tutto inseparabile da una chiara e forte percezione della natura e del valore del fine che la virtù si prefigge» (95). Un legame necessario e interdipendente si svolge pertanto tra etica e conoscenza, tra intelletto e virtù, tra verità e ragione perché «una piena virtù richiede un'ampia visione della tendenza che ha la conoscenza a produrre felicità, e che hanno le istituzioni politiche giuste a favorirne il progresso» (96).
Dunque la ragione è la garanzia della libertà individuale in quanto si erge contro ogni pretesa storica particolare, sia essa religiosa, politica, culturale o di qualsiasi altra natura. L'associazionismo politico nato dalla secolarizzazione moderna non è quindi una forma istituzionale favorevole alla libertà individuale e all'indipendenza del giudizio personale. Anzi, è l'ultimo sostitutivo della subalternità del singolo a entità che lo sovrastano, le quali hanno il compito di creare il nuovo conformismo del tempo. Nelle associazioni politiche «lo scopo di ciascuno è di identificare il proprio credo con quello del vicino. Impariamo a conoscere il Libro Sacro di un partito: non oseremo più lasciare libera la nostra mente nel campo della ricerca, per paura di recepire qualche principio sgradito al nostro partito [...]. Il partito possiede forse la tendenza più potente di qualsiasi altra manifestazione umana a rendere la nostra mente statica e immobile. Invece di fare di ciascun uomo un individuo [...] esso raduna tutti gli intelletti in una massa comune e sottrae a ciascuno le differenze individuali, le quali sole potrebbero distinguerlo da una stolida macchina» (97). In conclusione, nessuna giustificazione deve far recedere l'individuo dalla propria spontanea ricerca del vero e del giusto. Egli deve perseguire la verità, senza preclusioni di sorta, tenendo presente che soltanto la sua indipendenza intellettuale è garanzia di libertà e di giustizia.

CRITICA DELLA PROPRIETA' PRIVATA.

Nell'ambito del discorso sulla giustizia rientra l'analisi della proprietà privata, che non è criticata "di per sé", ma quale momento di una catena di errori rispetto alla logica universale della giustizia. Non esiste per Godwin un problema specifico della proprietà perché questa è soltanto "una delle tante forme di estensione materiale del giudizio individuale": ontologicamente non è causa di nulla, anche se è «la chiave di volta che completa la struttura della giustizia politica» (98). Godwin si attiene in sostanza alla concezione lochiana perché afferma che «il principio su cui si fonda la dottrina della proprietà è il sacro e inamovibile diritto di giudizio privato». In tal senso la proprietà è soltanto un mezzo e tutto il problema non consiste nella sua esistenza, ma nel suo "uso". L'idea della proprietà, essendo infatti «una derivazione personale del giudizio», comporta la necessità di concedere «ad ogni uomo, in misura notevole, l'esercizio della propria discrezione», altrimenti non vi potrà essere «indipendenza, progresso, virtù, felicità» (99).

Per principio il pensatore inglese non è quindi contro il regime proprietario e non propugna la sua abolizione. La consapevolezza dell'interdipendenza fra perseguimento del bene individuale e perseguimento del bene collettivo non lo porta ad alcuna concezione socialista della società, ad alcuna soluzione collettivistica dell'economia, anche se a suo giudizio è desiderabile «un'equa distribuzione di beni terreni» (100). La critica godwiniana della proprietà vuole testimoniare piuttosto l'approccio universalistico alla giustizia politica, nel senso che ad unire gli uomini deve essere la consapevolezza dell'universale matrice morale la quale vuole, «secondo i principi della giustizia equa e imparziale», che i beni del mondo siano «un patrimonio comune», su cui ogni uomo possa «vantare lo stesso titolo di chiunque altro a ricavare ciò di cui ha bisogno» (101).

E' il modo in cui è gestita la proprietà a determinare dunque le forme della sua liceità. Alcune di esse costituiscono un ostacolo enorme per il raggiungimento di una società di uomini liberi e uguali. Godwin distingue tre forme di proprietà, due legittime e una illegittima. La prima può essere definita intrinseca perché è mezzo connaturato al vivere di ogni singolo individuo: si tratta di beni d'uso che non oltrepassano la sfera strettamente personale. La seconda è diretta, in quanto designa ciò che è stato acquisito con il lavoro individuale. Infine la terza, quella illecita, si configura come «proprietà accumulata» dovuta alla possibilità di «disporre del prodotto del lavoro altrui» (102). Tuttavia questa terza forma è criticata prima di tutto perché rimanda al problema della misura civile del regime proprietario, nel senso che la sua non corretta gestione conferma alcune tendenze perverse del genere umano, le quali consistono precisamente nel perseguimento del lusso, del superfluo e nel desiderio della distinzione sociale. Secondo Godwin tutto il problema dello sfruttamento del lavoro deriva da questa tendenza immorale.

La critica di Godwin alla proprietà privata riguarda dunque questa sua terza forma ed è, come si vede, una critica eminentemente etica. La «proprietà accumulata», tesa alla ricerca di beni effimeri o di un particolare "status" - cioè diretta ad inseguire le vanità del mondo -, è indice di un'enorme inciviltà appunto perché esprime lo «spirito possessivo ed egoista degli individui» e il loro «amore della ricchezza». Sono queste tendenze perverse, insite nella natura umana, che devono essere debellate, se si vuole abolire l'ingiustizia della «proprietà accumulata», la quale, invece di innalzare il livello

intellettuale, culturale e civile della società, tende ad abbassarlo.
Ponendo la causa della proprietà all'interno della natura umana, Godwin non può che arrivare ad una posizione educazionista e riformista per affrontare e risolvere il problema della distribuzione della ricchezza. Essendo infatti il regime della proprietà l'espressione di una data cultura storica e di una data mentalità, tutta la questione si riduce nel combattere questa opinione favorevole al mantenimento del regime proprietario. «Da ciò deriva che la distribuzione della ricchezza in ogni comunità deve essere rimessa al giudizio degli individui che la costituiscono» (103), nel senso, appunto, che se il problema della proprietà è il problema di un certo giudizio, allora soltanto un diverso e corretto giudizio può rifiutare la sua liceità.
In altri termini, se il perseguimento di questa proprietà è la testimonianza della persistenza dei vizi degli uomini, non ha senso abolire la proprietà se prima non si aboliscono tali vizi. Soltanto riformando moralmente l'uomo, rendendolo consapevole e convinto della necessità di un uso moderato della ricchezza, si può giungere ad uno stato sociale in cui non vi sia più l'esigenza di perseguire il lusso e quindi il bisogno di una «proprietà accumulata» quale risultato «del lavoro altrui». L'uomo deve operare una rivoluzione interna, spogliarsi di una parte di se stesso per superare l'opinione favorevole al mantenimento della proprietà: «una rivoluzione delle opinioni è l'unica via per ottenere tale inestimabile beneficio» (104). Ma per fare questo la forza non serve a nulla, né possono risultare utili leggi politiche o sociali che vogliano regolamentare l'economia. Infatti «l'uguaglianza che stiamo sostenendo succederà ad una condizione di grande progresso intellettuale. Una così profonda rivoluzione non potrà verificarsi finché il livello mentale non sarà adeguatamente coltivato» (105), per cui qualsiasi tentativo di correggere la distribuzione della ricchezza attraverso la violenza è destinato al fallimento.

EDUCAZIONISMO E RIFORMISMO.

Come abbiamo visto, per Godwin - che segue la critica lochiana dell'innatismo -, tutte le idee nascono dai sensi, pertanto l'uomo non è che il frutto dell'ambiente e dell'educazione. L'antropologia godwiniana è ottimistica perché presuppone la perfettibilità del genere umano dovuta al necessitante rapporto tra civiltà e libertà, tra verità e ragione. «Esiste nel mondo un livello di progresso reale e visibile. Ciò è particolarmente manifesto nella storia della parte civilizzata dell'umanità durante gli ultimi tre secoli [...]. E, dato che i miglioramenti sono continuati incessantemente, non esiste alcuna possibilità che essi non proseguano». Un ottimismo, tuttavia, fondato sul disincanto della ragione e dunque moderato, consapevole dell'imponente «vizio, disordine e miseria esistenti», «della vasta parte di dolore e di calamità che investe il mondo». Il dolore, in quanto tale, non si può abolire; si possono invece, con una lotta incessante, eliminare progressivamente gran parte delle sue cause, senza però venirne mai definitivamente a capo. A rigore, quindi, la scelta dell'uomo non è mai tra male assoluto e bene assoluto, visto che il bene è tale solo nella misura in cui il male è minore. Il che significa, in altri termini, che si è sempre costretti a scegliere un «bene relativo», nel senso che «siamo ridotti ad una scelta di mali: di conseguenza, in qualunque senso

orientiamo la nostra scelta, sarà sempre un male che sceglieremo» (106).
Pur con questa realistica visione, Godwin crede nella possibilità di un miglioramento costante del genere umano. L'uomo diviene progressivamente libero in quanto è suscettibile di una acquisizione culturale infinita dovuta a questo incessante rapporto tra civiltà e libertà, tra verità e ragione. La crescita delle une comporta la crescita delle altre e tutte conducono ad un progresso continuo della specie (107). Il pensatore inglese intende dimostrare che l'unica possibilità concreta per l'obiettivo radicale della trasformazione politica della società risiede nell'educazione, «dal momento che l'opinione pubblica può essere istruita solo in maniera graduale»; pertanto «ogni cosa può essere affidata al tranquillo e sano progresso della ragione». «Il compito dell'amico illuminato della giustizia politica consiste per lo più in questo solo sforzo, vigile e continuo, di assistere il progresso» (108). Se infatti l'ambiente è determinante per la formazione morale e civile degli individui, tutto il problema politico si risolve alla fine nel rispetto del corretto metodo che deve presiedere al mutamento del contesto sociale.
Date queste premesse, è logico che la soluzione proposta da Godwin sia improntata all'educazionismo più radicale e conseguente. Il suo educazionismo estremo intende dimostrare che il cambiamento materiale è sempre l'effetto di quello culturale. Soltanto la riforma continua dei costumi, la discussione pacata e razionale, la persuasione derivante dall'evidenza incontrovertibile delle cose può sopperire al compito immane di cambiare la società, dal momento che non sono i rapporti di forza a determinare veramente la forma politica e sociale della comunità, ma i giudizi che gli uomini si sono fatti di essa. A tal fine l'educazione è pressoché onnipotente e in tutti i casi non c'è altra strada per cambiare la mentalità e le abitudini umane (109). Egli concepisce un sistema di istruzione culturale e di formazione umana demandato a tutti i membri della comunità, attraverso una sorta di rapporto educativo continuo, generale e reciproco fra docenti e allievi, fra adulti e giovani (110). Poiché auspica la creazione di piccole comunità, che siano in grado di dar vita ad una socialità integrale, risulta che il ruolo dell'istituzione familiare viene meno, nel senso che una volta abolito il matrimonio - per dar modo agli individui di unirsi liberamente - l'educazione dei figli è delegata a tutti. Nuovamente Godwin, con queste proposte di organicismo comunitario integrale, finisce per porsi in una linea molto vicina ad un latente totalitarismo, la cui valenza antiliberale è tuttavia corretta con il richiamo ad una rigorosa "privacy" fra i suoi membri.
In tutti i casi la sua fiducia nell'educazione non si allarga ad un ambito istituzionale perché egli si pronuncia decisamente contro ogni forma di educazione pubblica. A differenza di molti illuministi e riformatori del suo tempo, come Diderot, Condorcet, Helvetius, Paine, Rousseau, individua con acutezza il necessario nesso coercitivo tra potere governativo e sistema scolastico, nel senso che questo è sempre, alla fin fine, un riflesso logico di quello: ogni «educazione nazionale» è accettazione e plasmabilità ai valori dello Stato, dell'autorità e dell'ordine costituito. Qualsiasi piano di educazione pubblica risulta una proiezione del complesso etico vigente e dunque del potere che lo esprime: per principio, tale piano è già inclinato verso la conservazione e il conformismo. Perché l'educazione acquisti invece una forte valenza innovativa occorre liberare la sua pratica da ogni ipoteca di governo, affinché si possa valorizzare al massimo lo sviluppo spontaneo e autonomo del giudizio individuale in ogni discente (111). E dal momento che il contesto autoritario si regge sulla prevalenza di alcune opinioni rispetto ad altre

opinioni, si deve dedurre la necessità di procedere alla trasformazione dell'esistente sostituendo l'opinione governativa con quella non governativa.
Così per estirpare l'idea del governo, la cui influenza sull'opinione pubblica è nefasta - dal momento che abitua gli individui a pensare l'autorità come qualcosa di necessario -, occorre procedere all'abolizione del suo vero sostegno, la credenza della sua necessità, in quanto, appunto, come afferma Hume, «ogni governo è fondato sull'opinione. Gli uomini attualmente vivono sotto una certa forma politica perché ritengono che ciò sia nel loro interesse. Distruggete questa opinione e la struttura che vi è costruita sopra rovinerà al suolo» (112). Non la forza, ma soltanto un'altra «opinione» può mutare l'assetto istituzionale e culturale della società. La forza dell'opinione - questo «tempio della natura umana» - è infatti molto più grande di quanto si possa immaginare, specialmente se «viene controllata politicamente» perché in tal caso si cade subito «in una ; schiavitù di cui l'immaginazione umana non riesce a vedere il termine» (113). La pratica di una libera opinione testimonia perciò il grado di libertà vigente in una data società. Secondo Godwin, esiste un legame logico e necessario tra la libertà delle azioni umane e la libertà delle opinioni, nel senso che «le azioni volontarie degli uomini hanno origine in tutti i casi dalle loro opinioni» (114). Pur opposte, autorità e libertà originano ugualmente dalla stessa fonte: dall'effettivo, esplicito e spontaneo consenso ad un sistema di convinzioni.
Godwin individua così con largo anticipo un'idea importante della politologia moderna: lo strettissimo nesso tra legittimità e trasformazione. E' il criterio della legittimità, come vera matrice coesiva dell'opinione pubblica, ciò che determina il fondamento ultimo dell'istituzionalità inerente alla socievolezza umana. Il mutamento della società è possibile nella misura in cui esprime le esigenze spontanee del cambiamento sociale, per cui queste non risultano una forzatura rispetto all'esistente. Ciò può avvenire soltanto attraverso un'azione graduale, che garantisca il consenso collettivo e non provochi violenze e rotture indesiderate. Occorre appropriarsi - sintonizzandosi sulla sua stessa lunghezza d'onda -dell'inalterabile ordine della giustizia e della verità, capire l'intrinseca razionalità che le sottende; e questo può scaturire solo dal carattere intellettuale e razionale dell'agire. «Nulla sarà meno difendibile di un progetto tendente ad introdurre con la violenza quello stato sociale che i nostri giudizi possono approvare. In primo luogo, nessun uomo è maturo per la partecipazione ad un beneficio di cui non comprende il vantaggio; nessuno è pronto a godere della libertà se già non l'ama profondamente. Le sciagure più orribili origineranno immancabilmente da un tentativo di incitare prematuramente l'umanità ad occupare una posizione, per quanto eccellente in astratto, a cui essa non sia in alcun modo preparata» (115). La forzatura rivoluzionaria ha un'implicita valenza di autorità perché non rispetta la prima regola fondamentale dei rapporti interumani: quella fondata sulla ragione. Pare evidente, secondo Godwin, che una vera concezione realistica deve andare al di là della classica interpretazione machiavellica: "in ultima istanza" le relazioni sociali non si reggono sui puri rapporti di forza, ma sul consenso spontaneo e generalizzato; il che significa, in altri termini, che alla fine lo scontro è sempre tra principi opposti di ragione, perché «è l'opinione che lotta contro l'opinione, il giudizio contro il giudizio» (116). Una vittoria ottenuta con la pura forza non conduce a nulla e si regge fintantoché essa mantiene tale amorfo vantaggio di violenza, mentre «una percezione della verità sarà inevitabilmente prodotta

da una chiara prova portata all'intelletto, e la costanza della percezione sarà proporzionata al valore acquisito della cosa percepita. La ragione e la convinzione, pertanto, appaiono ancora gli strumenti più adatti, e sufficienti a regolare le azioni del genere umano» (117).
In conclusione, soltanto se l'azione degli individui è motivata da un'opinione consapevolmente perseguita si può parlare di essa come di un atto volontario. Si definisce dunque libera un'azione umana laddove questa è scaturita da una altrettanto libera opinione. Ma poiché tale opinione si regge a sua volta sulla libera ragione, ne deriva, per conseguenza, che la libertà non consiste in "una libertà dell'azione", inesistente sotto il profilo epistemologico, "ma nella consapevolezza critico-razionale della sua necessità". Cioè la libertà si risolve nell'esercizio della ragione, nella scoperta della verità quale sua necessità: la libertà sta alla ragione come la servitù sta all'ignoranza.
Anche all'interno della dimensione riformistica Godwin non esce perciò dal suo naturalismo. Si tratta, come si vede, di una concezione le cui implicazioni deterministiche stanno alla base di una delle principali aporie del pensiero anarchico. Volendo perseguire l'ordine naturale, che vorrebbe essere, allo stesso tempo, anche un ordine spontaneo, si finisce col far coincidere la libertà con la necessità; la libertà non come arbitrio o come costruzione volontaria, ma quale verità ultima delle cose. Il concetto di «legge naturale», intesa come unica legge che deve presiedere alla condotta individuale e collettiva, si scontra però con alcune obiezioni difficilmente confutabili: se tutto è naturale, come mai gli uomini hanno ripudiato questa verità costruendo le forme malvagie e fittizie dei governi? La cattiveria è naturale o artificiale? E se è artificiale, perché esiste? E, d'altra parte, se tutto ciò che esiste è necessario, che senso ha condannare la realtà dei governi che di questa necessità, come tutto l'esistente, fanno parte? Insomma, come è possibile conciliare la libertà e il determinismo, la responsabilità individuale e collettiva con l'idea, appunto, che «tutte le azioni umane sono necessarie»? La libertà è frutto di una volontà o di una necessità? Può esistere la paradossale situazione epistemologica di una libertà quale frutto della necessità? (118).

CRITICA DELLA VIOLENZA E DELLA RIVOLUZIONE.

Al di là di queste aporie, il pensiero di Godwin risulta comunque chiaro rispetto al «fine della libertà» che «può essere meglio raggiunto senza l'introduzione della forza» E' sbarrata così la via alle rivoluzioni, giudicate «il prodotto delle passioni, non della sobria e tranquilla ragione», in quanto «nulla è più deprecabile della violenza o di una fretta precipitosa», visto che gli interessi dell'umanità esigono «un cambiamento graduale», anche se ininterrotto (119) Siamo perciò, con l'educazionismo radicale, all'antirivoluzionarismo estremo. Infatti «o una nazione è matura per l'affermazione e il mantenimento della sua libertà, o non lo è» (120). Se lo è, la rivoluzione è inutile, se non lo è la rivoluzione è dannosa: «le rivoluzioni, anziché essere benefiche per l'umanità, non rispondono ad altro scopo che a quello di alterare lo sviluppo salutare ed ininterrotto che ragionevolmente seguirà la verità politica e il progresso sociale. Esse disturbano l'armonia della natura intellettuale; si propongono di darci qualcosa a cui non siamo

preparati e che non possiamo efficacemente utilizzare. Esse sospendono il positivo sviluppo della scienza e confondono il progresso della natura e della ragione» (121). «Se il governo si dissolvesse domani, a meno che tale dissoluzione non fosse il risultato di vedute coerenti e ben assimilate della verità politica precedentemente diffuse fra gli abitanti, ciò sarebbe molto lontano dall'abolizione della violenza. I singoli, liberi dai terrori che li trattenevano e non ancora posti sotto il più felice e razionale controllo dell'ispezione pubblica, né convinti della saggezza della reciproca tolleranza, si scatenerebbero in atti di ingiustizia, mentre altri, desiderosi solo della cessazione di tale caos, si troverebbero costretti ad associarsi per conseguire tale cessazione con la forza. Ci ritroveremmo addosso tutti i mali e costrizioni di un governo regolare, e verremmo al contempo privati della tranquillità e dell'agio che ne costituiscono l'unico vantaggio» (122).

Il riformismo godwiniano nega dunque la via di una trasformazione traumatica della società; nega, ancor di più, la volontà di un salto nel totalmente altro, proprio perché il carattere progressivo della conoscenza impedisce una rottura radicale con l'esistente. Il futuro è figlio del passato e gli obiettivi positivi del mutamento politico e sociale sono necessariamente e auspicabilmente deducibili dalla civiltà presente: una società libera ed egualitaria non può che essere il perfezionamento continuo dell'attuale. «Vedendo la grande disparità esistente tra le varie condizioni della vita umana [occorre] costantemente sforzarsi di innalzare ciascuna classe, e all'interno di esse, ogni individuo, verso la classe superiore. Ecco in che cosa consiste la vera perequazione del genere umano: non nell'abbattere quelli che stanno in alto, riducendo tutti ad un'uguaglianza nuda e primitiva, ma nell'innalzare quelli che stanno in basso, nel comunicare ad ogni uomo tutti i veri piaceri, nell'elevare ogni uomo alla vera saggezza e nel rendere tutti gli uomini partecipi di una benevolenza ampia e liberale» (123).

Dall'insieme di tutte queste considerazioni si ricava perciò il pensiero fondamentalmente antirivoluzionario di Godwin che, non a caso, pubblica il libro nell'anno della svolta epocale della rivoluzione francese: il 1793. Egli vuole infatti rispondere sia ai conservatori, sia ai giacobini, indicando la via maestra di una trasformazione profonda, ma pacifica e graduale. La rivoluzione è speculare all'autorità e al governo: è, anch'essa, un'irruzione arbitraria e soggettiva, un'ennesima forma «storica» che si vuole sovrapporre, coartandolo, all'ordine immanente; pertanto è una contraddizione in termini perché «è ispirata da un orrore per la tirannide, eppure la sua stessa tirannide non manca di specifiche aggravanti» (124), che consistono precisamente nel fatto di caratterizzare questo periodo in senso «avverso alla libertà», favorendo il trionfo della forza e non della ragione. Inevitabilmente si entra in una fase di dispotismo, in una paradossale ma del tutto logica contraddizione perché da un lato si afferma di lottare contro l'oppressione, dall'altra si attiva una pratica improntata proprio su questo cardine autoritario. L'inscindibile rapporto anarchico della coerenza tra i mezzi e i fini è dunque ampiamente preconizzato da Godwin con questa critica impietosa del giacobinismo rivoluzionario e del paradigma del politico, centrati sulla «supposta necessità della finzione e del pregiudizio per domare la turbolenza delle passioni umane»; valutazioni, tutte, che scaturiscono dalla fondamentale sfiducia verso la libera condotta degli uomini e il supposto bisogno di mantenere la pratica coattiva dell'autorità a fini di bene (125).

Con vera acutezza Godwin anticipa così un "topos" classico della giustificazione politica

dell'autoritarismo rivoluzionario, che attraverserà poi tutto l'Ottocento e il Novecento: la pretesa necessità di difendere la rivoluzione dai nemici esterni con la conclusione, per intanto, di sopprimere tutti quelli che dissentono da tale condotta. La contraddizione tra i fini proclamati e i mezzi usati evidenzia l'insuperabile difficoltà di trasformare i termini della violenza nei termini della libertà. «I sostenitori della rivoluzione solitamente fanno notare che 'non possiamo in alcun modo liberarci dai nostri oppressori ed impedire che dei nuovi sorgano al loro posto, se non infliggiamo loro una severa e memorabile lezione. Ci proponiamo così di rendere gli uomini liberi; e il metodo che adottiamo è di condizionarli più rigorosamente che mai attraverso la paura della punizione. Diciamo che il governo ha troppo usurpato e ne organizziamo uno dieci volte più oppressivo nei principi e terribile nella pratica. E' forse la schiavitù il sistema migliore che si possa ideare per rendere liberi gli uomini?» (126).
Questo non significa, beninteso, subire la violenza e la prepotenza perché il valore supremo rimane sempre la giustizia, in quanto l'ignavia di fronte alla sopraffazione è un inequivocabile avallo alla violenza. Per tali motivi, la non violenza è immorale, quando viene posta come giustificazione dell'accettazione della violenza altrui, quando, cioè, non si ottempera al dovere «che obbliga ogni individuo a respingere, per quanto è in suo potere, qualunque attacco portato a lui o ad altri. Tale circostanza [...] non ammette indugio [...]. La forza è un espediente il cui impiego va decisamente deplorato: essa è contraria alla natura dell'intelletto, che può essere migliorato solo da convinzione e persuasione, e corrompe sia l'uomo che la impiega sia quello che la subisce. Ma sembrano esistere casi in cui un'urgenza particolare ci può costringere a far ricorso a questo espediente nocivo: in altre parole, esistono casi in cui il danno derivante dalla mancanza di una reazione violenza [...] è maggiore di quello prodotto dalla violenza stessa. Da ciò deriva che l'elemento che giustifica la resistenza, nei casi in cui la si può giustificare, è quello del maggior bene che probabilmente ne deriverà, rispetto a quello causato da un'eventuale inazione» (127). Così «non può esservi dubbio circa la giustificabilità di un'intera nazione che fa ricorso alle armi se si rivela impossibile impedire in qualsiasi altro modo l'introduzione della schiavitù» (128). Ciò vale non soltanto rispetto ai rapporti all'interno di una società, ma anche alle relazioni esterne fra comunità e comunità. Sotto questo punto di vista, pertanto, la guerra non può essere rifiutata se si presenta, per l'appunto, come "extrema ratio" rispetto alla prepotenza che non ascolta ragione, se si delinea come «difesa della nostra libertà e di quella altrui» (129). La pace ad ogni costo fa violenza alla giustizia, ed è argomento vizioso e sconsideratamente pusillanime quello che invita all'astensione di fronte al conflitto bellico fra due nazioni solo perché sono diverse dalla propria: non ci si può infatti rifiutare di intervenire perché «lo stesso argomento che mi dovrebbe spingere a battermi per la libertà del mio paese, sarà ugualmente cogente, nei limiti delle mie possibilità e capacità, nei confronti della libertà di qualunque altro paese» (130). In tal modo Godwin formula, sia pure di sfuggita, quello che sarà poi il classico paradigma liberale teorizzato da Weber: la necessità, in alcuni casi, di privilegiare l'etica della responsabilità rispetto all'etica della convinzione.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO.

N. 1. W. Godwin, "La giustizia politica", a cura di Mauro Cotone, Chieti 1990, p. 112.
N. 2. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 70, 196.
N. 3. H. Tuzet, Le cosmos et l'immagination, Paris 1965, p. 80; A. Koyrè, Studi newtoniani, Torino 1983, p.p. 17, 23-24. Su Godwin razionalista conf. H. Arvon, L'anarchismo, Messina-Firenze 1973, p.p. 26-30.
N. 4. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 157, 90.
N. 5. Godwin, La giustizia politica..., p. 70.
N. 6. K. Codell Carter, Introduction a W. Godwin, Enquity Concerning Political Justice, abridged and edited with an introduction by K. Codell Carter, Oxford 1971, p. XII; P. H. Marshall, William Godwin, New Haven-London 1984, p. 95; Id., Introduction in The Anarchist Writings of William Godwin, edited with an introduction by Peter Marshall, London 1986, p. 26. Ma conf. pure B. R. Pollin, Education and Enlightenment in the Works of William Godwin, New York 1962, p.p. 1 -59.
N. 7. Godwin, La giustizia politica..., p. 97. Una chiara ricostruzione del pensiero politico di Godwin si trova in F. E. L. Priestley, Critical introduction and notes, in W. Godwin, Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness, Toronto 1946, p.p. 27-60; G. Crowder, Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin, Oxford 1991, p.p. 51-64. Ma conf. soprattutto il fondamentale lavoro di J. P. Clark, The Philosophical Anarchism of William Godwin, Princeton 1977, p.p. 175-202.
N. 8. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 181-182.
N. 9. Godwin, La giustizia politica..., p. 183.
N. 10. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 186-187.
N. 11. Godwin, La giustizia politica..., p. 193.
N. 12. Godwin, La giustizia politica..., p. 101.
N. 13. Godwin, La giustizia politica..., p. 102.
N. 14. Godwin, La giustizia politica..., p. 214.
N. 15. Godwin La giustizia politica..., p. 123.
N. 16. Godwin La giustizia politica..., p. 115.
N. 17. Godwin, La giustizia politica..., p. 109.
N. 18. Godwin, La giustizia politica..., p. 110.
N. 19. Godwin, La giustizia politica..., p. 204.
N. 20. Godwin, La giustizia politica..., p. 199.
N. 21. Godwin, La giustizia politica..., p. 111. Pagine importanti relative alla concezione godwiniana della «natura del governo» in Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 153-174.
N. 22. Godwin, La giustizia politica..., p. 205.
N. 23. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 204-205.
N. 24. Godwin, La giustizia politica..., p. 236.
N. 25. Godwin, La giustizia politica..., p. 227.
N. 26. Godwin, La giustizia politica..., p. 201. Ricostruisce con chiarezza questo specifico

aspetto del pensiero godwiniano P. Marconi, La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero anarchico, Venezia 1979, p.p. 94-98.
N. 27. Godwin, La giustizia politica..., p. 237. Conf. a questo proposito Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 223-247.
N. 28. Godwin, La giustizia politica..., p. 230.
N. 29. Godwin. La giustizia politica..., p. 223.
N. 30. Godwin, La giustizia politica..., p. 224.
N. 31. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 220-222.
N. 32. Godwin, La giustizia politica..., p. 199.
N. 33. Godwin, La giustizia politica..., p. 196.
N. 34. Godwin, La giustizia politica..., p. 110.
N. 35. Godwin, La giustizia politica..., p. 192.
N. 36. Godwin, La giustizia politica..., p. 131. Conf. pure D. H. Monro, Godwin's Moral Philosophy. An interpretation of William Godwin, London 1953, p.p. 37-56.
N. 37. Godwin, La giustizia politica..., p. 70.
N. 38. Godwin, La giustizia politica..., p. 71.
N. 39. Godwin, La giustizia politica..., p. 204. Conf. pure Priestley, Critical introduction..., p.p. 14-25.
N. 40. Il giusnaturalismo a tendenza anarchica è stato così definito con grande efficacia da Hans Kelsen: «l'anarchia tende a fondare l'ordinamento sociale sull'obbedienza volontaria degli individui. Essa respinge la tecnica dell'ordinamento, e respinge quindi il diritto come forma di organizzazione», e ciò perché «la «natura», con cui viene identificata la società che rappresenta [quello] che socialmente è il bene, non è altro che la "natura" dell'uomo. Nei limiti in cui si ritiene quest'ultima il bene in sé, si crede di dover negare l'ordinamento "costrittivo" dello Stato, da cui soltanto deriva il male, e di dover ritornare, dal legame costituito dallo Stato, alla «natura», alla "libertà": la società «senza Stato», l'"ordre naturel", l'ordinamento senza costrizione, corrispondente alla «vera» e propria natura dell'uomo»; H. Kelsen, Teoria generale del diritto edelloStato, Milano 1963, p. 21; Id., Socialismo e Stato, Bari 1978, p. 29. Sulla presenza del giusnaturalismo nell'anarchismo, rimando a M. Cossutta, Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico, Trieste 1987, specialmente p.p. 125-163, e alla tesi opposta di M. La Torre, Anarchismo, giusnaturalismo e positivismo giuridico, «Archivio giuridico Filippo Serafini», CCIX (1989), p.p. 133-151.
N. 41. Godwin, La giustizia politica..., p. 70. Per questo aspetto del pensiero di Godwin: Marshall, Introduction..., p.p. 32-37.
N. 42. Godwin, La giustizia politica..., p. 64.
N. 43. Godwin, La giustizia politica..., p. 58.
N. 44. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 59, 61.
N. 45. Godwin, La giustizia politica..., p. 110.
N. 46. Godwin, La giustizia politica..., p. 60.
N. 47. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 64, 227. Sulla centralità del rapporto tra supremazia della ragione e anarchismo in Godwin si veda Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 11-39.
N. 48. Godwin, La giustizia politica..., p. 57. Conf. ancora, per questo ulteriore aspetto, Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 60-85.

N. 49. Godwin, La giustizia politica..., p. 77.
N. 50. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 34-35, 38, 41, 48.
N. 51. Godwin, La giustizia politica..., p. 28. Conf. pure Monro, Godwin's Moral Philosophy..., p.p. 133-171.
N. 52. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 77-84.
N. 53. Godwin, La giustizia politica..., p. 77.
N. 54. Godwin, La giustizia politica..., p. 78.
N. 55. Godwin, La giustizia politica..., p. 76.
N. 56. Godwin, La giustizia politica..., p. 76.
N. 57. Godwin, La giustizia politica..., p. 103.
N. 58. Godwin, La giustizia politica..., p. 103.
N. 59. Godwin, La giustizia politica..., p. 71.
N. 60. Godwin, La giustizia politica..., p. 179.
N. 61. Godwin, La giustizia politica..., p. 83.
N. 62. Godwin, La giustizia politica..., p. 225.
N. 63. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 69, 135, 194.
N. 64. Godwin, La giustizia politica..., p. 103.
N. 65. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 171, 172.
N. 66. Godwin, Enquiry Concerning Political Justice..., p. 324. Molte pagine sono dedicate all'utilitarismo godwiniano da Monro, Godwin's Moral Philosophy..., specialmente p.p. 21-23, 28-31. Conf. pure i giudizi di Marshall, William Godwin..., p. 98 e di Coddel Carter, Introduction..., p. XIII e le importanti annotazioni di Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 93-126.
N. 67. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 139-141.
N. 68. Godwin, La giustizia politica..., p. 135. Sull'eudemonismo di Godwin conf. G. P. Prandstraller, Felicità e società, Milano 1978, p.p. 24-28.
N. 69. Godwin, La giustizia politica..., p. 172.
N. 70. Godwin, La giustizia politica..., p. 172. Si veda pure Monro, Godwin 'sMoral Philosophy..., p.p. 29-30, 36-37.
N. 71. Godwin, La giustizia politica..., p. 173.
N. 72. Godwin, La giustizia politica..., p. 197. Conf. pure I. Krammick, Introduction, in Godwin, Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness, Harmondsworth 1976, specialmente p.p. 52-54.
N. 73. Godwin, La giustizia politica..., p. 198.
N. 74. Godwin, La giustizia politica..., p. 199.
N. 75. Godwin, La giustizia politica..., p. 121.
N. 76. Godwin, La giustizia politica... ,p. 198. Sulla dimensione anarchica dell'individualismo metodologico si vedano le pagine di L. I. Krimerman - L. Perry, Anarchism: The Method of Individualization, in Patterns of Anarchism. A Collection of Writings on The Anarchist Tradition, edited by Leonard I. Krimerman and Lewis Perry, New York 1966, p.p. 554-564.
N. 77. Godwin, La giustizia politica..., p. 197.
N. 78. Godwin, La giustizia politica..., p. 196.
N. 79. Godwin, La giustizia politica..., p. 84.
N. 80. Godwin, La giustizia politica..., p. 85.

N. 81. Godwin, La giustizia politica..., p. 69. Per questo importante aspetto del pensiero di Godwin conf. Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 127-147.
N. 82. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 85-86. Conf. pure Krammick, Introduction..., p.p. 52-54.
N. 83. Godwin, La giustizia politica..., p. 87.
N. 84. Godwin, La giustizia politica..., p. 88.
N. 85. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 88-89, 206, 272.
N. 86. Godwin, La giustizia politica..., p. 205.
N. 87. Godwin, La giustizia politica..., p. 89.
N. 88. Godwin, La giustizia politica..., p. 138.
N. 89. Godwin, La giustizia politica..., p. 139.
N. 90. Godwin, La giustizia politica..., p. 90. Conf. a questo proposito le pagine decisive di Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 203-222.
N. 91. Godwin, La giustizia politica..., p. 179; Crowder, Classical Anarchism..., p.p. 44-51.
N. 92. Godwin, La giustizia politica..., p. 112.
N. 93. Godwin, La giustizia politica..., p. 95.
N. 94. Godwin, La giustizia politica..., p. 136.
N. 95. Godwin, La giustizia politica..., p. 141.
N. 96. Godwin, La giustizia politica..., p. 140.
N. 97. Godwin, La giustizia politica..., p. 133.
N. 98. Godwin, La giustizia politica..., p. 253. Sul pensiero economico godwiniano si vedano le osservazioni di Priestley, Critical introduction..., p.p. 62-70 e di Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 248-273.
N. 99. Godwin, La giustizia politica..., p. 264.
N. 100. Godwin, La giustizia politica..., p. 264.
N. 101. Godwin, La giustizia politica..., p. 253.
N. 102. Godwin, La giustizia politica..., p. 257. Conf. pure Marshall, Introduction..., p.p. 38-39.
N. 103. Godwin, La giustizia politica..., p. 260.
N. 104. Godwin, La giustizia politica..., p. 260.
N. 105. Godwin, La giustizia politica..., p. 271.
N. 106. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 176, 177. Sull'ottimismo godwiniano conf. Marshall, Introduction..., p.p. 25-32; Pollin, Education and Enlightenmentà, p.p. 60-113; Codell Carter, Introduction..., p.p. XXIXXII. Per la dimensione realistica del pensiero di Godwin: Monro, Godwin's Moral Philosophy..., p.p. 172-202 e Marshall, William Godwin..., p. 157.
N. 107. Godwin, La giustizia politica..., p. 188.
N. 108. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 122-123, 147. Conf. pure Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 274-295.
N. 109. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 135-138.
N. 110. W. Godwin, Four Early Pamphlets (1783-1784): A Defence of the Rochingham Party; Instructions to a Stateman; An Account of the Seminary that will be Opened on Monday the Fourth Day of August at Epsom in Surrey; The Herald of Literature, Gainesville 1965; Id., The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature (1797), New York 1965. Su questi saggi conf. le pagine importanti di A. Argenton, La

concezione pedagogica di un classico dell'anarchismo: William Godwin, Bologna 1977, p.p. 63-103.
N. 111. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 206-207, 215-218. Sulla critica di Godwin all'educazione nazionale conf. Polun, Education and Enlightenmentà, p.p. 115-152.
N. 112. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 63, 77, 78.
N. 113. Godwin, La giustizia politica..., p. 205.
N. 114. Godwin, La giustizia politica..., p. 46.
N. 115. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 126-127.
N. 116. Godwin, La giustizia politica..., p. 51.
N. 117. Godwin, La giustizia politica..., p. 51.
N. 118. Godwin, La giustizia politica..., p. 147. Per questo aspetto contraddittorio del pensiero godwiniano conf. G. Woodcock, William Godwin. A Biographical Study, London 1946, passim. Ma si vedano anche le pagine di Clark, The Philosophical Anarchism..., p.p. 40-59.
N. 119. Godwin, La giustizia politica.... p.p. 122-123, 125.
N. 120. Godwin, La giustizia politica..., p. 134.
N. 121. Godwin, La giustizia politica..., p. 131.
N. 122. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 238-239. Sull'antirivoluzionarismo di Godwin conf. Marshall, Introduction..., p. 46.
N. 123. Godwin, La giustizia politica..., p. 175.
N. 124. Godwin, La giustizia politica..., p. 129.
N. 125. Godwin, La giustizia politica..., p.p. 189-190. Per la posizione di Godwin di fronte alla rivoluzione francese si vedano le sintetiche considerazioni di R. Berthier, 1789. revolution et contre-revolution en Angleterre. Godwin et Burke, in Les anarchistes et la revolution française, sous la direction de Gaetano Manfredonia, Paris 1990, p.p. 129-146.
N. 126. Godwin, La giustizia politica..., p. 130.
N. 127. Godwin, La giustizia politica..., p. 128.
N. 128. Godwin, La giustizia politica..., p. 125.
N. 129. Godwin, La giustizia politica..., p. 197.
N. 130. Godwin, La giustizia politica..., p. 197.

Capitolo secondo.
SECOLARIZZAZIONE COME NICHILISMO, NICHILISMO COME ANARCHISMO:
MAX STIRNER.

MORTE DI DIO E AFFERMAZIONE DELL'UNICO.

