TEMI E TESTI

194

LE VIE DELLA CITTADINANZA SOCIALE IN EUROPA

(1848-1948)

a cura di

CARMELO CALABRÒ

ROMA 2020

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: novembre 2020

ISBN 978-88-9359-375-5
eISBN 978-88-9359-376-2

Questo volume è frutto del progetto di ricerca
Le vie della cittadinanza in Europa. Storie, idee, istituzioni (1848-1948)
finanziato dall'Università di Pisa

I saggi contenuti in questo volume sono stati sottoposti a revisione paritaria

Licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 38
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

Cristina Cassina

SULLE ALI DELLA SOLIDARIETÀ: FRANCIA 1848-1945

1. *Qualche premessa.*

Come molte idee elaborate nel corso del XIX secolo, anche quella di solidarietà ha una storia complessa, e ancor più complicata a causa di un fitto gioco d'incroci e di rimandi, di prestiti, echi e rispecchiamenti. Sarebbe quindi pretenzioso volerne tracciare in poche pagine un quadro d'insieme o, peggio ancora, una ricostruzione che ambisse a offrirsi compiuta e coerente.

Più cautamente – è quanto vorrebbe suggerire il titolo – mi limiterò a intervenire *planando* su un bosco (come dice una vecchia canzone), in questo caso di autori e questioni a me congeniali, e lungo un arco temporale che ha il vantaggio di ricalcare quasi alla lettera – anzi, alla cifra – le date che sono state scelte come cornice di un comune progetto di ricerca, dal 1848 al 1948. In questo tragitto della storia europea, particolarmente denso e tormentato, propongo tre tappe in terra francese che rimandano ad altrettante figure, in realtà piuttosto diverse: nell'ordine, il filosofo Charles Renouvier (1815-1903); l'uomo politico e premio Nobel per la pace Léon Bourgeois (1851-1925); il funzionario pubblico Pierre Laroque (1907-1997). Accennerò dunque, ma in modo diseguale, a idee, politica e istituzioni, lavorando e servendomi di un filo – quello del contratto sociale – purtroppo non sempre perfettamente teso.

Per entrare in materia è d'altra parte indispensabile delimitare l'oggetto di questa riflessione. Con il rischio di dire qualcosa di scontato, si deve tuttavia notare che una letteratura vivace e in rapida crescita[1] permette di anda-

[1] Si tratta di un campo in cui gli studi di storia delle idee e delle dottrine politiche si intrecciano e recepiscono nuove suggestioni da ricerche di taglio giuridico, istituzionale e sociologico sulla nascita dello Stato sociale. Tra i saggi consultati, segnalo P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. III, *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L'Ottocento*, a cura di C. De Boni, Firenze, Firenze University Press, 2007; M.-C. Blais, *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000; Ead., *La solidarietà. Storia di un'idea*, trad. it. a cura di B. Magni, Milano, Giuffrè, 2012; E. Jabbari, *Pierre Laroque and the Welfare State in Postwar France*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Le vie della cittadinanza sociale in Europa (1848-1948), a cura di Carmelo Calabrò, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020
ISBN (stampa) 978-88-9359-375-5 (e-book) 978-88-9359-376-2 – www.storiaeletteratura.it

re dritti al cuore della questione senza doversi necessariamente soffermare sulla storia di termini così vicini da suonare sinonimi – è il caso di *carità* e *fratellanza* (ma le quotazioni della seconda da tempo sono in ribasso)[2] – o diversamente affini – e qui il pensiero va a *sensibilità*, *amore*, *altruismo*, *simpatia* (quest'ultimo un termine che fu molto caro a George Sand).

È poi necessario cautelarsi su un altro piano, ricordando che il 1848 è solo uno dei possibili inizi di una storia, ripeto, qui osservata nel suo versante francese: sicché la scelta sarebbe potuta cadere su molte altre date, alcune risalenti, altre più vicine (come alcune pagine della grande Rivoluzione) ma tutte egualmente importanti. Volendo tuttavia restringere il campo, così da iniziare dall'Ottocento, viene in primo luogo da pensare al 1804, anno del varo del Codice Civile che, all'art. 1202, recita: «la solidarietà non si presume affatto; è necessario che essa sia esplicitamente stipulata»[3]. Ma varrebbe la pena anche di soffermarsi sul 1821, quando cioè Joseph de Maistre, in un passo complesso delle *Soirées de Saint-Pétersbourg*, tenta, forse per la prima volta, di traghettare la parola *in partibus traditionis* attingendo al lessico giuridico: «(…) credete voi, signor conte, che sia assolutamente impossibile farsi una certa idea di questa solidarietà (se mi permettete un termine della giurisprudenza) da cui risulta la reversibilità dei meriti che tutto spiega?»[4].

Un'altra data su cui negli ultimi tempi si è molto insistito, e con ragione, è il 1840. È infatti nella piena fioritura del socialismo utopistico che l'ex

[2] Era in ribasso già alla fine del XIX secolo, tant'è che la possibilità di sostituirla, come emerge dalle parole di un deputato della Terza Repubblica, già allora era nell'aria: «Dire fratellanza, è esattamente lo stesso che scrivere "abracadabra" o "baralipton". Vale a dire una parola priva di qualunque significato. Un congresso socialista, nel 1879, propose di sostituire la solidarietà alla fratellanza e i manifesti del congresso annunciarono: "Libertà, Eguaglianza, Solidarietà"» (B. Mattéi, *Penser la fraternité*, 10/11/2004, Groupe d'étude «La philosophie au sens large»; https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/10-11-2004_Mattéi.pdf, testo consultato in rete il 20/01/2019). Le traduzioni delle citazioni tratte da testi in francese, come nel caso presente, se non diversamente indicato sono sempre mie.

[3] E di seguito: «Questa regola cessa solo nel caso in cui la solidarietà ha luogo di pieno diritto, in virtù di una disposizione di legge».

[4] Cito da J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris-Lyon, Rusand, 1822, vol. II, p. 236. In realtà non è solo questa citazione, ma più in generale l'oggetto del decimo colloquio ciò che depone a favore della tesi sostenuta da de Maistre, di una mutua unità degli uomini in Dio. Si possono citare, come ulteriore esempio, le parole di ammirazione indirizzate a san Paolo per aver coniato la parola *edificare*. Che cosa c'è mai in comune – si chiede il conte savoiardo – tra la costruzione di un edificio e il buon esempio che si dà al prossimo? L'accostamento si spiega, continua de Maistre, con l'idea che ciascun uomo si presta come una pietra alla costruzione dell'edificio della salvezza e chiama gli altri affinché vi concorrano: edificano e si edificano a vicenda.

sansimoniano Pierre Leroux, pescando e ricucendo tra diversi significati e scalzando la concorrente *fraternité*, pone l'idea solidaristica al centro del suo edificio teorico, fino ad elevarla alla dignità di dogma[5]. Né si potrebbe dimenticare il 1842. Non solo per il fondamentale intervento di Costantin Pecqueur[6]. Ma anche perché è l'anno in cui il ventisettenne Charles Renouvier, terminati gli studi all'École Polytechnique e voltate le spalle a un futuro nella marina, decide di consacrarsi alla filosofia. Muovendo i primi passi in questa disciplina egli s'interroga sulla duplice natura, umana e al tempo stesso divina, di un'idea che gli sembra «destinata a grande fortuna»

> (…) forse perché dona una forma molto bella e molto precisa al principio di necessità nelle relazioni sociali tra gli uomini; poi l'amore di sé e l'amore per l'altro, la perfezione individuale e la perfezione comune, trovano in questa idea uno stesso fondamento. D'altronde, eminentemente umana [la solidarietà] distrugge alla base e la devozione ascetica e l'egoismo, eminentemente divina, collega il movimento di ciascun essere alle leggi eterne prescritte da Dio per il loro movimento d'insieme[7].

Se si aggiunge che il primo intervento a titolare *Solidarité* probabilmente esce dai torchi ancora nel 1842[8], si può dire che per quanto concerne i punti d'avvio non ci sarebbe che l'imbarazzo della scelta.

Nomi e contesti, d'altra parte, sembrano più che sufficienti per affermare che l'idea solidaristica, in Francia, ha preso forma e si è andata strutturando grazie a una duplice lettura. La solidarietà pesca infatti nella letteratura critica della controrivoluzione, ne accetta lo sguardo penetrante circa l'inarrestabile dissoluzione dei legami sociali, quale conseguenza, per l'appunto, dei rivolgimenti rivoluzionari. Ma pesca altresì in un altro grande bacino, in un pozzo apparentemente senza fondo e risalente quantomeno a Paolo di Tarso. Nell'epoca post-rivoluzionaria a questa seconda fonte attingerà prin-

[5] A. Lanza, Fraternité *e* Solidarité *intorno al 1848. Tracce di un approccio sociologico*, «Scienza & Politica», XXVI (2014), 51, pp. 17-39: 19. Interessante il caso di Pierre Leroux perché intreccia tra loro diversi significati (teologico-sociologico-politico): così solidarietà è la relazione oggettiva «che unisce ciascun individuo (…) agli altri e all'umanità intera» ma anche un sentimento soggettivo, quello che rafforza il riconoscimento degli altri (*ibidem*, p. 18).

[6] Con la pubblicazione di *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, Costantin Pecqueur contribuisce in maniera fondamentale distinguendo tra «solidarietà naturale» e «solidarietà volontaria» (cfr. Blais, *Solidarietà*, p. 103).

[7] Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin éditeur, 1842, p. 440.

[8] Con tutte le cautele del caso, e ovviamente in via provvisoria, mi sento di suggerire il testo del fourierista H. Renaud, *Solidarité, vue sinthétique de la doctrine de Ch. Fourier* (1842), Paris, Hachette BNF, 2018. Traggo la notizia del testo da C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 344, ma non ne seguo l'interpretazione.

cipalmente il visionario Saint-Simon; poi, dopo di lui, una lunga schiera di ex allievi, scrittori, artisti e agitatori: divisi su moltissime cose, certo, eppure uniti nel ritenere che il primo compito della società fosse quello di far fronte alle esigenze della *classe più numerosa e più povera*.

2. *Il doppio scarto di Renouvier.*

Da tutto quello che ho detto dovrebbe, quasi inevitabilmente, sorgere una domanda: perché allora partire dal '48?

Perché in quest'anno densissimo di avvenimenti, e in cui per altro si registra un'impennata nell'utilizzo della parola solidarietà (essa compare in una miriade di pubblicazioni di cui nulla dico), vedono la luce le prime opere propriamente politiche di Charles Renouvier. Anticipo che grazie a quest'autore i molti e sottili fili su cui correvano nozioni piuttosto diverse di solidarietà finiscono per convergere e acquistano tutt'altra forza in virtù del vecchio contratto sociale da lui rivisitato sotto nuova luce. Per questo sono portata a dire che è soprattutto nel modo e nel metodo proposti – e solo in seconda battuta per le indicazioni concrete – che risiede l'interesse di tali testi.