L'ateismo di Stirner porta la logica della secolarizzazione al suo approdo ultimo: il nichilismo. «Il divino è la causa di Dio, l'umano è la causa 'dell'uomo. La mia causa non è né il divino, né l'umano, non è ciò che è vero, buono, giusto, libero, eccetera, bensì solo ciò che è "mio", e non è una causa generale, ma "unica", così come io stesso sono unico» (1). Giustamente è stato osservato che «Stirner si propone di eliminare ogni trascendenza (santità) dal piano autentico dell'essere, problematizzando una morte di Dio che supera per radicalità quella di Nietzsche e di Heidegger, e che non trova confronto in nessun altro esponente del pensiero occidentale». In lui, più che in qualunque altro, la morte di Dio «è totale e definitiva» (2).
Cosa sostanzia l'ateismo stirneriano rendendo irreversibile la morte di "ogni" divino? La coscienza del nulla, che non è un orizzonte teorico aperto sull'indicibilità dell'essere, ma è la pura e definitiva consapevolezza della morte di ogni pensare filosofico che sia rivolto alla ricerca dell'essere stesso: Dio è negato in quanto non c'è nulla da dire sull'essere non perché il nulla intenda o alluda ad esso, ma perché la consapevolezza del nulla testimonia l'"arbitrarietà" di ogni discorso sull'essere, la sua gratuità, la sua non-fondazione. «Dio ha fondato la sua causa su nulla, su null'altro che se stesso». «Allo stesso modo io fondo allora la mia causa su "me stesso", io che, al pari di Dio, sono il nulla di ogni altro io che sono l'unico» (3). Affermando che Dio ha fondato la sua causa su nulla, Stirner intende negare il divino mostrando non tanto la sua non esistenza, quanto l'arbitrarietà della sua esistenza. Dio "può" esistere, ma questo esistere è arbitrario perché poggia su nulla. L'esistenza di Dio deriva dalla "sua" scelta di esistere; egli esiste perché "ha scelto", ma scegliendo ha pure evidenziato la natura ontologicamente non fondativa del suo volere: infatti questo volere è soltanto "impuro volere". L'esistenza di Dio è fondata su nulla, cioè sulla pura arbitrarietà. Il nulla è la valenza non ontologica di ogni scelta e dunque la valenza non ontologica di ogni esistere, nel senso che ogni scelta non ha fondazione essendo ontologicamente arbitraria. Essa testimonia infatti l'infinita possibilità di tante fondazioni, di tanti esseri, e quindi della mancanza dell'Essere. Il nulla stirneriano non è "il" nulla ontologico in sé, vale a dire lo speculare rovesciamento di un nuovo filosofare 'teologico. E', piuttosto, la nientificazione del pensare in quella direzione, l'azzeramento di ogni nostalgia dell'essere. Pertanto la sua valenza 'ontologica, in realtà è la non-valenza ontologica del "niente" (4).
La consapevolezza del nulla inteso come niente è dunque la coscienza della mancanza di ogni fondazione, precisamente dell'impossibilità ontologica dell'esistenza di un centro. Così con la morte di Dio viene affermata l'impossibilità ontologica di un'unica e sola legittimazione, e per conseguenza la possibilità esistenziale dell'unico. Questa possibilità deriva dalla radicale assunzione del nulla quale esito ineludibile del disincanto del

mondo. Con Stirner gli obiettivi dissacranti dell'illuminismo arrivano alla loro logica conclusione: il filosofare dell'unico, a differenza di ogni altro filosofare, non soltanto esplicita il nulla, ma lo rende indispensabile per operare la conversione da una significazione del mondo imposta all'individuo ad una significazione del mondo prodotta dall'individuo. Questi è, di per sé, un ente già compiuto, finito e, in questa finitezza, anche perfetto, appunto perché unico. «Di Dio si dice pure che è perfetto e che non ha il compito di aspirare alla perfezione. Anche questo vale solo se detto di me stesso» (5). «Se Dio, se l'umanità hanno [...] sufficiente sostanza in sé per essere a se stesse il tutto in tutto, allora io sento che a me mancherà ancora meno e che non avrò da lamentarmi della mia 'vuotezza. Io non sono il nulla nel senso della vuotezza, bensì il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso, in quanto creatore, creo tutto» (6).
Poiché anche l'unico è fondato su nulla ed è unico perché ha la piena e definitiva consapevolezza di essere non-fondato, allora l'unico è pure, per intrinseca definizione, un non-centro. Esso non rivendica di essere "il" centro assoluto, ma "un" centro. Certo, in questo centro egli è assoluto, ma assoluto nella sua esistenza, cioè nella sua unicità-fattualità, per cui egli è "l'unico di se stesso" mentre è nulla «di ogni altro» (7). Ne deriva che "tutti" sono unici (8), ma se tutti sono unici viene meno ogni dimensione assolutizzante. Di qui l'abissale distanza che separa l'io di Stirner dall'io di Fichte. «Quando Fichte dice: 'i'io è tutto, può sembrare che questo concordi pienamente con le mie tesi. Ma l'io non "è" tutto, bensì "distrugge" tutto e solo l'io che si dissolve, l'io che non arriva mai ad essere, l'io "finito" è realmente io. Fichte parla dell'io 'assoluto, io, invece, parlo di me, dell'io caduco» (9). La non assolutizzazione dell'io è la premessa 'epistemologica della possibilità-esistenza del carattere di transitorietà dell'unico (10).
Bisogna precisare che il termine ultimo e non più avanzabile del processo di secolarizzazione si rappresenta, per l'appunto, con il termine unico perché questo è «l'ultimo predicato», cioè la terminale descrizione di ogni pensiero. L'unico è «soltanto un nome», «privo di determinazione», un termine «privo di pensieri». Poiché il suo contenuto «non è un contenuto di pensieri», esso è pure «impensabile e indicibile; ma siccome è indicibile [è] questa frase perfetta [e] allo stesso tempo non è una frase» (11). Essendo «ineffabile» non ha un preciso e aprioristico statuto esistenziale, non può quindi essere «semplicemente pensato». Niente arriva a determinare la sua natura, proprio perché «io non sono un'idea, bensì più che un'idea, cioè sono indicibile» (12). La negazione di Dio è al tempo stesso superamento di ogni trascendenza e affermazione della radicale immanenza rappresentata dal singolo inteso come ente irripetibile. «Io sono io e tu sei me, ma io non sono questo io pensato, anzi, questo io in cui noi tutti siamo uguali è solo un "mio pensiero". Io sono un uomo e tu sei un uomo, ma 'uomo è solo un pensiero, un'entità generale; né tu né io possiamo venir espressi a parole, noi siamo "indicibili" perché solo i "pensieri" possono venir detti e consistono nel venir detti» (13). «Si dice di Dio: 'nessun nome può nominarti. Ciò vale per me: nessun "concetto" mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi» (14). Insomma l'individuo, determinato nella sua specifica esistenza, costituisce il termine ultimo al di là del quale la secolarizzazione si arresta. L'unicità individuale è la tappa finale dell'immanentizzazione atea: il centro del mondo non è più Dio, ma l'io - e oltre questo non si può andare. La centralità dell'individuo azzera ogni significazione del mondo che non sia la sua creazione: «io, questo nulla, estrarrò da me

le mie "creazioni"» (15). Con esso finisce lo svolgimento concettuale di tutto il pensiero e di tutta la metafisica occidentale. L'unico pone termine allo stesso pensiero perché è «un'espressione [...] muta» (16). La natura antiautoritaria dell'ateismo stirneriano risulta dunque chiara: la consapevolezza del nulla rimanda alla non-fondazione di Dio, questa all'unicità dell'unico, che è assoluto e perfetto nella sua unicità appunto perché, come Dio, fondato su nulla. Non esistendo alcun centro o fondazione, l'unico non può che essere il «nulla di ogni altro». Di qui l'ambito sconfinato della libertà, dal momento che il «nulla di ogni altro» è propulsivo dell'infinita libertà dì tanti unici, essendo infinito il campo della possibilità esistenziale derivante dal nulla. Il processo della secolarizzazione giunge all'approdo logico del nichilismo, ma questo si risolve in una libertà senza limiti perché la negazione di Dio - in quanto premessa filosofica della stessa libertà del nulla, della non-fondazione - è propulsiva di un universo esistenziale dove non c'è, per principio, il centro. Così la fine di ogni divino, di ogni trascendenza, di ogni alienazione non consiste nel fatto che tali dimensioni sono venute meno per essere state negate, ma perché è stata affermata, per l'appunto, la non centralità nel tutto e perciò la sua implicita e strutturale non gerarchica costituzionalità. L'esito ultimo e del tutto consequenziale della secolarizzazione è il nulla, in quanto esso rappresenta l'ambito sconfinato della possibilità esistenziale di tutto ciò che si autoproclama legittimato ad esistere: solo negando ogni logica ontologica quale "causa sui" è possibile aprire, per Stirner, l'orizzonte inesauribile della libertà intesa come infinita possibilità.
Il processo di secolarizzazione interpretato da Stirner risulta radicalmente diverso dalla formulazione dell'ateismo umanitario. Questo, infatti, si rivela speculare alla credenza religiosa, nel senso che è una fede teologicamente rovesciata. Alla decodificazione del mondo scaturita dal suo disincanto, gli atei umanitari hanno reagito proponendo un nuovo credo, quello nell'umano: «tutto ciò che fu tolto a Dio venne attribuito all'uomo e la potenza dello spirito umano si è accresciuta esattamente in proporzione al diminuire d'importanza della devozione religiosa» (17). E' vero che gli atei si «fanno beffe dell'"être suprême" e gettano nel fango una dopo l'altra le 'prove della sua esistenza». Ma essi non si accorgono che distruggono il vecchio essere superiore «solo perché sentono l'esigenza di un nuovo a cui far posto» (18). Ecco perché «le più moderne ribellioni contro Dio non sono altro che gli estremi sforzi della 'sapienza divina, cioè insurrezioni teologiche» (19). «I nostri atei sono gente pia» (20).
L'esempio più tipico è quello di Feuerbach, che Stirner svela in tutta la sua 'dimensione santa. «L'operazione fondamentale di Feuerbach è soltanto uno spostamento fra soggetto e predicato», per cui la sua liberazione «è puramente teologica, cioè piena di sapienza divina» (21). Cosa auspica il filosofo tedesco? «Afferrare l'intero contenuto del cristianesimo, non per buttarlo via, ma per trarlo a sé [...] per strapparlo, con un ultimo sforzo, dal suo cielo e per tenerlo eternamente presso di sé» (22). La conclusione, pertanto, è questa: l'essenza cristiana viene immanentizzata dall'umano, con il risultato di fissarsi in esso «in modo ancor più opprimente». Dio e il divino si confondono «ancor più inestricabilmente. Scacciare il Dio dal suo cielo e defraudarlo della sua "trascendenza" non dà ancora diritto a gridar vittoria, se lo si è semplicemente cacciato nel cuore umano, dotandolo così di un'"immanenza" indelebile. Ora si dirà: il divino è ciò che è veramente umano!» (23). In altri termini, si è spostato «il divino da fuori di noi a dentro di noi» (24). Sotto questo profilo, Feuerbach non fa altro che portare a

compimento l'opera teologica iniziata da Lutero. Con il protestantesimo infatti «la "fede" diventò più interiore» e, per conseguenza, anche «la schiavitù diventò più interiore», tanto da poter dire che la Riforma «ha fatto dell'uomo uno 'Stato di polizia segreta» (24). Qui la coscienza è sempre all'erta, pronta a sorvegliare ogni movimento dello spirito. Mentre il cattolico è soddisfatto di sé quando «esegue l'"ordine"», il protestante agisce «secondo la propria [...] coscienza» (25): sorveglia, appunto, se stesso.
Quello che Stirner intende per divino come estensione concettuale del termine Dio è dunque chiarito nel confronto con l'umanesimo feuerbachiano. Si tratta, come si vede, di un momento fondamentale della critica anarchica all'ateismo umanitario, dal momento che lo «spostamento fra soggetto e predicato» non è altro che l'immanentistica risignificazione divina dell'uomo, la sua deificazione, il tentativo di una ri-fondazione e dunque di una nuova creazione gerarchica del mondo: ora, con l'"homo homini deus", il centro è l'umano. «Mettiamo brevemente a confronto il punto di vista teologico di Feuerbach e la nostra confutazione! L'essenza [Wesen] dell'uomo è l'"essere [Wesen] supremo" dell'uomo; esso viene sì chiamato "Dio" dalla religione e considerato un essere "oggettivo", ma in verità non è che l'essenza propria dell'uomo. Questo è perciò il punto di svolta della storia universale: d'ora in avanti per l'uomo "Dio" non apparirà più come Dio, ma sarà l'uomo ad apparire come Dio». Noi replichiamo: «l'essere supremo è certamente l'essenza dell'uomo, ma appunto perché è la sua "essenza" e non lui stesso è perfettamente identico che noi lo vediamo fuori di lui e lo consideriamo 'Dio oppure che lo troviamo in lui e lo chiamiamo 'essenza dell'uomo oppure l'uomo. "Io" non sono né Dio, né l'uomo, né l'essere supremo, né la mia essenza e perciò non cambia niente se io penso la mia essenza in me o fuori di me» (26).
Con queste precisazioni Stirner allarga anarchicamente l'ambito tematico dell'ateismo, la sua polivalenza critica e ideologica. Qui per ateismo si deve intendere infatti il rifiuto dell'immanentizzazione umanistica intesa quale logica reazione di rigetto alla desacralizzazione del mondo. Non si tratta più di negare il Dio dei cieli, ma "ogni" forma di trascendenza rispetto al singolo. La trascendenza, ovvero l'estraniazione, regola il rapporto gerarchico che fa dipendere l'uomo da tutto ciò che lo domina e lo condiziona. L'ateismo di Stirner è dunque il dissolvimento di "ogni" gerarchia: non si uccide Dio spodestandolo dal cielo per farlo rivivere sotto le spoglie dell'uomo, ma abolendo il rapporto stesso di dipendenza tra il singolo individuo e ogni entità che gli è estranea e che lo sovrasta. Dio è negato non perché è Dio, ma perché viene annullato "il rapporto di dipendenza" tra soggetto e oggetto. Con Stirner la dialettica hegeliana viene meno, dal momento che l'oggetto viene esperito dal soggetto attraverso la critica della sua sacralità, cioè attraverso il rifiuto di ogni estraniazione (27). Assuma esso le sembianze della natura o dello spirito, l'oggetto è, comunque, dissolto (28).
La pura forma di ogni rapporto gerarchico-ontologico si riassume pertanto nell'"essere-dipendenti-da", nel senso che è ininfluente la specificità dell'oggetto e del soggetto, mentre, decisivo, è il rapporto che li regola. Quindi la libertà segnerà la morte di Dio soltanto aprendo un orizzonte dove è morta anche ogni alienazione perché l'immanentizzazione ha raggiunto il suo punto estremo passando dall'uomo a quel singolo io che si sa come tale, cioè unico e irripetibile. Ecco quindi in che senso Stirner vuole uccidere l'uomo e far vivere l'individuo. «All'inizio dell'età moderna sta 'i'uomo-

dio. Alla sua fine scomparirà soltanto una parte dell'uomo-dio, cioè il dio? Ma può veramente morire l'uomo-dio se in lui muore soltanto dio? Non si è riflettuto su questo problema, poiché si pensava di avere già fatto tutto portando vittoriosamente a compimento, ai giorni nostri, l'opera dell'illuminismo, il superamento di Dio; non si è notato che l'uomo ha ucciso Dio soltanto per diventare lui stesso 'unico Dio nei cieli. L'al di là "fuori di noi" è stato certo spazzato via e la grande impresa degli illuministi è compiuta; ma l'"al di là dentro di noi" è diventato un nuovo cielo che ci invita a nuove scalate celesti: il Dio ha dovuto far posto non a noi, ma all'uomo. Come potete credere che l'uomo-dio sia morto, se prima, in lui, non è morto, oltre al dio, anche l'uomo?» (29).
In questa prospettiva Dio non è più un essere pensato e identificato per via metafisica, ma è concepito come una dimensione di estraneità che può abbracciare ogni aspetto della vita umana. Questa dimensione è chiamata santa e caratterizza tutto quello che si presenta come estraneo all'io, per cui può avere «aspetto umano, può essere l'umano stesso: ciò non toglie nulla alla sua sacralità, tutt'al più lo trasforma da ultraterreno, in terreno, da divino in umano» (30). L'estraneità è dunque il segno «di riconoscimento del sacro» (31). La dimensione atea è invece l'opposto della dimensione sacra. La prima è fondata sulla negazione del gerarchico in qualunque modo questo si presenti, la seconda sulla gerarchia concepita "di perse stessa". Stirner precisa: «che poi l'essere supremo sia rappresentato da Dio uno e trino o dal Dio di Lutero o dall'"être suprême" oppure non da Dio, ma da 'i'uomo, tutto questo non fa differenza alcuna per chi nega l'essere supremo stesso; infatti coloro che servono un essere supremo sono tutti uguali - gente pia: l'ateo più veemente come il cristiano più devoto» (32).
Qui si vede come Stirner accomuni nella dimensione santa - cioè nella sacralizzazione della gerarchia in sé, nell'"essere-dipendenti-da" - il cattolicesimo, il protestantesimo, il deismo e la religione umanitaria, vale a dire le fondamentali sequenze evolutive dell'esperienza religiosa dell'età moderna. Dalla Riforma alla rivoluzione francese non vi è stata per Stirner che una continua metamorfosi della credenza nel divino. La storia umana è stata dunque, fino a quel punto, la storia della libertà della religione, la sua progressiva valenza spirituale e istituzionale. Questa identificazione tra cattolicesimo, protestantesimo, deismo e umanitarismo non è arbitraria ai suoi occhi, posto l'assunto che vuole, per l'appunto, la fenomenologia del sacro come essenza della religione. Questa, infatti, consiste nel riconoscere soltanto «le essenze e nient'altro che le essenze» (33). Per cui se gli zelatori del sacro sono diversi, sono pur sempre tutti credenti, non essendo la fede morale sostanzialmente diversa da quella religiosa. Stirner attacca su questo specifico punto Proudhon, che nella "Creation de l'ordre" aveva affermato l'immutabilità della legge morale. Il filosofo tedesco afferma invece che morale e religione si equivalgono perché entrambe fanno riferimento allo spirito, ad una dimensione «che è sopra di me, per così dire un essere sovramio» (34). Ciò che determina la santità non è dunque un oggetto specifico, una cosa concreta, ma un rapporto, una relazione; non è sostanza, ma forma. Essa si esprime nella dipendenza verso l'esterno che impone l'accettazione di valori superiori all'io, siano essi «lo Stato, l'imperatore, la Chiesa, Dio, la moralità, l'ordine, eccetera». Il senso della gerarchia è precisamente «il dominio dei pensieri, il dominio dello spirito» (35).
Nel significato filosofico della ricostruzione storica di Stirner si riflettono per certi aspetti le grandi categorie di Hegel. Triadica è in effetti la divisione stirneriana della «storia

universale». Il primo periodo è rappresentato dall'antichità, caratterizzata dalla «dipendenza dalle cose»; il secondo dal cristianesimo, individuato nella «dipendenza dai pensieri». Al terzo è invece riservata la possibilità di essere padroni delle cose e dei pensieri (36).
Nei due periodi finora succedutisi si è consumata l'intera parabola del divino. La storia moderna non segna l'emancipazione da Dio come libertà "dal" divino, ma testimonia l'emancipazione di Dio come libertà "del" divino. Dio non è più identificato come dipendenza dalle cose (periodo antico), ma come dipendenza dallo spirito (periodo moderno). Ma in cosa consiste questo regno della libertà dello spirito, questo nuovo «potere assoluto dello spirito» (37). Consiste nel processo di trasformazione dagli interessi umani riferiti alle cose, agli interessi umani riferiti alle idee. Questa metamorfosi non ha fatto «nient'altro che tramutare le "cose" in "rappresentazioni" delle cose, in pensieri e concetti, e la "dipendenza" si è fatta ancora più intima e indissolubile» (38). Tutta la filosofia e la scienza moderna testimoniano per Stirner questa emancipazione del regno delle idee, questo passaggio che segna lo spostamento dal rapporto tra uomini e cose al rapporto tra uomini e spirito. La centralità della realtà non è data dalle cose, ma dal mondo dei pensieri, che sono diventati più reali delle cose stesse perché il rapporto è passato da esterno a interno. Prima le cose codificavano un rapporto di dipendenza estrinseco, ora le idee sanciscono un rapporto di dipendenza intrinseco. Le idee sono diventate più reali, appunto perché sono più immanenti agli uomini, sono i loro pensieri. Questa immanentizzazione non risolve il rapporto di dominazione, anzi lo fortifica: mentre le cose, in quanto tali, non possono signoreggiare sull'uomo, le idee, in quanto idee, lo possono dominare.
In questa critica al «dominio dei pensieri» (39), che configura una nuova versione del principio di gerarchia nel mondo moderno, Stirner adombra, rovesciato, anche un carattere fondamentale dell'epistemologia anarchico-individualistica: quello della centralità dell''immaginario nella rappresentazione del reale, nel senso che la forma del soggetto conoscente definisce la forma dell'oggetto circostante, il soggettivo risulta fondamentale nella costruzione dell'oggettivo. Le cose non esistono di per sé perché «il pensato "è" altrettanto del non-pensato, la pietra sulla strada è e la mia rappresentazione della pietra è essa pure. Ambedue sono, ma in spazi diversi: la prima nello spazio esterno, la seconda nella mia testa, in "me"; io, infatti, sono uno spazio come lo è la strada» (40).
Ne deriva che «un uomo fa delle cose ciò che egli è» (41), quindi «l'aspetto primario non sono le cose e la loro concezione, ma io stesso, la mia volontà» (42) «Io considero l'idea come idea "mia", essa è già realizzata perché io sono la sua realtà: la sua realtà consiste nel fatto che io [] la possiedo» (43) «Ciò che io sono "condiziona" ciò che io faccio, penso [] il mio modo di manifestarmi e di rivelarmi» (44) Dunque la volontà individuale stabilisce la costruzione oggettiva della realtà, la libertà del soggetto è superiore ad ogni rivelazione esterna. Naturalmente per soggettivo non si deve concepire l'uomo inteso come ente generico perché «la misura di tutto non è l'uomo, ma io» (45). In conclusione, il dominio dei pensieri e dello spirito può essere rovesciato, se esiste la consapevolezza che il singolo è il vero produttore delle idee. Come tale, egli le può usare a suo piacimento fino a sottometterle al proprio volere.
Dall'insieme di tutte queste considerazioni deriva la dissoluzione dell'idea di verità nella

ragione dell'unico. Nel concetto dell'idea di verità si riassume il substrato ontologico di ogni altra idea perché essa ne costituisce la legittimazione. Nella verità si è fissato il firmamento dei valori, che sono tali in quanto veri. La verità è perciò l'ultima attestazione della divinità in quanto intrinsecamente ontologica, dal momento che esprime il mondo stesso dell'assiologia, che non sarebbe più tale se non fosse considerato vero. Può essere discusso ogni singolo valore, ma non il concetto di valore perché qualora ciò avvenisse sarebbe come affermare che non c'è verità. Questa è infatti «il pensiero che è superiore ad ogni altro, il pensiero incontrovertibile, è "il" pensiero stesso, grazie al quale soltanto tutte le altre idee vengono santificate, è la consacrazione dei pensieri, il pensiero 'assoluto, il pensiero 'santo. La verità resiste più a lungo di tutti gli dei, infatti solo per servire la verità e per amore suo gli dei e infine lo stesso Dio sono stati abbattuti. La 'verità' sopravvive alla caduta del regno degli dei, perché essa è l'anima immortale di questo mondo caduco, è la divinità stessa» (46).
Osserviamo qui come la logica della secolarizzazione interpretata da Stirner giunga alla sua inevitabile conclusione nichilistica. Stirner individua il processo della secolarizzazione proprio in questa dissoluzione dell'oggettivismo. Il mondo moderno, a mano a mano che mette tutto in discussione, demolisce, approfondendola, la dimensione ontologica della verità, che rappresenta perciò quello che rimane del disincanto del mondo dopo la critica illuministica. Questa, però, non è il raggiungimento della libertà; infatti «come può sostenere la filosofia moderna, ossia l'età moderna, di averci dato la libertà, se non ci ha liberato dal potere dell'oggettività?» (47). Proprio perché residuo ultimo, la verità pare insuperabile, visto che essa è l'equivalente ontologico del concetto di giusto, di bene e di male; precisamente il metro dei valori, ciò che decide quello che è giusto, bene e male. Per conseguenza, secondo Stirner, la verità è la forma suprema dell'alienazione. Bisogna dunque ucciderla perché la morte di Dio sia radicale e definitiva. Soltanto uccidendo la verità, anzi, a dir meglio, la sua santificazione, l'io raggiunge la libertà, nel senso che con la verità muore l'intenzionalità ontologica che risignifica il mondo, muore, cioè, il dominio dei pensieri e delle idee sull'uomo. Non esiste quindi alcun piano dell'essere al di fuori dell'individuo perché «soltanto io», afferma Stirner, «sono il criterio della verità» (48). La differenza tra la verità dell'umanitario e la verità dell'unico è radicale: «la critica vera o umana stabilisce solo se qualcosa "conviene" all'uomo, al vero uomo», mentre la critica egoistica stabilisce «se conviene "a te"» (49). Infatti «finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un "servo", un uomo "religioso"». Occorre invece pensare che «tu solo sei la verità o piuttosto, tu sei più della verità, la quale senza di te non è proprio niente». Essa infatti non ha «il suo valore in "se stessa", ma in "me". Per "sé" è senza "valore". La verità è una "creatura"» (50).
Stirner afferma così che l'individuo è creatore dei valori, mentre questi, di per se stessi, non hanno alcun fondamento intrinseco perché «la loro verità [] sei tu stesso, ossia è il nulla che tu sei per loro e nel quale essi svaniscono, la loro verità è la loro nullità» (51) Il bene, il male, il giusto, l'ingiusto, la patria, l'umanità, Dio, l'amore, l'amicizia, insomma l'intera costellazione assiologica della civiltà non è niente, se non cade sotto il dominio dell'io, sotto la sua capacità di possederla. Per cui il significato ultimo della verità non testimonia la valenza oggettiva della realtà, la sua incontrovertibile datità fisica o morale, ma soltanto la subalternità del soggetto, la rinuncia a porre la priorità della propria esistenza. Non importa infatti se questa verità è concepita in modo assoluto o

relativo. Anche chi afferma che essa è legata ad un determinato tempo storico, anche chi, insomma, la storicizza, la pone pur sempre al di sopra dell'io. Nella relativizzazione della verità si assolutizza la verità, se questa sfugge al dominio del singolo, solo produttore di verità. Ma in che senso? «Tutte le verità "sotto" di me mi sono care; una verità "sopra" di me, una verità in base alla quale io dovrei "orientarmi" è cosa che non conosco. Per me non c'è nessuna verità, perché non c'è niente sopra di me!» (52). La verità non è data da un'intrinseca razionalità dell'esistente perché, come abbiamo visto, il pensiero non coincide con la realtà, dato che non esiste un'oggettività del reale. Non si tratta insomma di una verità determinata o da determinarsi, e perciò «dicibile», dove «parola e pensiero coincidono», ma di verità che «ti vanno "giuste" quando sono tua "proprietà"». «Se poi ridiventeranno oscure e sfuggiranno al tuo potere, questa è per l'appunto la loro non verità, cioè la tua impotenza. La tua impotenza è la loro potenza, la tua umiliazione è la loro esaltazione». Per cui si deve concludere che «vero è ciò che è mio, non vero ciò a cui appartengo» (53).
La verità non ha dunque statuto ontologico e non può pertanto essere una dimensione sovraindividuale. Nel rapporto tra la potenza dell'unico e la risignificazione del mondo si manifesta la dimensione strumentale della verità, nel senso che essa è tale solo nella misura in cui il singolo se ne appropria e la usa. Abbiamo visto infatti che «tu solo sei la verità o, piuttosto, tu sei più della verità, la quale senza di te non è proprio niente» (54). Cos'è dunque questo «più» della verità? La verità più della verità è la verità dell'unico, la sua potenza, la sua capacità di appropriarsi della realtà e di risignificarla.

LA NATURA ANARCHICA DELLA possibilità' UNICISTA.

Con la morte della verità, come dimensione di un dominio che sta sopra l'unico, muore ogni trascendenza perché il solo orizzonte ontologico è quello della proprietà dell'unico. Questa proprietà, tuttavia, non ha di per sé alcuna alterità rispetto al soggetto in quanto è soltanto descrittiva della sua potenza. Non esiste un'autonomia della proprietà, vale a dire una sua possibilità di sacralizzazione («la proprietà "non è sacra"») (55), dal momento che essa è la fenomenologia della capacità unicista di appropriazione del mondo. In altri termini, la proprietà delinea la prassi egoistica dell'individuo: essa «non è una cosa», se così fosse, infatti, avrebbe una sua esistenza «indipendentemente da me»; invece «solo il mio potere è veramente mio proprio. Mio non è quest'albero, ma [...] il mio potere di disporne». «Finché io affermo me stesso quale proprietario, io posseggo la cosa, ma se la cosa mi viene tolta da un qualunque potere [...] il rapporto di proprietà non sussiste più. Così proprietà e possesso finiscono per essere la stessa cosa» (56).
Si apre in tal modo il rapporto tra potere e proprietà, coppia propedeutica alla successiva relazione tra proprietà e libertà. Il rapporto tra potere e proprietà è relativo alla sola dimensione unicista, nel senso che è da tale dimensione che occorre partire per definire la natura della proprietà. La descrittività della potenza dell'unico è, in ultima analisi, la delineazione dell'unico stesso e della sua autoaffermazione. «La mia potenza è la mia proprietà. La mia potenza mi "dà" la mia proprietà. La mia potenza "sono" io stesso e grazie a essa io sono la mia proprietà» (57). Non esiste dunque in Stirner una teodicea della proprietà, una qualche sorta di ideologizzazione di questo concetto. C'è,

invece, la consapevolezza realistica della necessaria interdipendenza tra l'effettiva capacità acquisitiva dell'individuo e la sua specifica e conseguente proprietà. «Che cos'è dunque la mia proprietà? Nient'altro che ciò che è in mio "potere"? Quale proprietà sono autorizzato a possedere? Ogni proprietà che ho il "potere di autorizzarmi" a possedere. Io do a me stesso il diritto di proprietà, prendendomela, ossia conferendo a me stesso il potere del proprietario, i pieni poteri, il potere autorizzato» (58) perché «una cosa appartiene a chi sa prendersela e assicurarsela» (59). «Io voglio essere e avere tutto ciò che posso essere e avere» (60). «Ma la proprietà è mia soltanto se io la possiedo "incondizionatamente": solo io, come io "incondizionato", possiedo la proprietà» (61).
Tra potenza acquisitiva e proprietà si apre per Stirner il varco della libertà effettiva dell'individuo, una volta che questi, naturalmente, si sia liberato da ogni soggezione alla trascendenza. Ma sotto quale punto di vista la fine di ogni trascendenza porta alla libertà? Anche questa, per Stirner, può essere una trascendenza perché, se viene intesa «come qualcosa di assoluto, meritevole di ogni prezzo, ha tolto la nostra individualità propria, creando il rinnegamento di se [stessi] ». Bisogna infatti osservare che «l'ideale della 'iibertà assoluta ripresenta le stesse assurdità di ogni assoluto» (62). L'assurdità consiste nel fatto che la sua realizzazione, intesa come 'ideale di libertà', come una nuova missione da compiere, configura un'astrazione alienante, dal momento che essa, realizzandosi in sé e per sé, pone un ambito di estraneità rispetto al singolo, e quindi rispetto alla sua specifica libertà. Se ciò avviene nasce una nuova religione, cioè una non-libertà, visto che la religiosità consiste «nel fissarsi di un "ideale", di un assoluto», tanto che si può dire che «il cerchio magico della cristianità sarebbe spezzato se cessasse la tensione tra esistenza e vocazione, cioè fra me, come sono, e me come dovrei essere» (63). Si vede pertanto come questo discorso sia il criterio euristicamente più esaustivo per capire la risposta stirneriana a tale "aut-aut", che definisce a sua volta la stessa libertà: tra la dicotomica distinzione tra essere e dover essere, Stirner indica la strada inesauribile del poter essere.
Questo poter essere, tuttavia, non mostra la possibilità come categoria assoluta della vita, ma quale espressione fenomenologica della capacità individuale (64) In altri termini, il possibile di perse non esiste, mentre esiste la creazione specifica del singolo. Poiché ogni singolo è unico in sé, anche ogni possibilità è unica in sé e dunque irripetibile: contiene, infatti, nel suo manifestarsi, tutte le "chances" -di ogni ordine e grado - alla loro massima esplicazione. Stirner vuol dire che l'esistenza, tutta l'esistenza, è in ogni momento data nella sua intera potenzialità e che la cifra del reale è la stessa cifra del realizzabile. Si potrebbe dire qui, con una sorta di vezzo hegeliano, che tutto il reale è tutto il possibile, o meglio tutto il possibilmente dato in quel singolo momento, per cui «la possibilità e la realtà coincidono sempre» (65). «Ciascuno diventa ciò che può diventare» (66) perché utilizza «in ogni istante tanta forza quanta ne possiede» (67). Affermare che in quel momento egli potrebbe avere più forza è dimenticare che tutti i motivi che impediscono una maggior utilizzazione di tale potenzialità sono, per l'appunto, l'insieme effettivo delle possibilità reali presenti in quella precisa circostanza. Il che è quanto dire che nessuno può essere diverso da più di quello che gli è dato di essere. Ogni volta che "diventa" qualcosa, diventa sempre quello che "è": il suo futuro è l'insieme continuo del suo presente. Naturalmente, se ogni possibile è pensabile, non

ogni pensabile è possibile (68). Così, in questo estremo individualismo cognitivo e prassistico, Stirner fa morire ogni dimensione utopica, se questa viene intesa come qualcosa d'altro rispetto alle possibilità insite nella realtà. Insomma, tutto si può cercare di fare, ma tutto quello che avverrà è tutto quello che è realmente possibile che avvenga. In questo rapporto tra necessità e possibilità, la libertà individuale testimonia l'impossibilità di un suo accordo con l'uguaglianza fra gli individui. Infatti, se essa è la manifestazione della reale potenza individuale, intesa come potenza precisa di ogni specifico unico, allora viene meno ogni confronto generale. L'individuo è irripetibile e dunque non è soltanto diverso da tutti gli altri individui, ma è pure, rispetto ad essi, incommensurabile. L'indicibilità della singola esistenza impedisce la possibilità di porre su uno stesso piano le diverse capacità operative degli unici, "cioè le diverse libertà". Ogni universalismo è falso, anzi alienante, per cui l'uguaglianza, quale massimo ideale universale, non si sottrae a questa sorte. Dire che «noi siamo uguali in quanto uomini», è dire, pertanto, che «noi non siamo uguali perché noi non siamo 'uomini. Noi siamo uguali "solo nel pensiero", solo se 'noi veniamo pensati, ma non come siamo realmente, in carne ed ossa». Concepiti quale «entità generale», noi, come uomini, non esistiamo (69). L'uguaglianza, per Stirner, è un non senso. Come la libertà, come l'umanità, essa è soltanto un nome. Si può dire però che l'azzeramento di ogni alienazione, compresa quella data dall'ideale dell'uguaglianza, permette di fatto, attraverso le diverse libertà individuali, la realizzazione piena delle "chances" di tutti gli individui, di tutte le loro possibilità esistenziali. Quindi ogni esplicazione della potenzialità individuale è, in ogni dato momento, "l'uguaglianza realizzata di tutte le libertà dei singoli": qui l'uguaglianza delle possibilità non viene dichiarata, ma praticata.
L'impossibilità di un accordo tra la libertà e l'uguaglianza dimostra che la libertà, di per sé, non può dare «una 'vocazione all'uomo» (70) perché, in tal caso, si ripete lo schema autoritario di tutti quelli che pretendono di avere idee sull'uomo, di sapere quale è la sua "essenza" L'uguaglianza non può essere un predicato o una declinazione della libertà. Se così fosse, si farebbe esattamente il contrario di ciò che detta il discorso dell'unico sulla libertà: non prefissare niente all'individuo, nemmeno volere che egli diventi libero. Si vede quindi che per Stirner non può esistere una dottrina della libertà perché essa è sempre una dottrina del l'uomo. In quanto tale, pretende di dire cosa egli sia, cosa deve essere e fare questo uomo, cioè ogni individuo. Una dottrina della libertà dell'uomo è pertanto una dottrina che uccide la libera possibilità del singolo.
Con queste precisazioni Stirner individua i limiti intrinseci del liberalismo, che cade appunto «nella tentazione di proclamare una nuova "religione", di stabilire un nuovo assoluto, un ideale: la libertà» Abbiamo così il paradosso liberale: «gli uomini "devono" diventare liberi» (71) Stirner precisa che non ha niente da obiettare contro la libertà, ma auspica qualcosa di più per l'individuo: «tu dovresti non solo essere "libero" da ciò che non vuoi, cioè esserne privo, ma anche "avere" ciò che vuoi. Dovresti essere non solo un 'uomo libero, ma anche un 'individuo proprietario» (72). La differenza tra la libertà e l'individualità non implica esclusione tra i due termini. La libertà deve diventare piuttosto una dimensione dell'individuo proprietario, una cosa sua, mentre nella forma del liberalismo «non può diventarlo». Per cui «io sono libero da ciò di cui mi sono sbarazzato, "privato", ma sono proprietario di ciò che è in mio "potere" o di ciò che "posso"» (73).

Stirner delinea pertanto una differenza ontologica tra la libertà come "essere" e la libertà come "avere" La libertà come essere non rientra nella creazione dell'individuo, essendo - così formulata - un'aspirazione, un trascendimento, vale adire una falsa immanentizzazione. La libertà come avere è invece la libertà reale perché è una dimensione dell'operare effettivo dell'individuo, della sua autocapacità di realizzazione. Non si tratta di realizzare l'ideale della libertà, ma di avere la libertà, cioè di possederne la valenza operativa. L'individuo non è libero perché invera la sua missione di 'uomo libero, ma diventa libero se sottopone anche la libertà al suo volere, se anche la libertà diventa una sua proprietà.
Poiché l'individuo inteso come unico è il centro del mondo, in quanto esprime, con la sua unicità, un'assolutezza, ne deriva che anche la libertà implica in sé questa dimensione: in sé e per sé non può che essere assoluta. Ogni limitazione della libertà ne contraddice la natura: «"la" libertà può essere soltanto la libertà totale; un pezzetto di libertà non è "la" libertà» (74). Se non che la libertà totale, quale forma assoluta, si presenta naturalmente come ennesima categoria dell'assoluto "tout-court"; non può quindi essere una libertà praticabile, una libertà reale. Essa è un fantasma. E, d'altra parte, ogni qual volta si è manifestato il bisogno della libertà, questo si è ridotto all'aspirazione di una «libertà determinata» (75). A sua volta la libertà determinata è sempre una libertà limitata, la quale non può che contraddire la stessa natura ontologica della libertà; che, infatti, in quanto tale, non ammette limitazioni. Al contrario, la libertà determinata porta fatalmente alla riformulazione del potere. Anzi, è proprio questa libertà determinata che definisce il nuovo potere, nel senso che «tendere verso una libertà "determinata" include sempre la prospettiva di un nuovo "dominio"» (76) perché questa determinatezza è specificità gerarchica di qualcosa rispetto a qualcosa d'altro. Così la libertà di fede è la libertà dagli inquisitori, non certo la libertà dalla fede; ugualmente la libertà politica e civile è la libertà borghese emancipatasi dai lacci dell'"ancien regime", non certo la libertà dal commercio o dal denaro. Dunque, ogni libertà determinata specifica l'avvento di un nuovo dominio rispetto ai precedenti, la sua capacità di estrinsecarsi in quanto tale.
La libertà assoluta, proprio perché ennesima categoria dell'assoluto, non appartiene al reale; la libertà determinata, come categoria del possibile, è cittadina del mondo, ma necessariamente include in sé un nuovo dominio, anzi, a dir meglio, ne è la fenomenologia operativa. Tra la libertà assoluta, vissuta come alienazione di se stessi, come un ideale da realizzare o una missione da compiere, e la libertà determinata intesa come possibilità effettiva - ma proprio per questo generatrice di un nuovo potere -, Stirner sceglie la libertà come eterna possibilità del singolo, come suo totale discernimento, visto che egli è «misura e criterio di ogni cosa» (77). In tal caso, la libertà è il modo d'essere della volontà dell'io. Ad esempio, «voi lasciate perdere volentieri la libertà se "vi" piace essere non liberi, ma invece 'dolcemente "schiavi" d'amore; e poi riprendete eventualmente la vostra libertà se "voi" tornate a preferirla» (78).
La differenza ontologica tra la libertà come essere e la libertà come avere, tra l'individuo libero e l'individuo proprietario, implica un discorso sulla libertà come categoria della possibilità e questa, a sua volta, come manifestazione della volontà individuale. La natura della libertà stirneriana si definisce dunque come una descrizione della potenza e della capacità dell'individuo. Se non che, l'abbiamo visto, l'io è «indicibile»; pertanto

anche la libertà, quale emanazione di questa indicibilità, risulta non definibile. La libertà non ha nome e non può essere determinata; infatti «è vuota di contenuto» (79). Per chi non sa usarla «essa non ha alcun valore, perché è soltanto un permesso inutile; ma il modo in cui io ne faccio uso dipende dalla mia individualità» (80). Il carattere negativista della libertà stirneriana, dovuto al rapporto tra la 'vuotezza e l'individualità, delinea la natura non propositiva della libertà medesima. «Chi deve liberarsi? Tu, io, noi. Da che cosa? Da tutto ciò che non sei tu, che non sono io, che non siamo noi [...] che cosa rimarrà se io sarò liberato da tutto ciò che non sono io? Soltanto io e nient'altro che io. Ma a questo io la libertà non ha niente da offrire. Che cosa dovrà succedere quando io sarò libero? La libertà non ne parla» (81). Dunque «la libertà non ne parla» perché non ha nome e non ha nome perché non si riferisce ad un oggetto determinato, ma soltanto all'eterna possibilità, quindi alla potenza dell'individuo, che è «creatrice di tutto»; «la libertà v'insegna soltanto a sbarazzarvi, a disfarvi di tutto ciò che vi pesa, ma non v'insegna chi siete» (82).

LA DIFFERENZA ONTOLOGICA DEGLI UNICI COME LIBERTA' ANARCHICA.

La libertà deve liberare l'unicità quale dimensione autentica dell'individuo. Precisamente, la libertà è mezzo all'autenticità dell'individuo e l'autenticità dell'individuo è mezzo alla verità della libertà, che risiede nella sua effettività. Potenzialità e radicalità della libertà sono attributi dell'individuo, per cui si deve dire che «la mia libertà è veramente perfetta quando diventa il mio "potere"; ma grazie a questo [potere] io smetto di essere semplicemente libero e divento un individuo proprio» (83), per cui «io posso avere solo tanta libertà quanta posso procurarmene grazie alla mia individualità» (84). La potenzialità fonda la capacità creativa e propositiva dell'io, la radicalità richiama la volontà dell'individuo proprietario, termine ultimo e non più scomponibile del processo di secolarizzazione.
Come si vede, la libertà non ha 'fondamento. Teoricamente inesauribile e infinita, è autenticamente tale solo se riconosce i confini della potenza individuale. La logica della libertà, intesa come infinità, evidenzia l'infinita 'arbitrarietà' della libertà. Proprio perché arbitraria, essa non è altro che l'effettivo esercizio dell'eterna possibilità di esercitarla in tutta la sua inesauribile estensione prodotta dalla volontà e dalla potenza dell'individuo. Dunque la libertà è infinità e arbitrarietà perché espressione dell'individuo, quell'individuo, ricordiamolo, che è tale se si riconosce come unico, cioè come irripetibile e dunque senza un oggettivo fondamento ontologico. Pertanto la dimensione ultima della libertà è la sua precarietà, in quanto determinata dalla caducità dell'unico: essa nasce, muore e risorge con la vita di questo.
Arriviamo così a definire "la natura anarchica della libertà" delineata da Stirner. Il processo di secolarizzazione, nel suo disincanto del mondo, ha evidenziato l'io come termine ultimo della negazione del divino. La logica intrinseca di questa scomposizione della realtà gerarchica, dello svelamento della sua immagine arbitraria, definisce a sua volta l'io come il singolo esistenziale e dunque come una realtà indicibile. Essendo unica, singolare e irripetibile, questa esistenza si sottrae ad ogni attributo universale, ad ogni tentativo di definirla e di fissarla e dunque di limitarla: niente può veramente nominare

e individuare l'unico: «il singolo, infatti, è il nemico mortale di ogni "entità generale, di ogni vincolo", cioè di ogni catena» («tutto ciò che è sacro è un vincolo, una catena») (85). Così l'«indicibile» è sempre aperto sulle infinite possibilità esistenziali dell'unico stesso. Esso si riserva all'infinito le intenzioni di questa unicità, che nella sua esistenza può tentare di essere tutto ciò che vuol essere. L'unico è quel «termine privo di contenuto cui può essere dato un contenuto solo mediante l'intenzione» (86); dunque non è un predicato, ma «una muta enunciazione». L'intenzione è il nucleo profondo e veramente ultimo dell'unico, la fonte vitale della sua realtà, il segreto della sua stessa esistenza: «l'intenzione, cioè 'il non detto, è la cosa principale» (87). Ma in che senso l'intenzione apre l'orizzonte anarchico della libertà?

L'intenzione non è una categoria universale della libertà, ma un modo d'essere dell'unico. Stirner, lo abbiamo visto, «nomina l'unico e ad un tempo dice: nomi non ti nominano; egli lo esprime chiamandolo l'unico, però egli aggiunge subito che l'unico è soltanto un nome» (88). Per cui «solo allorché non venga enunciato nulla su di te e tu venga soltanto "nominato", tu vieni riconosciuto come tu» (89). Dunque l'intenzione si esplicita soltanto quando il singolo inteso come unico è solamente riconosciuto, cioè nominato. Questo essere riconosciuto come "tu" riporta l'intenzione nell'ambito della realtà vivente di questa unicità. L'intenzione non definisce questo "tu" come «cosa egli è, ma come chi egli è» (90). Radicandosi in questo colui, cioè nelle infinite esistenze di tutti i determinati unici, l'intenzione riporta la scienza, vale a dire l'individuazione dell'esistenza ontologica dei tu, nell'ambito dell'unico, per cui «la scienza può esplicarsi come vita» (91). In tal modo la libertà anarchica rovescia, anzi dissolve, l'ideale umanitario nato dalla civiltà stessa del cristianesimo. Questa svolta epocale si verifica perché viene meno ogni significazione esterna dell'individuo, compresa, paradossalmente, anche quella data dalla stessa libertà. Per cui il rapporto tra la libertà e la storia diventa l'impossibile incontro tra l'irripetibilità dell'individuo concreto e la storia universale: la caducità di quello dissolve l'astrazione di questa: «la storia va in cerca "dell"'uomo, ma egli è me, è te, è noi. Cercato come un "essere" misterioso, come il divino, prima come "il" dio, poi come "l'uomo" [...] egli viene trovato come il singolo, il finito, l'unico» (92). Nessuna stratificazione storica può indicare all'unico il senso della sua esistenza perché la sua ragione risiede solo in se stesso; si può dire anzi che ogni ragione di esistenza è in sé una storia universale. «L'ideale 'i'uomo è "realizzato" non appena la concezione cristiana si ribalta in questa tesi: 'io, questo unico, sono l'uomo. Il problema concettuale: 'Che cos'è l'uomo?' si è così trasformato nel problema personale: 'Chi è l'uomo?'. Col 'che cosa si cercava il concetto per realizzarlo; col 'chi non c'è assolutamente più problema, "bensì la risposta è già presente di persona in colui che pone il problema": il problema si risponde da sé» (93). In conclusione, «soltanto nel momento tu sei reale; invece come 'tu universale saresti in ogni momento un 'altro» (94).