Il problema che lo lavora, nel '48, è cosa si debba intendere per *socialismo*, quel socialismo a cui ha aderito con entusiasmo allo scoppio della rivoluzione. Se lo ha fatto, è perché due sono i modi in cui si presenta. Uno, da cui prende decisamente le distanze, è quello delle tendenze collettiviste e comunistiche, di tutte quelle scuole che «sacrificano la libertà delle persone all'unità dello Stato che vogliono assoluta»[9]. L'altro, cui invece si consacrerà, delinea un percorso piuttosto complesso, combattuto tra la difesa dell'autonomia e la libertà dell'individuo, da un lato, e il rafforzamento dei «legami di solidarietà che uniscono i cittadini, tutti i membri della Repubblica»[10], dall'altro.

Il problema intellettuale che la Seconda Repubblica gli pone, un problema enorme, nasce dunque dalla necessità di riuscire a garantire allo stesso tempo *libertà* ed *eguaglianza*. Un punto da sottolineare è che Renouvier avverte precocemente tutti i rischi connessi a questo passaggio insidioso, poiché li esterna agli inizi dell'*annus mirabilis*, nella primavera del 1848, subito dopo la sconfitta dei socialisti alle elezioni per l'Assemblea Costituente. Scrive nel *Manuel républicain*, agile libretto educativo redatto in forma di catechismo laico:

[9] Blais, *Au principe de la République*, p. 72.
[10] *Ibidem*.

Se ci fosse solo libertà, l'ineguaglianza andrebbe sempre più crescendo e lo Stato perirebbe a causa dell'aristocrazia: perché i più ricchi finirebbero inevitabilmente per prevalere sui più poveri e sui più deboli. Se ci fosse solo eguaglianza, il cittadino non sarebbe più niente, non potrebbe niente da solo, la libertà sarebbe distrutta, e lo Stato perirebbe per il grande eccessivo dominio di tutti su ciascuno[11].

Come superare indenni Scilla e Cariddi – ovvero, come conciliare le opposte esigenze di *eguaglianza* e *libertà* – è dunque il principale lascito della parentesi repubblicana: un pungolo intellettuale che lo lavorerà senza posa negli anni a venire costringendolo anche a guardarsi intorno. La riflessione condotta all'ombra del Secondo Impero sulle correnti di pensiero che più avevano animato il primo Ottocento non tarderà a rivelarsi propedeutica per la messa a punto di una soluzione.

Se infatti fino al 1851 Renouvier appare ancora vicino alle suggestioni di Saint-Simon e dei suoi allievi, negli anni successivi prenderà decisamente le distanze da un autore che, ora, finisce per impersonare un *socialismo* di stampo *autoritario*. Torna così a leggere, con altri occhi, gli scritti di Charles Fourier la cui dottrina, anni dopo, sarà omaggiata in quanto emblema di «vero socialismo»[12]. Lo ha detto chiaramente Marie-Claude Blais: per il filosofo repubblicano «la solidarietà sociale fondata sull'associazione volontaria degli uomini che intraprendono azioni comuni in vista di scopi comuni rappresenta il solo antidoto possibile all'onnipotenza dello Stato»[13]. Oltre alla dottrina fourierista, che inseguendo la libertà degli individui privilegia il tema dell'autonomia della persona, Renouvier mostra di apprezzare certe pagine di Proudhon. L'antagonista di Marx ha infatti saputo resistere all'idea di monopolio statale, diversamente da Louis Blanc, e al miraggio della proprietà collettiva, proposta invece come panacea di tutti i mali da Babeuf e, a distanza di quasi cinquant'anni, da Cabet. Il confronto con questi autori gli porta un'ulteriore conferma della centralità di un aspetto, sfuggito ai più, su cui torna incessantemente a ribattere: la necessità, anche se verrebbe da dire l'imperativo, di estendere a tutti il godimento dei diritti.

La strada è comunque segnata: dal confronto con gli autori del cosiddetto socialismo 'critico e utopistico' e dalla ricerca di un termine terzo, che consenta di «conciliare l'apparentemente inconciliabile»[14], di combinare «i due sistemi, comunista e individualista» in vista di una *synthèse républicaine*,

[11] Ch. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, Pagnerre, 1848, p. 25.

[12] Nel suo ultimo scritto, *Le Personnalisme* (1903).

[13] Blais, *Au principe de la République*, p. 80.

[14] *Ibidem*, p. 71.

maturerà la convinzione che fosse necessario ripartire dal principe dei problemi, dal *contratto sociale*.

Renouvier sceglie dunque di muoversi lungo una strada che in passato era stata molto battuta (ma ciò non toglie che il suo ingresso in materia appaia *tout à fait* originale). Il lascito dei grandi autori del pensiero politico moderno non gli sfugge, ovviamente; tuttavia, se riconosce ai giusnaturalisti il grande merito di aver ricondotto il molteplice a unità – lo riconosce quantomeno a Hobbes e a Rousseau – non risparmia loro neppure commenti tanto severi da minare alla radice i rispettivi sistemi. La sua critica, in sostanza, si concentra su due aspetti:

1) sul fatto che nello Stato di natura possa essere mai esistito un diritto alla libertà, per il semplice fatto che il godimento di un diritto presuppone la presenza di altri associati;
2) sull'aver limitato l'attenzione al momento fondativo del contratto, di averlo cioè osannato in quanto momento originario della società per poi consegnarlo a un passato remoto, con l'effetto di congelare anche il momento della libertà.