Ecco dunque in che modo l'intenzione, questa «muta enunciazione», apre l'infinita possibilità della libertà in rapporto all'infinita possibilità esistenziale dell'unico. Raggiungiamo qui la più radicale immanenza della libertà concepita dal pensiero umano, in virtù «di una nuova dimensione esistenziale dell'essere che rappresenta la posizione più nominalista che la storia del pensiero occidentale abbia mai conosciuto» (95). La libertà, infatti, "si risolve nella realtà": il più alto grado di immanenza della realtà si

tramuta in libertà e la libertà si identifica con la realtà. Con ciò abbiamo l'equivalenza tra libertà esistenziale e realtà temporale dell'individuo, il che è quanto dire la sintesi tra la sua libertà e la sua vita.
Con Stirner la libertà è stata riportata entro i termini dell'infinita possibilità e questa infinita possibilità entro i limiti reali dell'unico, che è definito nella sua esistenza. Dalla libertà assoluta intesa come astrazione di se stessi alla libertà infinita intesa come possibilità di se stessi: questo è il percorso della libertà anarchica delineato da Stirner. La libertà si è risolta nella vita, cioè nell'esistenza dell'unico, il quale rivendica l'infinita possibilità di essere ciò che vuoi essere a partire dalle sue capacità di esistere, per cui si può dire che i limiti della libertà dell'unico sono dati soltanto dalle sue possibilità. Ecco dunque che la libertà appartiene al mondo del possibile quale espressione dell'eterna volontà del soggetto, dell'incessante svolgimento della sua vita. "Qui la libertà è lo stesso piano dell'esistenza umana intesa come esistenza irripetibile". Un universo popolato di tante libertà quanti sono i modi possibili di esistenza di tutti i singoli viventi testifica questo piano infinito della libertà, il cui orizzonte segna al contempo i limiti estremi del nichilismo risoltosi in anarchismo.
La libertà come pura ed eterna possibilità si pone al di fuori di ogni codificazione, nel senso che non cade sotto il dominio dell'etica. La può includere, ma soltanto come volontà del soggetto. Essa non è qualcosa, né rappresentazione di qualcosa, ma la "possibilità" di essere, di avere e di rappresentare ciò che l'intenzione di volta in volta suggerisce. La libertà è la capacità di appropriazione dell'individuo, che non ha remore di alcun tipo: «se io mi rimangio ciò che è mio, ne sono il padrone, esso non è che una "mia" opinione personale che io posso "cambiare" ad ogni momento, cioè annientare, ritirare in me e dissolvere» (96). «Io salvaguardo la mia libertà nei confronti del mondo, cioè 'io conquisto e ne prendo possesso, facendo valere qualsiasi forza o potenza: la persuasione, la preghiera, la richiesta categorica, anzi perfino l'ipocrisia e l'inganno» (97). Non esiste autentica libertà che non sia il prodotto dell'individuo, per cui ogni «libertà concessa ("octroyée") non è vera libertà [...] solo la libertà che uno "si prende", la libertà dell'egoista, naviga a gonfie vele» (98). «Chi è liberato da altri non è che uno schiavo affrancato, un "libertinus", un cane che si trascina dietro un pezzo di catena» (99). Però la libertà non è pura manifestazione di forza e di potenza, ma emanazione di se stessi. Poiché, infatti, l'appropriazione del mondo muove dalla volontà dell'individuo e dalla sua irrimediabile datità ontologica, ne deriva che se «io posso avere tanta libertà quanta posso procurarmene grazie alla mia individualità», «i mezzi che io adopero per questo dipendono da ciò che [...] sono». «Se io dico: 'A me appartiene il mondo, non si tratta in fondo che di un discorso vano, che ha senso solo nella misura in cui io non rispetto alcuna proprietà estranea. A me appartiene invece solo quel tanto che sta in mio potere, in mia facoltà» (100). In conclusione, la potenza è intesa da Stirner come estensione del "possum" latino, cioè della possibilità. Non è quindi la libertà che entra in conflitto con l'etica, ma il soggetto inteso nella sua determinata esistenza La libertà, in quanto pura possibilità, rimane fuori dall'ambito etico, mentre l'individuo la include in se stesso. La potenza unicista non diventa mai perciò, proprio per la caducità e l'irripetibilità di questo, "pre-potenza". Infatti come "pre-potenza" essa risulterebbe un attributo generale, e quindi esterno e preesistente, alla stessa esistenza irripetibile dell'unico. Sarebbe, in altri termini, un'ennesima dimensione alienante rispetto al suo

incessante divenire. Perciò ogni interpretazione che voglia vedere nel filosofo di Bayreuth l'antesignano della volontà di potenza nietzscheana ne mistifica, grossolanamente, il messaggio autentico (101).

IL DIRITTO E LA LEGGE SONO SEMPRE UN DOMINIO.

Il discorso sulla libertà come unicità implica la critica di tutto l'esistente e, ancor più, la critica di ogni sua giustificazione ideologica. La dimensione anarchica del pensiero stirneriano si rende evidente innanzitutto nell'analisi del diritto e della legge. La consapevolezza tutta realistica dei rapporti di forza che attraversano ogni società umana ne costituisce il punto di partenza: «la forza precede il diritto e invero - a pieno diritto!»; per cui questo si manifesta «come privilegio e il privilegio stesso come potenza, come "prepotenza"». Insomma il diritto è ridotto a nulla «se viene inghiottito dalla forza del potere» (102). La genesi del diritto, di ogni diritto, non risiede per Stirner in una particolare contingenza socio-economica, dal momento che egli non è interessato a mettere in luce la natura del diritto borghese, feudale o di qualsiasi altro tipo di società storica. A Stirner interessa analizzare il concetto stesso di diritto, al fine di enucleare la valenza universale del rapporto tra forza e diritto.
Non esiste una società senza diritto perché non esiste una società che non sia legittimata o che non tenda ad autolegittimare il dominio. «Il "diritto" è lo spirito della "società". Se la società ha una "volontà", questa è appunto il diritto: la società esiste solo grazie al diritto. Ma siccome esiste solo per il fatto che esercita un "dominio" sui singoli, il diritto non è che la "volontà del dominatore"» (103). Anche la società politicamente più dispotica è sempre alla ricerca del diritto. «Tutti i tipi di governo partono dal principio che tutto il diritto e tutto il potere appartengono al "popolo preso nella sua collettività". Nessuno di essi, infatti, tralascia di richiamarsi alla collettività e il despota agisce e comanda 'in nome del popolo esattamente come il presidente o qualsiasi aristocrazia» (104). Il diritto è una dimensione "ineliminabile" di ogni società umana, che si ritrova fondata su quel particolare rapporto di forza riassunto nella "pre-potenza", cioè in un momento che esiste prima del costituirsi collettivo della società e in un ambito che sta "fuori" una volta che questa si è costituita.
Il diritto è dunque la legittimazione del dominio. Non di questo o quel determinato dominio, ma del dominio in quanto tale. Esso si pone in modo estraneo rispetto all'unico, in quanto per sua natura il diritto «mi 'viene concesso» (105). «Che sia la natura o Dio o la decisione popolare, eccetera, a concedermi un diritto, si tratta sempre di un diritto "estraneo", di un diritto che non sono io a concedermi o a prendermi» (106). Non è perciò la fonte del diritto a decidere la sua intima valenza di ratifica del dominio, ma il fatto che "comunque" esso è sempre un'entità che si pone sopra l'individuo. Per cui non può mai esistere una completa coincidenza tra il diritto e la volontà individuale, dal momento che ogni diritto è, per intrinseca definizione, una categoria particolare e ipostatizzata che si fissa in dimensione universale, mentre l'individuo è una dimensione unica, in sé irripetibile. Diritto storico, diritto naturale o diritto divino - o qualsiasi altro diritto - il diritto di per se stesso non è in grado di risolvere i problemi dell'unicità posti dal singolo. Così, ad esempio, «noi cerchiamo la

giustizia, vogliamo aver ragione ed essere nei nostri diritti, e ci rivolgiamo per questo al tribunale. A quale? Ad un tribunale regale o papale o popolare. Il tribunale di un sultano potrà forse pronunciare un diritto diverso da quello che le leggi del sultano prescrivono? Potrà darmi ragione se io avanzo delle pretese su di un diritto che non si accorda con il diritto stabilito dal sultano? Potrà, per esempio, concedermi come un diritto la possibilità dell'alto tradimento se questo, secondo l'opinione del sultano, non è un diritto? Potrà, in quanto tribunale censorio, concedermi il diritto di esprimere liberamente le mie opinioni se il sultano non vuole saperne di questo "mio" diritto? Che cosa cerco allora da questo tribunale? Io cerco il diritto del sultano, non il "mio": cerco un diritto - "estraneo". Nella misura in cui questo diritto si accorda con il mio, potrò trovare, ovviamente, il secondo nel primo» (107). La conclusione è dunque questa: «nel sultano io devo onorare la legge del sultano, nelle repubbliche la legge popolare, nella comunità cattolica il diritto canonico, eccetera. Io devo sottomettermi a questi diritti stabiliti, considerandoli sacri» (108).
Ciò che rende "estraneo" il diritto, trasformandolo in mezzo di dominio, è pertanto la sua intrinseca natura alienante. Il diritto, in quanto diritto, deve essere identico a se stesso, rispettoso e coerente della propria logica interna; esso deve tendere all'universalità, ad una sempre maggior "astrazione", cioè vivere di se stesso, assoggettando ogni particolarità dell'esistente. Più il diritto tende ad universalizzarsi, a perfezionarsi in quanto diritto, più è costretto a perdere i legami con la diversificazione del reale. Per abbracciare un'idea più ampia di giustizia è portato, inevitabilmente, ad estraniarsi dalla sua fonte originaria. Così la genesi del diritto si ripresenta sempre allo stesso modo, qualunque sia la società storica che lo ha generato. «L'idea del diritto è originariamente idea mia, ossia ha la sua origine in me. Ma da me, che ero la sua origine, si è distaccata, si è manifestata come 'parola e così 'si è fatta carne, è diventata un'idea "fissa". Ormai non riesco più a sbarazzarmene: dovunque mi volga, eccola lì davanti a me! Ecco il diritto assoluto, cioè "absolutum", distaccato da me. Nella misura in cui lo veneriamo come assoluto, non possiamo più consumarlo ed esso ci toglie la nostra forza creatrice: la creatura vale più del creatore: è 'in sé e per sé'» (109).
Il diritto è quindi allo stesso tempo una dimensione troppo generica e una dimensione troppo particolare. In tutti i casi non può accordarsi con la volontà del singolo perché questo non può mai completamente e definitivamente identificarsi con la società. Ogni società è tale in quanto legittimata da un diritto; essa quindi risulta l'equivalente concreto dell'astrazione particolare della sua legittimazione. Come il diritto, per sua intrinseca natura, è assoluto - e dunque astratto rispetto al piano dell'esistenza individuale -, così la società, in quanto reale forma legittimata di questa astrazione, è a sua volta in sé assoluta, cioè estranea all'individuo. Di conseguenza nessuna società potrà coincidere con la volontà del singolo, appunto perché ogni società è ratificata dal diritto: «la collettività è sempre superiore al singolo e ha un potere che viene detto "legittimo" che "elegge"» (110).
Il rapporto tra diritto e individuo è quindi, alla fine, un rapporto tra società e individuo. Ciò che decide l'estraneità del diritto rispetto all'individuo non è il contenuto del diritto, ma il fatto di essere tale. Ugualmente, ciò che decide il rapporto di dipendenza tra il singolo e la società non sono i contenuti della società (sia essa comunista, liberale, democratica, aristocratica o qualsiasi altra cosa), ma la realtà stessa della sua esistenza,

del suo essere istituzionalizzata, vale a dire codificata dal diritto come corpo estraneo rispetto al singolo. Questo diventa «uno schiavo della società e ha ragione di pretendere un diritto solo se la società glielo "concede", cioè se egli vive secondo le leggi della società, ossia è - ligio alle leggi. Ora io posso essere ligio alle leggi sia in un regime dispotico che nella società di Weitling, ma in entrambi i casi io sono completamente privo di diritti miei, perché quelli che ho, nell'uno come nell'altro caso, non sono "miei", ma "estranei"» (111).
Per Stirner, quindi, l'epoca moderna non ha superato lo spirito del feudalesimo: lo ha solo diversamente riproposto. Prima i diritti venivano concessi in nome di Dio e dell'imperatore, ora in nome dell'uomo. Ma il singolo si ritrova nella stessa formale situazione di "ricevere" i diritti, non di crearli. Lo Stato di diritto li conferisce in nome del popolo o dell'umanità e l'individuo può usufruire di tali mezzi, ma sono, per l'appunto, diritti concessi, dati dalla società. Il rapporto di formale dipendenza si ripresenta perciò come rapporto tra unico ed ente. Ciò che gerarchicamente viene riproposto non è la relazione tra i contenuti, ma il puro e semplice "essere dipendenti-da". Quello che rende dominante il diritto non è il suo momento contenutistico, ma la sua dimensione formale, cioè il fatto che esso si pone non e al di sopra dell'individuo. In conclusione «la società vuole sì che ognuno possa godere del suo diritto, ma con questo intende tuttavia solo il diritto sancito dalla società, il diritto della società [...] non il diritto reale del singolo» (112).
In che senso il diritto si pone comunque fuori e al di sopra dell'individuo? Si pone sopra e fuori perché si esprime sempre nella legge e la legge è sempre comando. Distinguere l'uno dall'altra non serve, dato che la codificazione è comunque l'espressione di una volontà, la sua ipostatizzazione. «Che sia la natura o la decisione popolare, eccetera, a concedermi un diritto, si tratta sempre di un diritto estraneo, di un diritto che non sono io a concedermi o prendermi» (113). La valenza autoritaria della legge deriva insomma dalla sua intrinseca natura che è quella di essere in tutti i casi «una dichiarazione di volontà» (114), per cui «l''uguaglianza dei diritti è un fantasma» (115).
Con ciò l'anarchismo stirneriano critica alla radice ogni forma di giusnaturalismo perché esso mistifica l'essenziale rapporto di forza sotteso ad ogni formulazione giuridica. La convenzionalità culturale e il relativismo storico testimoniano, del resto, tale paradigma. Ogni diritto umano si riduce sempre al diritto «che gli uomini si attribuiscono, si 'concedono a vicenda. Se si concede ai neonati il diritto alla vita, essi hanno quel diritto; se non viene loro concesso, come succedeva presso gli spartani e gli antichi romani, essi non l'hanno» (116). Non esiste il diritto di natura, se non nel senso del diritto del più forte oppure, banalmente, nel senso del diritto di nascita. «Siccome io sono uomo 'per natura, ho un ugual diritto di godimento di tutti i beni, dice Babeuf. Non dovrebbe allora dire anche che, siccome sono 'per natura principe primogenito, ho diritto al trono? I diritti dell'uomo e i diritti 'meritatamente acquisiti si richiamano allo stesso fondamento, cioè alla natura, che mi dà un diritto, ossia alla nascita (e quindi all'eredità, eccetera). Dire: 'io sono nato uomo è come dire: 'io sono nato figlio di re» (117).
In altri termini, la natura non è più vera e reale dell'umanità, o della libertà, o dell'uguaglianza: è anch'essa soltanto un nome, un attributo universale inesistente. Alla fine ciò che decide l'effettività di un diritto è la reale capacità di metterlo in opera: «tu hai diritto di essere ciò che hai il potere di essere» (118), «chi ha il potere ha il diritto: se

non avete il primo, non avete nemmeno il secondo» (119). «L'uomo naturale ha solo il diritto naturale (cioè il potere naturale) e pretese naturali: diritti di nascita. Ma la "natura" non può autorizzarmi o qualificarmi a fare (cioè mettermi nelle condizioni reali di potere fare) ciò che solo la mia azione mi autorizza a osare» (120).
E' evidente che per Stirner il rapporto di forza esistente in ogni manifestazione della vita è sempre soverchiante rispetto ad ogni altra realtà. Questa relazione non è mai tra due entità paragonabili, tra due esseri che possiedono un uguale statuto ontologico, ma tra due esistenze che sono sempre incommensurabili (121). In questa incommensurabilità non è la forza a decidere, ma l'irriducibilità della singola esistenza. Ad esempio, «la tigre che mi assale ha i suoi diritti e io che l'uccido ho i miei. Ma contro di lei non difendo i miei diritti, bensì me stesso» (122).
Stirner taglia i ponti con ogni concezione della politica (123), anche se questa è la teorizzazione di una 'volontà dal basso, come nel caso del contrattualismo. La distanza che passa tra Stirner e tutta la tradizione democratica è riassunta nell'implicita critica che egli muove a Rousseau. Si tratta di una distanza abissale perché non riguarda il grado di differenza tra due diverse misure della libertà, ma la contrapposizione tra due ontologie della libertà stessa: l'una è sempre collettiva, l'altra è sempre individuale. «Questo è infatti ciò che avviene nel caso in cui una legge, stabilita una volta in seguito all'opinione, alla volontà espressa, mettiamo, in seguito ad un'assemblea popolare, debba poi essere legge per il singolo, alla quale egli deve "ubbidienza", ossia nei confronti della quale egli ha l'obbligo di ubbidire. Anche se ci s'immaginasse che ciascuno, nel popolo, avesse espresso la medesima volontà e si fosse realizzata, quindi, una perfetta 'volontà generale, la cosa tuttavia non cambierebbe. Non sarei forse legato oggi e domani alla mia volontà di ieri? La mia volontà verrebbe in tal caso irrigidita. Maledetta stabilità! La mia creatura, cioè una determinata espressione della mia volontà, sarebbe diventata il mio dominatore. Ma io, con la mia volontà, io, il creatore, verrei bloccato nel mio fluire e nel mio dissolvermi. Siccome ieri sono stato pazzo, dovrei restarlo per tutta la vita. Così, nella vita statale, io sono nel migliore dei casi - e potrei dire altrettanto bene: nel peggiore dei casi - schiavo di me stesso. Siccome ieri ho voluto, oggi sono privo di volontà: ieri libero, oggi costretto» (124).
L'intrinseca natura della legge dovuta, in questo caso, alla sua ipostatizzazione contrattualistica non può dunque prevedere l'ulteriore libertà che il soggetto si riserva di presentare. La scelta della libertà infatti, pur essendo avvenuta "in" libertà, è pur sempre diventata "una" libertà. Si vede quindi ancora una volta che per Stirner non è la fonte del diritto che deve essere posta in discussione, ma l'esistenza del diritto in quanto tale. Quello che va negato non è la sua limitazione e specificazione, ma il fatto che tali determinazioni tendano poi a sussistere indipendentemente dalla volontà di chi le ha generate: dovendo rispettare ciò che è già stato pattuito, la libertà del singolo si riduce all'obbedienza della sua precedente volontà. Al contrario Stirner rivendica la possibilità di rompere il convenuto, nel senso che l'essere della libertà, trasformato in dover essere dalle determinazioni storiche, possa sempre voler essere, possa essere cioè patto che si rinnova all'infinito. Ogni altra concezione politica, invece, è sempre una concezione collettiva che impone un'etica vincolante. Da questa specifica angolazione - che attraversa, quasi senza soluzione di continuità, tutto il pensiero anarchico 'classico (da Godwin a Malatesta) -, la critica del contrattualismo rimarca l'inconciliabile differenza

tra libertà socialmente determinata e libertà ulteriormente possibile. L'istituzione della libertà prevista dal diritto non può mai essere l'ultima parola della libertà, visto che l'individuo è incommensurabilmente libero perché ontologicamente irriducibile; pertanto la legge, che si esplica attraverso astrazioni universali, è impossibilitata a rispondere a questa irriducibilità.
In conclusione legge e diritto sono le ultime forme secolarizzate della metamorfosi religiosa, che ha trovato nello Stato, e quindi nel culto del politico, il suo maggior inveramento. «E anche la politica, come la religione, ha voluto 'educare l'uomo, portarlo a realizzare la sua 'essenza, la sua vocazione, "fare" qualcosa di lui, farne cioè un 'vero uomo, la religione nella forma di 'vero credente, la politica in quella di 'vero cittadino e suddito. Di fatto non è molto diverso chiamare 'divina o 'umana la vocazione dell'uomo» (125). Ciò che accomuna la religione e la politica è dunque l'uguale dimensione autoritaria, che consiste nell'attribuire all'essere umano una vocazione, una specifica missione, pretendere insomma di sapere quello che deve essere e quello che deve fare. La politica è il prolungamento secolare della religione: come la Chiesa è la forma istituzionale di questa, così lo Stato è la forma istituzionale della politica.

LA TRADUZIONE ISTITUZIONALE DEL GENERE UMANO: LO STATO.

Ancora una volta possiamo osservare l'equivalenza stirneriana tra forma e alienazione, tra astrazione e dover essere. La radice dell'autorità non risiede in un particolare comandamento, "ma nel comandamento stesso, nel fatto di comandare". Lo Stato è la forma suprema dell'autorità secolare, che realizza la volontà di potere dell'epoca moderna impersonificata nell'astrazione universalizzante del diritto, per cui questa istituzione dura «solo fino a che esiste una volontà dominatrice che viene considerata identica alla propria volontà» (126), cioè fino a che gli uomini - acquisiti all'idea che la legge è 'uguale per tutti - considerano lo Stato una manifestazione del loro volere, tanto da identificarsi in esso e sottomettersi. Per lo Stato nessuno può avere «una volontà "propria" e, se qualcuno dimostra di averla, esso deve escluderlo (rinchiuderlo, esiliarlo, eccetera)» (127). Infatti, se tutti dimostrassero di avere tale volontà, lo Stato non esisterebbe. «Lo Stato non è pensabile senza il dominio e la schiavitù (sudditanza) ; deve dominare tutti coloro che ne fanno parte: questa si chiama appunto volontà dello Stato» (128). Ecco perché «ogni Stato è "dispotico", sia il despota uno solo oppure siano molti o addirittura tutti» (129).
Qui si vede come per Stirner forma alienante e dominazione statale siano due facce di una stessa medaglia. La volontà dominatrice dello Stato si realizza grazie all'universale identificazione nella legge, dato che questa non è più l'emanazione di un signore ma della volontà popolare. Ma l'alienazione statale riposa sull'astrazione dell'ideale umano. Lo Stato moderno, cioè lo Stato al suo stato puro, si fonda proprio su questa pretesa di rappresentare istituzionalmente le ragioni dell'idea umana, dell'umanità. «Qual è per lo Stato il concetto supremo? Certamente quello di essere veramente una società umana, una società in cui possa venir accolto chiunque sia un vero uomo, cioè "non" sia un mostro "inumano". La tolleranza dello Stato può essere ampia quanto si vuole, ma non può non cessare di fronte a un mostro inumano e di fronte a tutto ciò che è inumano».

Per cui dire che «lo Stato deve fondarsi sulla nostra umanità è come dire che deve fondarsi sulla nostra "moralità"» (130). E tuttavia «questo 'mostro inumano è un uomo e 'i'inumano stesso è qualcosa di umano, anzi è possibile solo per un uomo, non per un animale, è dunque una 'possibilità umana. Ma benché ogni mostro inumano sia un uomo, lo Stato lo esclude lo stesso, cioè lo rinchiude» (131). In conclusione «lo Stato è tutto in tutto, [e rappresenta] il vero uomo [per cui] il valore umano del singolo consiste nell'essere un cittadino dello Stato» (132).
Questa emancipazione politica significa la negazione della libertà individuale. Infatti «che cosa vuol dire che noi godiamo tutti quanti di 'uguali diritti politici? Soltanto questo: che lo Stato non ha nessun riguardo per la mia persona» (133). «L'uomo vero è sempre la nazione, il singolo invece è sempre un egoista» (134). In altri termini «nella nostra comunità (nazione o Stato) noi siamo solo uomini. Il nostro comportamento come singoli, gli impulsi egoistici che possono muoverci appunto in quanto singoli, sono cose che riguardano la nostra "vita privata"; la nostra "vita pubblica" ossia la nostra vita nello Stato è "puramente umana". Ciò che c'è in noi d'inumano o di egoistico viene degradato a 'cosa privata e noi distinguiamo chiaramente lo Stato dalla 'società civile, nella quale regna l''egoismo» (135).
L'intrinseca dimensione autoritaria dello Stato risiede nella sua forza istituzionale, ma questa a sua volta deriva, come si vede, dalla rivendicazione etica. Lo Stato, infatti, non sarebbe tale se non pretendesse di realizzare l'ideale dell'umanità, cioè la forma secolarizzata della religione, tanto che si può dire che «la "religione" umana è solo l'ultima metamorfosi della religione cristiana» (136). In questo senso lo Stato moderno porta definitivamente a termine la missione terrena della Chiesa: realizza la santità sul terreno della storia mondana. Ponendosi come unico depositario della legge, e pertanto come unico rappresentante della socialità umana, esso esprime la dimensione del sacro nella sua valenza terrena. Stato e Chiesa - entrambi espressioni del principio di autorità - sono le estreme forme istituzionali di questa sacralità ipostatizzata e del suo ineliminabile rapporto dialettico con la libertà del singolo. E ciò perché le ragioni di quest'ultimo si traducono "ipso facto" in trasgressioni rispetto al potere costituito: tutto ciò che non è istituzionale è di per sé illegittimo. «Dio è allora il santo in sé e per sé e i comandamenti della Chiesa e dello Stato sono comandamenti di questo santo, da lui trasmessi al mondo per mezzo dei suoi ministri e dei principi per diritto divino. La Chiesa aveva "peccati mortali", lo Stato "delitti capitali", la prima gli "eretici", il secondo i "rei d'alto tradimento", la prima le "pene ecclesiastiche", il secondo "pene criminali", la prima i processi dell'"Inquisizione", il secondo i processi "fiscali"» (137).
Ma lo Stato, a differenza della Chiesa, impersonifica con maggior perfezione il principio di autorità grazie all'immanentizzazione umanistica. Lo Stato è lo stesso «principio dominante» (138) eretto a istituzione perché unisce la vocazione religiosa con la possibilità secolare, per cui risulta che la forma statale è più universale della forma ecclesiale: «lo Stato, per accogliere qualcuno, presta attenzione a una cosa soltanto, cioè al fatto che egli sia un uomo. La Chiesa, come comunità di credenti, non poteva accogliere ogni uomo nel suo grembo; lo Stato, come società di uomini, lo può» (139). Lo Stato, rispetto alla Chiesa, è la logica tappa storica del processo di secolarizzazione, l'umanità universalizzata nella sua forma istituzionale, che si esprime inevitabilmente nella legge dell'uomo contro la volontà del singolo. «Lo Stato non può rinunciare alla

pretesa di far valere come sacri i suoi ordinamenti e le sue leggi. Il singolo, di conseguenza, è considerato come qualcosa di non sacro (barbaro, uomo naturale, 'egoista) di fronte allo Stato, così come un tempo veniva considerato tale dalla Chiesa» (140).
L'universalità dello Stato, che significa l'obbligatorietà per tutti di appartenergli, deriva dunque dalla sua universalizzazione umanistica, per cui si deve concludere che esso è intrinsecamente etico perché si fonda su questa irriducibile presenza dell'uomo sotto forma della sua essenza codificata. Essendo privo di qualsiasi altra determinazione, lo Stato - ogni Stato - si rappresenta come l'ultima manifestazione universale umana e perciò come ultima evidenza della moralità. Così proprio questo suo carattere laico è la prova inconfutabile della sua natura religiosa; anzi qui la laicità è la religiosità finalmente inverata che si fa totale, nel senso che nessuno può sfuggirle perché è impossibile non essere umano, non riconoscersi come tale.
Con ciò Stirner indica l'equivalenza operata dal dominio statale, che in questo caso si esprime "traducendo il genere umano nella forma istituzionale" Gli attributi dell'uomo, trasferiti nell'ideale dell'umanità, sono ricomposti nella forma coercitiva dell'universalità statuale: non c'è vita sociale fuori dello Stato perché non c'è vita umana fuori da questo ideale: «se lo Stato è il patrono di tutto ciò che è 'umano, non potremo avere niente di umano, se non prendendo parte alle cose dello Stato» (141) Esso esprime tutta l'umanità, per cui chi non rientra nel suo ambito non fa parte della comunità degli uomini. Nello Stato si rappresenta questa intera comunità, la sua universale essenza, la sua genericità "tout-court". Esso si dà come realtà assoluta perché è antecedente ad ogni singola volontà: «è presente senza il mio concorso: io vengo al mondo in esso e in esso vengo educato» (142). Si tratta dunque di una presenza totale, che discende non tanto da una particolare forma dello Stato, ma dalla sua stessa esistenza. «Le nostre società e Stati "esistono", senza che noi li "facciamo", si riuniscono senza che noi li riuniamo, sono predestinati e sussistono o hanno una "sussistenza" propria, indipendente, sono l'indissolubile sussistente di fronte a noi egoisti. La battaglia che oggi si combatte nel mondo è, come si dice, rivolta contro il 'sussistente. Tuttavia si usa incorrere nel malinteso secondo cui si dovrebbe soltanto scambiare ciò che oggi sussiste con un altro, e migliore, sussistente. Mentre andrebbe dichiarata guerra al sussistere stesso, cioè allo Stato ("status"), non a un particolare Stato, e neppure soltanto alla condizione attuale dello Stato» (143).
Insomma "basta" essere uomini per appartenere allo Stato, visto che esso è la forma entro cui viene racchiuso ed espresso il genere umano. Si può anche dire che la forma statale, in quanto forma universale, è la sacralità dell'umanità, nel senso che ogni membro della comunità statale «deve considerare santa questa comunità stessa e il concetto supremo deve essere tale anche per lui» (144). Il che è quanto dire che chi si pone fuori dello Stato è fuori dell'umanità e chi si pone fuori del l'umanità è inumano. Dunque lo Stato non è solo un'istituzione, ma è "la" istituzione. Precisamente, come ipostatizzazione della moralità, è «il dominio della legge» e in quanto dominio della legge è il sistema dell'etica portata alla sua più alta verità, è la «vita etica stessa» (145).
Di qui l'impossibilità di trasgredire allo Stato senza porsi sul piano «inumano», vale a dire sul piano della trasgressione criminale. Ogni trasgressione all'istituzione statale è una trasgressione all'umanità e ogni deroga all'umanità è una deroga alla moralità

universale. Ne consegue che il rapporto tra norma e rottura della norma è il rapporto tra umano ed inumamo, tra verità ed errore, tra morale e immorale. Stabilire l'esistenza della sacralità statuale è stabilire l'obbligatorietà della sua osservanza ma stabilire tale osservanza presuppone, inevitabilmente, che essa non sia, "ipso facto", insita nel codice genetico del genere umano. Infatti considerare la possibilità dell'inosservanza significa ammettere che questa stessa possibilità si risolva, per l'appunto, nell'immoralità. Da un lato esiste, in concreto - nel comportamento dei singoli individui -, la non universalità della morale umana, dall'altro si proclama invece che tale verità morale è, in sé e per sé, veramente universale. Ecco dunque l'insuperabile contraddizione esistente nel rapporto tra norma e trasgressione della norma: essa esprime infatti l'inscindibilità del rapporto tra la pena e il delitto. Come l'inumano e l'immorale rimandano, ovviamente, alla norma e alla moralità, così non può esistere il legittimo se non vi è l'illegittimo: l'esistenza della sanzione rende obbligatoria l'esistenza della sua inosservanza, la norma presuppone la trasgressione, la pena induce al delitto (146). Insomma, se non esistesse una sacralità che stabilisce un'obbedienza non vi sarebbe il crimine («i delitti nascono dalle "idee fisse" [per cui] solo infrangendo qualche principio sacro si può essere delinquenti») (147). Questo, infatti, si dà come devianza ad un criterio la cui fondatezza è solo storico-convenzionale. Di qui la necessaria coincidenza tra l'etica e la sua codificazione giuridica: per lo Stato rispettare la legge è sempre obbedire alla moralità, così che «il bene altro non è che la legge, la moralità nient'altro che "il rispetto per la legge"» (148).
Questa dialettica dimostra, per Stirner, l'insussistenza ontologica dello Stato come vera ed effettiva realtà universale. Esso è incommensurabile rispetto al singolo, e dunque impossibilitato a giudicarlo. E ciò perché «"io" sono per me il mio genere, sono senza norma, senza modello o simili» (149). Ne consegue l'oggettiva inconciliabilità fra l'istituzione statale e l'individuo inteso come unico. In questo senso Stirner è il primo pensatore anarchico che costruisce una «filosofia fondata sull'ingiudicabilità della trasgressione» (150). Afferma infatti: «io decido se io sono nel giusto; fuori di me non c'è alcun diritto o giustizia» (151). Essendo «il nemico mortale dello Stato» l'alternativa «è sempre: lui o io. Perciò [esso] fa moltissima attenzione non solo a impedirmi di valorizzare me stesso, ma anche a ostacolare tutto ciò che è mio» (152). Si può dire che «la mia "volontà propria" è la rovina dello Stato» perché viene stigmatizzata «come 'arbitrio personale» (153). «Lo Stato ha sempre soltanto il compito di limitare il singolo, di legarlo, di subordinarlo, di renderlo suddito di una qualche "entità generale"; lo Stato durerà finché il singolo non sarà tutto in tutto: lo Stato, infatti, non è che l'espressione manifesta della "mia limitatezza", della mia schiavitù» (154). Mentre esso «esercita il suo 'potere, il singolo non può farlo. Il comportamento dello Stato è espressione del suo potere, della sua violenza, ma questa egli la chiama 'diritto, quella del singolo 'delitto» (155). «Come cambiare questo stato di cose? Solo non riconoscendo più alcun dovere, cioè né legandomi né lasciandomi legare. Se non ho doveri, non ho nemmeno leggi» (156). Lo Stato, come la Chiesa, non può essere riformato, ma solo abolito (157). Si tratta di un'abolizione radicale che non ammette deroghe o modifiche perché costituisce la premessa di ogni futuro discorso sulla positività sociale dell'unico: l'esistenza comunitaria di questi dipende dalla non esistenza dello Stato.

ANCORA LO STATO, OVVERO L'UGUAGLIANZA DELL'AUTORITA'

Nella contrapposizione tra umano e inumano, tra individuale e collettivo, Stirner arriva a enucleare il carattere ultimo dello Stato, cioè a dire il carattere ultimo dell'età moderna, che realizza con l'istituzione statale la vocazione millenaria del potere: la ricerca e l'aspirazione di trovare «un signore assoluto accanto al quale non sussistano più altri signori o signorotti che possano limitarne il potere» Ciò è avvenuto ad opera della borghesia, che ha voluto un potere in grado di «concedere 'titoli di diritto e senza la cui autorizzazione niente è legittimo» (158) Pertanto la modernità è caratterizzata dal paradosso Stato, che, mentre realizza la vocazione dell'uguaglianza giuridica, invera, per contro, l'aspirazione presente in ogni epoca: porta infatti a compimento, fino alla sua perfezione, il principio di autorità. Per lo Stato, infatti, «andiamo tutti bene, siamo tutti uguali, nessuno è da più o da meno di un altro». «Gli Stati moderni, quale più, quale meno, hanno attuato questo principio egualitario» (159). Rispetto al periodo feudale, dove il singolo si rapportava alla società attraverso la sua corporazione, quella moderna ha posto l'individuo in rapporto diretto con l'universalità statale. E' stata la rivoluzione francese ad attuare tale "protestantesimo politico". «A tutto questo pose fine il terzo stato, trovando il coraggio di annullare se stesso come stato o ordine. Esso decide di non essere più, di non chiamarsi 'stato (ordine) accanto ad altri ordini, ma di trasfigurarsi, di universalizzarsi, diventando 'nazione». «Il terzo stato si è dichiarato nazione appunto per non essere più un ordine accanto ad altri, ma l'unico ordine. Quest'unico ordine è la nazione, lo 'Stato ("status"). Infatti adesso il singolo "è entrato in rapporto diretto col suo Dio, lo Stato". Egli non è più, se aristocratico, nella monarchia della nobiltà, oppure, se artigiano, nella monarchia della corporazione, ma invece egli e tutti gli altri conoscono e riconoscono soltanto un unico "signore", lo Stato, come servitori del quale ricevono tutti quanti lo stesso titolo onorifico: il titolo di 'cittadino» (160).
Ecco dunque in che senso la borghesia ha posto in essere il paradosso della modernità: nella lotta contro l'assolutismo dell'"ancien regime" ha realizzato l'assolutismo dello Stato. Con la rivoluzione essa «provocò il passaggio dalla monarchia limitata alla monarchia assoluta, [infatti] il monarca nella persona del 'signore e sovrano era stato un povero monarca in confronto al nuovo, la 'nazione sovrana» (161). La natura di quest'ultima rivela così l'intima contraddizione insita nell'idea moderna di emancipazione politica: "cercando il principio dell'uguaglianza si è realizzato fino in fondo il principio di autorità". In tal modo Stirner individua, in senso fortemente anarchico, un passaggio chiave della storia moderna: il percorso della veicolazione del principio statale - inteso come uguaglianza giuridica dei diritti - attraverso il principio nazionale. E' dunque a quest'ultimo che va imputata, per l'anarchismo, la forma ideologica della mistificazione politica dell'uguaglianza democratica nata nell'89.
Tutta la libertà moderna si riassume nella libertà dello Stato, che risulta l'unico signore politico. Nel realizzare l'uguaglianza dei diritti, la borghesia ha dunque portato a compimento il principio di autorità attraverso l'emancipazione politica. L'uguaglianza giuridica, realizzando tale conquista, ha dato piena libertà allo Stato, nel senso, appunto, che da un lato esso si invera nell'universalizzazione democratica dei 'cittadini, dall'altro, però, questa universalità pone in essere la libertà assoluta dello stesso dominio statale. La libertà politica consiste precisamente nel "diretto" rapporto tra cittadini e Stato, nel

fatto che proprio in questo "protestantesimo politico" l'istituzione statale amplia la sua libertà totale, dal momento che nessun altro ente limita il suo potere. Ne deriva, per Stirner, che tra lo Stato e l'individuo c'è una incompatibilità irriducibile. «Quella libertà non è "mia", ma di una potenzache mi domina e mi tiranneggia; essa significa che uno dei miei tiranni, come Stato, religione, coscienza, è libero. Lo Stato, la religione, la coscienza, questi tiranni, mi rendono schiavo e la loro libertà è la mia schiavitù» (162).
La libertà dello Stato si configura come libertà di mediazione tra uomo e uomo. Infatti solo lo Stato, in virtù del suo assoluto monopolio di potere, può mettere i cittadini in contatto tra di loro. Ma in questa socialità politicamente realizzata va a compimento l'autentica vocazione alienante del potere, delle stesse ragioni del dominio: il comando per il comando. «Lo Stato lascia gli individui il più possibile liberi di giocare come vogliono, basta che non facciano sul serio e che non lo dimentichino. Non è permesso avere rapporti liberi, spontanei, con gli altri: occorre 'ia sorveglianza e la mediazione di un'istanza superiore». «Lo Stato non può sopportare che l'uomo abbia un rapporto diretto con un altro uomo: vuole fare da mediatore, deve - intervenire. Lo Stato è diventato ciò che un tempo fu Cristo, ciò che furono i santi e la Chiesa: un 'mediatore. Esso divide l'uomo dall'uomo» (163). Il carattere coercitivo dello Stato non deriva dunque da una specifica forma istituzionale, ma dal fatto che esso è l'unica realtà politica esistente, la sola trama legittima valevole per tutti e per tutti, quindi, irreversibilmente onnipervasiva nella sua socialità totale. «Ciò che si chiama 'Stato è un intreccio, una rete di dipendenze e di colleganze, è un appartenersi reciproco di uomini che si tengono uniti e si adattano gli uni agli altri, insomma dipendono gli uni dagli altri: lo Stato è appunto l'ordine di questa dipendenza» (164).

RIBELLIONE E RIVOLUZIONE.