La *pars construens* del suo ragionamento, in buona misura, muove dalla constatazione che il problema acquisterebbe tutt'altre fattezze se si potesse ragionare in base non a uno, bensì a due contratti.

C'è un *contratto* che Renouvier chiama *personale*: è quello che l'individuo stringe tra sé e sé e che permette di uscire dal conflitto tra pensieri, sentimenti, pulsioni e desideri i quali lacerano la persona, prima ancora che la comunità. Secondo il filosofo di Montpellier è grazie a questo tipo di contratto, che poi è una sorta di promessa interiore, che l'individuo cresce, acquisisce una propria identità morale e si costituisce come soggetto libero e autonomo. Non a caso solo dopo questo passaggio quello stesso individuo è in grado di negoziare la propria appartenenza alla comunità approvando, sottoscrivendo, in ogni modo stringendo l'altro patto, il *contratto sociale*… ben inteso.

È, questo, un patto profondamente rivisitato. Non si tratta più di un unico atto situato indietro nel tempo, stipulato in un'era remota se non addirittura leggendaria, ma di qualcosa che agisce di continuo, quasi una forma di contrattualizzazione sempre in atto, costantemente in evoluzione, via via legittimata, anzi ogni volta ri-legittimata dall'adesione di ogni nuovo contraente. Con queste immagini, il contratto assume le sembianze di un flusso in divenire, qualcosa che cambia nel tempo e con il tempo integrando, nel suo fluire, gli usi e i costumi, le leggi e le istituzioni. Una conseguenza di questa concezione è che l'individuo si ritrova plasmato fin dalla culla dalle regole confluite nel contratto a cui deve ancora aderire (è ciò che Renouvier

chiama la solidarietà nel male). Eppure, nonostante questa presenza, che sembra schiacciare l'individuo con tutto il suo peso, agli occhi di Renouvier questo appare l'unico modo possibile per preservare davvero il momento della libertà all'atto dell'adesione.

La distanza che si crea con il modello dei giusnaturalisti infatti è enorme. Invece della finzione di uno Stato che esce dal patto come il coniglio dal cilindro, Renouvier propone una situazione molto simile a quella di un'eredità con beneficio d'inventario. S'immagina cioè che l'individuo, dopo aver stretto il *contratto personale*, negozi la sua appartenenza alla comunità in base a un calcolo per così dire a partita doppia: diritti e doveri, costi e benefici. In questo modo egli può decidere se partecipare a un progetto comune – se sottostare o meno «all'ordine di verità e di pratiche che una certa autorità gli propone»[15] – esercitando dunque, realmente, il suo diritto di libertà.

C'è un punto, tuttavia, da mettere in rilievo: la comunità (la Repubblica) che si forma attraverso i passaggi immaginati da Renouvier – in breve: «il contratto personale precede logicamente ogni altra forma di contratto, e fa del contratto sociale, non un atto primitivo e fondatore, ma un processo permanente, sempre attuale e sempre sottomesso alla volontà in atto degli individui associati»[16] – non può avere voce sulle questioni economiche, e meno che mai dispensare assistenza a suon di decreti. Se così facesse, la Repubblica verrebbe addirittura meno al suo fine, che è quello di realizzare la giustizia secondo il diritto. Ma stabilire che cosa è bene e cosa non è bene per un individuo, prosegue Renouvier, non significa operare in vista di un diritto fondamentale, quale quello all'esistenza, bensì interferire nella sfera più intima fino a ledere il diritto di libertà.

Resta che ogni diritto ha il suo rovescio, e che accanto a una porta sbarrata quasi sempre ce n'è un'altra che si apre. Ho sopra evocato due coppie antinomiche, benché complementari: *diritti e doveri*, *costi e benefici*; nulla pertanto vieta di aggiungerne un'altra che, questa volta, tiene insieme *crediti e debiti*.

La solidarietà è infatti una strana bestia, e comunque qualcosa che agisce in due sensi: lega gli uomini nel male (guerre, ingiustizie, violenze) ma anche nel bene. Non veniamo al mondo isolati, ma in comunità che ci accolgono e che ci permettono di crescere. Ciò genera una sensazione che Renouvier individua con precisione: è la *dette sociale*, che nulla ha a che fare con la carità cristiana o con le misure collettiviste o stataliste. Al tempo stesso la *dette sociale* è qualcosa di molto concreto e con ricadute immediate se, proprio a

[15] Ch. Renouvier, *Deuxième Essai de critique Générale* (1859), citato da Blais, *Au principe de la République*, p. 136.

[16] *Ibidem*, p. 133.

partire da questa sensazione debitoria, le persone sono portate a chiedersi: che fare di un'intera «classe di diseredati»?

Ancora una volta è da notare la scelta delle parole: *diseredati* sono coloro che sono stati esclusi dall'eredità. Il punto è capire come si possa far riacquistare loro *eguale* dignità, ricondurli alla condizione di individui liberi e autonomi, senza attentare alla proprietà privata la quale, per Renouvier, è un attributo imprescindibile, meglio, la costola stessa della libertà.