Con la radicale contrapposizione allo Stato, quale finale sequenza storica del liberalismo politico ed umano, Stirner conclude la critica ai molteplici aspetti del principio di autorità rappresentati dalla religione, dalla Chiesa, dal diritto e dalla legge. A questo insieme autoritario egli oppone un rifiuto filosofico-esistenziale, le cui implicazioni sono anche politiche e sociali. Tuttavia, il senso della negazione stirneriana, "proprio per la sua radicale valenza anarchica", non può essere traducibile in un progetto collettivamente percorribile sul piano storico, inteso, quest'ultimo, quale campo d'azione determinato nello spazio e nel tempo. Di qui la non risolta dimensione della sua ribellione, i cui presupposti epistemologici sono dati dalla contemporanea contrapposizione e distinzione tra essa e la rivoluzione. Stirner mette in luce la dimensione irrisolvibile del proprio anarchismo, nel senso, appunto, che questo non può mai essere storicamente svolto nella sua assoluta ontologia. L'anarchismo stirneriano, infatti, è privo di una possibilità di mediazione completa con l'esistente, in quanto la sua funzione non è quella di determinarsi positivamente, ma di impedire il ri-determinarsi continuo della struttura ontica del dominio. "La rivoluzione è la negazione di un dominio determinato, la ribellione del dominio in quanto tale". Mentre la prima si esprime come negazione concreta, la seconda si dà come negazione metafisica.
Il presupposto metodologico di questa fondamentale distinzione deriva dalla divisione,

mutuata per certi aspetti da Kant, tra intelletto e ragione. E' noto infatti che nella definizione kantiana la ragione non ha a che fare con oggetti determinati perché il suo orizzonte è quello dell'incondizionato; l'intelletto, invece, si muove nel campo specifico e concreto dell'esperienza. Ne consegue che l'ambito della ragione è quello della filosofia, mentre l'intelletto non può andare al di là della religione. Di qui l'analogia tra la coppia ragione e intelletto e la coppia filosofia e religione, nel senso che la ragione sta all'intelletto come la filosofia sta alla religione. La filosofia - il campo dell'incondizionato - è libera ab intrinseco da ogni oggetto (il suo orizzonte pertanto è la libertà), la religione - il campo del condizionato - è unita ab intrinseco ad un determinato oggetto (il suo orizzonte quindi è la schiavitù) (165).
Se a questo punto si applica alla ribellione la dimensione della ragione e alla rivoluzione quella dell'intelletto, si ha che la prima è rivolta verso la libertà incondizionata, la seconda verso la non libertà, la prima è libera perché non è religiosa, la seconda è schiava proprio perché lo è. Ecco in che senso deve essere interpretata la dimensione esistenziale della ribellione in contrapposizione alla dimensione storico-sociale della rivoluzione. La ribellione, però, non è alternativa o indifferente alla rivoluzione perché è molto di più. Essa è sempre comprensiva dell'avversità ad ogni dominio storico, anche se, contemporaneamente, indica l'impossibilità per sé di auto-determinarsi in quanto negazione metafisica dell'onticità stessa del dominio. L'irrisolvibile anarchismo di Stirner è dunque, alla fine, l'irrisolvibilità dell'anarchismo medesimo, se inteso nella sua completa ontologia di negazione del dominio in quanto tale: concretamente, infatti, quest'ultimo non esiste. Tuttavia, ogni rivoluzione che vuol essere veramente distruttiva dell'ordine esistente deve contenere almeno una parte della ribellione come superamento della storicità del dominio determinato; deve essere, in altri termini, pervasa da una dimensione metafisica. «Rivoluzione e ribellione non devono essere considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o "status", dello Stato o della società, ed è perciò un'azione politica e sociale; la seconda porta certo, "come conseguenza inevitabile", al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mira a creare nuove istituzioni, la ribellione ci porta a non farci più governare da istituzioni, ma a governarci noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle 'istituzioni. Essa non è una lotta contro il sussistente, poiché, se essa appena cresce, il sussistente crolla da sé, essa è solo un processo con cui mi sottraggo al sussistente. E se abbandono il sussistente, ecco che muore e si decompone. Ma siccome il mio scopo non è il rovesciamento di un certo sussistente, bensì il mio sollevarmi al di sopra di esso, la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece "egoistico", giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità. La rivoluzione ordina di creare nuove istituzioni, la ribellione spinge a sollevarsi, a insorgere» (166).
La natura profondamente anarchica della ribellione è dunque chiara: essa è diretta ad ottenere una situazione in cui gli individui non siano più governati da istituzioni (cioè da poteri stabiliti), ma si autogovernino da se stessi (modello perfetto dell'anarchia); non è svolta contro un «certo sussistente» (vale a dire un determinato dominio), ma contro la sussistenza stessa, che può essere dissolta solo superandola nella sua paradigmatica

struttura di dominio (il dominio in sé); perciò non rapportandosi alla sua fenomenologia concreta (che specificamente non esiste), ma dissolvendone il paradigma entro noi stessi, rispetto alla nostra propria esistenza. Il referente ultimo della struttura ontica del dominio è "dentro di noi": il sussistente, infatti, «crolla da sé» appena io «mi sollevo» sopra di esso, appena, cioè, superandolo nella sua storica determinatezza, «la mia intenzione e la mia azione» si indirizzano «solo a me stesso e alla mia propria individualità». A questo punto il «rovesciamento delle condizioni date», a cui è legata l'azione politica e sociale contro un determinato sussistente, diventa «una conseguenza inevitabile» della negazione del sussistente in sé. Dunque non dalla determinatezza economico-sociale può partire la ribellione, ma dalla «insoddisfazione degli uomini verso se stessi», affinché questo «sollevarsi» ed «insorgere» non porti alla creazione di nuove istituzioni (il ri-determinarsi del dominio), ma alla liberazione del flusso esistenziale dell'«egoista» inteso come unico: "non vi può essere nessuna liberazione, se gli individui non si auto-liberano". Questo flusso, che si manifesta quale continua e pura insorgenza verso la propria limitatezza e condizione storica, testimonia la dimensione anarchica della ribellione come negazione perenne della possibilità stessa della riformazione ontica del dominio.
Ad esempio, la rivoluzione francese non sortì alcuna reale liberazione degli individui perché «non era diretta contro l'ordine stabilito, ma contro quell'ordine stabilito, contro un determinato ordine. Essa soppresse quel dominatore, non il dominatore come tale» (167). In tal modo l'evento dell'89 non fece altro che ripetere il percorso storico di sempre, che ha visto continuamente il principio rivoluzionario lottare «contro questo o quel [potere]», con la conseguenza pratica di risolversi, alla fine, in un principio semplicemente «riformista» che sostituisce «il vecchio padrone con uno nuovo» (168). In Francia fu abbattuto il sistema del vizio e al suo posto fu eretto il mito della virtù. Perciò «non l'uomo singolo (e solo questi è l'uomo) divenne libero, bensì [...] il "citoyen", l'uomo "politico", che appunto per questo non è l'uomo, bensì un esemplare della specie umana, e più precisamente un esemplare della specie borghese, un libero cittadino, un libero borghese» (169). Non furono gli individui ad insorgere per i propri diretti e specifici interessi esistenziali, ma il popolo, la "nazione", che, «in quanto sovrana, volle compiere ogni cosa. [Così] un io immaginario, un'idea [...] si fa avanti, entra in azione e i singoli si prestano a fare da strumenti di questa idea e agiscono da 'cittadini » (170). L'esito non poteva essere che alienante: «quando la rivoluzione dichiarò che l'uguaglianza è un 'diritto, finì in campo religioso, nella religione del sacro, dell'ideale» (171). Di qui, inevitabile, la prassi omicida della virtù: Robespierre, Saint-Just e gli altri giacobini «non erano che preti bigotti» che servivano l'ideale dell'umanità. Fu questa astrazione-alienazione del politico-umano la vera causa del Terrore: «siccome i preti bigotti e maestri pedanti della rivoluzione servivano "l"'Uomo, tagliarono la testa "agli" uomini» (172).
Ciò è avvenuto perché la rivoluzione ha ripetuto gli schemi classici del paradigma del dominio, anzi si può dire che attraverso essa questo si è ancora una volta rinnovato. Completamente diverso è il caso in cui la rivoluzione si trasformi in una ribellione, come è stato per il cristianesimo. Cristo non era direttamente interessato ad abbattere il potere stabilito dell'impero romano, ma ad affermare la propria idea senza preoccuparsi di lottare contro la specificità storica del momento. «Egli non si aspettava la salvezza da

un cambiamento delle condizioni e tutto quell'ordinamento gli era indifferente [...] non era un rivoluzionario [...] bensì un ribelle, non uno che rovesciava gli Stati, ma uno che si sollevava [...] non conduceva alcuna battaglia liberale o politica contro l'autorità costituita, ma voleva, incurante di quell'autorità e da essa indisturbato, percorrere la propria strada. [...]. Ma sebbene non fosse né un agitatore di popoli né un demagogo né un rivoluzionario, egli era (e tanto più lo era ciascuno di quei cristiani primitivi) un ribelle che si sollevò al di sopra di tutto ciò che al governo e agli avversari di questo sembrava sublime, che si sciolse da tutto ciò a cui quelli restarono legati e che al tempo stesso deviò il corso delle sorgenti vitali del mondo pagano, facendo così appassire lo Stato esistente; "proprio perché non gli interessava il rovesciamento dell'esistente, egli ne era in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore"; egli, infatti, lo murò edificandogli sopra, tranquillo e incurante, il suo tempio, senza far caso alle grida di dolore che venivano da quel che aveva murato» (173).
Il caso del cristianesimo rende evidente, per Stirner, "la vera natura rivoluzionaria della ribellione" La diversità della ribellione rispetto alla rivoluzione è dunque chiara: essa è l'emergere e l'affermarsi di una ragione di esistenza, la cui ontologia non deriva da alcun "Logos" esterno ma dalla propria intima, irriducibile ragion d'essere. Questa ragion d'essere si da come immediata e primordiale ragione di esistere, ponendosi nel mondo senza l'affanno di omologarsi ai suoi criteri, cioè alla sottesa e impalpabile struttura razionale che pervade tutto l'esistente, che, in quanto tale, è fondato sul principio informatore del dominio. Mentre la rivoluzione vuole esprimere tutto il sapere storico e dimostrare che proprio questo patrimonio domanda di essere rigenerato attraverso una nuova metamorfosi, la ribellione è interessata a svincolarsi dal Logos della storia universale per porsi fuori di essa e, "per conseguenza", contro di essa. In questo porsi contro di essa, la ribellione rende manifesta la possibilità di passare dalla dimensione strumentale-razionalizzante della trasformazione, tipica della rivoluzione, alla dimensione radicale-filosofica della sovversione. La dimensione strumentale indica che la rivoluzione non è altro che la razionalizzazione continua del principio del dominio, la dimensione radicale della sovversione mostra invece l'alterità irriducibile al principio ultimo dell'esistente, e dunque allo stesso dominio che strutturalmente lo sottende. Questo principio ultimo non è mai razionale-conoscitivo, o strumentale-culturale, o tecnico-scientifico, ma è sempre, appunto, e non potrebbe essere diversamente, 'filosofico. Così, mentre la rivoluzione è protesa alla perfezione razionale del mondo, la ribellione è interessata a distruggerne i fondamenti a-razionali: la ribellione, insomma, manifesta la sua volontà di porsi come un esistente contro un altro esistente. «Io divengo grazie alle scienze e alle arti padrone del mondo [...] ma sullo spirito non ho potere alcuno. La cultura m'insegna i mezzi da usare per 'vincere il mondo, ma non quelli per dominare dio e diventare suo padrone; Dio, infatti, 'è spirito. E lo spirito di cui non posso diventar padrone assume invero le forme più diverse: può chiamarsi Dio oppure spirito del popolo, Stato, famiglia, ragione o anche libertà, umanità, uomo» (174). In conclusione, la rivoluzione rinnova razionalmente il Logos assiologico, la ribellione lo dissolve esistenzialmente, annullandolo in sé.
Ma nell'annullare in sé il principio del dominio la ribellione è fino in fondo consapevole, per l'appunto, che la causa principale di questa gerarchia dipende dalla volontà dei suoi sottoposti. Vale a dire che la dipendenza dei subalterni deriva dalla loro incapacità di

ribellarsi («se ci sono i ricchi, la colpa è dei poveri [...], il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo. Se cessasse [tale] soggezione, per il dominio sarebbe finita») (175). Al contrario, se essi riusciranno ad insorgere, il dominio verrà meno, dato che la potenza del superiore scaturisce esclusivamente dall'impotenza dell'inferiore: «gli operai hanno in mano il potere più enorme, se ne diventassero consapevoli e l'adoperassero, niente potrebbe resistere loro: basterebbe che essi sospendessero il lavoro, considerassero come proprio il prodotto del lavoro compiuto fino a quel momento e se lo godessero [...]. Lo Stato si fonda sulla "schiavitù del lavoro". Se il lavoro diventerà libero, lo Stato sarà perduto» (176). E ancora: «il pauperismo consiste nel fatto che io non ho alcun valore, nel fenomeno per cui io non posso valorizzare me stesso». Di conseguenza esso potrà essere eliminato solo «se io potrò valorizzare me stesso in quanto io, se darò valore a me stesso, se stabilirò da me il mio prezzo. E' necessario che io insorga perché io possa sorgere e ascendere» (177). Ma questo insorgere ed ascendere non avrà alcuna efficacia, se non sarà guidato dalla coscienza di voler spezzare le catene della servitù che sono, prima di tutto, psicologico-culturali. Esse consistono nel riconoscimento universale della sacralizzazione della proprietà, nella sua accettazione, e dunque nel timore di rompere questo incantesimo generale, questo tabù.
Detto questo, è evidente che non esiste, in Stirner, una teoria della ribellione come "strategia sociale dell'emancipazione" In questo senso, ma solo in questo senso, si può parlare dell'anarchismo stirneriano come di un anarchismo 'particolare, "sui generis", non strettamente politico-ideologico, ma precipuamente filosofico; oppure di un rivoluzionarismo senza rivoluzione (178) Tuttavia il rapporto tra valorizzazione e pauperizzazione pur non essendo descrittivo di una determinata situazione storica, pur non dando conto di una concretezza particolare, indica ugualmente il paradigma rivoluzionario della sovversione contro il principio stabilizzatore del dominio. Il referente antagonista della ribellione, infatti, è il paradigma del potere in quanto tale, non la forma specifica di un determinato potere. L'auto-valorizzazione, quale tensione oppositiva all'auto-pauperizzazione, delinea una specifica scelta metodologica propria della prassi sovversiva, che può, appunto come metodo, essere applicata a tutte le situazioni storico-particolari. Questo è dunque il senso ultimo della ribellione, che in tal modo rende evidente la dimensione irrisolvibile dell'anarchismo unicista: ogni qual volta è messa in atto, esso diventa abolizione del paradigma del dominio in quanto tale perché, per la propria natura, è impossibilitata a prospettare un'azione di mediazione con l'esistente. D'altra parte ogni rivoluzione che non contempli la dimensione della ribellione è destinata alla riformulazione del potere.

DALLA società' ALL'UNIONE.

Abbiamo visto che l'analogia delle coppie ragione-intelletto e filosofia-religione ha costituito la premessa epistemologica del successivo rapporto antinomico tra ribellione e rivoluzione. Questa antitesi, a sua volta, è ora propedeutica all'ultima dualità oppositiva del pensiero stirneriano: quella tra unione e società. Infatti come la ragione sta ali 'intelletto e la filosofia alla religione, così la ribellione sta alla rivoluzione nello stesso modo in cui l'unione si situa rispetto alla società. In altri termini, le premesse epistemologiche dell'antinomia tra ragione e intelletto e filosofia e religione sono

funzionali alle indicazioni 'metodologiche dell'opposizione tra ribellione e rivoluzione e anche, del tutto logicamente, dell'antitesi tra unione e società. La natura 'regolativa del modello dell'unione, come vedremo, è nella sostanza analoga al criterio 'metodologico proprio della ribellione. Quest'ultima è opposta alla rivoluzione come l'unione lo è alla società: la ribellione, se diventa rivoluzione, riformula il processo storico-dinamico del potere, l'unione, se si trasforma in società, ricostituisce l'istituzione stabile del dominio. Da ciò deriva l'intento stirneriano volto a concepire una forma comunitaria che permetta la piena espressione individuale onde sfuggire al possibile esito autoritario della socialità. Il problema fondamentale di ogni risoluzione collettiva consiste nel delineare un insieme sociale quale continua espressione vitale degli individui. Questo insieme, denominato appunto unione, deve essere capace di rispondere ai bisogni del singolo, ponendo le premesse per il superamento della sclerotizzazione del vivere in comune. Per superare ciò che è sempre stata una ricorrente e pressoché obbligatoria parabola storica (quella del passaggio dalla originaria forma istituente alla definitiva forma istituita), occorre andare oltre il classico rapporto individuo-società, particolare-generale. Si tratta, per Stirner, di una falsa dicotomia, se intesa come dilemma teorico da cui partire per risolvere il problema societario. Infatti tale contrapposizione tra soggettivo-oggettivo, unicità e universalità esiste, ma la forma della sua esistenza indica anche la sua ineliminabilità. Pertanto egli giudica infantile la ricerca di una 'società libera, concepita quale dimensione sciolta dalle sue proprie articolazioni interne perché, ovviamente, ogni realtà collettiva esprime di per sé una situazione limitante. E' scontato il fatto che, in qualunque collettività, sia necessario alienare una parte della propria indipendenza, dato che «la limitazione della libertà è ovunque ineluttabile» (179). Di conseguenza alcune libertà possono senz'altro essere sacrificate, se sono fatte salve le ragioni specifiche e concrete dell'individuo.
Stirner si pone oltre Rousseau e tutta la tradizione liberale e democratica, in quanto nega validità ad ogni forma di contrattualismo, sia esso visto in chiave individualistica (partire dall'individuo per arrivare alla società), o in chiave collettivistica (partire dalla società per arrivare all'individuo) Nell'uno come nell'altro caso viene posta una soluzione codificata, dove la limitazione della libertà del singolo non è tanto un fatto empirico, in sé, come abbiamo visto, ineliminabile, ma un esito precostituito e santificato una volta per tutte. Allo stesso modo, Stirner è contro l'individualismo cognitivistico perché, alludendo ancora a Rousseau, scrive che «non l'isolamento o la solitudine è lo stato originale dell'uomo, ma la società [è] il nostro stato di natura» (180).
La ricerca di una fondazione autentica della socialità non passa quindi attraverso il mito di una originaria libertà individuale, che sarebbe poi alienata per restituirla come libertà sociale, né attraverso qualsiasi altra forma di convenzionalismo culturale o storico. Sono tutte forme, a suo giudizio, che aggirano, mistificandolo, il problema posto dalla stessa esistenza immediatamente sociale degli esseri umani, la quale consiste nel rapporto di forza che li attraversa come enti collettivi. Per cui «il 'problema del nostro tempo non può risolversi se lo si pone così: la legittimità appartiene a un ente generale o solo a un qualcosa di singolo? E' un'entità generale come lo Stato, la legge, la morale, l'eticità eccetera, a possedere la legittimità o è l'individualità singola? Il problema si può risolvere solo se non ci si pone più la questione in termini di 'diritto e non si conduce semplicemente una battaglia contro il 'privilegio» (181). In altre parole, gli individui non

possono sfuggire alla loro socialità, ma essa, tuttavia, non è sufficiente per distorglierli dai loro irriducibili interessi personali.
Ne deriva che il problema della risoluzione societaria consiste nell'abbandonare la contrapposizione individuo-società (considerata irresolubile) per delineare invece quella tra società e unione. Per società Stirner intende la definitiva forma istituita di un'originaria forma istituente. «La parola "Gesellschaft" (società) deriva da "Saal". Se una sala ["Saal"] racchiude molte persone, ecco che la sala fa sì che queste persone si trovino in società. Esse "sono" in società e compongono al massimo una società da salotto, scambiandosi chiacchiere convenzionali da salotto [...]. Una società è dunque l'insieme delle persone che si trovano in una sala, anche se tacciono o si riempiono la bocca di vuote frasi di convenienza [...] la società è solo l'atmosfera comune della società [...]. Sì usa dire che 'si possiede una sala in comune, ma le cose stanno diversamente: è la sala che possiede noi o che ci ha in sé [...]. Da ciò deriva che la società non viene prodotta da te e da me, ma da una terza cosa che ci rende compagni in società: è appunto questa terza cosa che produce, che crea la società» (182).
Qualsiasi identità collettiva - sia essa politica, culturale o religiosa - si pone come mediazione relazionale tra i singoli individui, che entrano in contatto tra loro proprio attraverso questa «terza cosa» Di conseguenza la socialità - intesa appunto come società - è sempre, di per sé, alterità perché determina il rapporto tra gli uomini come rapporto "prestabilito", come relazione istituita alla quale è necessario sottomettersi. La società implica l'esigenza di una fondazione legittimante dove l'individuo esprime la sua socialità «nell'essere legato, ossia nel 'vincolo che lo lega ad altri, nei vincoli di sangue, nei vincoli nazionali, nei vincoli umani» (183).
Nell'unione, invece, ognuno pone il proprio valore «nell'essere esclusivo» (184) Perciò «l'unione degli egoisti» (185) è la creazione sociale di «veri rapporti» dove le azioni comunitarie e il «commercium» diretto tra le persone prefigurano una situazione continuamente viva e una inevitabile «espressione di reciprocità» (186) tra tutti i componenti. Il carattere di questa continua 'ri-creazione sociale, di questo «mutualismo dinamico» (187), atti ad alimentare autentiche relazioni inter-soggettive, si fonda, appunto, sulla primordiale emergenza delle singole esistenze prese di per se stesse, cioè nella loro non mediata e non istituzionalizzata socialità, nella loro irriducibile datità ontologica. Una 'vera socialità scaturisce dal riconoscimento della loro ineliminabilità, unico modo per passare da una pseudo unità collettiva ad un'autentica dimensione sociale. «Gli egoisti non si rapportano più l'un l'altro come "uomini", ma ciascuno di loro si presenta egoisticamente come un "io nei confronti di un tu o di un voi assolutamente differente da me e a me contrapposto"» (188).
Questo non rapportarsi più come uomini, ma come egoisti, come individui sciolti da ogni precostituita convenzionalità, impedisce il formarsi dell'alienazione statuale, del codificarsi di una falsa socialità. Come uomini, infatti - vale a dire come soggetti definiti da un'entità generale -, i singoli perdono la loro irriducibile specificità esistenziale, omologandosi in un'istituzione estranea alle loro differenti pulsioni vitali. Come unici, invece, possono «avere rapporti reciproci tali che ognuno [possa] essere veramente, in questi rapporti, quello che è» (189).
L'unione vuole essere una forma dichiaratamente scoperta di elettività societaria fondata sulla pura decisione individuale. L'unico entra nell'unione perché qui gli viene

riconosciuta la sua specificità. Questa comunità non sta insieme «né per un legame naturale, né per uno spirituale e non è né una lega naturale né una spirituale. Non è un "sangue" o una "fede" a fondarla» (190). La sua esistenza deriva dalla semplice volontà di chi l'ha creata ed essa dura finché i suoi creatori ritengono utile mantenerla. In questo senso, l'unione non può essere qualcosa di più del singolo, appunto perché rimane sempre «una mia creazione, una mia creatura»; tu «te ne distacchi appena non puoi trame più vantaggio, giacché non hai alcun obbligo di fedeltà» (191). In definitiva, la differenza tra la società e l'unione consiste nel fatto che «la società è sacra, l'unione è tua propria: la società ti utilizza, l'unione l'utilizzi tu» (192).
La differenza tra l'unione e la società consiste pertanto nel fatto che la prima è sempre una perenne forma istituente, la seconda una definitiva forma istituita: «se un'unione si è cristallizzata in una società, ha cessato di essere un'unione, perché l'unione è un riunirsi incessante; l'unione, diventata un essere-già-riuniti, stabilizzatasi e degenerata in una cosa fissa, è morta come unione, è il cadavere dell'unione, cioè è una società, una comunità» (193) Perché l'unione possa sussistere è dunque necessario che i suoi protagonisti siano continuamente pervasi da una spinta vitale a volersi ritrovare. Diversamente, avverrebbe che anche dall'unione «sorgerebbe una società» come da un pensiero «scompare l'energia del pensiero, il pensare stesso, questa incessante ritrattazione di tutti i pensieri che tendono a fissarsi» (194).
Nell'immediata relazionalità posta dall'unione gli uomini, in quanto individui irripetibili, smettono di avere qualcosa in comune, "ma nello stesso tempo smettono anche di avere qualcosa che li divida" La mancanza di un'identità collettiva pone le premesse per il superamento del confronto fra singoli e perciò anche del conflitto inter-umano perché, secondo Stirner, questo non origina dagli individui intesi quali unici, ma quali esseri omologati ad un'estraneità. Come unici, infatti, sono incommensurabili e dunque, come non possono avere identità fra loro, così non possono nemmeno avere contrasti. In tal modo Stirner intende andare oltre l'armonismo societario, nello stesso momento in cui rifiuta però anche la strada della conflittualità hobbesiana (il "bellum omnium contra omnes"), indicando una terza via di socialità strumentale. «Come unico, tu non hai più niente che ti accomuni all'altro e, quindi, neppure che ti separi da lui o ti renda suo nemico; non cerchi di avere ragione, contro di lui, di fronte a un terzo e non stai più con lui sul 'terreno del diritto o su un altro terreno comunitario. Il contrasto scompare nell'esser perfettamente "divisi gli uni dagli altri", cioè nell'unicità degli individui» (195).
L'unione è dunque una forma sociale neutra, in quanto la sua natura è semplicemente 'tecnica. Non può essere la condizione di una socialità del più forte. Basterebbe considerare, a questo proposito, l'inequivocabile affermazione secondo cui «chi, per sussistere, deve contare sulla mancanza di volontà degli altri, è un prodotto mal fatto di questi altri, come il padrone è un prodotto mal fatto dello schiavo. Se cessasse [tale] soggezione, per il dominio sarebbe finita» (196). Perciò nella strutturale unilateralità di ogni unico inserito nell'unione si consuma la possibilità stessa di ogni costruzione stabile del potere degli uni sugli altri. L'unione, in altri termini, non è fatta perché essa abbia una vita propria, ma per servire quella dei suoi aderenti. E', come dire?, una realtà 'iaica, completamente desacralizzata, un semplice prolungamento strumentale dell'individuo, un suo «valore d'uso» (197). Serve per accrescere la sua «potenza» e dura finché la sua forza «ne risulterà - davvero moltiplicata» (198). Essa, infatti, «non è una potenza

spirituale al di sopra del mio spirito» (199). «Nessuno è per me una persona da rispettare, anche il mio prossimo non lo è, ma è invece, così come gli altri esseri, un "oggetto" per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un oggetto interessante o non interessante, un soggetto utilizzabile o inutilizzabile» (200).
Come si vede, non si tratta di una società ideale, di una comunità perfetta. Stirner è contro ogni pensare utopistico che progetti e sposti in avanti le tendenze vitali dell'io; ride di tutti i riformatori che, svalutando il presente, perseguono religiosamente nel futuro la «società giusta» (201), ciò che non verrà «mai raggiunto» (202). L'unione, semmai, è un'utopia vuota (203).
Nella duplice coppia antinomica della ribellione-rivoluzione e dell'unione-società, Stirner delinea l'anarchismo al suo 'stato puro, la cui cifra ontologica è data da una assoluta e irresolubile rivolta di negazione contro l'esistente e da un'impossibile traducibilità storica e politica del suo principio informatore.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO.

N. 1. M. Stirner, L'Unico e la sua proprietà (1844), con un saggio di Roberto Calasso, Milano 1979, p. 13.
N. 2. G. Penzo, Max Stirner. La rivolta esistenziale, Torino 1971, p.p. 170, 206. Uguale giudizio in R. W. K. Paterson, The Nihilistic Egoist. Max Stirner, London 1971, p.p. 145-161, 191-222, 311-318 e in A. Signorini, Stirner e la differenza, Torino 1994, p. 28. Conf. pure A. Del Noce, Il problema dell'ateismo, Bologna 1990, p.p. 34-36; J. L. Marion, genealogie de la 'mort de Dieu: contribution à la determination theologique des presupposes conceptuels de la ''mort de Dieu chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche, 'Resurrection', 1971, n. 36, p.p. 30-53.
N. 3. Stirner, L'Unico..., p. 13.
N. 4. H. Arvon, Max Stirner ou l'experience du neant, Paris 1973. Si vedano le acute osservazioni di R. Escobar, Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità, Milano 1986, p.p. 13, 17-20, che riprende i giusti spunti di K. A. Mautz, Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus, Berlin 1936, p. 72 e di A. Camus, L'uomo in rivolta, Milano 1962, p.p. 78-81. Ma si vedano anche N. Abbagnano, Stirner o l'apologia del nulla, in Id., Fra il tutto e il nulla, Milano 1973, p.p. 329-331 e E. Ferri, Relazionalità e diritto in Max Stirner, in Relazione giuridica, riconoscimento e atti sociali, Roma 1991, p.p. 231-240; R. W. K. Paterson, Der Einzige and "L'être et le neant", in Max Stirner e l'individualismo moderno, Napoli 1996, p.p. 507-518.
N. 5. Stirner, L'Unico..., p. 380.
N. 6. Stirner, L'Unico..., p. 13.
N. 7. Stirner, L'Unico..., p. 13.
N. 8. Come osserva giustamente M. Buber, Die Frage an den Einzelnen, in Id., Werke, I, Schriften zur Philosophie, München 1962, p.p. 225-227.
N. 9. Stirner, L'Unico..., p. 192. Non concordiamo pertanto con l'interpretazione di M. Silvestri, Filosofia e politica nell'opera di Stirner, 'Rivista internazionale di filosofia del

diritto, 2-3, 1967, p. 310, che pone Stirner sulla linea speculativa di Fichte.
N. 10. Come osservano giustamente, pur con prospettive diverse, Penzo, Max Stirnerà, p.p. 18-45; Escobar, Nel cerchio magico..., p. 61 ; Signorini, Stirner e la differenza..., p.p. 26-27; F. Bazzani, Stirner come segno della cesura nel paradigma della ragione moderna, in Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta (Atti del convegno promosso dalla Libera Associazione di Studi Anarchici, Firenze 12-13 dicembre 1992), Bologna 1993, p.p. 196-198.
N. 11. M. Stirner, I recensori di Stirner (1845), in Id., Scritti minori, a cura di Giorgio Penzo, Bologna 1983, p.p. 104-106, 107.
N. 12. Stirner, L'Unico..., p. 370. Fondamentali osservazioni in questo senso in Penzo, Max Stirnerà, p.p. 38-42 e in Signorini, Stirner e la differenza..., p.p. 1-6. Ma conf. pure F. Bazzani, Stirner. Dicibile-Indicibile, in Id., il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx, Milano 1987, p.p. 40-58.
N. 13. Stirner, L'Unico..., p. 325.
N. 14. Stirner, L'Unico..., p. 380.
N. 15. Stirner, L'Unico..., p. 246.
N. 16. Stirner, I recensori di Stirnerà, p. 108. Sul nichilismo-esistenzialismo stirneriano si vedano V. Basch, L'individualisme anarchiste. Max Stirner, Paris 1928, p.p. 96-98; Mautz, Die Philosophie Max Stirners..., p.p. 45-47, 60-62; H. Read, Existentialism, Marxism and Anarchism, London 1950, p. 24; Camus, L'uomo in rivolta..., p.p. 78-81; Paterson, The Nihilistic Egoistà, p.p. 162-222; Penzo, Max Stirnerà, p.p. 40-42, 336-353; Escobar, Nel cerchio magico..., p.p. 24-30, 107; Signorini, Stirner e la differenza..., p.p.28-29.
N. 17. Stirner, L'Unico..., p. 195.
N. 18. Stirner, L'Unico..., p. 47.
N. 19. Stirner, L'Unico..., p. 37.
N. 20. Stirner,L'Unico..., p. 195.
N. 21. Stirner, L'Unico..., p.p. 67, 41.
N. 22. Stirner, L'Unico..., p. 42.
N. 23. Stirner, L'Unico..., p. 57.
N. 24. Stirner, L'Unico..., p. 42. Per le rispettive posizioni di Feuerbach e di Stirner conf. H. Arvon, Aux sources de l'existentialisme. Max Stirner, Paris 1954, p.p. 130-137; E. Rambaldi, La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach, Firenze 1966, p.p. 152-155; Penzo, Max Stirnerà, p.p. 108-120; L. S. Stepelevich, Max Stirner and Ludwig Feuerbach, 'Journal of the History of Ideas', XXXIX (1978), 39, July, p.p. 451-463; F. Tomasoni, Per Stirner contro Feuerbach?, 'Rivista di storia della filosofia XXXIX (1984), p.p. 293-301; Id., Ludwig Feuerbach e la natura non umana, Firenze 1986; Signorini, Stirner e la differenza..., p.p. 17-27. F. Andolfi, L'essenza umana: Stirner e i suoi contemporanei, in Individuo e insurrezione. ..,p.p. 43-48; F. Bazzani, Stirner e Fuerbach, in Max Stirner e l'individualismo moderno..., p.p. 75-124.
N. 24. Stirner, L'Unico..., p. 97.
N. 25. Stirner, L'Unico,.., p. 97.
N. 26. Stirner, L'Unico..., p.p. 42-43.
N. 27. Arvon, Aux sources de l'existentialisme..., p.p. 2-3, 177.
N. 28. Stirner, L'Unico..., p. 81.
N. 29. Stirner, L'Unico..., p. 163.

N. 30. Stirner, L'Unico..., p. 46.
N. 31. Stirner, L'Unico..., p. 47.
N. 32. Stirner, L'Unico..., p. 48.
N. 33. Stirner, L'Unico..., p. 50.
N. 34. Stirner, L'Unico..., p. 56. Sulla critica di Stirner a Proudhon: Arvon, Aux sources de l'existentialisme..., p.p. 85-87.
N. 35. Stirner, L'Unico..., p. 82.
N. 36. Stirner, L'Unico..., p.p» 75-76. Per il rapporto Stirner-Hegel e per l'influenza del filosofo di Stoccarda su quello di Bayreuth conf. Mautz, Die Philosophie Max Stirners..., p.p. 58-59; Arvon, Aux sources de l'existentialisme..., p. 177; D. Mc Lellan, The Young Hegelians and Karl Marx, London-Melbourne-Toronto 1969, p.p. 118-119; K. Löwith, Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Torino 1971, p.p. 162-166, 372-374, 469-471; Penzo, Max Stirnerà, p.p. 100-108, 136-138; L. S. Stepelevich, Hegel and Stirner: thesis and antithesis, 'Idealistic Studies' VI (1976), p.p. 236-276; C. Menghi, La società civile da Hegel a Stirner, in Max Stirner e l'individualismo moderno..., p.p. 37-59. Negano invece l'influenza hegeliana nella filosofia di Stirner P. Ciaravolo, Max Stirner. Per una teoresi dell'Unico, Roma 1982, p. 7; L. Trias Folch, Contro el hegelianismo: Max Stirner, in Entorno a Hegel, por A. Alvarez Bolado, Granada 1974, p.p. 365-377.
N. 37. Stirner, L'Unico..., p. 83.
N. 38. Stirner, L'Unico..., p. 95.
N. 39. Stirner, L'Unico..., p. 82.
N. 40. Stirner, L'Unico..., p. 355. Conf. a questo proposito le acute osservazioni di A. Signorini, L'antiumanesimo di Max Stirner, Milano 1974, p. 55 e di EscoBbar, Nel cerchio magico..., p.p. 108-109.
N. 41. Stirner, L'Unico..., p. 351.
N. 42. Stirner, L'Unico..., p. 351.
N. 43. Stirner, L'Unico..., p. 371.
N. 44. Stirner, L'Unico..., p. 193.
N. 45. Stirner, L'Unico..., p. 366.
N. 46. Stirner, L'Unico..., p. 367. Su questo aspetto del pensiero stirneriano conf. Penzo, Max Stirnerà, p.p. 169-178; Signorini, L'antiumanesimo di Max Stirnerà, p.p. 47-49; Escobar, Nel cerchio magico..., p.p. 110-114.
N. 47. Stirner, L'Unico..., p. 95.
N. 48. Stirner, L'Unico..., p. 370.
N. 49. Stirner, L'Unico..., p. 370.
N. 50. Stirner, L'Unico..., p. 369.
N. 51. Stirner, L'Unico..., p. 368.
N. 52. Stirner, L'Unico..., p. 369.
N. 53. Stirner, L'Unico..., p.p. 370, 367, 368.
N. 54. Stirner, L'Unico..., p. 368.
N. 55. Stirner, L'Unico..., p. 271.
N. 56. Stirner, L'Unico..., p.p. 289,263. Si vedano a questo proposito le osservazioni di Escobar, Nel cerchio magico..., p. 110 e di E. Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirner, Milano 1992, p.p. 207-208.

N. 57. Stirner, L'Unico..., p. 195.
N. 58. Stirner, L'Unico..., p. 268.
N. 59. Stirner, L'Unico..., p. 263.
N. 60. Stirner, L'Unico..., p. 147.
N. 61. Stirner, L'Unico..., p. 265.
N. 62. Stirner, L'Unico..., p. 255.
N. 63. Stirner, L'Unico..., p. 379.
N. 64. Sul concello di possibilità individuale in Stirner conf. le diverse interpretazioni di Löwith, Da Hegel a Nietzsche..., p. 523; Signorini, L'antiumanesimo di Max Stirnerà, p. 49; J. Carroll, La fuga dal palazzo di cristallo. Stirner, Nietzsche, Dostoiewski e l'anarco-psicologia, Roma 1981, p.p. 55-56; Escobar, Nel cerchio magico..., p.p. 103-104.
N. 65. Stirner, L'Unico..., p. 343.
N. 66. Stirner, L'Unico..., p. 339.
N. 67. Stirner, L'Unico..., p. 341.
N. 68. Stirner, L'Unico..., p.p. 343-345.
N. 69. Stirner, L'Unico..., p. 325.
N. 70. Stirner, L'Unico..., p. 254.
N. 71. Stirner, L'Unico..., p. 254.
N. 72. Stirner, L'Unico..., p. 166.
N. 73. Stirner, L'Unico..., p. 167.
N. 74. Stirner, L'Unico..., p. 170.
N. 75. Stirner, L'Unico..., p. 170.
N. 76. Stirner, L'Unico..., p. 170. Su questo aspetto del pensiero stirneriano conf. A. Laganà, Individualismo e socialità in Max Stirner, in Id., Tra filosofia e politica. Studi e ricerche, Iglesias (Cagliari) 1977, p.p. 154-160.
N. 77. Stirner, L'Unico..., p. 171.
N. 78. Stirner, L'Unico..., p. 171.
N. 79. Stirner, L'Unico..., p. 166.
N. 80. Stirner, L'Unico..., p. 166.
N. 81. Stirner, L'Unico..., p. 173.
N. 82. Stirner, L'Unico..., p.p. 173, 174.
N. 83. Stirner, L'Unico..., p. 177.
N. 84. Stirner, L'Unico..., p. 177.
N. 85. Stirner, L'Unico..., p. 226.
N. 86. Stirner, I recensori di Stirnerà, p.p. 104-108.
N. 87. Stirner, I recensori di Stirnerà, p.p. 104-108.
N. 88. Stirner, I recensori di Stirnerà, p. 104.
N. 89. Stirner, I recensori di Stirnerà, p. 107.
N. 90. Stirner, I recensori di Stirnerà, p. 108. Per tutti questi aspetti conf. le pagine fondamentali di Penzo, Max Stirnerà, p.p. 34-45.
N. 91. Stirner, I recensori di Stirnerà, p. 109.
N. 92. Stirner, L'Unico..., p. 256.
N. 93. Stirner, L'Unico..., p. 380.
N. 94. Stirner, I recensori di Stirnerà., p. 126. Conf. pure Löwith, Da Hegel a Nietzsche..., p.p. 521-526; Id., Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche, Napoli 1966, p.p. 97-99.

N. 95. Penzo, Max Stirnerà, p. 13. Sul radicale nominalismo di Stirner si vedano anche F. Mauthner, DerAtheismus und seine Geschichte im Abendlande, Stuttgart-Berlin 1923, vol. 4, p.p. 201-207; Basch, L'individualisme anarchiste..., p. 268; Mautz, Die Philosophie Max Stirners..., p. 20; G. Pelli, L'Unico, 'Dimensioni, 1979, n. 13, p.p. 112-116.
N. 96. Stirner, L'Unico..., p. 354.
N. 97. Stirner, L'Unico..., p. 175.
N. 98. Stirner, L'Unico..., p. 178.
N. 99. Stirner, L'Unico..., p. 178.
N. 100. Stirner, L'Unico..., p.p. 176, 279.
N. 101. E' nota la tesi di H. G. Helms, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners 'Einziger' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstsein vom Vormärz biszur Bundesrepublik, Köln 1966, secondo cui la storia dello stirnerismo è la storia del fascismo (p. 4). Ugualmente, su questa linea, R. Payne, Zero, London 1951, p.p. 198-199. Come invece ha scritto Pietro Ciaravolo, se la filosofia stirneriana registra «in itinere» alcune coincidenze con quella nietzscheana, nella sostanza le due posizioni sono «incompatibili» e la distanza fra loro risulta «abissale». Anche Antimo Negri concorda sull'«enorme distanza» tra i due filosofi. Conf. P. Ciaravolo, Nietzsche-Stirner: il 'divenire e la 'permanenza e A. Negri, Nietzsche oltre Stirner?, 'Il Contributo VIII (1984), n. 1, rispettivamente p.p. 19-30 e 31-44. Per Escobar, Nel cerchio magico..., p. 77, si può parlare di «irriducibilità dell'antropologia stirneriana [rispetto] a quella nietzscheana» e per Penzo, Max Stirnerà, p. 164, giustamente, il fatto che la morte di Dio in Stirner sia più radicale e definitiva che in Nietzsche determina una diversa problematica della rapporto tra volontà e potenza. Ma si vedano pure, per il concetto di autolimite in Stirner, le osservazioni di Bazzani, Stirner come segno della cesura..., p. 197. Sul rapporto Stirner-Nietzsche conf. anche C. A. Emge, Max Stirner. Einegeistig nicht bewältigte Tendenz, Mainz-Wiesbaden 1964; Marion, genealogie de la 'mort de Dieu..., p.p. 30-53; J. Bergner, Stirner, Nietzsche and the Critique of the Truth, 'Journal of the History of Philosophy', 1973, p.p. 523-534; A. G. Sabatini, La critica del politico in Nietzsche e Stirner, 'Il Cannocchiale, 1974, n. 3, p.p. 47-55; R. Calasso, Accompagnamento alla lettura di Stirner, in Stirner, L'Unico..., p.p. 405-406 (che rimanda alla bibliografia fondamentale); A. Signorini, Sade, Stirner, Nietzsche. La comunicazione impossibile, Napoli 1980; Carroll, Fuga dal palazzo di cristallo..., p.p. 25-163.
N. 102. Stirner, L'Unico..., p.p. 219-220. Sul rapporto tra diritto e potenza in Stirner conf. l'esauriente disamina di Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirnerà, p.p. 55-104. Conf. pure M. Cossuta, Stirner e i moderni. Note su alcune pagine de 'i'Unico e la sua proprietà', in Individuo e insurrezione..., p.p. 78-88.
N. 103. Stirner, L'Unico..., p. 196.
N. 104. Stirner, L'Unico..., p. 208.
N. 105. Stirner, L'Unico..., p. 196.
N. 106. Stirner, L'Unico..., p. 201. Conf. Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirnerà, p. 53, che individua giustamente nella filosofia di Stirner «una negazione globale dell'esperienza giuridica». Di diverso parere C. Menghi, Individualismo collettivismo autonomia. Dall'estinzione del diritto alla politica dei desideri, Milano 1984, p. 9, secondo cui Stirner combatte il cattivo diritto, non il diritto in quanto tale.

N. 107. Stirner, L'Unico..., p. 196.
N. 108. Stirner, L'Unico..., p. 197.
N. 109. Stirner, L'Unico..., p. 216.
N. 110. Stirner, L'Unico..., p. 208.
N. 111. Stirner, L'Unico..., p. 198.
N. 112. Stirner, L'Unico..., p. 215.
N. 113. Stirner, L'Unico..., p. 201. Sulla critica di Stirner alla dimensione superindividuale del diritto conf. A. De Amicis, Il pensiero giuridico e politico di Max Stirner, Roma 1969, specialmente p.p. 27-34.
N. 114. Stirner, L'Unico..., p. 205.
N. 115. Stirner, L'Unico..., p. 217.
N. 116. Stirner, L'Unico..., p.p. 201-202.
N. 117. Stirner, L'Unico..., p. 200. Sulla critica di Stirner al giusnaturalismo conf. Marconi, La libertà selvaggia..., p. 39.
N. 118. Stirner, L'Unico..., p. 199.
N. 119. Stirner, L'Unico..., p. 203.
N. 120. Stirner, L'Unico..., p. 200.
N. 121. Stirner, L'Unico..., p. 217.
N. 122. Stirner, L'Unico..., p. 201.
N. 123. Come osserva giustamente C. Cesa, Le idee politiche di Max Stirner, in Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo (Atti del Convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi, Torino 5, 6 e 7 dicembre 1969), Torino 1971, p. 307. Ma conf. pure Basch, L'individualisme anarchiste..., p. 151.
N. 124. Stirner, L'Unico..., p. 206.
N. 125. Stirner, L'Unico..., p. 254.
N. 126. Stirner, L'Unico..., p. 205.
N. 127. Stirner, L'Unico..., p. 205.
N. 128. Stirner, L'Unico..., p.p. 205-206.
N. 129. Stirner, L'Unico..., p. 206.
N. 130. Stirner, L'Unico..., p.p. 186-187, 189.
N. 131. Stirner, L'Unico..., p.p. 186-187.
N. 132. Stirner, L'Unico..., p. 107.
N. 133. Stirner, L'Unico..., p. 110.
N. 134. Stirner, L'Unico..., p. 107.
N. 135. Stirner, L'Unico..., p.p. 106-107.
N. 136. Stirner, L'Unico..., p. 185.
N. 137. Stirner, L'Unico..., p. 250.
N. 138. Stirner, L'Unico..., p. 236. Sulla centralità stirneriana della critica allo Stato concordano molti interpreti, anche di diverso orientamento. Conf. P. Eltzbacher, L'anarchisme, Paris 1902, p.p. 94-128; A. Borelli, L'individualismo assoluto di Max Stirner e la negazione dello Stato, Firenze 1942; E. Zoccoli, L'anarchia. Gli agitatori, le idee, i fatti, Milano 1944, p.p. 30-50; Id., Introduzione a M. Stirner, L'Unico, Milano 1945, p.p. XVI-XXIII; C. A. Aroldi, La negazione dello Stato in Max Stirner e Michele Bakunin, Ragusa 1966, p.p. 1-20 e soprattutto A. M. Bonanno, Max Stirner, Catania 1977, specialmente p.p. 71-90. Approfondite e acute osservazioni pure in F. B azzani, Weitling e Stirner.

Filosofia e storia (1838-1845), Milano 1985, p.p. 88-96.
N. 139. Stirner, L'Unico..., p. 188.
N. 140. Stirner, L'Unico..., p. 249.
N. 141. Stirner, L'Unico..., p. 244.
N. 142. Stirner, L'Unico..., p. 234.
N. 143. Stirner, L'Unico..., p. 234.
N. 144. Stirner, L'Unico..., p. 186.
N. 145. Stirner. L'Unico..., p. 249.
N. 146. Stirner, L'Unico..., p. 252.
N. 147. Stirner, L'Unico..., p.p. 214, 215. Su questo punto pagine di grande finezza interpretativa in Signorini, Stirner e la differenza..., p.p. 51-55; Conf. pure Arvon, Aux sources de l'existentialisme..., p. 171; Marconi, La libertà selvaggia..., p.p. 54-55.
N. 148. Stirner, L'Unico..., p. 60.
N. 149. Stirner, L'Unico..., p. 192.
N. 150. Marconi, La libertà selvaggia..., p. 38. Conf. pure Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirnerà, p. 18.
N. 151. Stirner, L'Unico..., p. 200.
N. 152. Stirner, L'Unico..., p. 268.
N. 153. Stirner. L'Unico..., p. 206.
N. 154. Stirner, L'Unico..., p. 238.
N. 155. Stirner. L'Unico..., p. 207.
N. 156. Stirner, L'Unico..., p.p. 206-207.
N. 157. Stirner, L'Unico..., p. 246.
N. 158. Stirner, L'Unico..., p. 110.
N. 159. Stirner, L'Unico..., p.p. 110-111.
N. 160. Stirner, L'Unico..., p. 112.
N. 161. Stirner, L'Unico..., p. 109.
N. 162. Stirner, L'Unico..., p. 115.
N. 163. Stirner, L'Unico..., p.p. 237, 267.
N. 164. Stirner, L'Unico..., p. 233.
N. 165. Si vedano a questo proposito le acute osservazioni di G. Penzo, 'Kunst und Religion'. Riflessioni sul filosofare di Max Stirner, in Filosofia e religione (Atti del XXV Convegno di Studi Filosofici tra professori universitari, Gallarate 1970), Brescia 1971, p.p. 344-353. Per il saggio stirneriano citato da Penzo conf. M. Stirner, Arte e religione, in Id., Scritti minori..., p.p. 46-55.
N. 166. Stirner, L'Unico..., p.p. 330-331, un corsivo aggiunto. Su questa distinzione tra rivoluzione e ribellione conf. le acute osservazioni di F. Andolfi, L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo, Milano 1983, p.p. 171-174; di Escobar, Nel cerchio magico..., p.p. 147-151; di Bazzani, Weitling e Stirnerà, p.p. 136-160. Ma si vedano anche H. Read, The Philosophy of Anarchism, London 1940, p.p. 32-33; Camus, L'uomo in rivolta..., p.p. 79-80; G. Penzo, La tematica della rivolta in Max Stirner e il problema della violenza, 'Il Contributo VIII (1984), n. 1, p.p. 5-18.
N. 167. Stirner, L'Unico..., p. 118.
N. 168. Stirner, L'Unico..., p. 119.
N. 169. Stirner, L'Unico..., p. 119.

N. 170. Stirner, L'Unico..., p. 119.
N. 171. Stirner, L'Unico..., p. 199.
N. 172. Stirner, L'Unico..., p. 88.
N. 173. Stirner, L'Unico..., p.p. 331 -332, un corsivo aggiunto. Conf. a questo proposito le osservazioni di Escobar, Nel cerchio magico..., p. 150 e di E. Ferri, Dimensioni della rivolta in Max Stirner, in Individuo e insurrezione..., p.p. 104-114, che giustamente non concordano con le interpretazioni di uno Stirner indifferente al cambiamento reale del contesto socio-storico. Sostengono invece questa tesi, pur con prospettive diverse, Basch, L'individualisme anarchiste..., p.p. 164-167; Carroll, La fuga dal palazzo..., p.p. 69-72; Signorini, Sade, Stirner, Nietzsche..., p.p. 53-54.
N. 174. Stirner, L'Unico..., p.p. 347-348.
N. 175. Stirner, L'Unico..., rispettivamente p.p. 329, 206.
N. 176. Stirner, L'Unico..., p. 124. Per questa tematica si vedano le osservazioni di V. Roudine, Max Stirner. Un refrattario, Boston 1914, p.p. 40-52.
N. 177. Stirner, L'Unico..., p. 266.
N. 178. Signorini, Sade, Stirner, Nietzsche..., p. 53. Non concordiamo quindi nemmeno con Paterson, The Nihilistic Egoistà, p.p. 145-161 e con Penzo, Max Stirnerà, p. 31; Id., Max Stirner: la rivolta esistenziale, in Individuo e insurrezione..., p.p. 11-12, che nella loro interpretazione filosofico-esistenzialista finiscono col mettere troppo in sottordine la dimensione anarchicamente 'forte del pensiero stirneriano.
N. 179. Stirner, L'Unico..., p. 322.
N. 180. Stirner, L'Unico..., p. 320.
N. 181. Stirner, L'Unico..., p.p. 359-360.
N. 182. Stirner, L'Unico..., p.p. 228-229. Su questa concezione di società conf. J. P. Clark, Max Stirner's Egoism, London 1976,p.p. 71-86. Ciaravolo, Max Stirnerà, p.p. 129-130; Escobar, Nel cerchio magico..., p.p. 117-120.
N. 183. Stirner, L'Unico..., p. 255.
N. 184. Stirner, L'Unico..., p. 255.
N. 185. Stirner, L'Unico..., p. 189.
N. 186. Stirner, L'Unico..., p. 228. Conf. su questo punto A. Laganà, Scritti su Stirner, Verona 1988, p. 11. Secondo Armando Plebe invece, questa reciprocità non può esistere date le profonde aporie dell'individualismo assolutistico di Stirner: A. Plebe, Max Stirner e le origini dell'anarchismo, in Anarchismo vecchio e nuovo, Firenze 1971, p.p. 15-16. Anche per Basch, L'individualisme anarchiste..., p. 274, questa reciprocità non può esservi perché l'unione stirneriana raffigurerebbe una società aristocratica dedita alla divinizzazione del genio, un convivio di razze elette e di eroi.
N. 187. Su questo punto conf. Mautz, Die Philosophie Max Stirners..., p. 64.
N. 188. Stirner, L'Unico..., p.p. 188-189.
N. 189. Stirner, L'Unico..., p. 143.
N. 190. Stirner,L'Unico..., p. 326.
N. 191. Stirner, L'Unico..., p. 327.
N. 192. Stirner, L'Unico..., p. 327.
N. 193. Stirner, L'Unico..., p.p. 320-321, un corsivo aggiunto.
N. 194. Stirner, L'Unico..., p. 320.
N. 195. Stirner, L'Unico..., p. 219. Molto diversa è invece l'interpretazione di Silvestri,

Filosofia e politica nell'opera di Stirnerà, p. 753, secondo cui Stirner sta invece sulla linea di Hobbes. Ancora più critica è la posizione di G. Zaccaria, Considerazioni attuali sull'individualismo radicale di Max Stirner, in La società criticata, presentazione di Enrico Opocher, Napoli 1974, p.p. 313-316, per il quale l'individualismo stirneriano, a causa del suo intrinseco assolutismo, è destinato ad una continua autocontraddizione e quindi impossibilitato a procedere in senso societario.
N. 196. Stirner, L'Unico..., p. 206.
N. 197. Come scrive opportunamente Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirnerà, p.p. 145,158-183. In questo senso essa si situa all'opposto di ogni concezione organica di comunità, per cui l'interpretazione dell'unione ("Verein") quale anticipazione della distinzione tra "Gemeinschaft" e "Gesellschaft", data dalla celebre definizione di F. Tönnies, Comunità e società, Milano 1963, risulta del tutto fuorviante. Conf. a questo proposito C. Roehrssen, L'anarchismo nello Stato moderno, Milano 1974, p. 88; Carroll, La fuga dal palazzo..., p. 89; H. Arvon, Les libertariens americains, Paris 1983, p. 34 e le giuste osservazioni di Ferri, L'antigiuridismo di Max Stirnerà, p.p. 153-154 a queste discutibili interpretazioni.
N. 198. Stirner, L'Unico..., p. 326.
N. 199. Stirner, L'Unico..., p.p. 321-322.
N. 200. Stirner, L'Unico..., p. 326.
N. 201. Stirner, L'Unico..., p. 126.
N. 202. Stirner, L'Unico..., p. 333. Conf. pure Escobar, Nel cerchio magico..., p. 103.
N. 203. Escobar, Nel cerchio magico..., p. 15.

Capitolo terzo.
REALTA' ANTINOMICA E GIUSTIZIA IMMANENTE:
PIERRE-JOSEPH PROUDHON.

IL METODO.

La peculiarità del pensiero proudhoniano deriva in gran parte dalla metodologia adottata, che risulta ancor oggi originale. Essa attraversa senza soluzione di continuità tutta la sua opera ed è quindi da questa metodologia che bisogna partire per enucleare le direttive di fondo del suo pensiero.
Per Proudhon il problema fondamentale della conoscenza risiede nella difficoltà che l'uomo ha di abbracciare e di comprendere la simultaneità degli innumerevoli fattori che intervengono nello svolgimento della realtà. Per progredire la scienza ha bisogno di concettualizzazioni, di schematizzazioni, di ordine, di precisione, ma nello stesso tempo ogni fissità pregiudica l'avanzata stessa del sapere, convertendolo da una ricerca 'aperta a una forma chiusa.
La scienza rappresenta di fatto una lotta contro ogni forma di arbitrio e, in quanto tale, non può che essere fondata obiettivamente (1); tuttavia questa razionalità, che deve essere il fondamento costante della ricerca, non può pretendere di essere esaustiva perché non esiste la possibilità di una totale razionalizzazione della realtà. Sotto l'influsso kantiano, Proudhon riconosce dei limiti alla conoscenza umana, nel senso che essa può spiegare il rapporto tra le cose, ma non dare ragione e spiegazione della natura ultima dei fenomeni.
Si precisa così il senso del suo problematicismo tutto centrato sull'idea che il progresso scientifico si identifichi con la consapevolezza dell'impossibilità di pervenire a soluzioni integrali. L'esperienza umana, di per sé «intessuta di contraddizioni» (2), non può risolversi in dati elementari prestabiliti perché «il semplicismo, lungi dall'indicare la più alta potenza dell'essere, ne indica al contrario il grado più basso» (3). Bisogna perciò riconoscere fino in fondo la limitatezza dell'uomo e perciò la sua impossibilità a risolvere definitivamente ogni problema.
Questa consapevolezza fa di Proudhon un teorico avvertito e disincantato del socialismo perché lo pone lontano da ogni sogno utopistico di rigenerazione totale e di metamorfosi antropologica. La società, egli precisa, è «molto più complicata di quanto si pensi» (4); e quindi ogni volontà di risoluzione definitiva non può risolversi che in due modi: o nel fallimento o nell'arbitrio del potere.
Diventa perciò comprensibile la sua critica alla dialettica di Hegel. Mentre questi definisce la realtà nella forma triadica di una tesi e di una antitesi, le quali si risolvono in una sintesi superiore, Proudhon afferma che proprio le opposizioni e le antinomie sono la struttura stessa del reale e che «l'antinomia non si risolve: là è il vizio fondamentale di tutta la filosofia hegeliana. I due termini che compongono l'antinomia, si bilanciano tra loro, o con altri termini antinomici, il che conduce a nuovi risultati» (5). Ogni sintesi è oggettivamente impossibile perché i termini antinomici sono come «i poli opposti di una pila elettrica che non si distruggono. Il problema consiste nel trovare non la loro fusione,

che sarebbe la loro morte, ma il loro equilibrio incessantemente instabile, variabile a seconda dello sviluppo della società» (6). Il sistema hegeliano, secondo Proudhon, è un sistema precostituito perché invece di attendere i fatti li anticipa (7), di conseguenza la sua sintesi è del tutto fantastica e arbitraria: «la formula hegeliana non è una triade che per il buon piacere o l'errore del maestro il quale conta tre termini là dove in effetti non ne esistono che due perché non ha visto che l'antinomia non si risolve, in quanto essa indica una oscillazione o antagonismo suscettibile soltanto di equilibrio» (8). Insomma la sintesi, afferma Proudhon, «non distrugge realmente ma [solo] formalmente, la tesi e l'antitesi» (9) ed essa può farsi valere solo trasformandosi in una volontà egemonica di potere. Perciò «Hegel conduce, con Hobbes, all'assolutismo governativo, all'onnipotenza dello Stato, alla subalternità dell'individuo» (10). Rispetto alla dialettica hegeliana, quella di Proudhon si specifica come un metodo di analisi dei rapporti, una ricerca estremamente sottile e sfumata delle leggi di composizione e combinazione dei fattori della realtà. In questo senso, essa tende ad essere un pluralismo sociologico sempre più realistico; occorre non tanto inventare una logica, un'idea sia pure rivoluzionaria e libertaria, da imporre con forza alla realtà, ma scoprire le leggi proprie della società in modo da restituire a questa la sua autonomia persa con la fissazione istituzionale della ripetitività autoritaria.
Si tratta dunque di un metodo fortemente empirico che consente all'osservatore di seguire le infinite composizioni e scomposizioni della realtà, di aderire al movimento reale delle cose e del loro svolgimento (11) L'ostilità di Proudhon verso tutti gli "a priori" lo spinge sempre più a cercare una metodologia capace di intendere specificamente il movimento stesso della realtà nel suo farsi, «colto, per così dire, sul fatto» (12), in una ricerca incessante, essendo indefinito lo sviluppo stesso della società (13) Ecco perché la ricerca proudhoniana è costituzionalmente una ricerca 'aperta, per sua struttura rivedibile e correggibile, non dogmatica, intrinsecamente libertaria. Non si tratta, beninteso, di una filosofia eclettica - tra l'altro in voga proprio in quegli anni in Francia - ma di una concezione sociale che si prefigge di essere scientifica perché tende a riflettere l'infinita complessità della società per liberarla da ogni soffocante sintesi unitaria; perché si sostanzia di un metodo che non esita a cercare e accogliere la diversità in tutti i suoi dettagli.
Nella sua dialettica, Proudhon distingue la realtà, sede delle opposizioni reali, fisiche, concrete, dal discorso dialettico che ha come obiettivo l'analisi di tali opposizioni. Egli definisce quindi, kantianamente, le opposizioni reali con il termine «antinomia» o contro-leggi e intende con ciò riferirsi all'espressione della realtà delle cose nella loro fattualità; diversamente queste stesse opposizioni, quando non sono più colte sul fatto, ma argomentate nel discorso, sono da lui definite con il termine "contradictio", controdiscorsi (14). Perciò il sistema delle antinomie è il metodo impiegato da Proudhon per interpretare la società (15). Le antinomie, essendo espressione dell'opposizione reale delle cose concrete, dimostrano di per sé l'impossibilità di ogni sintesi "a priori" e di conseguenza l'impotenza oggettiva di ogni regime volto alla loro forzata mediazione. Secondo Proudhon, infatti, non si può pretendere di costruire una nuova realtà sociale con dei pretesi «"a priori" della ragione», così come non si può definire il metodo scientifico attraverso una «deduzione dialettica delle nozioni» (16). E' necessario piuttosto che la scienza sociale e la riflessione filosofica si orientino contro ogni forma di

universalismo astratto, riconoscendo il principio della logica binaria dell'antinomia.
Ciò non significa naturalmente che l'empirismo e il realismo dialettico di Proudhon non abbiano dei limiti e che egli non cerchi, anche, una «riconciliazione universale attraverso la contraddizione universale» (17) Tuttavia, poiché complementarità, implicazioni scambievoli e reciprocità di prospettive sono tanto reali quanto le polarizzazioni e le antinomie, ecco che è proprio l'esigenza realistica, ancora, a richiedere la scoperta di procedimenti capaci di esprimere, appunto, la conciliazione, pur all'interno della contraddizione, pur nella conservazione degli squilibri. E qui infatti sta tutto lo sforzo teorico di Proudhon: nel ricercare l'equilibrio dei contrari senza far scomparire la contraddizione, linfa vitale della società e della libertà (18).
Si spiega quindi perché non vi è in Proudhon un'assolutizzazione del suo stesso metodo. Egli è ben lontano dal dichiarare che il mondo reale si possa risolvere solo nella descrizione «dei suoi elementi irriducibili, dei suoi principi antitetici e delle sue forze antagonistiche» (19). Questa teoria dei contrari, infatti, pur agendo con potenza incomparabile nel controllo razionale delle nostre opinioni, «non è l'unica forma della natura, la sola rivelazione dell'esperienza, e per conseguenza la sola legge dello spirito» (20). In coerenza con i propri presupposti, il metodo stesso di Proudhon è nei suoi principi anti-assolutistico, in quanto la filosofia viene concepita soltanto come metodologia, cioè come logica delle scienze.
Secondo Proudhon è necessario inoltre vedere quale «struttura» sia sottesa alla legge delle antinomie, quale interazione reciproca le colleghi, quale totalità le comprenda. Occorre cioè trovare quel criterio di unità che le associ per analogia secondo un principio di serie, e perciò secondo un principio di progressione. La dialettica proudhoniana si precisa pertanto come dialettica seriale, vale a dire come sapere organizzato secondo un principio di strutturazione, nel senso che questo sottostà alle antinomie e le collega a un dato livello dell'evoluzione sociale. Se dunque il principio di divisione e individuazione costituisce «la prima condizione della possibilità di una scienza» (21), di uno «sperimentare realista», è anche vero che non ci si può smarrire nel particolarismo. Questo va superato cogliendo appunto le forze coesive immanenti alla dialettica sociale. Precisamente, per conservare entrambe le istanze, si dovrà elaborare una scienza sociale che sappia essere al tempo stesso scienza del particolare e scienza del generale. Così «la scienza dei particolari deve contestualmente saper essere scienza delle situazioni, la scienza dell'individuale deve saper essere anche scienza della serialità» (22).
Proudhon si riconnette con ciò a Fourier e precisamente all'intuizione della serialità quale principio direttivo del metodo delle scienze sociali, intuizione già enucleata appunto dall'utopista francese (23) Questa dialettica seriale deve definire la diversità tra «il metodo sillogistico e il metodo sperimentale e obiettivo» (24), assumendo come suo fondamento l'idea che ogni fenomeno vada considerato non solo in se stesso, ma anche in riferimento all'intreccio delle relazioni che lo costituiscono e lo rapportano a un determinato campo di situazioni. Essa si propone di realizzare un duplice compito: da una parte, accertare la dinamica della differenziazione degli elementi costitutivi di un insieme; dall'altro, proporsi come un principio di strutturazione del reale. La serie si costituisce così come una «totalizzazione nella diversità, si afferma cioè come un'idea completa di totalità, la quale non è l'unità con l'esclusione della pluralità, né la pluralità

con l'esclusione dell'unità, ma simultaneamente l'una e l'altra» (25).
L'intento di comprendere la diversità nell'unità ha una traduzione ideologica immediata. Nel sistema sociale auspicato da Proudhon si dovrà perseguire infatti «uno stato di uguaglianza sociale che non sia né comunismo, né frazionamento, né anarchia, ma libertà nell'ordine e indipendenza nell'unità» (26). Un sistema che esclude dunque qualsiasi forma di assolutismo, fosse pure l'assoluto della libertà perché quest'ultimo non sarebbe, autocontraddicendosi, che la negazione della libertà stessa.
Nel concetto di «serie» emergono subito due dimensioni 'ideologiche. La prima si specifica come rifiuto di assolutizzazione concettuale, in quanto nessuna interpretazione teorica può risolvere e spiegare del tutto la complessità del reale. Questo rifiuto fa di Proudhon un avversario di ogni ideomania che pretenda di enucleare la genealogia delle idee al di fuori dell'esperienza umana. In altri termini, la serialità si definisce come scienza della fenomenologia dei fatti, i quali non possono essere ricondotti a una spiegazione puramente idealistica, né ad una spiegazione puramente materialistica. Il fatto, in sé, non è materiale né ideale perché nella realtà sociale «lo spiritualismo schiaccia i fatti e i fatti schiacciano il materialismo» (27). La società esiste tramite l'unità indissociabile dell'azione collettiva che implica «la vita, il lavoro, la coscienza individuale e collettiva, la ragione e la giustizia» (28).
La consapevolezza di non poter disgiungere il reale e l'ideale, perché tale separazione è di per sé impossibile (29), porta Proudhon ad affermare che «organizzare la società è descrivere [appunto] una serie: serie insieme reale e ideale» (30) Questa sintesi, che a sua volta non può darsi come definitiva e integrale, ha lo scopo di vanificare ogni dogmatismo, dimostrando l'intima connessione esistente fra la dimensione spirituale e quella materiale (31), al fine di impedire ogni separazione artificiale. Sta dunque in questo orientamento il presupposto del suo tanto discusso «ideorealismo» (32), che vuole proporsi al tempo stesso come strumento conoscitivo e produttivo perché «la serie è la forma della facoltà intellettiva e la legge della facoltà industriale» (33).
La seconda dimensione ideologica si specifica invece come sforzo teorico teso a individuare all'interno della serie stessa, nella sua «unità di composizione», la forma proporzionale delle parti, nel senso di una loro sostanziale equivalenza. Non esistono elementi più importanti e decisivi di altri nella formazione della realtà, nella strutturazione dello svolgimento storico-sociale. Ne discende immediatamente che tale realtà non è «sostanziale né causativa» (34) e quindi è priva di un potere effettivo di determinismo, in quanto si presenta di fatto come «insieme di rapporti» (35).
Anche qui si può cogliere subito un'altra traduzione ideologica relativa proprio al concetto di rapporto, un concetto che nella formulazione del federalismo pluralista proudhoniano ha un posto fondamentale. Il rapporto è infatti quella condizione che determina, «in ultima analisi, ogni fenomenalità, ogni realtà, ogni forza, ogni esistenza» (36). Questo significa che la società perde qualunque senso di giustizia, se non ha questa consapevolezza, questa coscienza. E' in tal senso che si precisa l'idea di uguaglianza: come idea di un rapporto reciproco, di un rapporto commutativo: «ciò che la società cerca è l'equilibrio delle forze naturali» (37). Questa logica di equilibrio e di reciprocità sta alla base del pluralismo, volto appunto a costituirsi come sistema 'aperto capace di far convivere più tendenze di per sé contraddittorie, a porsi come estrinsecazione della libertà nel suo infinito movimento. Con il metodo seriale si può giungere alla

consapevolezza ideologica dell'uguaglianza sociale perché, scoprendo l'intima connessione dei fenomeni entro il contesto di una dinamica complessa di relazioni e di situazioni, si arriva a capire che questa stessa dialettica esprime la necessità di un principio di coordinazione, il quale «esclude di per sé la gerarchia» (38). Perciò la legge seriale, indicando «un rapporto di uguaglianza», annuncia in pari tempo la legge della reciprocità e dell'equivalenza che è alla base del mutualismo economico-sociale. Nello stesso tempo, a partire da questa valenza ideologica dell'uguaglianza, è possibile arrivare anche a quella della libertà intesa come pluralismo. Infatti il concetto di uguaglianza non si specifica in Proudhon come mero appiattimento e uniformità, ma al contrario come esaltazione del particolare e dell'individuale. L'uguaglianza, egli afferma, «non è affatto una condizione fissa, ma la media algebrica di una situazione sempre mobile» (39).
Ora, non potendosi concepire le serie come unità di dati strutturali fissi, ne deriva che esse si danno solo come continuità perché «chi dice progresso, dice necessariamente successione, trasporto, crescita, passaggio, addizione, moltiplicazione, differenze, infine serie» (40) La dialettica seriale appare dunque come una legge di progressione e di organizzazione, un principio organico di simultanea differenziazione e associazione, un processo generale di crescita comune al mondo materiale, allo spirito, all'uomo, alla società. Ciò significa che ogni sviluppo avviene solo attraverso una dialettica di conflitti e di solidarietà, una catena di coppie antinomiche di cui l'opposizione rappresenta la fonte di ogni movimento, di ogni vita e di ogni libertà; si tratta dunque di una dialettica antinomica. Una dialettica, comunque, in cui si rivela l'attività di una forza organizzatrice, di una legge creatrice di unità e di progresso: la legge seriale, la «serie» (41). Essa, rispettando la pluralità degli elementi e il loro antagonismo, conduce a una unità pluralista e ad una perenne tensione dinamica.
Il pluralismo è dunque il corollario logico della serialità; la realtà sociale è insomma, secondo Proudhon, una continua moltiplicazione e trasformazione della serie. In questo senso il concetto di serie implica di per sé la pluralità della serie e quindi comporta la pluralità della conoscenza nella sua infinita e sempre mutevole interdisciplinarità. Il principio di serialità, infine, affermando che vi è indipendenza fra i diversi ordini di serie, nega «l'idea di una scienza universale» (42) e perciò l'idea che possa costituirsi anche nel campo della scienza e della teoria un'altra forma di assolutismo.
La chiave del pensiero proudhoniano, ciò che ne costituisce al tempo stesso l'originalità e l'unità, non si trova dunque in un apriorismo intellettuale o in un dogma metafisico, ma scaturisce dall'analisi dell'esistente inteso nella sua evidenza primordiale, dalla constatazione, sociologica, del suo palese pluralismo. «Il mondo morale, come il mondo fisico riposano su una pluralità di elementi irriducibili ed antagonisti» (43). E del pluralismo occorre tener conto in ogni costruzione economica, in ogni concezione filosofica, in ogni metodo pedagogico, perché questa è la dinamica incessante, di composizione e scomposizione, della realtà, questa è la sua tensione permanente e la linfa vitale della libertà. Solo riconoscendo questo pluralismo organico nella realtà dei fatti e della società, sarà possibile passare ad un pluralismo organizzatore come metodo di pensiero e tecnica di azione, come fattore di equilibrio delle forze.
Si delinea così in modo inequivocabile il fondamento teorico del suo anarchismo, ossia un relativismo pluralistico che può essere considerato senza alcun dubbio la chiave

interpretativa di tutto il suo pensiero, di tutta la sua dottrina. Questo relativismo pluralistico poggia anch'esso sull'idea centrale che la «scienza e la libertà sono infinite» (44), per cui ogni pretesa di conoscenza integrale come ogni pretesa di risoluzione definitiva si mostrano fasulle sul piano scientifico e totalitarie sul piano politico. Occorre invece un grande realismo alimentato dalla consapevolezza della precarietà, della provvisorietà e della relatività di ogni conoscenza umana. Come si vede, l'epistemologia proudhoniana presenta alcuni aspetti di grande modernità.

I FONDAMENTI SOCIOLOGICI.

Alla base della sociologia elaborata dal pensatore francese sta il concetto del lavoro come «azione intelligente dell'uomo sulla materia» (45) e come «forza plastica della società» (46) Questo concetto del lavoro è formulato da Proudhon in modo assai preciso: «il lavoro, campo di osservazione dell'economia politica considerato: 1) soggettivamente nei lavoratori, 2) obiettivamente nella produzione, 3) sinteticamente nella distribuzione degli impieghi e nella ripartizione dei salari, 4) storicamente nelle sue determinazioni scientifiche, è la forza plastica della società, l'idea tipo che determina le diverse fasi della sua crescita, e, di seguito, di tutto il suo organismo sia interno che esterno» (47) Così inteso, il concetto di lavoro è il concetto tipo della «serie», ciò che, in un certo senso, unifica tutte le serie perché è proprio il lavoro che si esprime nelle forme infinite del materialismo, dell'umanesimo, dello spiritualismo, del volontarismo e del personalismo, sia individuale, sia collettivo. Il lavoro è dunque l'energia sociale per eccellenza, la forza specifica che crea e regge la società. Realtà né materiale né spirituale, esso è una forza «ideorealista» che comprende indissolubilmente, nel suo processo creativo, idea e fatto, materia e spirito, uomo e società.
Tutta la socio-economia proudhoniana si basa dunque su questa scienza del lavoro, che vuole fondarsi come scienza del lavoro umano, quale che sia la sua determinazione concreta (48) Il lavoro si sviluppa attraverso la duplice legge della comunità d'azione e della sua divisione produttiva perché si esplicita da un lato come processo di integrazione sociale, dando così alla società la sua unità e la sua coerenza collettiva, dall'altro come processo di differenziazione sociale, in quanto implica la diversificazione dei produttori e la specificazione delle funzioni. Per Proudhon, quindi, l'economia politica non è che un sapere particolare di questa scienza del lavoro (49).
Ma questo concetto di lavoro non può che rimandare immediatamente al concetto di lavoro collettivo, il quale rimanda a sua volta a quello di società perché se è il lavoro «ciò che produce tutti gli elementi della ricchezza, è la società o l'uomo collettivo che crea tale possibilità» (50) Il lavoro collettivo risulta dunque non solamente una semplice somma di lavori individuali, ma l'espressione dell'attività di un essere sociale avente una sua specifica realtà con proprie leggi. Secondo Proudhon, «per il vero economista la società è un essere vivente dotato di una intelligenza e di una attività proprie, retta da leggi speciali che l'osservazione può scoprire, e la cui esistenza si manifesta non sotto una forma fisica, ma per l'insieme armonico dell'intima solidarietà di tutti i suoi membri» (51). Così, nel seno stesso del lavoro, è la società che si evidenzia in tutte le azioni del lavoro umano; è questo il motivo per cui il campo di osservazione della scienza

economica deve essere la società (52).
La scoperta della società come un essere collettivo reale, autonomo e immanente a tutti i suoi membri, comporta immediatamente la scoperta dei suoi due attributi fondamentali: la ragione collettiva e la forza collettiva. Queste due nozioni sociologiche, sebbene non siano sempre esplicitate in modo chiaro, esauriente e continuativo, rimandano tuttavia sufficientemente a un comune concetto, che si può così riassumere: la riunione delle unità individuali genera una realtà originale che è qualcosa di più e qualcosa d'altro rispetto alla loro somma (53). La forza collettiva è l'elemento puramente sensibile della società, la sua manifestazione in movimento, l'atto attraverso cui il sociale palesa la sua esistenza, mentre la ragione collettiva è al tempo stesso una comunità di coscienza e di intelligenza, cioè una ragione rinnovabile nel processo storico.
Alla base di entrambe queste nozioni vi è l'idea fondamentale che l'uguaglianza e la giustizia sociale non sono solo un dover essere, ma un fatto oggettivo, sia pur compresso e deformato dalla società gerarchica e sfruttatrice. La creazione di un ordine sociale positivo non deve risultare da una costruzione arbitraria imposta con la forza e giustificata a posteriori dai legislatori, ma deve essere il prodotto dell'applicazione delle leggi sociologiche che descrivono l'organizzazione razionale della società intesa come lavoratore collettivo. L'autentico ordine sociale, dunque, non può che essere generato dalla presa di coscienza che la società attua di se stessa, attraverso un rapporto spontaneo e naturale, «scoperto e applicato» (54). L'ordine, in altre parole, non può che prodursi «nell'umanità per mezzo della conoscenza che l'essere collettivo acquista delle proprie leggi» (55). Non occorre dire quanto sia presente qui una certa influenza illuministica che permea gran parte della sua metodologia, dando la misura della complessità delle ascendenze culturali del suo pensiero.
Con la nozione di forza collettiva Proudhon precisa che gli individui, indipendentemente dalle loro capacità e attitudini, vivendo in società ricevono sempre di più di quanto danno; in altri termini l'uomo, nel momento in cui si inserisce nell'attività produttiva e partecipa a un compito comune, diventa immediatamente debitore verso la società di cui fa parte. Questo perché qualsiasi impresa produttiva e sociale, che riunisca gli sforzi individuali altrimenti separati, ha la capacità di generare, proprio attraverso la coesione dovuta al lavoro collettivo, una potenza economica e sociale essenzialmente diversa dalla somma, anche infinita, degli sforzi individuali divisi e non concomitanti. «Non solo gli individui sono dotati di forza; anche le collettività hanno la loro [...]. Una fabbrica, formata di operai i cui lavori convergono verso uno stesso fine, quello cioè di ottenere questo o quel prodotto, possiede, in quanto fabbrica o collettività, una potenza che le è propria: prova ne è il fatto che il prodotto di questi individui così raggruppati è molto superiore a quello che si sarebbe ricavato dalla somma dei loro prodotti particolari se essi avessero lavorato separatamente. Parimenti l'equipaggio di una nave, una società in accomandita, un'accademia, un'orchestra, un esercito, eccetera, tutte queste collettività [...] contengono della potenza, potenza sintetica e di conseguenza speciale del gruppo, superiore in qualità e in energia alla somma delle forze elementari che la compongono» (56).
Con la nozione di ragione collettiva Proudhon aggiunge che gli individui non possono associarsi veramente che alla sola condizione che si realizzi tra loro uno scambio fondato

sull'uguaglianza (57) Infatti lo scambio tra non uguali, generando disuguaglianza, provoca continui conflitti sociali, rendendo impossibile la piena realizzazione della socialità umana. La ragione collettiva si estrinseca dunque in questo principio dello scambio paritario fondato su una ragione necessaria, pena la fine della società stessa.
Poiché risulta da un gioco complesso della combinazione sociale, essa si presenta di volta in volta come intelligenza, giudizio, coscienza e volontà. La ragione collettiva non scaturisce dalla somma delle ragioni individuali sfocianti in uno stesso assoluto trascendente, che implica la rinuncia alla propria autonomia primitiva, ma dai rapporti contraddittori e liberi che permettono di relativizzare l'assoluto delle ragioni individuali. Attraverso questo incontro e scontro vengono superate le soggettività rispettive delle ragioni individuali e nasce allora questa ragione obiettiva che è la. ragione sociale. Così la ragione collettiva risulta «dall'antagonismo delle ragioni particolari» e dalla loro composizione attraverso le opposizioni, allo stesso modo in cui «la potenza pubblica risulta dal concorso delle forze individuali concorrenti fra loro» (58). Essa deve procedere per «equazioni», negando ogni sistema precostituito. Di qui una dialettica dell'intersoggettività quale condizione per la libera dinamica delle esperienze.
Non si deve quindi pensare che Proudhon voglia subordinare l'individuale al collettivo, rendendo disponibile il suo pensiero a una giustificazione del totalitarismo. E' vero piuttosto il contrario. Invero, la nozione di scambio nel socialismo proudhoniano comporta appunto l'affermazione della liberazione delle attività individuali, compreso il loro scontro, perché solo così si può dare la piena mobilità e vitalità del sociale. E infine, sono proprio le nozioni di forza collettiva e di ragione collettiva, desunte dal concreto e non dedotte dall'ideologia, che se vengono poste a fondamento del socialismo, possono rendere quest'ultimo non solo un'idea, un'etica, ma una scienza fondata sul reale. E' di qui che può nascere il socialismo che Proudhon per primo definirà «scientifico» (59).
Ora, se la forza collettiva e la ragione collettiva sono gli attributi della società intesa come essere collettivo, come lavoratore collettivo, le leggi di questa stessa società devono essere enucleate considerando tali attributi. Precisamente la forza collettiva e la ragione collettiva rimandano al concetto di divisione e di composizione del lavoro. La divisione del lavoro è alla base della forza collettiva, la composizione del lavoro sta a fondamento della ragione collettiva.
Da questo punto di vista, la divisione del lavoro si rivela nell'antagonismo competitivo, che è il segno della libertà del lavoratore, mentre la legge di composizione del lavoro si manifesta nella «serie», vale a dire nell'equilibrio dinamico degli elementi irriducibili, e al tempo stesso solidali, che la compongono. In altri termini la legge di divisione, o specificazione della funzione, rivela la legge di competizione ed antagonismo che anima ogni essere individuale o collettivo, mentre la legge di composizione o di «serie» è la legge che sta alla base dell'associazione, cioè la legge della solidarietà che innerva ogni essere individuale e collettivo spingendolo all'unione e all'interdipendenza. Perciò antagonismo e solidarietà, divisione e composizione formano una coppia antinomica irriducibile. Così la divisione delle funzioni e la composizione della società si deducono naturalmente, implicando una immediata e irreversibile interpretazione ideologica libertaria. Infatti Proudhon, considerando contemporaneamente divisione e composizione come una coppia antinomica e indissolubile, si pone oltre l'individualismo classico del liberalismo e oltre l'universo tradizionale del comunismo, per arrivare a una

fondazione della società che non è l'assoggettamento dell'individuo alla collettività, né la subordinazione della collettività all'individuo. Il primo, infatti, pretende di liberare l'uomo isolandolo e astraendolo dalla società, il secondo considera l'uomo come una semplice unità sottomessa ad una collettività superiore, la quale, schiacciando la personalità, sfocia nel dispotismo. Contro la logica del comunismo, che è la logica dell'universalismo, e contro la logica del liberalismo, che è la logica del nominalismo, Proudhon pone la logica del pluralismo che contempla un ordine autonomo e immanente, al quale partecipano tutte le persone individualmente come elementi indispensabili e irriducibili di questo insieme (60).
Si delinea così il suo tentativo sintetizzatore volto a superare l'astratta contrapposizione fra individuo e società. La sua analisi, focalizzandosi sulle connessioni oggettive che legano l'individuo alla società, vuole sottolineare la peculiarità dell'uno e dell'altra, pur nella loro indissolubile interdipendenza. Essa afferma da una parte che l'individuo «è il criterio dell'ordine sociale», mentre dall'altra ribadisce la specificità del sociale costituito da regole molto diverse da quelle che si ha l'abitudine di chiamare senso comune (61). Questa dialettica fra individuo e società è perciò circolare, nel senso che per «conoscere l'uomo bisogna studiare la società, per conoscere la società bisogna studiare l'uomo» (62), vale a dire che l'uomo e la società si servono reciprocamente di soggetto e di oggetto (63). In tal modo si sfugge all'unicismo comunista e liberale, che tende ad assorbire l'uno nell'altro a seconda del proprio punto di vista.
Nel riconoscimento dell'impossibilità da parte della società di assorbire l'individuo e da parte dell'individuo di assorbire la società, deve risiedere per Proudhon tutta la ricerca della libertà. Ecco perché la forza collettiva non deve essere considerata come una potenza obiettiva che si impone agli individui, né la ragione collettiva come una ragione definitivamente costituita, come un dogma (64). Sono le classi dominanti, invece, che utilizzano a proprio vantaggio l'insieme di questa energia sociale, trasformando la forza collettiva in forza coercitiva, e la ragione collettiva in ragione assolutistica. Il monopolio economico e il monopolio politico, il capitalismo e lo Stato nascono appunto da questa generale alienazione.
Più precisamente l'alienazione del lavoro umano, «forza plastica della società [] che determina le diverse fasi della sua crescita e conseguentemente tutto il suo organismo sia interno che esterno» (65), non deriva solo da uno specifico modo di produzione (il capitalismo), ma dalla generale struttura autoritaria che presiede a ogni società storica; l'alienazione sarebbe insomma la logica conseguenza di ogni trascendentalismo, sia esso religioso, politico, sociale o economico. E poiché la forma storica di ogni trascendentalismo si esprime nel monopolio - versione istituzionale dell'unicismo e dell'unidimensionalità - avviene che la scomparsa dell'alienazione può darsi solo con la scomparsa di un accentramento di qualsiasi tipo e di qualsiasi natura (66).

LA CRITICA DELLA PROPRIETA'

Lo sfruttamento economico, afferma Proudhon, si attua attraverso l'appropriazione indebita della forza collettiva generata dalla simultaneità e dalle convergenze degli sforzi individuali: «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, il 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» (67).

E' qui che il profitto del capitale trova la sua spiegazione: nella sproporzione fra le somme consegnate ai lavoratori e il prodotto collettivo da loro creato. E' in questo furto, in questo errore di calcolo, che è possibile rinvenire l'origine dell'ineguaglianza sociale, la quale crea la ricchezza del capitalista e lo sfruttamento del lavoratore: l'appropriazione, da parte di un singolo, di ciò che è frutto solo del lavoro collettivo, genera, appunto, il plusvalore.

Questo risulta essenzialmente dall'appropriazione di un "surplus" collettivo, vale a dire, dal punto di vista della produzione, della differenza tra la produttività del lavoro collettivo e la semplice somma delle forze individuali considerate singolarmente. Tale plusvalore aumenta e si specifica all'interno del mercato capitalista del lavoro. Qui avviene una ritenuta sulla produzione individuale, a seguito della differenza esistente tra il valore di scambio e il valore d'uso del lavoro perché al momento dello scambio il proprietario può esercitare tale ritenuta sul consumo dei lavoratori. Infatti il valore di scambio del lavoro è costituito dal salario, vale a dire da ciò che compone la somma complessiva necessaria alla riproduzione del lavoratore, mentre ciò che costituisce la vera stima salariale dovrebbe essere data dal «lavoro sociale» acquistato invece dal proprietario grazie al surplus della forza collettiva. Così se «l'operaio riceve tre franchi al giorno, il proprietario rivendendo sotto forma di merce la giornata lavorativa del lavoratore, ne può ricavare un soprappiù» (68). Questa analisi dimostra chiaramente la paternità proudhoniana, nel campo socialista, della teoria del valore-lavoro: è Proudhon, non Marx, a denunciare per primo in questi termini il sistema capitalista (69).

Ma la critica della proprietà non si esplica solo nell'analisi dell'appropriazione e dello sfruttamento capitalista. Il pensatore francese prende infatti in esame ogni forma di proprietà, e quindi ogni teoria che la sottende e la giustifica. Quest'analisi lo porta a concludere che nessuna delle teorie miranti a giustificare tale processo di appropriazione riesce a essere credibile: non la teoria dell'occupazione, secondo la quale è legittima la proprietà di fatto su ciò di cui la collettività non ha ancora preso possesso; infatti questa teoria non può spiegare il passaggio dal fatto al diritto che ricorrendo a una tautologia: «la proprietà è il diritto di proprietà». Dal canto suo la teoria della proprietà fondata sul lavoro, ossia sul principio che è proprietà del singolo ciò che è frutto della sua sola iniziativa, non solo non spiega perché il singolo abbia il diritto di appropriarsi, a un certo punto, del lavoro altrui, ma neppure da ragione della realtà paradossale che proprio chi produce rimane privo della proprietà. Senza contare che questa teoria è internamente contraddittoria. Il lavoro, infatti, non ha di per sé alcun potere di appropriazione sulle cose della natura (70); e se, malgrado tutto, si riconoscesse al lavoro un tale potere, si sarebbe logicamente indotti ad affermare l'uguaglianza della proprietà, quali che siano il tipo di lavoro, la rarità del prodotto e la disuguaglianza delle forze collettive.