L'*impasse* si può risolvere ricorrendo a un'altra tipologia di contratto, quello assicurativo, cioè un contratto che è stato ideato per offrire garanzie in caso di rischi. Renouvier, per altro, lavora a fondo l'ipotesi perché sotto l'ombrello assicurativo finisce per porre due fattispecie: l'*assicurazione* vera e propria, a cui tutti gli associati sono chiamati a contribuire, secondo l'idea che dividere certi rischi tra la totalità dei membri della comunità sia una scelta vantaggiosa (in questo modo si stabilisce una mutua assistenza per ottenere garanzie quali la tutela dell'ordine pubblico, l'educazione, il diritto al lavoro). L'altra forma è invece l'*assistenza*, un'assicurazione a sua volta peculiare perché non presenta l'obbligo di reciprocità. La vera differenza risiede nel fatto che con il secondo caso si ha a che fare con una prestazione fondata sul debito, la *dette sociale*. Ciò vuol dire che le prestazioni – leggi: l'assistenza – sono dovute solo in un senso, soltanto da parte di *chi ha* nei confronti di *chi non ha*. Volendo usare le parole di Renouvier, si tratterebbe di una forma assicurativa dovuta da «coloro cui le circostanze hanno permesso di accumulare capitale, verso coloro che tradizionalmente sono privati del titolo e dell'utilizzo della proprietà»[17].

Tralascio il come: le modalità attraverso cui il filosofo neokantiano s'immagina che la 'sua' Repubblica possa occuparsi dei diseredati non mi sembrano interessanti: non si va oltre la proposta di introdurre un'imposta progressiva sui redditi e sui capitali. E del resto lo stesso Renouvier, in uno sprazzo di amaro realismo dove risuona tanta rassegnazione, aveva espresso non pochi dubbi sull'immediata realizzabilità di tali misure:

> Questa nuova specie di premio [assicurativo] da pagare è una strada aperta verso la giustizia, sfortunatamente impossibile da seguire in modo rigoroso e che, con ogni probabilità, non si tenterà affatto. Ma segnalarla non era cosa meno necessaria. Fino a quando questo o altri mezzi altrettanto efficaci e di natura più fatale non avranno portato i membri della società a una certa eguaglianza di condizioni, non si può immaginare l'inserimento di una contribuzione unica e razionale[18].

[17] Ch. Renouvier, *Science de la morale. II* (1869), citato da Blais, *La solidarietà*, p. 163.
[18] *Ibidem*, p. 120.

Commenta Isabella Vanni: «In definitiva, Renouvier non si distanzia da Leroux nell'attribuire al principio di solidarietà un carattere meramente morale»[19].

3. *Bourgeois e il vero lancio dell'idea solidaristica.*

Vengo dunque al deputato radicale Léon Bourgeois (1851-1925) che è anche il fortunato autore di *Solidarité*, un piccolo libro edito nel 1896 quasi a suggellare l'inizio di una stagione improntata alla tematica solidaristica.

Meno noto di Renouvier, e più noto per i successi in campo internazionale (fu delegato francese alla Società delle Nazioni e per la sua attività ricevette nel 1920 il premio Nobel per la pace), Bourgeois scrive *Solidarité* quasi di getto dopo un semestre speso alla presidenza del Consiglio. Presentandosi alla Camera fresco d'incarico, egli non aveva affatto nascosto le linee forti del suo programma:

> Un governo fedele all'antico spirito repubblicano (…), in grado di mantenere senza esitazioni la pace e l'ordine per le strade, ma costantemente preoccupato per il miglioramento delle sorti dei minori e dei deboli, e di una migliore redistribuzione dei costi e dei benefici dell'organizzazione sociale, convinto, insomma, che Repubblica non sia soltanto il nome di un'istituzione politica, ma anche e soprattutto lo strumento di un progresso morale e sociale, ed il mezzo per continuare a ridurre la diseguaglianza di condizioni, ed accrescere invece la solidarietà tra gli uomini[20].

Il programma, in sé, era molto semplice e riprendeva il nucleo del ragionamento di Renouvier sul debito sociale. Ha scritto a questo proposito Pietro Costa: «se è vero che la società è un inestricabile scambio di servizi reciproci, il farne parte m'impone di accettare vantaggi e oneri, di pagare quel 'debito sociale' che è semplicemente l'altra faccia della mia posizione di vantaggio»[21]. Un obiettivo che Bourgeois avrebbe voluto raggiungere attraverso il varo di un programma di riforme fiscali, più volte annunciate dal gruppo radicale ma mai attuate. Neppure sotto il suo governo, d'altronde, le cose sarebbero andate meglio.

Costretto dunque a dimettersi a causa di un'opposizione insormontabile da parte del Senato, Bourgeois è sì un uomo «ferito» ma null'affatto vinto:

[19] I. Vanni, *Lo stato sociale nella Francia della Terza Repubblica: il ruolo dell'idea di solidarietà nell'affermazione dei diritti sociali*, in *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*, p. 213.

[20] Discorso del presidente Léon Bourgeois alla Camera dei deputati del 4 novembre 1895.

[21] Costa, *Civitas*, vol. III, *La civiltà liberale*, p. 78.

anzi, pronto più che mai a battagliare. Ne è prova la pubblicazione di questo testo a cui arriderà un successo inatteso, con le riedizioni che si succedono una dopo l'altra. *Solidarité* è un piccolo libretto, è vero, ma comunque capace di strutturare l'idea in programma, fino a farla coincidere con quella filosofia di cui la Terza Repubblica ancora difetta, *le solidarisme*[22].