Non esiste dunque teoria che riesca a dar ragione logica di questo furto della forza collettiva, che riesca a legittimare ragionevolmente l'esistenza della proprietà. E tuttavia, in merito a tale questione, più importante ancora della critica alla concezione del regime proprietario è la revisione e ridefinizione proudhoniana del concetto stesso di proprietà, con la distinzione fra questa e il possesso.
Per Proudhon la proprietà vera e propria non consiste nella facoltà da parte di una persona di fare uso di un bene e di esserne responsabile, ma più esattamente nel fatto economico attraverso il quale la proprietà diventa creatrice di interessi, diventa un capitale fonte di tutte le forme di facile guadagno. Il profitto, l'affitto, l'interesse, in una parola il facile guadagno, sono tutte forme di estorsione, di furto, di plusvalore che Proudhon definisce e raggruppa nell'espressione, intraducibile in lingua italiana, del "droit d'aubaine".
Diversamente deve essere inteso il possesso: questo, infatti, è l'uso socialmente responsabile di un bene, al fine di trame un frutto corrispondente al lavoro individualmente fornito (71); si tratta di un uso che non implica il diritto assoluto di proprietà, né la possibilità di trasformare il bene di cui si usufruisce in un capitale, a sua volta produttivo di altri, ulteriori beni (72)
La proprietà vera e propria è dunque il diritto di ricavare frutto da un bene realizzato dal lavoro altrui, «il diritto di usare e di abusare, in una parola il dispotismo» (73), è il detenere un bene senza farne uso, insomma un dominio senza alcuna giustificazione economico-sociale. Terra, strumenti, macchine hanno valore solo insieme al lavoro. Ma il puro e semplice proprietario è proprio colui che dissocia questo qualcosa dal lavoro: e per questa cosa inerte, che da sé non produce nulla, ottiene un compenso (74). E' su questa divisione, infine, tra dominio e uso, che si fonda la separazione tra le classi sociali del proprietario e del lavoratore, fra «l'uomo e l'uomo» (75). Come è stato messo in rilievo con grande acutezza, questa definizione della proprietà come "droit d'aubaine" mostra interamente la sua utilità e correttezza, quando si ponga il problema della reale abolizione della proprietà stessa (76). In effetti, se la proprietà fosse intesa come semplice attribuzione di qualcosa a qualcuno, vale a dire come possesso, sarebbe mai eliminabile? La risposta, chiaramente, è negativa. E' infatti impossibile non attribuire a qualcuno i mezzi di produzione: là dove essi non sono sotto il dominio privato, inevitabilmente non possono che essere attribuiti alla collettività, e viceversa.
E' dunque solo la specificazione del concetto di proprietà come "droit d'aubaine", come diritto di guadagno senza uso, come plusvalore, è solo questa determinazione che consente di affermare la possibilità di eliminare la proprietà, anzi, a dir meglio, di affermare in che senso sia possibile tale eliminazione.

I FONDAMENTI 'NEUTRI' DELL'ANTINOMIA.

Abbiamo visto che approfondendo l'analisi sociologica Proudhon è riuscito a generalizzare la critica al concetto di proprietà attraverso l'individuazione del concetto di forza collettiva: essa può essere estesa dal campo economico a quello politico. Infatti lo Stato può essere considerato «proprietario» della volontà politica dei cittadini, il partito politico della fede ideologica dei propri iscritti. E ancora: come il capitale risulta dal furto

del prodotto della forza collettiva, allo stesso modo il governo deriva dall'appropriazione della forza sociale di cui si arroga la direzione, e così via. La proprietà si presenta quindi come un principio autoritario di equivalenza allargato, nel senso che proprietà e autorità diventano pressoché sinonimi: «ciò che si chiama in politica autorità è analogo, equivalente a ciò che si chiama in economia politica proprietà; queste due idee sono identiche e adeguate l'una all'altra» (77). Si possono neutralizzare gli effetti negativi della proprietà con la sua trasformazione in possesso, o, come vedremo, con l'autogestione generalizzata per quanto riguarda gli altri aspetti non economici, ma non si può mai abolire la sua causa.
Ora è proprio questo che interessa a Proudhon: analizzare tale causa, cioè i fondamenti strutturali di questo fenomeno per spiegare le leggi che presiedono e governano la società. Da qui la formulazione di un programma di ricerca che si può riassumere con questa frase: «la scienza sociale è la conoscenza ragionata e sistematica non di quello che è stata la società, né di quello che sarà, ma di quello che è in tutta la sua vita, vale a dire nell'insieme delle sue successive manifestazioni: perché soltanto così può esservi ragione e sistema» (78). L'intento è chiaro: affermando l'esistenza di una struttura sociale atemporale, Proudhon dichiara la possibilità di cogliere le leggi di questa riproducibilità costante, al fine di vedere, per così dire, qual è la loro valenza politico-ideologica, cioè se esse sono destinate soltanto a servire il principio autoritario. La questione, si capisce, è determinante: qualora si riesca a dimostrare che i fondamenti strutturali della forza collettiva sono 'neutri, diventerà evidente che un loro diverso uso potrà rendere possibile un vero processo di trasformazione sociale.
Le conclusioni cui giunge Proudhon riflettono completamente questo punto di vista: la forza collettiva non è in sé strutturalmente autoritaria, né strutturalmente libertaria. Essa è disponibile a diversi esiti, a seconda della pluralità dei modi in cui viene gestita e organizzata. La dimostrazione proudhoniana, tuttavia, non è lineare. E' questo infatti un aspetto intricatissimo, contraddittorio e sofferto di tutta la sua ricerca, dove si palesano intuizioni geniali e limiti teorici vistosi. Ciò accade perché al fondo di tutto l'assunto vi è il concetto di antinomia quale struttura unificante di tutto il reale. Ora l'antinomia, l'abbiamo già visto, «non si risolve». Ne deriva che anche la dimostrazione di Proudhon non può mai avere completa soluzione perché costretta, dal suo stesso assunto, a ripercorrere le pieghe infinitamente contraddittorie del reale date, appunto, dall'antinomia: «per organizzare la società, ristabilire l'ordine, non ci si può sottrarre ai principi antinomia. E' inutile cercare un'uscita, come soluzione alle contraddizioni che si presentano; non esistono uscite. Arrangiamoci invece con esse e attraverso esse» (79). In altre parole, la piena realizzazione di un solo termine è impossibile perché questo, sviluppandosi, genera immediatamente il suo contrario, senza d'altro canto arrivare mai all'annullamento o all'assorbimento di entrambi i contrari in una sintesi superiore. Le antinomie non possono essere superate, ma solo bilanciate e modificate.
Questo realismo, teso a cogliere l'infinita pluralità della vita comunitaria, ha il compito di evidenziare la realtà obiettiva delle leggi socio-economiche, affinché da queste leggi il socialismo possa partire per realizzare i propri scopi. Perché qui sta il punto: il socialismo può realizzarsi "solo mantenendo l'antinomia".
Se non che, il mantenimento dell'antinomia, quale struttura unificante di tutto il reale, comporta il mantenimento di tutta la realtà sociale intesa come un insieme multiforme e

insopprimibile di forze collettive. In altri termini, la pluralità delle forze collettive è il segno tangibile della conservazione antinomica. Pertanto, solo una scienza sociale capace di cogliere tale insieme può costituire la base razionalmente scientifica del socialismo. Una scienza sociale che faccia convergere su di sé filosofia ed economia, storia e sociologia, politica e morale. Solo così si può cogliere la società nella sua immanenza, cioè nell'insieme delle sue «successive manifestazioni». Ne deriva, di conseguenza, che la scienza sociale è in realtà un insieme di conoscenze interdisciplinari che si prefiggono di superare ogni approccio unilaterale (80). Occorre dunque fondere in un unico metro analitico l'economia e la sociologia (81), rifiutandosi di stabilire un nesso di causalità tra la struttura economica e la struttura sociale, per enucleare invece l'immagine di un «sistema economico-sociale» (82).
Con questa fondamentale impostazione, volta a darsi una scienza integrale, Proudhon prende le distanze, ancora una volta, sia dal liberismo economico che dal socialismo autoritario. Il liberismo economico afferma infatti che gli antagonismi sono ineluttabili e che non vi è altra soluzione che la loro accettazione, precludendosi così la reale comprensione del significato delle antinomie. Il socialismo autoritario sostiene che in una comunità fraterna tutti i conflitti scompariranno. L'uno e l'altro concordano nel negare la formazione di una scienza sociale, che abbia come proprio oggetto le leggi immanenti della società: anche il socialismo autoritario - che pure dichiara di voler combattere il liberalismo - dimostra non essere capace di superare l'orizzonte dell'economia politica, «e questo plagio perpetuo è la condanna irrevocabile di entrambi» (83).
Occorre invece ripensare tutte le forme dell'attività umana secondo un criterio di equivalenza e di interdipendenza. Ogni manifestazione dell'uomo risulta infatti allo stesso titolo prodotto e produttrice della realtà sociale in atto perché partecipa alla totalità espressa in ogni forza collettiva e perché, in egual misura, è creatrice di questo fenomeno (84).
Nella trasformazione sociale, e più in generale nel divenire incessante della realtà, tutte le forme dell'attività umana si presentano quindi in modo simultaneo perché nella pratica sono inseparabili e autonome, giacché nessuna forma deriva gerarchicamente da un'altra. Questa possibilità di pensare la realtà sociale come totalità dialettica, mai completamente risolvibile, come simultaneità attraversata da antinomie e contraddizioni e non da schematismi gerarchici, consente quindi di stringere in un unico nesso coscienza e azione, idea e fatto, ragione e pratica, realtà e progettazione (85). Contro ogni gnoseologia che legga la realtà secondo una chiave interpretativa di tipo gerarchico, Proudhon sottolinea la costante mobilità dell'azione sociale che penetra l'insieme dei livelli materiali e intellettuali prodotti dalla società; restituisce intera l'immagine della realtà perché colta nella sua multiformità e pluridimensionalità; consente di ipotizzare, infine, con questa teoria che egli definisce ideo-realista (86), l'esistenza di una forma ordinata, di un'idea, espressa dalla totalità delle relazioni intelligibili del reale, pur nella loro perenne contraddittorietà. Nell'ordine sociale egli scrive: «il fatto e l'idea sono realmente inseparabili» (87), ogni fatto cioè «è adeguato alla sua idea» (88); tra reale e razionale esiste identità e la forma del reale esprime una forma logica, ogni realtà esprime il suo senso o la sua idea.
Proudhon vuole ripensare tutta la realtà sociale nella sua attualità categoriale, in ciò che

rimane fisso attraverso il tempo e lo spazio, e ciò è possibile, a suo giudizio, solo pensando l'azione sociale come un'identità fra pratica e teoria (89) L'esempio dello scambio, rapporto fondamentale che caratterizza la natura stessa del sociale, definisce chiaramente tale identità. In esso, afferma Proudhon, non si può opporre un'idea a una realtà, né si può ricercare un rapporto di successione fra l'una e l'altra perché lo scambio è al tempo stesso una pratica e un rapporto astratto, una realtà e un'idea (90). Nello scambio, l'idea è identica al fatto, l'azione è l'idea (91).
In questa eccessiva tendenza di Proudhon al razionalismo (92) non si deve scorgere un suo inconsapevole platonismo (le idee si esprimono nella realtà) (93), né un suo inconsapevole hegelismo (l'identità del reale e del razionale) Proudhon ha voluto al contrario denunciare ogni idealismo, dimostrando «come tutti i sistemi filosofici [debbano avere] la loro radice e la loro ragion d'essere nella società stessa» (94), mentre la teoria dell'identità del reale e dell'ideale non ha per lui lo scopo di giustificare il presente, ma di scoprirne e denunciarne le contraddizioni.

CRITICA DEL POTERE POLITICO.

L'analisi proudhoniana della forza collettiva ne ha evidenziato l'immanenza in ogni azione sociale. In virtù di questo fattore, che si sprigiona spontaneamente dalla vita associata, il sociale si rende effettivamente autonomo rispetto a qualsiasi potere esterno: al di sotto dell'apparato governativo, all'ombra delle istituzioni politiche, esso tende a produrre lentamente e in silenzio il suo organismo, e a costituire un ordine nuovo, espressione della sua vitalità e della sua autonomia (95). La società, per così dire, «cammina da sola» (96). Ogni potere politico, vivendo dell'approvazione di questa forza sociale - rispetto alla quale è tuttavia superfluo -, non può perciò che instaurare con questa collettività un rapporto di contrapposizione e in questo contrasto si ritrova, per Proudhon, lo stesso antagonismo che lega lo spontaneo e il meccanico, il mobile e l'immobile, la creazione e la conservazione. Precisamente, si ripete qui ciò che avviene fra capitale e lavoro perché, se nella società economica la forza collettiva nasce dai rapporti di cooperazione, nella società politica sorge dai rapporti di commutazione, di relazione, di scambio, moltiplicandosi in funzione di questi. Così come esiste un plusvalore economico, vi è pure un plusvalore statale, nel senso di una usurpazione permanente della potenza sociale espressa dall'essere collettivo della società (97). Si può dire pertanto che «sfruttare e governare sono la stessa cosa» (98). La politica è dunque, in rapporto alla vita sociale, ciò che il capitale è in relazione al lavoro: un'alienazione della forza collettiva; lo Stato, in quanto rappresentazione simbolica esterna della forza sociale, ne è anche, per ciò stesso, la negazione, una sottrazione di vita e di esistenza.
Come si può notare, le categorie dell'alienazione e della trascendenza, già esplicitate da Feuerbach e Marx, tornano qui a innervare la critica proudhoniana. Specificamente, esse si fondono in una stretta analogia: se infatti per Feuerbach la trascendenza si da nel rapporto esistenziale tra l'uomo e Dio, e se per Marx l'alienazione si estrinseca nella sola relazione tra l'essere produttore e la produzione stessa, per Proudhon questi due piani - dell'esistenza, e del sociale nella forma della produzione - slittano l'uno sull'altro,

identificandosi nella comune critica rivolta alla trascendenza sotto qualunque forma questa si manifesti (99).
Il politico, lo Stato, è la risultante dell'alienazione della forza collettiva esplicitata a tutti i livelli, da quello sociale a quello economico, da quello culturale a quello psicologico. Per mantenere la propria esistenza, che è fittizia, esso non può che perpetuare l'espropriazione della società e quindi conservare la disuguaglianza: solo a condizione che la società sia e rimanga non egualitaria l'organizzazione statale può sostituirsi a quella sociale, il politico rispondere alle esigenze dell'economico, lo Stato assolvere con autorità ciò che la società dovrebbe svolgere con autonomia. Con «il principio della fatalità e dell'antagonismo preso per base della società, noi conosciamo il segreto del fatalismo politico, la metafisica govemativa di una gerarchia eterna» (100). Questo dogma fatalistico fondato sulla teologia della forza è stato ripreso in pieno dalla democrazia giacobina e dal socialismo autoritario, che lo hanno mutuato dall'aristocrazia e dalla regalità. Così Proudhon constata, attraverso questa analogia simbolica, una sorta di «religione della forza», di mistica della «ragione di Stato», di fascino che ammanta il potere sociale, spingendolo come un archetipo sacrale fino nel profondo dell'inconscio sociale (101). In conclusione, l'idea dello Stato, secondo il pensatore francese, non può prescindere da una dimensione teistica, neppure nelle sue articolazioni formali (tanto da assumere perfino una qualche forma trinitaria di potenza, assistenza e sicurezza). Ne fa esempio la trasposizione dal piano teistico a quello fideistico operata dal pensiero giacobino: in esso l'immagine indeterminata e collettiva del popolo viene vissuta in chiave trascendente e sacrale, a estrema riconferma del fatto che ogni Stato tende per sua natura a fondare la propria legittimazione su di una dimensione mitica e mistica (102).
E' proprio dunque della natura dello Stato, di ogni Stato, tendere a un proprio rafforzamento attraverso un movimento di assorbimento delle forze collettive e delle forze sociali. E non solo lo Stato è spinto dalla sua logica intrinseca ad appropriarsi dell'azione sociale, ma anche a centralizzare e unificare in una sola direzione la pluralità della vita collettiva. Questo movimento, che comporta l'aumento continuo delle funzioni statali a spese dell'iniziativa individuale, corporativa, comunale e sociale (103), una volta iniziato tende incessantemente a crescere, a invadere tutta la società perché la centralizzazione è per sua natura espansiva, invadente.
La società disegualitaria è dunque la condizione obiettiva dell'esistenza dello Stato, allo stesso modo in cui l'esistenza di questo è la condizione del mantenimento della disuguaglianza sociale. La tendenza irreversibile dello Stato alla concentrazione e all'appropriazione della forza sociale dipende quindi dal conflitto delle classi, e più precisamente da ogni forma di gerarchia sociale che, a sua volta, è la premessa fondamentale per l'estorsione della forza collettiva.
La contrapposizione fra politico e sociale assume senz'altro la forma dello scontro fra autorità e libertà; date queste radicali premesse (104), Proudhon è conseguentemente contrario a qualsiasi rivoluzione di tipo politico, tale cioè da interessare soltanto il potere. Questo genere di rivoluzione, ai fini di un vero cambiamento sociale, è assolutamente fasullo, apparente, proprio perché fittizia risulta la dimensione stessa del politico, fondata com'è su un'esistenza presa a prestito dal sociale (105).
Ogni rivoluzione politica non può che essere una rivoluzione alienante perché ripete la

dinamica, sempre identica a se stessa, del rapporto parassitario fra la società globale e lo Stato, tra la forza collettiva espressa dalla società e l'appropriazione generale operata dallo Stato. Inoltre, poiché il politico deriva dall'alienazione posta in atto a tutti i livelli della vita collettiva, e non solo quindi dall'alienazione economica - pur se questa ha una grande importanza (106) -, ecco che la rivoluzione politica finisce per essere proprio la forma massima dell'alienazione umana. Comprendere la specificità del politico, senza intenderlo come riducibile a mero riflesso delle contraddizioni economiche, significa leggere contemporaneamente la logica del potere, sia nella sua forma generale, sia in quella particolare. Nella sua forma generale perché lo Stato, espressione suprema della politica, comprende il complesso più potente delle articolazioni autoritarie della società gerarchica: magistratura, polizia, finanze, educazione, esercito, burocrazia, informazione; nella sua forma particolare, perché il modello del politico si manifesta per definizione nell'esercizio del potere: «l'autorità sta al governo come il pensiero alla parola, l'idea al fatto, l'anima al corpo. Se l'autorità è il principio del governo, il governo è l'esercizio dell'autorità. Abolire l'uno o l'altra, se l'abolizione è reale, significa distruggerli tutti e due nello stesso tempo; per lo stesso motivo, conservare l'uno o l'altra, se la conservazione è effettiva, significa mantenerli entrambi» (107).
Ciò permette a Proudhon di dimostrare che non esiste una scienza della politica che non sia in realtà una scienza del potere poiché le leggi della politica e quelle del potere sono di eguale natura, sono autonome e non rispondono a volontà ideologiche. Dovunque vengano applicate si evidenziano come leggi rispondenti a una logica tutta propria, refrattaria ai contesti socio-economici, anche se ne assimilano la contestualità storica. Esse travolgono ogni intenzione positiva di riforma, nel senso che non sono gli uomini a cambiare la natura del potere, ma questo a cambiare quelli. Il governo infatti è «per sua natura controrivoluzionario, o resiste, o opprime, o corrompe, o infierisce. Il governo non sa, non può, non vorrà mai essere nient'altro. Mettete un san Vincenzo de Paoli al potere: diverrà un Guizot o un Talleyrand» (108).
Così il socialismo statalista pretende di combattere il capitalismo con una nuova alienazione, quella dello Stato; di lottare contro l'abuso con un ulteriore abuso; di abbattere un assolutismo con un altro assolutismo: «cosa stupefacente, la maggior parte dei rivoluzionari, a imitazione dei conservatori che combattono, non pensano che a costruire prigioni» (109) Proudhon, approfondendo la sua critica allo Stato, nota perciò con acume come la classe politica dei democratici, dei socialisti governativi e dei rivoluzionari si contraddistingua da una volontà di appropriarsi del potere politico che, pur essendo più sottile e meno apparente della volontà di arricchirsi, è tuttavia equivalente e similare al gusto del potere economico e della proprietà tipica dei capitalisti. E ciò perché il potere è una vera proprietà, un diritto di usare e di abusare, un mezzo di sfruttamento dell'uomo attraverso la forza (110). Paradossalmente, è proprio lo Stato a essere «il Dio adorato del socialismo autoritario» (111), «un feticcio nato con il dogmatismo giacobino e continuato con il governamentalismo democratico, radicale e socialista» (112).
Contrariamente dunque a tutte le illusioni dei partiti e allo spirito giacobino, Proudhon mette in luce il carattere essenzialmente controrivoluzionario della politica perché essa si esprime sempre nella logica del potere. Egli segna una rottura con tutte le teorie politiche del passato e con le concezioni falsamente rivoluzionarie dei democratici,

incapaci, tutte, di prescindere dal pregiudizio statalistico. Una rottura che conduce a questa lapidaria definizione della rivoluzione: «nessuna autorità, nessun governo, nemmeno popolare: la rivoluzione sta in questo» (113).
La critica radicale all'idea stessa dello Stato, del governo e della politica si connette alla critica alle teorie contrattualiste. Queste ultime infatti ritengono che il potere politico sia stato generato contemporaneamente alla società civile attraverso un contratto sociale sottoscritto consensualmente da tutti gli individui. Proudhon osserva giustamente a questo proposito come sia assurdo credere che il sociale, fenomeno spontaneo e naturale, sia stato creato dal politico, dimensione artificiosa e culturale (114). Vi è invece «una società permanente, indistruttibile, che sostiene tutte le forme ufficiali comunicando a loro una parte di sé». La società reale è «il noumeno», la società ufficiale è «il fenomeno», la prima è «l'essenza», la seconda è lo «Stato» (115). Occorre quindi pensare il politico attraverso il sociale, pur nella consapevolezza della distinzione dei due piani. Questa critica investe chiaramente la nozione rousseauiana del contratto sociale, dove esso è appunto per Rousseau l'accordo politico, e per Proudhon invece sinonimo di alienazione della libertà e di sottomissione coatta (116). Il contratto rousseauiano si presenta ai suoi occhi quale ipotesi troppo irreale perché non fa riferimento alle forze concrete dell'esperienza sociale ed economica (117). Alla base del contratto sociale di Rousseau, come di tutta la tradizione giacobina, vi è una fondamentale ambiguità dovuta proprio all'indeterminatezza del ruolo del potere, il quale, venendo concepito come indiviso perché «nato dal popolo», non può che risolversi in un puro dispotismo: «tutto ciò che la storia e l'immaginazione possono suggerire di estrema licenza e di estrema servitù si deduce con facilità e rigore di logica dalla teoria societaria di Rousseau» (118). In verità la critica proudhoniana si estende a tutte le forme del politico, da quella assolutistica a quella democratica, perché tutte fondate sull'idea che gli uomini debbano cedere la loro autonomia e delegare il loro potere al fine di costruire una sovranità che, volenti o nolenti, dovranno poi rispettare (119). La teoria della democrazia rappresentativa e del suffragio universale vengono appunto considerate da Proudhon sotto questa luce, e perciò valutate una grande illusione mistificatoria (120). Specialmente contro questa illusione la critica proudhoniana del potere politico si dispiegherà con tutta la sua forza intorno agli anni cruciali del '48-'49. A suo giudizio è assurdo sperare che la democrazia rappresentativa esprima le idee e gli interessi generali. Un delegato, eletto al fine di conciliare le idee e i problemi di tutti o almeno di una parte dei suoi mandanti, rappresenterà sempre invece una sola idea e un solo interesse; un'assemblea, per quanto voglia rappresentare la pluralità degli elettori, non potrà alla fine che esprimere la sola opinione della sua maggioranza. Così, dichiarando l'opinione di metà del parlamento espressione della volontà popolare, si perverrà inevitabilmente ad una tirannia maggioritaria. La rivoluzione politica voluta dai democratici non ha perciò come obiettivo quello di restituire al popolo la sua sovranità per mezzo della distruzione dell'autorità, ma al contrario quello di fare della democrazia una nuova autorità, un nuovo potere più forte e più solido perché fondato questa volta su un consenso popolare allargato ottenuto tramite una mistificazione (121).
Il rifiuto della democrazia rappresentativa, che verrà in seguito attenuato, indica qual è l'atteggiamento e il giudizio di Proudhon verso ogni forma di rappresentanza e di delega, specialmente per quanto riguarda l'emancipazione delle classi inferiori. Si può dire

senz'altro che la teoria proudhoniana della separazione fra società politica e società economica, fra Stato e società, sta alla base del principio fondamentale secondo il quale «l'emancipazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi o non sarà» (122). Più estesamente, quest'idea, che ha il suo fondamento nel concetto di «autonomia delle masse» (123), afferma che l'emancipazione proletaria può avvenire solo «senza l'aiuto del governo» e senza l'aiuto di qualsiasi consorteria o «fazione rivoluzionaria separata dal popolo» (124). Solo agendo da se stessa e per se stessa la classe operaia può realizzare la propria emancipazione.

L'AUTOEMANCIPAZIONE.

La contrapposizione esistente fra Stato e società, fra il politico e l'economico, che riprende la nota distinzione sansimoniana (125), si inscrive nella più generale contrapposizione fra creazione e ripetizione, pluralità e unidimensionalità. Perciò solo nella società economica dei produttori, che si contrappongono frontalmente alla società politica dei dominatori, è possibile rintracciare e svelare quella dimensione creativa, spontanea e pluralista dell'agire sociale quale segno inconfondibile dell'emancipazione umana; solo ali ' interno di una teoria e di una pratica economica si possono correttamente trovare le ragioni egli scopi di una teoria e di una pratica rivoluzionaria.
La spontaneità, la creatività e la pluridimensionalità, proprie dell'azione sociale, della prassi collettiva dell'emancipazione umana, sono però solo le condizioni necessarie, ma non esaustive, per il raggiungimento della libertà. La società economica dei produttori può infatti dimostrare la propria capacità di autonomia da ogni tutela esterna dello Stato e del politico, senza per questo abolire il sistema del dominio. Occorre operare una netta distinzione fra l'atto spontaneo, proprio di ogni essere, e l'atto libero, attributo specifico dell'uomo (126). Il primo rientra nell'ambito della naturalità e quindi della necessità, mentre il secondo presuppone una azione cosciente e volontaria, un progetto, dimostrando la possibilità teorica e pratica di agire al di là della necessità.
Tuttavia il rapporto fra spontaneità e libertà - o a dir meglio fra necessità e libertà - non può risolversi in un completo annullamento del primo termine a favore del secondo. Non esiste in Proudhon l'idea di un superamento definitivo della necessità da parte della libertà, di un affrancamento del mondo della cultura da quello della natura. Vi è invece la concezione di una complementarità fra i due termini, nel senso che «la libertà è completa solo quando si accorda con la necessità» (127). Oltre a un riconoscimento del tutto ovvio delle leggi oggettive della necessità, quale unico modo per dominarne gli effetti, vi è in queste parole anche un appunto 'ideologico: Proudhon afferma infatti che la libertà non può farsi soggetto assoluto. Anch'essa deve rispettare le particolarità e le determinazioni del reale, deve cioè pluralizzarsi e contestualizzarsi entro le forme storiche e le situazioni reali. Si tratta di una concezione concreta della libertà che si pone all'opposto della visione astratta di derivazione illuminista. Questo perché Proudhon avverte una sorta di rischio assolutistico insito nel concetto di libertà, qualora essa non venga divisa fra più soggetti politici e sociali. Dare un valore assoluto alla libertà significa assegnarle lo stesso significato che il giacobinismo diede alla 'volontà generale '. Occorre invece una dialettica fra determinismi e libertà in grado di trasformare l'idea astratta e

generale di libertà in tante idee concrete e particolari di libertà. Infatti, la divisione della libertà si realizza ripetendo il movimento della necessità e riconoscendone le connessioni: «la necessità è essa stessa contraddittoria, poiché come ha dimostrato Spinoza, fuori della necessità non esiste nulla, e tuttavia, per spiegare il movimento dell'universo e la perfettibilità degli animi, bisogna, con Leibniz, dividere questa necessità all'infinito, vale a dire creare una libertà uguale ad essa» (128). La necessità è dunque la condizione della libertà.
L'impossibilità di un assoluto e incontrovertibile superamento della libertà rispetto alla necessità porta quindi Proudhon ad una concezione realistica del progresso umano perché, analogamente al rapporto fra necessità e libertà, anche quello fra conservazione e rivoluzione esprime la dialettica della complementarità. «Le rivoluzioni sono le successive manifestazioni della Giustizia nell'umanità. E' 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 non ci sono state parecchie rivoluzioni: non c'è che una sola stessa e perpetua rivoluzione» (129). Da ciò risulta l'impossibilità oggettiva di una distruzione totale del passato. Infatti, come nel rapporto fra necessità e libertà, anche in questo secondo caso la relazione di complementarità indica l'impossibilità di un assoluto superamento perché ciò che muta stabilisce la misura di ciò che resta e viceversa. Occorrono dunque tre termini per decifrare la trasformazione: il primo per identificare il risultato nel suo complesso, il secondo per identificare ciò che cambia, il terzo per identificare ciò che rimane (130).
Da quanto sopra è possibile evincere che la concezione proudhoniana del progresso è assai diversa da quella comunemente presente nel secolo scorso. Proudhon è consapevole della radicale relatività del mutamento e perciò della assoluta necessità di infondervi una carica etica e morale che lo giustifichi fino in fondo.
Il rapporto fra conservazione e rivoluzione viene dunque visto secondo un'idea complessa, dove la trasformazione è tale nella misura in cui riesce a coinvolgere tutti i settori della società, da quello economico a quello sociale, da quello politico a quello culturale. Radicalmente opposta alla visione giacobina del 'colpo di mano, che si è dimostrata essere solo un'operazione di potere e quindi non ha prodotto nessun reale cambiamento sul piano antropologico, la rivoluzione prospettata da Proudhon vuole determinare invece una trasformazione 'organica. In questo senso si precisa il suo sforzo teorico rispetto al concetto di storia. Questa deve essere intesa come reale svolgimento progressivo dell'uomo nelle sue capacità di autonomia rispetto al mondo e alla natura, ma solo nella misura in cui tale svolgimento comporta la consapevolezza dei limiti stessi del cambiamento. La concezione realistica di Proudhon non lascia spazio a nessuna visione 'millenaristica e 'provvidenzialistica del cambiamento concepito come metamorfosi assoluta. La storia non contiene in sé alcun fine, né è determinata da alcun significato. Non esiste quindi una soluzione definitiva dei problemi sociali, in quanto essi si rinnovano sempre proprio perché sempre vi è incessante mutamento storico.
La chiara consapevolezza del rapporto fra necessità e libertà non impedisce comunque a Proudhon di continuare a pensare che solo nella tendenza al superamento della costrizione fisica e sociale l'uomo si realizza come libero; un superamento per mezzo del quale l'uomo, al di là della spontaneità, idealizza ciò che crea, trasfigura il reale, rifiuta di

rassegnarsi al naturale, «defatalizza» il suo destino (131) Si può affermare addirittura che per Proudhon la funzione della libertà consiste «nel portare il soggetto libero al di là di tutte le manifestazioni, aspetti e leggi, tanto della materia quanto dello spirito, e dargli un carattere per così dire sovrannaturale» (132)
Con questa raffigurazione prometeica, Proudhon non definisce solo il rapporto fra spontaneità e libertà, fra necessità e libertà, ma spiega anche il concetto di progresso umano. Infatti, come la libertà non può essere ridotta a una mera funzione della necessità, così il progresso non può essere visto come una evoluzione determinata nel suo sviluppo. Non vi è mai nulla di fatale e di automatico nella storia perché tutto ciò che può essere conquistato può essere anche perso (133). E questo perché il progresso non può essere identificato con il puro e semplice evolversi del processo storico, ma con l'adeguamento o meno all'ideale della giustizia. In altri termini, "è il grado di giustizia realizzato nella storia ciò che determina e specifica il livello qualitativo del progresso umano". D'altro canto la giustizia è intimamente connessa alla libertà perché la sua realizzazione è opera del libero arbitrio dell'uomo, della libera volontà umana (134). Essa non può essere altro perciò che il risultato di una consapevolezza etica, di una cosciente azione rivoluzionaria. L'ideale proudhoniano della giustizia non è, come potrebbe apparire superficialmente, l'esito di una visione idealistica e utopistica della storia, ma, al contrario, il frutto di una riflessione profondamente rivoluzionaria e del tutto realistica. Proudhon, identificando il socialismo con la sua dimensione etica - vale a dire con la giustizia -, non intende concepire quest'ultima, né ritiene sia possibile farlo, con una realtà esterna all'uomo, trascendente rispetto all'empiricità antropologica dell'individuo (135). La giustizia quindi non è qualcosa di idealistico, ma un attributo intrinseco dell'uomo, nel senso che essa è intima e omogenea alla sua costituzione antropologica, al suo essere stesso inteso nella sua atemporalità (136). «Scienza e coscienza della Giustizia, ecco cosa ci manca, ecco ciò che ci aveva promesso la Rivoluzione». Solo da questa autocoscienza immanente ali 'umano può svilupparsi una potenzialità sovversiva ben maggiore di ogni effetto causato da contingenze storiche, può farsi concreto il progetto rivoluzionario dell'uguaglianza. E questo, soprattutto, dopo la svolta epocale della secolarizzazione, così ben riassunta dal pensatore francese: «lo scetticismo, dopo aver devastato religione e politica, si è abbattuto sulla morale: in ciò consiste la dissoluzione moderna. Sotto l'azione essiccante del dubbio la virtù più rara è distrutta. Non c'è più nulla che tenga, la rotta è completa» (137).
E' sulla base di questa convinzione che Proudhon critica e respinge ogni idea di determinismo storico, a suo giudizio falsa sul piano scientifico e reazionaria sul piano ideologico. Falsa sul piano scientifico perché tutta l'esperienza storica passata sta a testimoniare la discontinuità e l'imprevedibilità del processo storico; reazionaria sul piano ideologico perché il determinismo, anche se risultato di una prassi immanente alla collettività umana, è nondimeno, rispetto all'individuo, un puro trascendentalismo, e perciò un'altra ed ennesima alienazione.
Con queste puntualizzazioni il pensatore francese elabora il concetto anarchico di rivoluzione, definibile perciò come il riconoscimento dello svolgimento incessante e infinito della storia per il sovvertimento e la distruzione dell'assoluto (138) Ciò significa, in altri termini, la consapevolezza della necessità di una duplice azione rivoluzionaria tesa da un lato a favorire il mutamento storico perché questo, nel suo divenire, porta la

società «a cambiare perpetuamente di forma» (139) e perciò a dissolvere continuamente ogni fissazione e ripetizione; dall'altro lato a correggere, se occorre, questo stesso mutamento perché può essere a sua volta portatore di nuovi assoluti. Il «travestimento dell'assoluto» è infatti l'espressione che Proudhon usa per indicare la continua possibilità che si formi, all'interno di qualsiasi moto riformatore, un nuovo e più agguerrito assolutismo: infatti ciò che definisce l'assoluto, il totale, l'integrale non è tanto uno specifico contenuto, "ma la forma della sua ispirazione, la riproducibilità della sua intuizione". La teoria del progresso deve escludere quindi «tutte le nozioni assolute, tutte le ipotesi sedicenti definitive, [perché solo così] metterà al riparo la società dall'inerzia conservatrice come dalle false imprese rivoluzionarie» (140). Il progresso, ancora una volta, «è l'affermazione del movimento universale, e per conseguenza la negazione di ogni forma o formula imputabile, di ogni dottrina eterna, immobile, impeccabile, applicata a qualunque essere chiunque esso sia; di ogni ordine permanente, senza eccezione dello stesso universo; di ogni soggetto, empirico o trascendentale, che non vuoi cambiare. L'assoluto, al contrario, o l'assolutismo, è l'affermazione di tutto ciò che il progresso nega, la negazione di tutto ciò che il progresso afferma. E' la ricerca nella natura, nella società, nella religione, nella politica, nella morale, dell'eterno, dell'immutabile, del perfetto, del definitivo, dell'incontrovertibile, dell'indiviso» (141).
Ecco perché «ogni dottrina che aspira segretamente alla prepotenza e alla immutabilità, che tende ad eternizzarsi, che si vanta di dare l'ultima formula della libertà e della ragione, che nasconde nelle pieghe della sua dialettica l'esclusione e l'intolleranza; che si afferma come verità in sé, pura da ogni contaminazione, assoluta, eterna, come una religione, e senza tollerare considerazioni di nessun altro tipo, questa idea, che nega il movimento dello spirito e della classificazione delle cose, è falsa e funesta quanto è incapace di costruire» (142)
Contro i «travestimenti dell'assoluto», che comprendono anche le dottrine falsamente rivoluzionarie come il comunismo, Proudhon propone perciò da una parte l'idea di progresso come «"processus", movimento innato, essenziale, spontaneo, incoercibile e indistruttibile», come movimento «essenzialmente storico, soggetto a progressioni, conversioni, evoluzioni e metamorfosi» (143), dall'altro come «scopo, ideale, per tracciare in questa direzione dell'idea» «la marcia della libertà» (144), affinché esso diventi «la giustificazione dell'umanità da se stessa sotto lo stimolo dell'ideale» (145)
La rivoluzione non è la deduzione necessaria di una realtà oggettiva, ma è la realizzazione della volontà umana, un'impresa voluta dalla coscienza emancipatrice dell'uomo: «la libertà, secondo la definizione rivoluzionaria, non è per niente la coscienza della necessità, non è neppure la necessità dello spirito che si sviluppa, che si conserva con la necessità della natura. E' una forza collettiva che comprende insieme la natura e lo spirito e che si possiede, capace come tale di negare lo spirito, di opporsi alla natura, di sottometterla, di disfarla e di disfarsi essa stessa. E' una forza che si crea, mediante l'ideale della giustizia, un'esistenza divina, il cui movimento è perciò superiore a quello della natura e dello spirito e incommensurabile con l'uno e con l'altro» (146).
Una rivoluzione così intesa implica, sul piano dell'azione, una direttiva di fondo precisa: che vi sia la massima coerenza etica fra il contenuto dei fini perseguiti e la natura dei mezzi usati. I mezzi dell'azione devono essere dedotti dai fini che la rivoluzione si

propone, quelli della giustizia. E' su questo rapporto di deduzione tra fini e mezzi, dalla teoria alla prassi, che si fonda la certezza che la prassi sia, essa stessa, la teoria realizzata (147).
Naturalmente, poiché i fini della rivoluzione libertaria ed egualitaria sono la libertà e l'eguaglianza, dovranno essere libertari ed egualitari anche i mezzi dell'azione. Solo così può inscriversi l'obiettivo dell'azione nella prassi, l'atto rivoluzionario annunciare la società futura.
Ma qual è la classe sociale capace di esprimere al contempo la consapevolezza della propria forza, la volontà di liberazione e la propria 'capacità politica di passare dalla spontaneità dell'azione alla libertà della rivoluzione? Secondo Proudhon, le classi operaie («classi operaie» e non «classe operaia» perché egli allude, anarchicamente, a tutte le masse sfruttate) (148) sono le sole che possono effettuare la rivoluzione sociale. Tuttavia ciò non avviene in virtù della contrapposizione oggetti va fra capitale e lavoro; infatti questa contrapposizione, sebbene sia la caratteristica centrale del sistema capitalista, è pur sempre una delle tante della società gerarchica; inoltre non esiste una legge deterministica che opponga le masse sfruttate agli sfruttatori: la pluralità delle contraddizioni mostra infatti che i cambiamenti storici non hanno e non possono avere necessitanti esiti univoci, che infiniti fattori dinamici concorrono allo svolgimento complessivo dell'evoluzione umana.
In realtà, la 'capacità politica delle classi operaie va cercata là dove l'idea di emancipazione è da queste classi prodotta e consapevolmente voluta. A questo proposito occorre che si verifichino tre condizioni: «che il soggetto abbia coscienza di se stesso: della sua dignità, del suo valore, del posto che occupa nella società, della funzione che adempie, degli uffici cui ha diritto di aspirare, degli interessi che rappresenta o personifica; che, come risultato di questa coscienza di se stesso, affermi la sua idea: sappia cioè comprendere, esprimere con le parole, spiegare col ragionamento la legge della sua esistenza, nel principio suo e nelle sue conseguenze; che da questa idea, infine, sappia dedurre sempre conclusioni pratiche secondo le variabili contingenze» (149). Condizione essenziale della liberazione è dunque che le masse sfruttate elaborino da se stesse l'idea della società da instaurare e che pongano consapevolmente tale idea in rapporto alla loro azione sociale. Diversamente, fino a quando si mostreranno incapaci di esternare il loro progetto, fino a quando esse prenderanno a prestito le idee di emancipazione da altri movimenti sociali, la loro iniziativa storica non passerà mai dalla spontaneità alla libertà.
Questa autonoma capacità d'azione delle classi operaie esige la loro completa separazione pratica e ideologica da ogni altra classe sociale non oppressa e da tutto quel sistema di alienazioni che costituisce la totalità strutturale della società gerarchica. Solo con questa radicale separazione le masse sfruttate possono uscire da ogni tutela politica, sociale, economica, culturale, ideologica, psicologica, impegnandosi in un processo storico senza precedenti: quello che le vedrà agire spontaneamente e liberamente da se stesse e per se stesse, senza più niente sperare dalle altre classi sociali né dai partiti politici costituiti né da qualsiasi setta di rivoluzionari di professione (150).
La concezione proudhoniana della coerenza tra i fini e i mezzi, tra gli obiettivi della libertà e dell'uguaglianza e gli strumenti libertari ed egualitari della lotta sociale, implica dunque la massima unità organica fra l'idea e l'azione rivoluzionaria da parte dei soli

lavoratori. Dunque non deve esserci una divisione fra la coscienza del proletariato, rappresentato paradossalmente da un corpo politico non proletario e anzi estraneo al proletariato (il partito) e l'azione di questo stesso proletariato; tale separazione è invece promossa e teorizzata da tutte le altre correnti autoritarie che ritengono necessaria una guida politica delle masse popolari (151).
Ma una volta assicurata l'assoluta autonomia delle classi operaie, come può realizzarsi il passaggio dalla spontaneità alla libertà? In quale modo l'uomo si realizza come libero? La risposta va ricercata nella sintesi armonica delle facoltà complesse che costituiscono l'essere umano, quella sintesi «di materia, vita, intelligenza e passione» (152) che è propria solo dell'uomo. Essa si da però solo esaltando l'autenticità di queste stesse facoltà attraverso il loro libero sviluppo: «la coscienza, la libertà e il lavoro, come la ragione, non sopportano né l'autorità né il protocollo. Infatti la ragione, se il suo operato fosse "a priori" si pregiudicherebbe essa stessa e non sarebbe più ragione, così se la coscienza ricevesse il suo criterio da una sorgente estranea non sarebbe più tale; allo stesso modo se la libertà si subordinasse ad un ordine prestabilito non sarebbe più libertà, ma schiavitù, così se il lavoro fosse sottoposto ad un preteso organismo superiore, non sarebbe più lavoro, ma macchina» (153).
Proudhon riprende così implicitamente il concetto di forza collettiva per applicarlo alla libertà: come l'unione degli sforzi individuali genera nel gruppo sociale una forza superiore alle individualità, altrettanto la sintesi delle autentiche facoltà umane genera una forza d'azione superiore alle singole facoltà. Attraverso questa forza superiore l'uomo si sperimenta come libero e può opporsi al mondo e trasformarlo. La formazione umana dovrà quindi emergere da complesse e molteplici esperienze culturali e spirituali, dall'uso contemporaneo e libero di ogni talento, dalla messa in opera di tutte quelle condizioni atte a favorire la capacità da parte dell'uomo di riprogettarsi continuamente. Di qui la concezione di una naturale confluenza fra sviluppo intellettuale e sviluppo fisico, quello sviluppo in grado di comporre sinteticamente l'unità dello studio-lavoro che, nell'equilibrio fra teoria e prassi, caratterizza l'uomo completo ed emancipato.
Ciò che sta alla base dell'obiettivo proudhoniano dell'integrazione, per ogni individuo, del lavoro manuale con quello intellettuale, è quindi la convinzione teorica che solo l'unità sintetica di idea e fatto, di teoria e prassi, possa esprimere e realizzare la naturale completezza psico-fisica dell'uomo, cioè quella forza collettiva che è propria delle sue possibilità e che può renderlo libero (154)
Il concetto della sintesi armonica delle facoltà riposa così sull'idea dell'oggettiva integralità del lavoro umano in tutti i suoi aspetti: intellettuali, manuali, teorici, pratici, psicologici e materiali. Il lavoro, dice Proudhon, «è uno e identico nel suo piano» perché «l'idea, con le sue categorie, nasce dall'azione, in altri termini l'industria è madre della filosofia e della scienza [...]. Ciò significa che ogni conoscenza detta a priori, ivi compresa la metafisica, è derivata dal lavoro e deve servire di strumento al lavoro [...] l'idea deve quindi ritornare all'azione; il che vuol dire che la filosofia e le scienze devono rientrare nell'industria, pena la degradazione dell'umanità» (155).
Questa integrazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale in ogni individuo comporta l'abolizione della divisione gerarchica tra funzioni intellettuali e funzioni manuali nell'organizzazione produttiva e sociale e, contemporaneamente, l'abolizione della divisione verticale fra idea e azione, teoria e prassi nel processo generale di liberazione.

Infatti, come la funzione politica separata dall'azione sociale delle masse si concreta nella tutela della società da parte dello Stato, così le funzioni intellettuali separate da quelle manuali si concretano socialmente in classi dominanti all'interno della produzione sociale.
Alla divisione fra lavoratori manuali e lavoratori intellettuali, propria della società gerarchica, Proudhon oppone la concezione libertaria ed egualitaria di una società economica e autogestita e composta da produttori autonomi ed eguali; al principio gerarchico e statale, quello «dei partigiani della libertà, secondo i quali la società deve essere considerata non come una gerarchia di funzioni e di facoltà, ma come un sistema di equilibri fra forme libere, in cui ognuno ha garanzia di conseguire i medesimi diritti purché sottostia agli stessi doveri, di ottenere gli stessi vantaggi in compenso dei medesimi servizi, sistema questo essenzialmente egualitario» (156) La visione proudhoniana dell'autoemancipazione non comprende, come si può ben vedere, la prospettiva della liberazione "dal" lavoro, ma solo la liberazione "del" lavoro. Come non può esistere un passaggio incontrovertibile dalla necessità alla libertà, così non può esistere una libertà dal lavoro come superamento irreversibile della sua necessità. Anche qui il realismo di Proudhon non dà spazio all'"ethos" provvidenzialistico e millenaristico del rivoluzionismo comunista perché, a suo giudizio, quanto più una società si espande tanto più essa impegna il lavoro umano nella soddisfazione della domanda progressiva e indefinita dei bisogni (157).
Si precisa così la concezione proudhoniana dell'autogestione: libertà di movimento e di rotazione degli incarichi per tutti, capacità di controllo da parte dei produttori in virtù di una conoscenza che da individuale si è fatta collettiva, gestione dell'intera serie dei processi produttivi attraverso una conoscenza integrale fattasi equilibrio fra scienza e lavoro, teoria e prassi, idea e azione (158)
L'organizzazione policentrica e federalista di ogni nucleo produttivo, «sotto il governo di tutti quelli che la compongono» (159), è l'obiettivo del tutto logico e naturale della visione proudhoniana della rivoluzione economica, che si contrappone in modo frontale alla rivoluzione politica. Questa rivoluzione non può coinvolgere solo la classe operaia, ma deve investire più classi, ceti, gruppi, individui, posti sotto il segno dello sfruttamento e dell'oppressione, e tutti aggregati attorno a un progetto di trasformazione dal basso delle strutture produttive e sociali.
Il protagonista rivoluzionario non è dunque un soggetto sociale specifico o una specifica classe oppressa, ma l'insieme delle classi sfruttate che proprio nella contrapposizione tra politico ed economico, tra Stato e società, si trovano unite organicamente tanto sul terreno delle trasformazioni immediate, quanto, e imprescindibilmente, su quello del cambiamento economico-sociale radicale attraverso l'abolizione del potere politico. L'unica rivoluzione capace di realizzare la libertà e l'uguaglianza è quella che si pone come obiettivo primario «lo sterminio del potere e della politica» (160); tale rivoluzione non può che essere una rivoluzione economica. Ciò può avvenire solo se le masse lavoratrici, appropriandosi in via diretta dei mezzi di produzione attraverso le molteplici organizzazioni professionali, avviano e sviluppano una vita sociale ed economica al di fuori e indipendentemente da quella politica; se gestiscono e praticano rapporti liberi e diretti senza alcuna mediazione istituzionale; se assolvono infine, in quanto società economica, ai compiti precedentemente svolti dalla società politica, al fine di rendere

quest'ultima del tutto superflua: «ciò che mettiamo al posto del governo è l'organizzazione industriale [...] ciò che mettiamo al posto delle leggi sono i contratti [...] ciò che mettiamo al posto dei poteri politici sono le forze economiche (161).

IL SOCIALISMO COME SUPERAMENTO STORICO DEL LIBERALISMO.

La contrapposizione fra politico ed economico individuata da Proudhon rende chiara la comprensione del passaggio dalla società dello sfruttamento a quella emancipata. Secondo Proudhon, infatti, vi sono sostanzialmente due mondi, quello del lavoro e quello della politica. Al primo appartengono tutte le figure imbevute di una filosofia totale, unitaria, accentrata, omogenea, inevitabilmente mistica e gnostica e perciò, per semplificare, i preti, i guerrieri, i capi-popolo, i rivoluzionari di professione, i portatori di verità e di salvezza, i messia di ogni specie; al secondo, al contrario, appartengono al mondo del lavoro tutte le figure mondane: i produttori economici inevitabilmente ispirati da una filosofia aperta, empirica, relativa, disomogenea, provvisoria, sostanzialmente laica. I primi vogliono sempre decidere come deve essere il mondo, i secondi vogliono liberare il mondo.
Contro la politica deve dunque insorgere il lavoro, affinché la contrapposizione si espliciti nella mortale lotta fra la libertà e l'autorità. E' questa un'antinomia strutturale che in linea di principio non può mai essere risolta. Per Proudhon infatti «l'ordine politico si fonda su due opposti principi: l'autorità e la libertà» (162). La loro antinomia «è la sicura garanzia del fatto che un terzo termine è impossibile, che non esiste. Fra il sì ed il no, così come tra l'essere ed il non-essere, la logica non ammette nulla» (163). Da queste due nozioni risultano per la società due regimi opposti, definibili come il regime della libertà e il regime dell'autorità. Ed è qui che Proudhon indica il passaggio dalla società dello sfruttamento alla società emancipata. Esso si delinea quale logico prolungamento della linea tracciata dalla rivoluzione economico-industriale sorta a sua volta dalla rivoluzione borghese contro i legami organici del mondo feudale. Secondo Proudhon, in tutto il corso della storia umana sono stati concepiti essenzialmente solo quattro regimi politici. Essi sono concettualmente insuperabili, nel senso che tutti gli altri modi di intendere la vita umana associata devono considerarsi delle variabili riconducibili sempre alla fondamentale quadripartizione che egli stesso così sintetizza: «"Regime d'autorità"; a) governo di tutti da parte di uno: MONARCHIA O PATRIARCATO; b) governo di tutti da parte di tutti: PANARCHIA O COMUNISMO. Carattere peculiare di questo regime è l'indivisione del potere. "Regime di libertà a) governo di tutti da parte di ciascuno: DEMOCRAZIA; b) governo di ciascuno per sé: ANARCHIA O AUTO-GOVERNO. Carattere essenziale di questo regime, nelle due specie, è la divisione del potere. E' tutto qui. Questa classificazione suggerita a priori dalla natura delle cose è razionalmente deducibile, è matematica» (164).
Si vede subito come questa contrapposizione fra il regime d'autorità e il regime di libertà ponga nella stessa 'famiglia il principio monarchico con il principio comunista e il principio anarchico con il principio democratico, in quanto il primo gruppo ha la sua caratterizzazione nell'indivisione del potere, il secondo nella divisione. Come l'anarchia è l'estremo svolgimento logico della democrazia, così il comunismo è l'estremo

svolgimento logico della monarchia (165). Per Proudhon la contrapposizione deve essere perciò ulteriormente specificata nel senso che "la democrazia è precisamente l'opposto della monarchia, mentre l'anarchia lo è del comunismo".
Questa suddivisione - che esprime il pensiero proudhoniano nella sua fase più matura - "scinde in modo irrevocabile la natura teorica dell'anarchia dalla scuola socialista, per porla come estrema variante del liberalismo" Scrive testualmente Proudhon: «come variante del regime liberale, ho segnalato l'anarchia o governo di ciascuno per sé, in inglese "self-govemment" [] Essa consiste nel fatto che, una volta ricondotte tutte le funzioni politiche alla regolamentazione dei soli rapporti di produzione, l'ordine sociale risulterebbe unicamente dalle transazioni e dagli scambi. Ciascuno potrebbe dirsi, allora, autocrate di se stesso, il che è l'estremo opposto dell'assolutismo monarchico». Da questa premessa, si arriva pertanto a concludere che «mentre la comunità resta il sogno della maggior parte dei socialisti, l'anarchia è l'ideale della scuola liberalista che tende chiaramente a sopprimere ogni tipo di governo e a costituire la società sulle sole basi della proprietà e del lavoro libero» (166).
Affermazioni queste che indicano in modo ben preciso la traiettoria proudhoniana della rivoluzione sociale. Le basi della società emancipata, «la proprietà e il lavoro libero», sono l'effetto della rivoluzione economica come continuazione logica del regime liberal-borghese svuotato delle sue prerogative di classe date dal contesto storico in cui era nato. Secondo Proudhon - che azzarda alcune previsioni - la storia seguirà questo iter: «anarchia industriale, Feudalità industriale, Impero industriale, Repubblica industriale» (167) L'anarchia industriale (qui il termine anarchia è posto in modo dispregiativo) ha rappresentato e rappresenta la fase del capitalismo «irrazionale ed instabile» (168), vale a dire la prima fase del regime borghese. Questo capitalismo 'classico sfocierà fatalmente, data la sua continua instabilità e irrazionalità, in una concentrazione che si risolverà in una «formazione corporativa, in una FEUDALITA' INDUSTRIALE» (169), caratterizzata da «un sistema di concessioni governative e di monopoli di Stato [da] un sistema di corporazioni, che unirà i padroni e i rappresentanti di assemblee popolari [intraducibile in italiano: "jurandes]"» (170). Questa FEUDALITA', non risolvendo alcune contraddizioni, come l'unione fra padroni e operai, sfocerà a sua volta in un «IMPERO INDUSTRIALE» che, in quanto massima concentrazione possibile, risolverà non solo le antinomie economiche, ma anche quelle politico-nazionali. Infine, dopo questa fase totalitaria, si dovrebbe arrivare alla REPUBBLICA, o DEMOCRAZIA INDUSTRIALE, cioè alla società fondata sulla universalizzazione della proprietà e del lavoro libero.
La previsione proudhoniana, relativa alla progressiva statalizzazione dei mezzi di produzione e della pianificazione in ogni campo della vita economica, è stata fino al terzo termine (IMPERO INDUSTRIALE) sostanzialmente confermata. La FEUDALITA' (sistema delle corporazioni) è stata realizzata dal fascismo (171) e più in generale dalle economie miste, mentre l'IMPERO INDUSTRIALE ha avuto la sua realizzazione nel comunismo di Stato (172). Proudhon infatti prefigura il fatto che la FEUDALITA', non risolvendo alcune contraddizioni di fondo del capitalismo, come avverrà proprio nel fascismo, si risolverà nell'IMPERO, massimo sistema di pianificazione in ogni campo della vita umana associata: «la progressiva conversione della feudalità industriale in impero industriale è la realizzazione del programma comunista» (173).
Si spiega perciò, a questo punto, la parziale rivalutazione della proprietà fatta da

Proudhon nella sua ultima fase di pensiero. L'universalizzazione della proprietà quale inevitabile risultato della liberazione del lavoro (si badi bene "del" lavoro, non "dal" lavoro), si delinea come l'ultimo approdo dell'anarchismo proudhoniano, una volta posta in modo definitivo la considerazione centrale - comune, questa, a tutto il pensiero anarchico - che la proprietà privata non è la causa dello sfruttamento, bensì l'effetto della divisione gerarchica del lavoro sociale, vera fonte strutturale delle classi. Occorre perciò abolire la divisione gerarchica del lavoro sociale con l'integrazione in ogni individuo del lavoro intellettuale e del lavoro manuale, vale a dire delle funzioni direttive e delle funzioni esecutive al fine di realizzare l'effettiva uguaglianza sociale.
L'universalizzazione della proprietà non è dunque un ostacolo all'uguaglianza sociale e alla libertà, ma la via più immediata e praticabile dell'emancipazione popolare, la via che può realizzare subito, per successive approssimazioni, una sempre maggiore «uguaglianza delle fortune» (174) Per realizzare questa universalizzazione occorre pensare una proprietà che si ponga nel sistema sociale come «liberale, federativa, decentratrice, repubblicana, egualitaria, progressista, amante della giustizia» (175) Poiché Proudhon mantiene ferma la sua idea che nessuna teoria, in linea di principio, può giustificare moralmente e praticamente la proprietà, essa deve essere vista nella sua funzione reale, nei suoi effetti che consistono nel garantire la libertà degli individui. Precisamente, il compito della proprietà - che sta a presidio della libertà individuale - è quello di «controbilanciare la potenza politica» (176). In questo senso essa deve essere ritenuta come «la più grande forza rivoluzionaria che esista e possa opporsi allo Stato» (177). Tutta la storia umana sta a testimoniare che dove non è esistita la proprietà privata si è formato il peggior dispotismo politico che mai si possa immaginare. «Dove manca la proprietà, o si trova al suo posto il possesso di tipo slavo, o il feudo, c'è dispotismo nel governo e squilibrio in tutto il sistema» (178). In modo particolare, dove «la proprietà appartiene alla collettività, senato, aristocrazia, principe o imperatore, non vi è che feudalità, vassallaggio, gerarchia e subordinazione; e per conseguenza nessuna libertà né autonomia» (179).
Occorre quindi che i lavoratori recuperino a pieno titolo la cultura individualista, che giustifica ideologicamente il possesso generalizzato e l'universalizzazione della proprietà. Combattere l'individualismo come l'antitesi del pensiero rivoluzionario e quale nemico della libertà, come ritengono gran parte dei rivoluzionari socialisti, «non è un modo per stabilire la libertà, che è essenzialmente, per non dire esclusivamente, individualista; non è un modo di fondare l'associazione, la quale deve comporsi unicamente di individui, bensì è un ritorno al comunismo della barbarie e al servaggio feudale: significa ammazzare insieme la società e le persone che la compongono» (180).
Questa rivalutazione che Proudhon fa della proprietà non deve essere ritenuta una svolta o una deviazione del suo originario dettato socialista, ma, come dice egli stesso, «una rettificazione di metodo» (181) Si tratta di concepire un sistema economico-sociale che, liberando le forze del lavoro da ogni sistema di monopolio e di sfruttamento, possa dare alle masse popolari la possibilità di appropriarsi in modo egualitario delle ricchezze sociali, dividendole sia collettivamente, sia individualmente. Così la proprietà si configura allo stesso tempo come il segno della progressiva emancipazione acquisita e come il mezzo per attuarla. Perché essa non degeneri in dispotismo e diventi veramente universale, Proudhon concepisce una serie di 'garanzie sociali quali sistemi regolativi e

correttori del suo progetto di società autogestita. Un sistema di contrappesi, di continui e diversificati equilibri in grado di attenuare al massimo le tentazioni prevaricatrici inerenti fatalmente all'esercizio della proprietà, mantenendo nondimeno viva la forma sociale di una democrazia industriale di tipo conflittuale e moderno. Tutto ciò, però, sempre sotto il segno della libertà. «L'eguaglianza si farà automaticamente, più rapidamente e meglio con il lavoro, con l'economia, coi servizi a buon mercato, con la perequazione e la riduzione ad un ventesimo dell'imposta, con le trasformazioni, con la pubblica istruzione, e, soprattutto, con la libertà» (182).
Si delinea qui in modo incontrovertibile il riformismo proudhoniano, un riformismo che non scade mai a un empirismo eclettico. Esso si caratterizza altresì in un rifiuto della rivoluzione politica di tipo violento e insurrezionale (da lui ritenuta assolutamente inutile ai fini di una vera emancipazione popolare), che non deve essere inteso come un ripiegamento rispetto agli obiettivi della trasformazione sociale; questi ultimi, invero, devono rimanere sempre i più profondi e i più vasti possibili. 'ia fase di transizione dalla società dello sfruttamento alla società autogestita deve consistere nella progressiva realizzazione dei fini nei mezzi d'azione: se i fini sono la libertà e l'uguaglianza allora anche i mezzi dovranno essere libertari ed egualitari. «L'umanità procede mediante approssimazioni: 1) approssimazione all'eguaglianza delle fortune mediante l'educazione, la divisione del lavoro, e il libero sviluppo delle attitudini; 2) approssimazione all'eguaglianza delle fortune, mediante la libertà commerciale ed industriale; 3) approssimazione all'eguaglianza delle imposte; 4) approssimazione all'anarchia; 5) approssimazione all'a-religiosità o a-misticismo; 6) progresso illimitato nella scienza, nel diritto, nella libertà, nell'onore, nella giustizia» (183).
Secondo Proudhon i lavoratori devono mirare all'universalizzazione dei privilegi goduti dalla borghesia; devono, cioè, universalizzare le sue originarie libertà di classe, sorte inizialmente quali strumento di dominio della borghesia stessa. Il compito dei lavoratori non è combattere contro le incompiutezze di classe del liberalismo, per far sorgere dalla classe proletaria un'altra libertà. Ciò è semplicemente un non senso, dal momento che il significato autentico della libertà sta nella sua universalità. Bisogna quindi conferire un significato universale alla libertà, disgiungendola da ogni reazionaria collocazione classista. "Il socialismo è dunque il superamento storico del liberalismo". E' così che la rivoluzione sociale realizza il suo compito: portare al suo termine finale l'evoluzione politica della società risolvendola nella libertà e nell'anarchia (184).
Ora, qual è la concezione politica più approssimata dell'anarchia? Il federalismo, risponde Proudhon, ed è perciò qui che egli focalizza la sua attenzione e la sua riflessione in modo particolare. Il federalismo proudhoniano, infatti - un federalismo libertario -, sa risolvere in una continua tensione di libertà i termini, dati prima come teoricamente insopprimibili, della libertà e dell'autorità. Il federalismo, cioè, è la realizzazione storicamente possibile della libertà e dell'anarchia perché mantiene i due principi di libertà e di autorità, risolvendoli in una transazione che si da come continua divisione e ricomposizione, come continuo conflitto e perciò, oggettivamente, come continua tensione di libertà. La libertà è la realizzazione di questa transazione, che tende a spostare il peso dell'autorità a favore della libertà, «essendo nella natura delle cose» che il principio di autorità sia «iniziatore» mentre il principio di libertà «determinante» (185).

LA società' AUTOGESTITA.

Abbiamo detto che la dialettica proudhoniana non risolve in una sintesi superiore le opposizioni della vita socio-economica. Tale concezione, che vede nel continuo svolgimento delle antinomie la struttura stessa del sociale, porta Proudhon a formulare la dottrina del federalismo pluralista, considerata a suo parere l'unica realistica perché le contraddizioni, costituendo la linfa vitale della società, sono insopprimibili. Così il federalismo pluralista si definisce da una parte come critica di tutte le dottrine stataliste, uniciste, assolutistiche, in quanto utopistiche e reazionarie, e dall'altra come metodo regolativo, più che costitutivo, dei rapporti socio-economici. Esso infatti deve garantire, con la sua dimensione aperta, l'eguale possibilità di espressione di ogni individuo o gruppo, in armonia con le proprie esigenze geografiche e le proprie tradizioni storiche. Il sistema federativo deve essere insomma il risultato degli equilibri da ricercarsi nel rapporto fra gruppi e individui, fra unità e molteplicità, fra società globale e raggruppamenti particolari, fra coesione e libertà. Tuttavia «ciò che costituisce l'essenza e il carattere del contratto federativo - egli precisa - è che in un tale sistema i contraenti si riservino più diritto, autorità e proprietà di quanto non ne abbandonino» (186). Per sorreggere questo disegno fondamentalmente libertario ed egualitario, Proudhon ha concepito il mutualismo economico, il solo in grado di rendere operante tale impianto strutturale. Il mutualismo in senso economico è un socialismo pluralista decentralizzato, fondato sull'autogestione dei produttori della proprietà federalizzata degli strumenti di produzione. Esso realizza contemporaneamente la democrazia industriale sotto il diretto controllo dei lavoratori e una democrazia politica, il cui unico scopo è di essere al servizio di quella industriale.
Il concetto proudhoniano di autogestione ruota attorno all'idea centrale della sostanziale similitudine che deve esistere fra società politica e società economica, non solo dal punto di vista di un'ovvia interdipendenza, ma anche e soprattutto nel senso che le stesse leggi naturali che regolano la prima devono essere alla base della seconda. In questo senso l'autogestione proudhoniana si vuole presentare come un insieme di strutture particolarmente coerenti e complementari. Tale similitudine dei principi organici inerenti alla costituzione economica e alla costituzione politica sviluppa dunque quell'interdipendenza e quella complementarità esistenti fra il mutualismo e il federalismo. «Trasportato nella sfera politica, ciò che noi abbiamo chiamato finora mutualismo [...] prende il nome di federalismo» e in «questa semplice sinonimia» si riassume «per intero la rivoluzione politica ed economica» (187) perché «il principio federativo è l'applicazione sulla più alta scala dei principi di mutualità, di divisione del lavoro, di solidarietà economica» (188). Il mutualismo, edificazione dell'economia sulla reciprocità dei servizi, e il federalismo, edificazione dell'ordinamento politico sull'affratellamento dei gruppi, sono in effetti due applicazioni complementari di uno stesso principio, quello della giustizia. La giustizia come equilibrio, come reciprocità, come equivalenza. Essa configura un ordine nel quale «tutti i rapporti sono rapporti di uguaglianza; dove non esiste né primato, né obbedienza, né centro di gravita, né direzione, dove la sola legge è che tutto si sottometta alla Giustizia, cioè all'equilibrio»

(189).
La realizzazione della giustizia si attua grazie a quella scienza del lavoro, intesa come «scienza ideo-realista», che abbiamo visto essere alla base del suo metodo seriale e della sua analisi sociologica. Perciò è questo concetto di lavoro come serie, cioè come infinita crescita e pluralità di tutte le sue forme - da quelle economiche a quelle sociali, da quelle culturali a quelle pedagogiche, da quelle politiche a quelle sociali - che sostanzia l'idea del giusto.
Due sono, come abbiamo visto, i principi che regolano la legge del lavoro: il principio di divisione e il principio di composizione, che qui si specificano come antagonismo competitivo e come equilibrio reciproco. E' tra queste due leggi antinomiche che si sviluppa il movimento dialettico del lavoro umano in tutte le sue forme. La conoscenza di questa logica del mondo effettivo permetterà ai produttori di acquistare la reale padronanza della società e di costruire in tal modo un ordine autogestionario corrispondente alla reale natura dei rapporti sociali ed economici (190). Basato in tal modo sulla consapevolezza dell'impossibilità di ogni sintesi e sull'irriducibilità delle leggi antinomiche, l'ordine sociale pluralista della società autogestita si esprimerà come una tensione dinamica continua che solo la catena reale del lavoro, cioè la serie-tipo, saprà unificare e fornire di significato. In tutti i casi, la libertà e l'autonomia degli individui, dei gruppi e delle società particolari potrà darsi soltanto mantenendo la coppia antinomica della competizione e della cooperazione, che significa la presenza della concorrenza e della commutazione. La competizione o la concorrenza quale legge elementare della vita (legge di creazione, di produzione e di ripartizione); la cooperazione e la commutazione, quale legge di equilibrio, di partecipazione, di scambio e di associazione (191).
La legge di competizione è basata sulla primordiale constatazione che «il mondo, la società, lo stesso uomo sono composti di elementi irriducibili, di principi antitetici, di forze antagonistiche» (192), secondo una catena continua che non ha fine. E' la vita reale infatti ad esigere pluralità, antagonismo, autonomia perché «chi dice organismo, dice complicazione, chi dice pluralità dice contrarietà, indipendenza» (193). La condizione della vita è l'azione, e l'azione è una lotta, una concorrenza dell'uomo con l'uomo, dei gruppi con i gruppi. Voler sopprimere questo antagonismo è impossibile perché ogni vita esige la lotta tra le forze antinomiche, ogni movimento è la risultante della tensione di tali forze, ogni libertà collettiva e individuale non è possibile che grazie al gioco di questa concorrenza. Insomma l'antagonismo è un fenomeno eterno, permanente, esistenziale, fisico, sociale, umano (194).
Ciò significa che il socialismo deve realizzarsi non malgrado o contro la concorrenza, ma grazie ad essa. Solo i fanatici dell'unità e della pianificazione, i socialisti dogmatici e autoritari, non hanno capito questa realtà elementare. La concorrenza è infatti «il modo secondo il quale si manifesta e si esercita l'attività collettiva, l'espressione della spontaneità sociale, l'emblema della democrazia e dell'uguaglianza, lo strumento più energico della costituzione del valore, il supporto dell'associazione» (195).
Ma l'antagonismo, esprimendosi in tutta la sua potenza, fa emergere immediatamente e del tutto naturalmente una controforza che si può definire come equilibrio, cooperazione, mutualità. Così l'opposizione delle forze è la condizione obiettiva e indispensabile di un equilibrio reale, di una solidarietà naturale, di una reciprocità spontanea. Quindi solo un libero antagonismo competitivo può esprimere un reale

equilibrio. La stessa vita che esige contraddizione esige infatti anche reciprocità, commutazione (196).
Così la legge comune del pluralismo autogestionario, la legge di equilibrio e di mutualità, diventa allo stesso tempo legge organizzatrice del pluralismo sociale di cui l'antagonismo e il lavoro sono rispettivamente la legge motrice e la legge integratrice. Riconoscere l'equilibrio ad ogni livello sociale è dunque il compito fondamentale del socialismo che voglia essere veramente autogestionario. E questo sarà possibile solo se «la riorganizzazione dell'industria e dell'agricoltura sarà effettuata sotto la giurisdizione di tutti quelli che la compongono» (197). Si delinea perciò a questo punto il problema fondamentale della proprietà nel regime autogestionario. Essa può definirsi come possesso nel senso che, «socializzandosi» e «umanizzandosi», diventa una funzione sociale definitivamente sottomessa alla regolamentazione interna del nuovo diritto economico e della giustizia sociale (198). Su questa proprietà federalizzata che cambia non solo di soggetto, ma di natura, Proudhon fa poggiare la federazione agricolo-industriale, la quale attribuisce gli strumenti di produzione contemporaneamente all'insieme della società economica, ad ogni regione, ad ogni gruppo di lavoratori, ad ogni operaio e contadino considerati individualmente. Essa organizza una proprietà federativa e mutualista dei mezzi di produzione i cui possessori sono simultaneamente l'intera organizzazione economica, centrale e regionale, le diverse branche dell'industria, ogni fabbrica e infine ogni lavoratore. Il possesso universalizzato non comporta però la spartizione della proprietà, che resta una e indivisa. In altri termini, gli individui possono richiedere il riscatto della loro parte, prodotta dal proprio lavoro, al fine di realizzare un'altra, ulteriore unità produttiva o sociale, senza pretendere tuttavia la divisione della proprietà precedente. Così, considerata in se stessa, «l'idea di una federazione industriale serve di compimento e di sanzione alla federazione politica perché riceve la conferma più schiacciante dai principi dell'economia» (199).
Questa proprietà federalista è, rispetto a ogni membro della società economica, «una coproprietà in mano comune» (200) Essa insomma non viene abolita, ma ripartita (201) Nel suo carattere di diritto assoluto, nella società economica essa resta dunque, sotto questo aspetto, indivisa in ciascuna delle persone individuali e collettive di questa società. Così nella federazione agricola, in quella industriale e nelle organizzazioni cooperative dei servizi. Ma questo stesso diritto assoluto è, dal punto di vista dell'insieme della società autogestita, un diritto relativo perché nella visione proudhoniana la proprietà intesa come possesso è semplicemente , una proprietà-funzione.
Questo carattere antinomico della proprietà è dato dal fatto che essa non è un valore e una realtà assoluta perché si specifica solo con il mutamento della realtà sociale e storica: «la proprietà è mutevole, e le rivoluzioni dell'umanità non hanno mai avuto che lo scopo di esprimerne i mutamenti» (202) La storicità della proprietà dimostra per Proudhon che essa può essere contestualizzata in un regime socialista e piegata alle esigenze di questo. E ciò perché la proprietà non è che uno dei termini dell'insieme sociale (203). Nel caso specifico la proprietà assolverebbe due funzioni: da un lato, infatti, essa costituirebbe un argine indispensabile per la difesa della libertà individuale, minacciata da una possibile invadenza della sfera pubblica; dall'altro, avrebbe il compito di promuovere la responsabilità economica e di incentivare l'iniziativa imprenditoriale.

Ecco in quale senso si delinea il socialismo autogestionario e libertario di Proudhon: nella coniugazione dell'istanza liberale della difesa della proprietà quale garanzia reale e concreta dell'esercizio della libertà individuale con l'istanza socialista della responsabilità economica, quale contesto obiettivo per la realizzazione della generalità dei diritti, dell'universalità dei doveri.
Il complesso sistema economico della società socialista prefigurata da Proudhon può essere sinteticamente riassunto nel seguente schema: mutualismo federativo nell'agricoltura, vale a dire costituzione di proprietà individuali di sfruttamento associato del suolo in un insieme di cooperative raggruppate in una federazione agricola; socialismo federativo nell'industria, vale adire creazione di un insieme di proprietà collettive dei mezzi di produzione, concorrenti fra loro ma associate in una federazione industriale. Questa è la base della federazione agricolo-industriale comprendente pure le associazioni di consumatori e le cooperative dei servizi sociali. Si realizza in tal modo quell'integrazione della doppia figura di produttore-consumatore che costituisce la condizione principale della democrazia economica (204).
Ognuno nella società economica è allo stesso tempo e allo stesso titolo produttore e consumatore perché esiste l'equivalenza nella reciprocità dei servizi. Secondo Proudhon ciò è possibile applicando la teoria del valore-lavoro e, conseguentemente, del «valore costituito». Questo si può sinteticamente definire come equazione tra il lavoro utile (la domanda di prodotti e di servizi) e il lavoro di scambio (l'offerta in prodotti realizzati e in servizi), in breve tra il valore d'uso - che ha per base i bisogni dell'insieme dei consumatori - e il valore di scambio, che ha per base il lavoro (205).
Ciò perché il valore - «pietra angolare della scienza economica» - indica «un rapporto essenzialmente sociale», nel senso che «l'idea contraddittoria di valore, così bene messa in luce dall'inevitabile distinzione tra il valore d'uso e il valore di scambio, non viene da una falsa percezione dello spirito, né da una terminologia viziosa, né da qualsiasi aberrazione pratica, ma è insita alla natura delle cose e s'impone alla ragione come forma generale del pensiero, cioè come categoria» (206) Non è quindi assolutamente possibile sottrarsi alla legge generale del valore. Si tratta invece, per Proudhon, di esplicitarla per intero volgendola a favore dell'uguaglianza sociale. Di qui l'idea di arrivare a «costituire» il valore, a determinarlo equamente grazie ad un circuito economico di scambio che possa - essendo libero da ogni monopolio - far ritornare ad ogni produttore l'integralità del suo prodotto, al fine di realizzare in ogni individuo la doppia figura di produttore e consumatore.
Per intendere pienamente il significato del progetto proudhoniano della «costituzione del valore» occorre tener presente che nelle intenzioni del suo autore esso va inteso quasi come un modello normativo (207), non come un rimedio ai mali, alle deficienze e alle contraddizioni del regime capitalista. Non si tratta, per Proudhon, di riformare il capitalismo attraverso la legge della costituzione egualitaria del valore, ma di costruire una società socialista, partendo dal necessario riconoscimento dell'impossibilità oggettiva della sua abolizione. Occorre, cioè, cercare la legge generale del valore: solo così il socialismo passerà veramente dalla fase utopistica alla fase scientifica. Da questo punto di vista la polemica di Marx e del posteriore marxismo contro Proudhon appare infondata, giacché il socialista francese non ha mai affermato che la costituzione del valore potesse essere determinata lasciando sussistere il capitalismo (208).

Ma se la legge generale del valore è ineliminabile, se la formazione del valore si costituisce in tutti i casi anche in una futura società socialista, se ne deve dedurre, a questo punto, la condizione fondamentale e naturale di tale ineliminabilità: il mercato. Proudhon è il primo pensatore socialista a concepire in modo 'profetico la necessaria ed indissolubile coniugazione del socialismo con il mercato (209). Necessaria e indissolubile, secondo lui, non solo per l'oggettiva impossibilità di eliminare il valore, ma anche perché il luogo della sua formazione - il mercato - è il presidio di ogni libertà economica, sociale, politica e culturale (210). «Il valore di scambio» -inteso proprio come uno dei due aspetti della «forma generale del pensiero, cioè come categoria» - esprime dunque perfettamente un lessico ideologico preciso: lo scambio crea valore, deve creare valore; in altri termini, non è possibile concepire il valore e l'idea del valore senza lo scambio. Ogni forma di valore, da quella economica a quella sociale, da quella politica a quella culturale, si costituisce solo attraverso tale atto. Esso assume la forma sociale suprema della libertà perché quest'ultima si costituisce attraverso lo scambio e poiché il «valore di scambio» rappresenta la forma sociale e dinamica della libertà (211), ne consegue inevitabilmente che l'abolizione del mercato comporta l'eliminazione della libertà.
Ora, secondo Proudhon, l'obiettivo della costituzione del valore è raggiungibile attraverso una scienza statistica che esprima l'insieme delle informazioni sull'organizzazione della produzione, sull'andamento del mercato, degli investimenti e del consumo; una scienza, insomma, capace di delineare un quadro del rapporto tra risorse e impieghi. Si potrà così arrivare a determinare la «costituzione del valore» sulla base delle previsioni di un costo del lavoro inteso in senso lato. A partire da questa «contabilità economica», potrà essere costantemente stabilita una misura della giornata di lavoro secondo le industrie e le professioni. Quest'ultima sarà definita come «la quantità dei servizi e della produzione che un uomo di forza e di intelligenza e di età media può fornire in un intervallo dato» (212). In questo modo ogni forma assunta dalla circolazione della ricchezza avrà sempre come fonte comune il lavoro, inteso però non come forza-lavoro, cioè come lavoro produttivo, ma come processo, per cui in questa ottica anche il lavoro erogato nello scambio sarà capace di creare valore (213).
Nella versione proudhoniana il mutualismo non è quindi un sistema precostituito e dato una volta per tutte. Esso è piuttosto concepito come un metodo regolativo generale capace di dare piena attuazione alle potenzialità latenti nelle varie dimensioni dell'economia. In questo senso è possibile individuare un'ulteriore similitudine fra il mutualismo-federalismo e il pluralismo. Infatti l'organizzazione sociale e istituzionale non segue un unico criterio per tutti i settori dell'economia: per l'industria Proudhon raccomanda il socialismo, per l'agricoltura il mutualismo, per i servizi la cooperazione. Questa diversità deriva dalla convinzione che la riorganizzazione sociale debba, in un certo senso, piegarsi alle caratteristiche proprie di ogni settore, pena l'uniformità mortificante di un piano esterno e autoritario. E' possibile anche osservare a questo punto che le indicazioni proudhoniane riguardo alla riorganizzazione socialista delle industrie sono diverse dalla falsa immagine datane da quasi tutta la storiografia marxista e non marxista: Proudhon, infatti, non ha mai confuso il decentramento e il federalismo con il mantenimento di una struttura industriale arretrata e riduttiva. Egli è consapevole che il numero delle piccole imprese è condannato a diminuire in virtù di quella divisione del lavoro che è la condizione della forza collettiva. Infatti «come più individui,

combinando i loro sforzi, producono una forza collettiva che è superiore per qualità e intensità alla somma delle loro rispettive forze, così più gruppi di lavoratori, posti fra loro in un rapporto di scambio, danno luogo a una potenza di ordine più elevato»214. Il problema per Proudhon è un altro. Si tratta di non piegarsi a un fatalismo del progresso industriale, che in realtà non esiste se non nella volontà politica di chi vuole promuoverlo. Esso infatti non può che risultare al servizio dell'accentramento economico e perciò dell'accentramento politico. Così il gigantismo industriale si rivela necessario non all'economia, ma alla volontà politica di potere. Ecco in quale senso non vi deve essere fusione fra società politica e società economica; essa infatti comporterebbe una 'orientalizzazione della vita civile che verrebbe del tutto identificata con quella politica, come nel caso della progettata società comunista (215). La similitudine fra dimensione politica e dimensione economica non deve perciò annullare le loro rispettive autonomie. Anzi, essa le deve maggiormente esaltare, a partire dal principio fondamentale che sta alla base di entrambe, il decentramento.
Nella pluridimensionalità dell'autogestione proudhoniana - intreccio organico fra industria e agricoltura, indipendenza dei gruppi produttivi, coesistenza e differenza fra i gruppi produttivi e i gruppi professionali, unione trasversale fra consumatori e produttori in varie e sovrapposte associazioni - non deve essere ravvisata una tendenza latente e oggettiva all'integralismo sociale, politico, economico e culturale. Il decentramento e l'autonomia politica, sociale ed economica dei gruppi e degli individui sono la garanzia obiettiva della differenza fra piano politico e piano economico perché nella concezione proudhoniana la dimensione territoriale non coincide con quella produttiva, né quella produttiva con quella politica. In altri termini, Proudhon distingue chiaramente i due tipi di struttura, quella economica, vale a dire la federazione agricolo-industriale, e quella politica, vale a dire il federalismo (216). Questo sarà basato sul decentramento e sulla divisione dei poteri, sulla concessione della massima autonomia ai comuni e alle circoscrizioni regionali, sulla più ampia sostituzione possibile della burocrazia con una direzione degli affari più flessibile e immediata derivante dal gruppo naturale. Secondo Proudhon questo federalismo potrebbe configurarsi e riassumersi in tre norme fondamentali: «1) formare gruppi di media grandezza, relativamente sovrani, e riunirli con un atto di federazione; 2) in ogni Stato federato organizzare il governo in base alla legge della separazione degli organi, vale a dire: nell'ambito del potere pubblico separare tutto ciò che si può separare, determinare tutto ciò che si può determinare, ripartire fra vari organi o funzionari tutto ciò che si è separato e determinato, non lasciare nulla indiviso, circondare l'amministrazione pubblica con ogni condizione di pubblicità e di controllo; 3) invece di lasciare assorbire gli Stati federati o le autorità provinciali e municipali da un'autorità centrale, limitare le attribuzioni di questa al semplice compito dell'iniziativa generale, della garanzia e sorveglianza reciproca» (217). In tutti i casi questa indicazione di massima non è fine a se stessa, ma è solo il mezzo più coerente e nello stesso tempo più concreto e immediato per configurare la tendenza verso una società «dove il centro politico è ovunque, la circonferenza in nessun punto» (218).
L'autogestione proudhoniana, identificando in ogni centro economico e sociale la capacità di propulsione e di iniziativa, riconoscendo la possibilità di una libera composizione e ricomposizione dei nuclei sociali, economici, produttivi e professionali,

intende porre le basi di una società libera ed egualitaria.

NOTE AL CAPITOLO TERZO.