Le parole, di nuovo, offrono spunti alla riflessione. «Ridurre la diseguaglianza di condizioni», «accrescere la solidarietà tra gli uomini»: grazie a espressioni come queste, il discorso di Bourgeois del 4 novembre 1895 sembra ricalcare alla lettera la prosa di Renouvier. Il legame tra la dottrina messa a punto dall'ex primo ministro radicale e l'elaborazione teorica del filosofo di Montpellier è infatti presente alla letteratura[23]. Ma è anche vero il contrario: che il riconoscimento di debiti più o meno manifesti non dovrebbe mettere in ombra l'originalità dei nuovi apporti, come la nozione giuridica del *quasi-contratto*.

Ecco dunque che il contratto riappare, rispunta per altra via ma con funzioni neppure troppo diverse. Si tratta infatti di un'idea che Léon Bourgeois questa volta riprende da Alfred Fouillée (in realtà anche lui debitore di Renouvier) e che consente d'impiantare la solidarietà su un terreno assai più fermo di quello su cui tradizionalmente crescono i sentimenti altruistici o i precetti religiosi.

Come recita l'art. 1371 del *Code civil*, il *quasi-contratto* è infatti un concetto che individua gli obblighi formati in assenza di «un'esplicita espressione di consenso»[24]. Tale appare a Bourgeois il caso degli obblighi che ciascuno deve riconoscere alla società: obblighi che trascendono lo spazio e il tempo e che legano ogni membro alla catena delle generazioni, passate e future. Si sente, in queste parole, un'eco delle intuizioni di Pierre Leroux e degli scritti di Auguste Comte (anche se il secondo non è nominato)[25], ma, soprattutto, la forza e la logica argomentativa dell'impostazione di Renouvier.

[22] A sua volta titolo di un saggio apparso nel 1907 del filosofo e sociologo Célestin Bouglé il quale, per l'appunto, si propone di analizzare e discutere quella che si presenta come «una nuova dottrina» (ma Bouglé è piuttosto scettico su questo).

[23] «È Bourgeois che ha raggiunto il grande pubblico con il suo piccolo libro del 1896, intitolato *Solidarité*. Ma Bourgeois prende una parte dei suoi concetti e delle sue analisi da Fouillée, il quale è largamente debitore verso la *Science de la morale* [opera di Renouvier del 1869, in due volumi]» (Blais, *Au principe de la République*, p. 312).

[24] Costa, *Civitas*, vol. III, *La civiltà liberale*, p. 78.

[25] Cfr. L. Fedi, *Lien social et religion positiviste chez les penseurs de la Troisième République*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXXXVII (2003), 1, pp. 127-151.

Del resto, proprio come Renouvier, anche Léon Bourgeois vorrebbe eludere Scilla e Cariddi e «conciliare l'apparentemente inconciliabile», così da tenere ferma la centralità dell'individuo e garantirne l'esistenza senza però cadere nelle spire del collettivismo.

La soluzione per risolvere quello che ai più appariva un rompicapo a Bourgeois sembra a portata di mano: l'obbligo derivante dal *quasi-contratto* è infatti ciò che può offrire un fondamento vero, reale e concreto, al messaggio solidaristico. Può farlo perché apre la strada al completamento del sistema del diritto: fino ad allora il diritto era stato organizzato sulla ripartizione tra diritto pubblico e diritto privato, ma dalla nozione del *quasi-contratto* era possibile prefigurare un «diritto umano» relativo agli obblighi dell'individuo in società[26]. Scriverà Bourgeois, alcuni anni dopo:

> Le leggi di questa solidarietà contengono i fondamenti di un autentico diritto umano, e la loro applicazione può portare ad un'organizzazione di tipo positivo, in cui il compiersi degli obblighi sociali reciproci assumerà l'evidenza imperiosa di un atto di onestà estrema, ed in cui la loro evasione equivarrà alla violazione di un contratto, e potrà comportare, secondo le ordinarie regole di giustizia, sanzioni, espressione legale delle reazioni naturali dell'essere leso da altri, come già avviene in casi di mancato assolvimento di obblighi di diritto civile o di diritto pubblico[27].

Con l'immagine di uno Stato chiamato a garantire il rispetto, anche attraverso sanzioni, del vincolo (per così dire) quasi-contrattuale, Bourgeois poteva sperare di aver oltrepassato, superandoli, tanto il concetto morale di carità cristiana quanto l'idea repubblicana di *fraternité*. Resta che il suo brusco allontanamento dalle funzioni di governo avrebbe nuovamente rallentato la storia di un'idea in cerca di traduzione istituzionale[28].

4. *Il dopoguerra di Pierre Laroque.*

Spesso si legge, e non c'è errore in questo, che la dottrina solidaristica ha aperto a Léon Bourgeois il Pantheon della Terza Repubblica. Mi piacerebbe poter dilatare ulteriormente tale immagine, fino a dire che Bourgeois e

[26] È da notare che nelle pagine di *Solidarité* tale diritto è già chiamato «sociale» (ho riscontrato almeno tre occorrenze).

[27] L. Bourgeois, *Congrès International de l'Éducation sociale* (1900), citato da Blais, *La solidarietà*, p. 39.

[28] Le avrebbe aperto, tuttavia, un'intensa pagina internazionale. Si veda S. Jeannesson, *Léon Bourgeois aux conférences de La Haye de 1899 et 1907: solidarisme et démocratisation des relations internationales*, «Histoire, économie & société», XXXIII (2014), 2, pp. 107-120. Sugli echi delle dottrine solidaristiche in Italia si rimanda a G. Francisci, *Sul solidarismo francese in Italia (1895-1914)*, «Storia del pensiero politico», 2 (2017), pp. 223-242.

Renouvier hanno contribuito anche alla fondazione della Quarta, quantomeno sul piano delle idee.

Sono consapevole che il salto proposto è molto lungo. Ma è anche vero che la Quarta Repubblica – questo regime un po' bistrattato, e non ancora o, comunque, non sempre abbastanza considerato in sede di ricostruzione storiografica – è quella che ha dato concreta attuazione ad alcune idee elaborate dalle dottrine ottocentesche della solidarietà.

C'è un nome, dietro a questo passaggio, più noto agli studiosi delle istituzioni che non a quelli del pensiero. Eppure Pierre Laroque – personaggio interamente novecentesco (nasce nel 1907 e muore nel 1997) – è stato anche scrittore e professore universitario, e in queste vesti ha lasciato un'importante mole di materiali.

L'indiscusso padre del sistema francese di *Sécurité sociale* inizia la sua carriera di funzionario pubblico sotto la Terza Repubblica. Negli anni Trenta stende per il Conseil National Économique un rapporto sui contratti collettivi di lavoro in Francia, Italia, Germania e Gran Bretagna e, dalle ricerche condotte sul regime corporativo dell'Italia fascista, comincia a elaborare una propria linea. In tempi in cui indubbiamente forte è il fascino della 'terza via',

> Laroque mette l'accento sulla partecipazione degli interessati piuttosto che sul rafforzamento dell'autorità dello Stato. Questa idea-forza segna la sua concezione della politica sociale nel suo insieme. La solidarietà sociale non può essere raggiunta attraverso l'azione unilaterale del potere pubblico, come hanno mostrato i limiti del paternalismo soggiacente alle leggi sull'assistenza, pietra miliare della politica sociale della Terza Repubblica. (…) Per Laroque, la partecipazione degli interessati deve essere realizzata attraverso l'intervento di rappresentanze della vita sociale[29].

Estromesso da Vichy a causa di una lontana ascendenza ebraica, Laroque raggiunge rocambolescamente la Gran Bretagna e lì si unisce a *France libre* di De Gaulle. È a Londra quando si comincia a parlare del piano Beveridge, a cui presta attenzione ma che, in ogni modo, non lo convince. Rientrato in Francia, riceve un mandato quasi in bianco dal ministro del Lavoro e della Sicurezza Sociale del primo governo De Gaulle, Alexandre Parodi. Non resterà con le mani in mano: nel giro di pochi mesi, con l'aiuto di un ristretto gruppo di collaboratori, mette a punto, fonda e lancia il sistema francese di protezione sociale obbligatoria.

[29] É. Jabbari, *Pierre Laroque et les origines de la Sécurité sociale*, «Informations sociales», CLXXXIX (2015), 3, pp. 12-19: 14.

Soltanto due notazioni riguardo a questa vicenda di cui disponiamo importanti ricostruzioni storiche.

In primo luogo è da sottolineare la determinazione con cui Laroque si muove. In un intervento del 1946, mostra di non aver scordato l'insegnamento che si può trarre da un'impostazione del problema in chiave comparativa:

> troviamo nel mondo, in questo momento, due concezioni della Sicurezza sociale. La concezione Britannica, innanzitutto, tende a dare a tutti un minimo uniforme. È il piano Beveridge, che comporta quote e prestazioni uniformi, non garantendo altro che un minimo vitale. Un'altra concezione, che quella della maggior parte delle legislazioni americane, tende invece a modellare le prestazioni della sicurezza sociale sulla situazione degli interessati e a proporzionare le prestazioni ai redditi persi. La formula che intendiamo applicare in Francia è intermediaria tra queste due. Noi crediamo che la verità sociale si trovi nella formula Americana, perché non c'è vera sicurezza per i lavoratori se le prestazioni non sono in una certa misura proporzionale ai redditi persi. Ma, per contro, sembra necessario limitare la variazione delle prestazioni attraverso un plafond. In effetti, al di sopra di un certo reddito, è dovere degli stessi interessati fare uno sforzo volontario di previdenza libera[30].

Insomma, egli sa di aver scelto una via mediana tra la britannica del piano Beveridge (prestazioni uniformi volte a garantire un minimo vitale, compresa la disoccupazione) e le molte forme vigenti in America (dove le prestazioni sono modellate sulle contribuzioni)[31]. Ma se afferma «crediamo che la verità sociale si trovi nella formula americana», prediligendo dunque la linea della responsabilizzazione degli assicurati, resta che, come aggiunge subito dopo, non è possibile ignorare la necessità di importanti interventi perequativi: così da «promuovere una forma di *démocratie sociale*»[32].

In effetti il nome stesso dell'istituzione, *Sécurité sociale*, fa capire che ciò a cui guarda, in realtà, «non è una tradizione di statalismo burocratico, è la tradizione d'*entraide*»: una parola che perde parecchio, addirittura s'impoverisce nella traduzione nella nostra lingua (*aiuto reciproco*) e che, in ogni modo, è lo stesso Laroque a precisare aggiungendo subito dopo «è la tradizione della fratellanza»[33]. Il senso dell'operazione, infatti, è quello di rispon-

[30] P. Laroque, *Le Plan Français de sécurité sociale* (1946), ora in *Recueil d'Écrits de Pierre Laroque*, Paris, Comité d'Histoire de la Sécurité sociale, 2005, vol. II, p. 130. A quella data il *plafond* era fissato in 120.000 franchi.