N. 1. P. J. Proudhon, De la celebration du dimanche (1839), Paris 1926, p. 31. Più avanti scriverà: «La scienza va scoperta, non inventata». Id., De la celebration du dimanche..., p. 89.
N. 2. P. J. Proudhon, Systeme des contradictions économiques, ou philosophie de la misere (1846), introduction et notes de Roger Picard, Paris 1923, vol. 2, p. 87. Conf. pure G. Woodcock, Pierre-Joseph Proudhon. His Life and Work, New York 1972, p.p. 95-114.
N. 3. P. J. Proudhon, Philosophie du progres (1853), Paris 1946, p. 70. Preciserà qualche anno dopo: «il reale è il multiplo, la serie, la sintesi». Id., La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes (1875), Paris 1939, p. 396.
N. 4. P. J. Proudhon, Theorie de la propriété (1866), Paris 1866, p. 229. Altrove aveva scritto che «la realtà è complessa per natura: il semplice non può uscire dallo schema dell'ideale, arrivare al concreto». Id., Du principe federatif et de la necessité de reconstituer le parti de la revolution (1863), Paris 1959, p. 287.
N. 5. P. J. Proudhon, De la justice dans la revolution et dans l'Église (1858), Paris 1930-35, vol. 2, p. 155.
N. 6. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 52.
N. 7. «Il sistema di Hegel ha riproposto il dogma della Trinità, panteisti, idealisti, materialisti sono diventati trinitarii e molta gente ha pensato che il mistero cristiano stesse per diventare assioma di metafisica. Del resto, il sistema di Hegel ha procurato al suo autore gravi critiche: gli si rimproverava che la sua serie era spesso solamente un artificio di lingua, in discordia coi fatti, che l'opposizione fra il primo e il secondo termine non era sufficientemente marcata e che il terzo non la sintetizzava. Niente ci sorprende in queste critiche: Hegel, anticipando i fatti invece di aspettarli, forzava le sue formule e dimenticava che ciò che può essere una legge d'insieme non basta a spiegare i dettagli. Hegel, in una parola, si era imprigionato in una 'serie particolare e pretendeva attraverso essa spiegare la natura, così varia nelle sue serie e nei suoi elementi». P. J. Proudhon, De la creation de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique (1843), Paris 1927, p.p. 162-163.
N. 8. Proudhon, De la justice..., vol. 1, p. 211.
N. 9. Proudhon, De la creation..., p. 214.
N. 10. P. J. Proudhon, La guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens (1861), Paris 1927, p. 107. La critica di Proudhon alla dialettica hegeliana attraversa tutta l'evoluzione del suo pensiero. Proudhon considera Hegel prigioniero di un circolo chiuso. Benché «costeggi perpetuamente l'esperienza», per costruire la propria logica, il filosofo tedesco ha abbandonato l'esperienza e non ha compreso «che la teoria dei contrari, d'una potenza incomparabile, non è tuttavia la sola rivelazione della realtà e della ragione» (Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p.p. 171 -172). Inoltre l'equilibrio instabile fra i due termini «non nasce da un terzo termine, ma dalla loro azione reciproca» (Proudhon, De la justice..., vol. 2, p.p. 28-29). La sintesi di

Hegel essendo «anteriore e superiore ai due termini che unisce», è governativa e perciò conduce «alla prepotenza dello Stato» e «al ristabilimento dell'autorità». Proudhon, La pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes..., p. 91. Sulla dialettica proudhoniana conf. G. Gurvitch, Dialectique et sociologie, Paris 1962, p.p. 96-117.
N. 11. A. Zanfarino, Ordine sociale e libertà in Proudhon, Napoli 1969, p.p. 51-72; G. Gurvitch, Proudhon, Napoli 1974, p.p. 19-33.
N. 12. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 389.
N. 13. Zanfarino, Ordine sociale..., p.p. 69-72. «La scienza della società sarà sempre incompiuta: la profondità e la varietà delle questioni che abbraccia sono infinite». P. J. Proudhon, Quest-ce que la proprieté? ou recherches sur le principe du droit e du gouvernement (Premiere memoire) (1840), Paris 1926, p. 317.
N. 14. «Antinomia, letteralmente "contro-legge", vuol dire opposizione nel principio o antagonismo nel rapporto, come la contraddizione o "antilogia" indica opposizione o contrarietà nel discorso [....]. L'antinomia non fa che esprimere un fatto, e s'impone imperiosamente allo spirito: la contraddizione propriamente detta è un assurdo». Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p.p. 98-99. Diversamente quindi da tanti critici che lo hanno accusato di avere malamente assimilato Hegel, Proudhon, pur con qualche incertezza, dimostra l'originalità del suo metodo: P. Ansart, La sociologia di Proudhon, Milano 1972, p. 40. Gurvitch sostiene che Proudhon subì più l'influenza di Kant che di Hegel. Gurvitch, Proudhon..., p.p. 20-21, mentre per R. Allio, Le contraddizioni economiche di Proudhon nella critica di Marx, Bologna 1978, p.p. 16-17, il pensatore francese sovrapponeva a volte i due sistemi per cui non aveva sempre ben chiara la differenza fra kantismo e hegelismo. Si veda anche S. Edwards, Introduction a P. J. Proudhon, Selected Writings, edited by Stewart Edwards, London 1970, p. 19.
N. 15. «Io costruisco il sistema delle "antinomie" della società pressappoco come Kant aveva fatto la critica delle antinomie della ragione». Proudhon ad Acherman, 2 juillet 1846, in Id., Correspondance, precedée d'une notice sur P. J. Proudhon par J. A. Langlois, Paris 1971, vol. 2, p. 207.
N. 16. Cit. in G. Guy-Grand, Pour connaître la pensée de Proudhon, Paris 1947, p. 44. «La filosofia, basandosi sempre di più sulle scienze positive, perde il suo carattere d'"a-priori", e conserva la sua originalità facendo la propria critica. La filosofia, nel diciannovesimo secolo, è la "storia" della filosofia». P. J. Proudhon, La revolution sociale demontrée par le coup d'État du 2 decembre (1852), introduction et notes de Edouard Dolleans et Georges Duveau, Paris 1936, p. 146.
N. 17. Lettera di Proudhon a Guillaumin, 7 novembre 1846, riprodotta da M. R. Picard nella sua Introduction a Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 12.
N. 18. Gurvitch, Proudhon..., p. 24. E' con questa stessa chiave di lettura che Moysset interpreta giustamente la concezione proudhoniana dell'antagonismo universale in ogni campo dell'esperienza umana. H. Moysset, Introduction a Proudhon, La guerre etlapaix.... p.p. XXX-XXXI e LIV-LVI.
N. 19. P. J. Proudhon, Theorie de l'impôt (1861), Paris 1868, p. 234.
N. 20. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 172.
N. 21. Proudhon, De la creation..., p. 132.
N. 22. Zanfarino, Ordine sociale..., p. 58. Per tutto questo si vedano comunque anche le altre fondamentali pagine di Zanfarino a cui ci siamo costantemente riferiti. Zanfarino,

Ordine sociale..., p.p. 51 -72. Conf. pure D. Andreatta, L'ordine nel primo Proudhon. Alle fonti dell'anarchia positiva, Padova 1995, p.p. 143-165.
N. 23. Per l'influenza di Fourier su Proudhon, conf. A. Cuvillier, Introduction a Proudhon, De la creation..., p.p. 21-26.
N. 24. Proudhon, De la creation..., p. 201; Andreatta, L'ordine nel primo Proudhon..., p.p. 102-104.
N. 25. Zanfarino, Ordine sociale..., p. 59; Proudhon, De la creation..., p. 215.
N. 26. Proudhon, De la celebration du dimanche..., p. 61. Pagine fondamentali a questo proposito in Andreatta, L'ordine nel primo Proudhon..., p.p. 36-51.
N. 27. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 166.
N. 28. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 166.
N. 29. «Il fatto e l'idea sono realmente inseparabili, il primo percepito mediante i sensi, la seconda colta mediante l'intendimento». Proudhon, De la justice..., vol. 2, p. 298.
N. 30. Perché, egli continua, «se la serie sociale è inattuabile nella sua forma, le sue unità organiche sono allo stesso tempo viventi, intelligenti e intelligibili». Proudhon, De la creation..., p. 458.
N. 31. «E' un'assioma della filosofia moderna che ogni cosa ha la sua idea, pertanto il suo principio e la sua legge; che ogni fatto è adeguato alla sua idea; che niente si produce nell'universo che non sia l'espressione di un'idea». Proudhon, La guerre et la paix..., p. 9. «La realtà fisica, ricordatevene, non vale che tramite lo spirito, per l'ideale che respira in essa». Id., Du principe de l'art et de sa destination sociale (1865), Paris 1939, p. 189.
N. 32. Zanfarino, Ordine sociale..., p. 64; Gurvitch, Proudhon..., p.p. 26-27.
N. 33. Proudhon, De la creation..., p. 458.
N. 34. Conf. Proudhon, Philosophie du progres..., p. 58.
N. 35. A questo proposito Proudhon richiama per analogia la matematica affermando, con Newton, che il numero non esprime che un rapporto, perciò, secondo lui, la prima cosa che distingue i matematici è di astenersi da ogni speculazione sulla sostanza e sulla causa. Proudhon, De la creation..., p. 141. Molto più tardi continuerà ad affermare: «la verità dunque, possiede un duplice aspetto, il più chiaro è quello di relazione». Id., La pornocratie, ou les femmes..., p. 391.
N. 36. «e dunque eliminare dalla considerazione delle cose l'Assoluto». Proudhon, De la justice..., voll. 2 e 3, rispettivamente p.p. 278, 248. «Ogni verità d'insieme implica armonia, simmetria, serie tra diversi termini, ovvero rapporto». Id., La pornocratie, ou les femmes..., p. 389.
N. 37. Proudhon, La revolution sociale demontrée..., p. 140.
N. 38. «La coordinazione esclude la gerarchia [...], è sinonimo dell'uguaglianza delle funzioni, è l'essenza della democrazia». Proudhon, De la creation..., p. 433. Zanfarino, Ordine sociale..., p.p. 66-67. Su questo punto si vedano le osservazioni di G. Manganaro Favaretto, Possibilità e limiti nel 'socialismo scientifico di P. J. Proudhon, Roma 1983, p.p. 65-83.
N. 39. P. J. Proudhon, Carnets, Paris 1960, vol. 1, p. 373.
N. 40. Proudhon, De la creation..., p. 139.
N. 41. Per Proudhon, insomma, «la serie è la condizione suprema della scienza, come della stessa creazione». Proudhon, De la creation..., p. 139; J. Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion, 1, Les fondements, Paris 1970, p.p. 100-111.

N. 42. «Perché vi sia una scienza universale bisognerebbe che tutte le scienze particolari si concatenassero in modo da formare una serie dimostrabile con un unico principio, e suscettibile di essere nella sua immensa multiplicità analizzato da una stessa legge e riportato agli stessi elementi». Proudhon, De la creation..., p. 152.
N. 43. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 213; Id., Theorie de l'impôtà, p. 239.
N. 44. P. J. Proudhon, Écrits sur la religion (1898), Paris 1959, p. 227.
N. 45. Proudhon, De la creation..., p. 296.
N. 46. Proudhon, De la creation..., p. 421.
N. 47. Proudhon, De la creation..., p. 421.
N. 48. «Il lavoro [...] è cosa vaga e indeterminata per sua natura, che si definisce qualitativamente per il suo oggetto, vale a dire che diventa una realtà attraverso il suo prodotto». Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 113.
N. 49. Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion..., 1, Lesfondements..., p. 63.
N. 50. Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion..., 1, Les fondements..., p. 301.
N. 51. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 106. Questo concetto dell'essere collettivo attraversa tutta la riflessione proudhoniana fino alle sue ultime opere. «Per me, la società umana è un essere reale, allo stesso titolo dell'uomo, che ne fa parte. Questo essere, costituito da uomini, ma che non è la stessa cosa di un uomo, ha la sua vita, il suo potere, i suoi attributi, la sua ragione, la sua coscienza, le sue passioni». Id., La pornocratie, ou lesfemmes..., p.p. 396-397.
N. 52. «Le collettività, gruppi, generi, specie non sono pure finzioni del nostro intelletto, bensì realtà reali quanto le individualità, monadi o molecole che le costituiscono, ed allo stesso titolo di queste ultime». Proudhon, La pornocratie, ou les femmes..., p. 395.
N. 53. C. Bouglé, La sociologie de Proudhon, Paris 1911, p. XII. Sulla validità scientifica di questa nozione Mario Albertini, riprendendo un giudizio di F. Ferrarotti, Storia della sociologia, in Storia delle scienze, Torino 1962, vol. 3, avanza molti dubbi, in guanto sarebbe una rielaborazione del vecchio mito organicistico della società come persona umana. Tuttavia sia Ferrarotti, sia Albertini concordano con Gurvitch - che invece fa proprie queste nozioni - nel considerare Proudhon come uno dei fondatori della sociologia. G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, Paris 1957, 1, p. 1 ; F. Ferrarotti, La sociologia, storia, concetti e metodi, Torino 1961, p. 38; M. Albertini, Introduzione a P. J Proudhon, La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa, Torino 1968, p.p. 10-37.
N. 54. Proudhon, De la creation..., p. 94.
N. 55. Proudhon, De la creation..., p. 37.
N. 56. Proudhon, De la justice..., vol. 2, p. 258.
N. 57. La ragione collettiva è definita da Proudhon come il bilanciamento reciproco delle «ragioni particolari». Essa distrugge, «mediante le sue equazioni, il sistema formato dalla coalizione delle ragioni particolari; dunque, essa non è soltanto differente rispetto ad ognuna di queste, è anche superiore a tutte». Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 268. Essendo conforme alla giustizia, comanda«l'uguaglianza delle condizioni». Id., De la celebration du dimanche..., p. 59.
N. 58. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 269.
N. 59. Proudhon, Quest-ce que...,p. 339. A sottolineare la priorità proudhoniana di questa definizione è stato Richard, La question sociale et le mouvementà, p. 204.

N. 60. «Non vi sono che tre sistemi di associazione per gli esseri morali: il comunismo, l'utilitarismo e la Giustizia. Il primo non tiene conto che della società e sacrifica l'individuo. Il secondo accantona la società, non ricerca che la libertà e fa appello al solo interesse; il terzo concilia la società e l'individuo, accorda a ciascuno la loro parte e identificando l'uomo e l'umanità fa predominare la giustizia sull'egoismo». Proudhon a Rolland, 22 mars 1860, in P. J. Proudhon, Lettres au citoyen Rolland (5octobre 1858-29 juillet 1862), Paris 1946, p.p. 63-64. Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion..., 1, Lesfondements..., p.p. 90-106.
N. 61. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 207; Zanfarino, Ordine sociale..., p.p. 66-67.
N. 62. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 393.
N. 63. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 393.
N. 64. Sull'interpretazione della nozione di ragione collettiva divergono le tesi di Gurvitch e di Ansart. Gurvitch, Proudhon..., p. 44, afferma che essa richiama la «volontà generale» di Rousseau e può perciò essere scambiata per una forma di totalitarismo. Ansart, invece (Ansart, La sociologia di Proudhon..., p. 34), asserisce che lo scopo della ragione collettiva è quello di limitare l'invadenza delle ragioni individuali, per loro natura assolutistiche. In effetti Proudhon ha testualmente affermato: «ritengo inutile insistere su questa distinzione fondamentale tra la ragione individuale e la ragione collettiva, la prima essenzialmente assolutistica, la seconda ostile ad ogni assolutismo». Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 253.
N. 65. Proudhon, De la creation..., p. 421.
N. 66. P. J. Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire pour servir à l'histoire de la revolution de fevrier (1849), Paris 1929, p. 282.
N. 67. Proudhon, Quest-ce que..., p. 215. Questo concetto centrale dell'analisi proudhoniana dello sfruttamento lo ritroviamo più volte. Così, in un'altra occasione, egli ebbe a scrivere: «cento uomini, che uniscono o combinano i loro sforzi, producono, in certi casi, non cento volte come uno, ma duecento volte, trecento volte, mille volte. A ciò ho dato il nome di forza collettiva. Quindi non basta più allora pagare semplicemente il salario ad un dato numero di operai per acquistare legittimamente il loro prodotto: bisognerebbe pagare questo salario due, tre, dieci volte di più, oppure rendere a ciascuno di essi, a volta a volta, un servizio analogo». Id., Idée generale de la revolution au XIXe siecle (1851), introduction et notes de Aimé Berthod, Paris 1923, p. 161.
N. 68. Proudhon, Quest-ce que..., p.p, 268, 271 ; Id., Avertissement aux propriétaires, ou lettre à M. Considerant sur une ense de la propriété (Troisieme memoire) (1842), Paris 1938, p.p. 194-195.
N. 69. Come riconobbe lo stesso Marx: «Proudhon, facendo del tempo di lavoro, esistenza immediata dell'attività umana in quanto attività, la misura di salario e della determinazione di valore di prodotto, fa del lato umano l'elemento decisivo». F. Engels-K. Marx, La sacra famiglia, Roma 1972, p. 59. Secondo gli studiosi francesi di Proudhon, quando questi afferma che il capitalista si appropria del prodotto della «forza collettiva» anticipa i concetti marxiani di plusvalore e di forze produttive, R. Gonnard, Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates, Paris 1947, p. 303; M. J. Lajugie, Les conceptions économiques de Proudhon, in L'actualité de Proudhon..., p. 122; P. Ansart, Marx e l'anarchismo, Bologna 1969, p.p. 397-406; Bancal,Proudhon. Pluralisme et

autogestion..., 1, Lesfondements..., p.p. 40-41 e 77; Gurvitch, Proudhon..., p. 37; J. A. Langlois, Attualità di Proudhon, Milano 1980, p. 68; G. Woodcock, Introduction, in P. J. Proudhon, What is Property? An Inquiry into the Principle of Right and of Governement, New York 1970, p.p. V-XV.
N. 70. Proudhon, Quest-ce que..., p. 205.
N. 71. «Sostengo che l'uomo può solo avere il possesso e l'uso, alla condizione permanente che lavori, lasciandogli per intanto laproprietà delle cose che produce». Proudhon, Quest-ceque..., p.p. 209-210.
N. 72. Proudhon, Quest-ce que.....p. 245. Su questa fondamentale distinzione si vedano le osservazioni di C. Gide-C. Rist, Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusquà nos jours, Paris 1913, p.p. 342-343.
N. 73. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 212. «E' soprattutto in questo che consiste ciò che è stato così ben definito lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo». Id., Quest-ce que..., p. 216.
N. 74. Proudhon, Quest-ce que..., p. 242-297. Id., Lettre à M. Blanqui sur la proprieté (deuxieme memoire) (1841), Paris 1938, p. 126.
N. 75. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 220. Conf. pure Woodcock, Pierre-Joseph Proudhon..., p.p. 36-70.
N. 76. M. Albertini, Proudhon, Firenze 1974, p.p. 65-76.
N. 77. P. J. Proudhon, melanges, Paris 1870, vol. 3, p. 53.
N. 78. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 73. «Nella ragione generale tutte le idee sono coeterne: esse appaiono una dopo l'altra soltanto nella storia, dove, a mano a mano, esse si vengono a mettere alla testa delle cose e in prima fila». Id., Idée generale de la revolution..., p. 186. Conf. pure Andreatta, L'ordine nel primo Proudhon..., p.p. 104-114, 127-143, 184-211.
N. 79. Proudhon, Carnets..., vol. 1, p. 133. Osservazioni a riguardo in Woodcock, Pierre-Joseph Proudhon..., p.p. 95-114.
N. 80. Proudhon, Theorie de la proprieté..., p.p. 176-177.
N. 81. Questo approccio dimostrerebbe, secondo alcuni studiosi, la sostanziale debolezza del pensiero economico di Proudhon, il quale deve essere visto come teorico politico o come sociologo. E. James, Storia del pensiero economico, Milano 1963, p. 164; E. Roll, Storia del pensiero economico, Torino 1977, p.p. 239-243.
N. 82. «Chi dice società dice insieme di rapporti [...] in una parola, sistema». Proudhon, Quest-ce que..., p. 338.
N. 83. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 283.
N. 84. Ansart, La sociologia..., p.p. 195-219.
N. 85. «L'identità delle leggi della natura e della ragione, dell'essere e dell'idea». Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1,p. 16; Ansart, Marx e l'anarchismo..., p. 161.
N. 86. Proudhon, De la creation..., p. 286. Conf. pure S. Condit, Proudhonist Materialism and Revolution Doctrine, Sanday (Orkeney), 1982, p.p. 1-17.
N. 87. Proudhon, De la justice..., vol. 2, p. 298.
N. 88. Proudhon, La guerre et la paix..., p. 9.
N. 89. «Passare dalla speculazione all'azione non vuoi dire cambiare ruolo: agire è sempre pensare, dire è fare». Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire..., p. 193.

Ansart, Marx e l'anarchismo..., p.p. 299-313.
N. 90. «Lo scambio, questo atto per così dire assolutamente metafisico, assolutamente algebrico, è l'operazione con cui nell'economia sociale un'idea prende un corpo, una figura e tutte le proprietà della materia: è la creazione "ex nihilo"». Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 71. «La separazione del reale e dell'ideale è dunque impossibile». Id., Du principe de l'artà, p. 61.
N. 91. «L'azione, sappiatelo, è l'idea». Proudhon a Edmond, 24 janvier 1852, in Id., Correspondance..., vol. 4, p. 197. «In materia di politica, di morale pratica, di scienza sociale, di tutto quanto attiene alla vita attiva e all'attualità della società, le teorie non sono soltanto idee, astrazioni dello spirito, ma anche interessi, influenze, coalizioni, intrighi, persone». Proudhon a Bergmann, 4 juin 1847, in Id., Correspondance..., vol. 2, p. 257.
N. 92. Proudhon, pur criticando l'apriorismo kantiano (Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire..., p.p. 177-178), non nega l'esistenza di una verità logica, universale e immutabile. Id., A propos de Louis Blanc, 'ia Voix du Peuple, 11 janvier 1850, ripubblicato in Oeuvres completes..., vol. 19, p. 75. Sull'influenza di Kant si sofferma C. A. Saint-Beuve, P. J. Proudhon. Sa vie et sa correspondance (1838-1848), Milano 1947, p. 92.
N. 93. E' questa, ad esempio, la tesi di Pierre Haubtmann, che accetta in pieno le critiche di Marx al presunto idealismo di Proudhon. P. Haubtmann, Marx et Proudhon: leurs rapports personnels (1844-1847), Paris-Liege 1947.
N. 94. Proudhon, Deuxieme memoire sur la proprietà..., p. 181.
N. 95. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 300.
N. 96. Proudhon, De la justice..., vol. 2, p. 246.
N. 97. «Perché tale è, per le società moderne, la vera tirannia, che non si potrebbe meglio definire che con questa formula: "assorbimento delle sovranità locali in una autorità centrale, per uno scopo sia di glorificazione dinastica, sia di sfruttamento nobiliare, borghese, o sanculotto"». P. J. Proudhon, Contradictions politiques: theorie du mouvement consti tutionnel au XIXe siecle (1870), Paris 1952, p. 264.
N. 98. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 358. Si veda su questo punto P. Haubtmann, Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée 1849-1865, 1, Les grandes annes: 1849-1855, Paris 1988, p.p. 196-198.
N. 99. Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire...,p. 61. «Ciò che l'umanità cerca nella religione e che chiama Dio, è essa stessa». Id., Portrait de Jésus, Paris 1951, p. 63. Sul radicale antiteismo proudhoniano Henri De Lubac avanza dei dubbi. A suo giudizio, Proudhon, pur criticando ferocemente la religione e ogni forma di teismo, rimase sempre tormentato dal «problema Dio». In lui il suo prepotente "esprit euclidien" non annullò mai i suoi "dechirements de conscience". H. De Lubac, Proudhon et le christianisme, Paris 1945, p.p. 308-314. Conf. pure P. Haubtmann, P. J. Proudhon. Genese d'un antitheiste, Paris 1969, p.p. 217-230; Andreatta, L'ordine nel primo Proudhon..., p.p. 221-250.
N. 100. «Come mai i giacobini, questi "epuratori" eterni, diventarono dopo il colpo di Stato di brumaio quasi tutti apostati? Il fatto è che con il loro spiritualismo, con il loro Essere supremo, la loro repubblica una e indivisibile, la loro proprietà romana, la loro sovranità popolare e tutte le loro entità metafisiche riprese dall'"ancien regime", essi non giuravano sulla Giustizia e sulla Verità, ma sull'assoluto». Proudhon, La justice..., vol.

3, p. 276.
N. 101. Proudhon, melanges..., p.p. 221-249.
N. 102. Proudhon, melanges..., p. 42. «Così il diritto divino non fece mai difetto al potere. In fatto, come in diritto, è sempre lui, lui solo, che insedia il governo. La democrazia del diciannovesimo secolo ha gridato ancor più fortemente del medioevo: "vox populi, vox dei", che Mazzini traduce con le parole Dio e popolo. Grazie a questa massima, Napoleone Primo e Luigi Filippo, pur derivando dalla sovranità nazionale, poterono credersi tanto legittimi quanto Luigi Diciottesimo ed Enrico Quinto: non era cambiato che il modo di investitura». Id., De la justice..., vol. 2, p. 164. Sull'idea di Stato in Proudhon si veda anche F. Demoinet, L'idée de l'Etat chez les theoriciens anarchistes, Paris 1941, p.p. 27-83.
N. 103. P. J. Proudhon, De la capacité politique des classes ouvrieres (1865), Paris 1924, p. 297.
N. 104. «O niente libertà o niente governo». Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire..., p. 309. «Governo o non governo, sottraetevi a tale dilemma, reazionari, e avrete colpito a morte la Rivoluzione». Id., Idée generale de la revolution..., p. 182.
N. 105. «Lo Stato è la costituzione esteriore della forza sociale». Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 367.
N. 106. «Le leggi dell'economia politica sono le leggi della storia». Proudhon, De la creation..., p. 369. «In ogni epoca, la costituzione politica è stata il riflesso dell'organismo economico, e il destino degli stati è difeso dalle qualità e i difetti di questo organismo». Id., Manuel du speculateur à la Bourse, in Id., Oeuvres completes..., vol. 11, p. 25. Ha torto tuttavia il Bouglé ad affermare che in questo testo «si delinea una specie di materialismo storico prima di Marx». Bouglé, Sociologie de Proudhon..., p.p. 108-113. Proudhon annoterà invece nei suoi Carnets: «io non dico che l'economia è tutta la società, come non pretendo che una serie sia tutta la scienza, una formula tutta la verità. Io dico che la scienza economica è in questo momento la Rivoluzione, ma senza esclusione del resto». Id., Carnets, vol. 2, 1847-1848, Paris 1961, p. 71.
N. 107. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 181.
N. 108. Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire..., p.p. 284-285.
N. 109. Proudhon, La revolution sociale demontrée..., p. 140.
N. 110. Proudhon, melanges..., 3, p. 35.
N. 111. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 284.
N. 112. Proudhon, melanges..., vol. 3, p. 42.
N. 113. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 199.
N. 114. Proudhon, Contradictions politiques: theorie du mouvement constitutionnelà, p. 237.
N. 115. Proudhon, Carnets, vol. 2, 1847-1848..., p. 275.
N. 116. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 193.
N. 117. Un confronto fra Proudhon e Rousseau è svolto da S. Rota Ghibaudi, Proudhon e Rousseau, Milano 1965, la quale arriva a considerare Proudhon «un continuatore di Rousseau» (p. 158). La tesi, discutibile, si basa sulla considerazione che sia Rousseau sia Proudhon concepiscono come base fondamentale della società il pluralismo, che dal primo sarebbe visto come l'insieme di singole esistenze autonome, dal secondo come

l'insieme delle associazioni naturali autonome (p. 146). Anche per A. Noland, Proudhon and Rousseau, 'Journal of History of Ideas', XXVIII (1967), p.p. 33-54, Rousseau, come già Adam Smith e Saint-Simon, può essere annoverato tra i «maestri» di Proudhon (p. 54). Un'interpretazione diversa è data invece da T. Ruyssen, Introduction a Proudhon, Contradictions politiques: theorie du mouvementà, p.p. 117-119.

N. 118. Proudhon, Philosophie du progres..., p. 66. Per la distinzione proudhoniana fra stato di natura e stato sociale, distinzione che evidenzia la distanza fra Proudhon e Rousseau, conf. Id., Contradictions politiques: theorie du mouvementà, p.p. 205-303.

N. 119. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p.p. 189-195. «Infine, dobbiamo capire che la repubblica può solamente avere lo stesso principio della regalità e che prendere il suffragio universale come base del diritto pubblico, è implicitamente affermare la perpetuità della monarchia. Noi siamo stati traditi dai nostri stessi principi, noi siamo stati vinti perché, a seguito di Rousseau e dei più detestabili retori del '93, non abbiamo voluto riconoscere nella monarchia il prodotto diretto e quasi infallibile della spontaneità popolare; perché dopo aver abolito il governo fondato sulla grazia di Dio, abbiamo preteso, con l'aiuto di un'altra finzione, costituire il governo fondato sulla grazia del popolo; perciò al posto di essere gli educatori delle masse, ne siamo diventati suoi schiavi». Id., La revolution sociale demontrée..., p.p. 169-170.

N. 120. Proudhon, De la creation..., p.p. 428 e 239-240; Id., Solution du probleme social (marzo 1848) ristampato nel quarto volume delle Oeuvres completes, Paris 1868, p. 48, e Mystification du suffrage universel (aprile 1848) ristampato in Idées revolutionnaires, Parisi 849, p.p. 13-17; Id., La revolution sociale demontrée. ..,p.p. 82-84; Id., De la justice..., vol. 2, p.p. 286-287. Questo rifiuto della democrazia rappresentativa, per quel tanto che di mistificante essa rappresenta ed esprime, è stato interpretato erroneamente come un atteggiamento reazionario. Curioso, per non dire altro, è, ad esempio, quanto scrive J. Salvwyn Schapiro, su un Proudhon addirittura anticipatore del fascismo. J. Salwyn Schapiro, P. J. Proudhon, Harbinger of Fascism, 'The American Historical Review', 1945, p.p. 714-737. Ma si veda l'opinione opposta di M. Nomad, Political Heretics. From Plato to Mao Tse-tung, Michigan 1968, p. 79.

N. 121. Proudhon, Solution du probleme..., p.p. 55-71.

N. 122. Com'e noto, fu questa la parola d'ordine della Prima Internazionale che scaturì proprio dalle idee proudhoniane. J. L. Puech, Le proudhonisme dans l'Association Internationale des Travailleurs, Paris 1907, p.p. 112-114.

N. 123. P. J. Proudhon, resistance à la revolution, in Id., Oeuvres completes..., vol. 19, p. 12.

N. 124. Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire..., p.p. 337-341. «Noi abbiamo sempre pensato che il proletariato dovesse emanciparsi senza l'aiuto del governo». Id., Ideés revolutionnaires..., p. 6.

N. 125. L'influenza sansimoniana sul pensiero di Proudhon è sottolineata da M. Leroy, Histoire des idées sociales en France, Paris 1954, vol. 3, p. 298, e da Ansart, Marx e l'anarchismo..., p.p. 16-18, mentre una contestualizzazione di Proudhon nell'ambito del 'socialismo utopistico è data dal saggio di S. Rota Ghibaudi, Il socialismo utopistico, in Storia delle idee politiche, economiche e sociali, diretta da Luigi Firpo, Torino 1972, vol. 5, p.p. 182-203.

N. 126. «La spontaneità, al minor grado negli esseri non organizzati, a maggior grado

nelle piante e negli animali, raggiunge sotto il nome di libertà la sua pienezza nell'uomo, che solo tenta di liberarsi da ogni fatalismo, tanto oggettivo che soggettivo, ed in effetti se ne libera». Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 403.
N. 127. Proudhon, Carnets, vol. 2, 1847-1848..., p.p. 203-204. Libertà e necessità, aveva specificato nelle Contradictions, sono «inseparabili ma distinte; opposte, antagoniste, ma mai irriducibili». Id., Systeme des contradictions..., vol. 2, p. 250. Conf. pure Manganaro Favaretto, Possibilità e limiti..., p.p. 104-114.
N. 128. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 399; Zanfarino, Ordine sociale e libertà..., p. 39.
N. 129. Proudhon, Idées revolutionnaires..., p. 255.
N. 130. Albertini, Proudhon..., p. 95.
N. 131. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 422. «L'uomo, in virtù del suo libero arbitrio, dichiara la natura indegna di lui; la giudica dall'alto, la critica, la condanna o l'approva, la canta o la denigra, ne fa dipinti ideali o sarcastici, la denuda o la ricrea, come se volesse ricostruire il mondo su un piano migliore». Id., De la justice..., vol. 3, p. 414.
N. 132. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 411; conf. pure Dolleans, Proudhon..., p.p. 338-339.
N. 133. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p.p. 484-648.
N. 134. «Mi sembra che voi dimentichiate totalmente una cosa essenziale, una cosa che produce tutto il bene e tutto il male del mondo, vale a dire la libertà [...]. Voi avreste ragione, se l'umanità fosse fatalmente e invincibilmente incatenata alle sue stesse leggi; ma non è affatto così. Poiché l'indi viduo è padrone della sua vita e della sua salute, allo stesso modo io concepisco la possibilità, per l'intera specie, di una aberrazione definitiva e irrimediabile [...] poiché l'uomo, cioè l'intelligenza libera e progressiva, è eterno e infinito come Dio». Proudhon a Langlois, 18 mai 1850, in Id., Correspondance..., vol. 3, p.p. 259-261.
N. 135. Conf. Proudhon, De la justice..., vol. 1, p.p. 315-331. La ricerca proudhoniana della giustizia non deriva dunque, come pretende Gramsci, da una mera concezione giuridica quale sostanza del riformismo piccolo-borghese (A. Gramsci, Quaderni del carcere, Torino 1975, vol. 2, p. 1497) ma da una vera e propria visione socialista del tutto autonoma da motivazioni sociologiche di classe. Zanfarino, Ordine sociale..., p.p. 209-227. Per i fondamenti dell'idea di progresso e di giustizia in Proudhon, conf. G. Santonastaso, Proudhon, Bari 1935, p.p. 22-43.
N. 136. «L'anima umana è costituita da una sorta di polarità, coscienza e scienza, in altri termini giustizia e verità. Su questo asse fondamentale, come sulla loro dominante, gravitano tutte le altre facoltà: la memoria, l'immaginazione, il giudizio, la parola, l'amore, la politica, l'industria, il commercio, l'arte». Proudhon, Du principe de l'artà, p. 185. E' dunque su questa concezione immanente della giustizia che si fonda tutta la morale dell'uomo, la quale comporta perciò l'indipendenza politica, economica e sociale degli individui. L. Duprat, Proudhon sociologue et moraliste, Paris 1929, p.p. 4-8 e 67-82; Woodcock, Pierre-Joseph Proudhon..., p.p. 181-218; R. L. Hoffman, Revolutionary Justice. The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon, Urbana-Chicago-London, 1972, p.p. 226-259; E. Hyams, Pierre-Joseph Proudhon. His Revolutionary Life, Mind and Works, New York 1979, p.p. 212-233; Dolleans, Proudhon..., p.p. 275-343.
N. 137. Proudhon, De la justice..., vol. 1, p. 251 ; Id., Les democrates assermentes et les

refractaires (1863), Paris 1952, p.p. 39-40.
N. 138. «Quando si giunge alle spiegazioni [...] la necessità e sempre attraversata dalla contingenza». Proudhon., De la justice..., vol. 3, p. 427. Per la radicale contrapposizione fra l'idea di progresso e l'idea di assoluto in Proudhon, si veda T. Ruyssen, Introduction a Proudhon, Philosophie du progres..., p.p. 5-28 e K. Löwith, Significato e fine della storia, Milano 1973, p.p. 83-88. Uno studio specifico sulla concezione proudhoniana del progresso, visto come una consapevole liberazione da ogni fatalità e determinismo, è dato dal saggio di William Harbold, che concorda in sostanza con la tesi di Proudhon. W. Harbold, Progressive Humanity: in the Philosophy of P. J. Proudhon, 'The Review of Politics', XXXI (1969), p.p. 28-48.
N. 139. Proudhon a Delaragear, 4 mars 1843, in Id., Correspondance..., vol. 3, p. 386.
N. 140. Proudhon a Langlois, decembre 1851, in Id., Correspondance..., vol. 4, p. 158.
N. 141. Proudhon, Philosophie du progres..., p.p. 49-50.
N. 142. Proudhon, Philosophie du progres.....p. 53.
N. 143. Proudhon, Philosophie du progres..., p.p. 48-49.
N. 144. Proudhon a Langlois, decembre 1851, in Id., Correspondance..., vol. 4, p. 156; Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 540.
N. 145. Proudhon, De laj ustice..., vol. 3, p, 511. Si veda anche su questo punto R. Graham, Introduction a P. J. Proudhon, General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century, London 1989, p.p. XVIII-XIX.
N. 146. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 501.
N. 147. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p.p. 104, 121.
N. 148. «La causa dei contadini è la stessa di quella dei lavoratori dell'industria; la Marianne dei campi è la controparte della Sociale delle città ». Proudhon, De la capacité politique..., p. 69.
N. 149. Proudhon, De la capacité politique..., p.p. 89-90.
N. 150. Proudhon, Les confessions d'un revolutionnaire..., p.p. 118-126; Id., De la capacité politique..., p.p. 102-118.
N. 151. Sul concetto di coscienza di classe in Proudhon conf. E. Campelli, Classe e coscienza di classe in Proudhon, Ivrea 1974, p.p. 39-78.
N. 152. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 408.
N. 153. Proudhon, La revolution sociale demontrée..., p. 148.
N. 154. Per il pensiero pedagogico di Proudhon, conf. T. Tomasi, Ideologie libertarie e formazione umana, Firenze 1973, p.p. 94-125.
N. 155. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p. 69.
N. 156. Proudhon, De la capacité politique..., p. 124.
N. 157. Si vedano a questo proposito le pagine di Zanfarino, Ordine sociale..., p.p. 135-138.
N. 158. Proudhon deve essere riconosciuto come il primo vero teorico dell'autogestione. conf. a questo proposito gli studi fondamentali di J. Bancal, Proudhon: une sociologie de l'autogestion e Proudhon: une pratique dell'autogestion. Lesrapports critiques, 'Autogestion', mars-juin 1968, p.p. 149-180; decembre 1968, p.p. 143-169; septembre-decembre 1969, p.p. 191-250. Conf. pure R. Massari, Le teorie dell'autogestione, Milano 1974, p.p. 33-62. Si veda anche Ansart, Proudhon... p.p. 9-47. Sull'attualità generale della tematica autogestionaria conf. A. Bertolo, La gramigna sovversiva, 'Interrogations',

anno 4, n.n. 17-18, 1979, p.p. 9-38.
N. 159. Proudhon, De la capacité politique..., p. 123.
N. 160. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 345.
N. 161. Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 302. La superfluità del governo diventa per Proudhon del tutto consequenziale, una volta stabilita l'identità degli interessi: «perché vi sia rapporto di interessi bisogna che gli interessati stessi siano presenti, rispondano, stipulino, si obblighino, agiscano; in modo tale che la ragione sociale e il suo emblema vi vente siano una sola e stessa cosa; in ultima analisi che, tutti essendo governanti, non vi sia governo. La negazione del governo segue pertanto da questa sua definizione: chi dice governo rappresentativo, dice rapporto di interessi; chi dice rapporto di interessi, dice assenza di governo». Id., La revolution sociale demontrée..., p. 290.
N. 162. Proudhon, Du principe federatif..., p. 271.
N. 163. Proudhon, Du principe federatif..., p. 280.
N. 164. Proudhon, Du principe federatif..., p.p. 274-275.
N. 165. L'idea monarchica e quella comunista poggiano entrambe sul principio dell'"autorità paterna". Fino a quando questa è vigente in modo diretto vive il regime monarchico, quando invece avviene la morte del monarca si ha il comunismo, se i sudditi dichiarano di restare indivisi. Ecco perché la monarchia e il comunismo sono «due varietà di un medesimo regime». Proudhon, Du principe federatif..., p. 276.
N. 166. Proudhon, Du principe federatif..., p.p. 278-279, 291-292.
N. 167. P. J. Proudhon, Manuel du speculateur à la Bourse, Paris 1857, p. XI.
N. 168. Proudhon, Manuel du speculateur à la Bourse..., p. VII.
N. 169. Proudhon, Manuel du speculateur à la Bourse..., p. VII.
N. 170. Proudhon, Manuel du speculateur à la Bourse..., p. VIII.
N. 171. Come ha giustamente sottolineato Gurvitch, Proudhon aveva previsto la trasformazione del capitalismo in totalitarismo fascista. G. Gurvitch, Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, Paris 1955, vol. 2, p. 54. Per un'interpretazione anarchica del fascismo, visto come sistema di statalizzazione dell'economia, conf. L. Lanza, Elementi tecnoburocratici dell'economia fascista, 'Interrogations', n.5, 1975.
N. 172. Sulla lettura anarchica del dominio tecnoburocratico generato dal comunismo di Stato conf. A. Bertolo, Per una definizione dei nuovi padroni, in I nuovi padroni, Milano 1978, p.p. 15-54.
N. 173. Proudhon, Manuel du speculateurà, p. 470.
N. 174. Proudhon, Theorie de la propriété..., p.p. 208-209.
N. 175. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 208.
N. 176. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 196.
N. 177. Proudhon, Theorie de la propriété..., p.p. 136.
N. 178. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 196. L'individuazione della mancanza della proprietà privata quale causa del 'dispotismo orientale, una individuazione che riaffiora continuamente nel pensiero proudhoniano, è stata confermata recentemente dall'opera fondamentale di K. A. Wittfogel, Il dispotismo orientale, Milano 1980.
N. 179. Proudhon, Theorie de la propriété.... p. 225.
N. 180. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 183.
N. 181. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 205.

N. 182. Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 198.
N. 183. Proudhon, Theorie de la propriété..., p.p. 241-242.
N. 184. P. J. Proudhon, Anarchia, voce per il dizionario Larousse, scritta nel 1864, in Lettres choisies, Paris 1929, p. 350.
N. 185. Proudhon, Du principe federatif..., p.p. 271, 330. Sul federalismo di Proudhon conf. S. Mastellone, Storia ideologica d'Europa da Stuart Mill a Lenin, Firenze 1982, p.p. 98-108.
N. 186. Proudhon, Du principe federatif..., p. 319. E' sempre facendo perno sul principio federativo che si possono porre le basi per rapporti egualitari e liberi fra i popoli e le nazioni. In questo senso Proudhon è stato, secondo Puech, un grande anticipatore dei principi originali della Società delle Nazioni. J. L. Puech, La tradition socialiste en France et la Société des Nations, Paris 1921, p.p. 181 -201. conf. pure M. Amoudruz, Proudhon et l'Europe. Les idées de Proudhon en politique éntrangere, preface de M. George Lefebvre, Paris 1945, p.p, 72-106; G. Goriély, Proudhon et les nationalites, in L'actualité de Proudhon..., p.p. 151-161.
N. 187. Proudhon, De la capacità politique..., p. 198.
N. 188. Proudhon, Du principe federatif..., p. 359.
N. 189. Proudhon, De la justice..., vol. 3, p.p. 265-266.
N. 190. Proudhon, De la creation..., p.p. 338-339.
N. 191. Proudhon, De la creation..., p.p. 325-332; Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion..., vol. 1, p. 198; W. O. Reichert, Natural Right in the Political Philosophy of P. J. Proudhon, in Law in Anarchism, selected and introducted by Thom Olterman and Henc Van Marseveen, Rotterdam 1980, p.p. 137-150.
N. 192. Proudhon, Theorie de l'impôtà, p. 234.
N. 193. Proudhon, Theorie de l'impôtà, p. 234.
N. 194. «L'antagonismo, azione-reazione, legge universale del mondo». Proudhon, La guerre et lapaix.., p. 489.
N. 195. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 247.
N. 196. Proudhon, De la creation..., p.p. 433-434; Id., De la capacité..., p. 186.
N. 197. Proudhon, De la capacitepolitique..., p. 123.
N. 198. La proprietà non si giustifica, se non «trasportata nel sistema sociale» e nei rapporti complessi che la suscitano: «essa può essere un diritto solamente se è una funzione [sociale]». Proudhon, Theorie de la propriété..., p. 154.
N. 199. Proudhon, Du principe federatif..., p. 359; Gurvitch, Proudhon... p.p. 62-63.
N. 200. Proudhon, Manueldu speculateurà, p. 474.
N. 201. «Partecipazione di tutti gli associati alla direzione dell'impresa e ai benefici, nei limiti e nelle proporzioni determinate dall'atto sociale». Proudhon, Manuel du speculateurà, p. 477. Insiste su questo aspetto del pensiero di Proudhon Berthod, Proudhon et la propriété..., p.p. 134-157.
N. 202. P. J. Proudhon, Le droit au travaii et le droit de propriété (1848), Paris 1938, p. 453.
N. 203. La proprietà «non costituisce tutto il sistema. Essa vive in un ambiente organizzato, circondata da un certo numero di funzioni analoghe e di istituzioni speciali [...] con le quali, di conseguenza, bisogna che essa faccia i conti». Proudhon, Theorie de la propriété..., p.p. 176-177.

N. 204. «Secondo questa teoria, l'emancipazione dei lavoratori è dunque possibile con la riunione in fascio delle forze individuali e dei bisogni; in altri termini, con l'associazione dei produttori e dei consumatori, che, non avendo più interessi contrapposti, sfuggono irrimediabilmente al dominio del capitale». Proudhon, Idée generale de la revolution... p. 170; Gurvitch, Proudhon..., p.p. 261-263; Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion..., vol. 2, p.p. 62- 95.
N. 205. Proudhon, Quest-ce que..., p.p. 230, 232, 259; Id., Avertissement aux propriétaires..., p.p. 189-199; Id., De la creation..., p.p. 193-196.
N. 206. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 98.
N. 207. Com'è noto, Proudhon pensava alla «costituzione del valore» come effetto del tutto logico dell'abolizione dell'interesse e di ogni altra forma parassitaria presente nella formazione della ricchezza. Gide-Rist, Histoire des doctrines économiques..., p.p. 358-373. W. Ouaud, Proudhon banquier, in Proudhon et notre temps, Paris 1920, p.p. 113-125; Albertini, Proudhon..., p.p. 81-83. Sulle vicende deìiaBanqueduPeuple dalui fondata, istituto che avrebbe dovuto provare con i fatti questa teoria dell'abolizione dell'interesse, si vedano le pagine di E. Dolleans-J. L. Puech, Proudhon et la revolution de 1848, Paris 1948, p.p. 36-60.
N. 208. Per il confronto e la polemica sul 'valore costituito fra Marx e Proudhon, conf. il lavoro di Amo, Le contraddizioni economiche di Proudhon..., p.p. 115-138.
N. 209. Per un approccio odierno a questa importante problematica conf. L. Pellicani, Il mercato e i socialismi, Milano 1979.
N. 210. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p.p. 237-248. «La concorrenza è la legge stessa del mercato, il condimento dello scambio, il sale del lavoro. Sopprimere la concorrenza, significa sopprimere la libertà stessa, avviare dal basso la restaurazione del vecchio regime, rimettendo il lavoro sotto il regime di favoritismo e di abuso dal quale l'89 lo aveva affrancato». Proudhon, Idée generale de la revolution..., p. 132.
N. 211. «Il lavoro e lo scambio sono l'alpha e l'omega della rivoluzione». Proudhon, Philosophie du progres..., p. 81.
N. 212. Proudhon, De la capacité politique..., p. 142.
N. 213. Proudhon, Systeme des contradictions..., vol. 1, p. 113.
N. 214. Proudhon, De la justice..., vol. 2, p. 281.
N. 215. Proudhon, De la capacité politique..., p. 115.
N. 216. Bancal, Proudhon. Pluralisme et autogestion..,, vol. 2, p.p. 96-100.
N. 217. Proudhon, Du principe federatif..., p. 330. conf. pure Haubtmann, Pierre-JosephProudhon. Sa vie et sa pensée..., p.p. 215-221. Per la concezione proudhoniana del decentramento federalistico basato sulle piccole comunità, si vedano le belle pagine di M. Buber, Sentieri in utopia, Milano 1967, p.p. 35-49. Sul federalismo integrale di Proudhon conf. L. Levi, Il federalismo, Milano 1987, p.p. 38-51 e Manganaro Favaretto, Possibilità e limiti..., p.p. 169-197.
N. 218. Proudhon, De la capacité politique..., p. 198.