[31] In realtà, all'origine, i modelli sono quello bismarckiano, che eroga in base alla contribuzione, e quello inglese, che invece pesca nel bilancio statale. Cfr. P. Guillaume, *L'État Providence en question*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», LXIX (2001), 1, pp. 43-50.

[32] Jabbari, *Pierre Laroque et les origines de la Sécurité sociale*, p. 15.

[33] M. Lagrave, *Hommage à Pierre Laroque à l'occasion du centenaire de sa naissance*, «Revue française des affaires sociales», 1 (2008), pp. 151-163: 156.

dere a «un bisogno permanente e profondo» giacché «tutti hanno un'eguale ripugnanza per l'incertezza dell'indomani»[34]. Se non che, c'è una differenza ingiustificabile – nota ancora Laroque, insistendo su una contrapposizione già incontrata – tra «i possidenti, che sono sicuri di se stessi e del loro futuro, e i non possidenti, costantemente sotto la minaccia della miseria»[35]. Di qui l'ambizioso progetto che mira alla difesa della dignità di tutti – dell'uomo, della donna, della famiglia – nonché l'urgenza di varare un piano d'educazione alla solidarietà, non soltanto su scala nazionale[36].

Difficile insomma non vedere il debito contratto (se così posso dire), anche sul piano lessicale, con la linea aperta da Renouvier e rilanciata da Bourgeois.

A completamento del quadro vale la pena ricordare che l'ideale solidaristico su cui poggia il piano varato nell'autunno del 1945 assurgerà a principio costituzionale un anno dopo, nel testo fondatore della Quarta Repubblica. Laroque ha molto chiara la necessità di questo ulteriore passaggio, e lo annuncia a più riprese. Nell'aprile del 1945 afferma che «la sicurezza sociale, per essere efficace, deve riposare su una solidarietà nazionale»[37]. E in termini ancora più chiari si esprime nell'intervento che si può ritenere il manifesto del *Plan*: «la *Sécurité sociale* presume una solidarietà nazionale: tutti sono solidali davanti a fattori d'insicurezza, ed è importante che questa solidarietà s'iscriva nei fatti e nella legge»[38]. Di lì a qualche mese (dopo un'estate particolarmente calda) «la costituzione del 27 ottobre 1946» avrebbe completato «l'avvento della Repubblica sociale in Francia grazie al suo preambolo»[39] ancor oggi in vigore, in virtù dell'incorporazione nella Costituzione del 4 ottobre 1958. Innanzitutto con i commi 10 e 11:

[34] P. Laroque, *La sécurité du lendemain* (1953), ora in *Recueil d'Écrits de Pierre Laroque*, vol. II, p. 47.

[35] P. Laroque, *Discours prononcé le 23 mars 1945 à l'École nationale d'organisation économique et sociale à l'occasion de l'inauguration de la section assurances sociales*, «Revue française des affaires sociales», 1 (2008), p. 157.

[36] Cfr. P. Laroque, *L'éducation de la solidarité* (1975), ora in *Recueil d'Écrits de Pierre Laroque*, vol. II, pp. 156-162. Non c'è eco, nell'intervento di Laroque, dell'importante dibattito sul tema dell'educazione alla solidarietà che si era svolto a cavallo tra Otto e Novecento e nel quale tornava il problema della *synthèse républicaine* tra libertà individuale e fatto sociale. Si veda M.-C. Blais, *La république et la question sociale*, «Le Philosophoire», XXXIX (2013), 1, pp. 45-70.

[37] Laroque, *Discours prononcé le 23 mars 1945*, p. 161.

[38] Laroque, *Le Plan français de sécurité sociale* (1946), p. 129.

[39] O. Amiel, *Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la Ve République*, «Parlement[s], Revue d'histoire politique», IX (2009), 1, pp. 149-160: 157.

La Nazione assicura all'individuo e alla famiglia le condizioni necessarie al loro sviluppo.

Essa garantisce a tutti, e specialmente al fanciullo, alla madre e ai vecchi lavoratori, la protezione della salute, la sicurezza materiale, il riposo e le vacanze. Ogni essere umano che, in dipendenza dell'età, dello stato fisico o mentale o della situazione economica, si trovi nell'impossibilità di lavorare, ha il diritto di ottenere dalla collettività adeguati mezzi di esistenza.

Riferimento diretto al principio di solidarietà si trova, invece, immediatamente dopo, al comma 12: «La Nazione proclama la solidarietà e l'eguaglianza di tutti i francesi di fronte agli oneri derivanti da calamità nazionali». Non si fa riferimento, a differenza del progetto del 19 aprile, alla «istituzione di organismi pubblici di sicurezza sociale»[40]. Tuttavia il preambolo corona e suggella una continuità tematica che attraversa la lunga e composita storia del solidarismo repubblicano d'oltralpe.

[40] Cito dalla *Déclaration des droits de l'homme*, Titolo II, art. 33, secondo comma, in *Les constitutions de la France depuis 1789*, édité par J. Godechot, Paris, Flammarion, 1979, p. 375. Il progetto, come è noto, fu bocciato dall'elettorato francese in quello stesso 2 giugno 1946 che segnava la nascita della Repubblica italiana. Su questo passaggio cfr. S. Guerrieri, *Due Costituenti e tre referendum. La nascita della Quarta Repubblica francese*, Milano, FrancoAngeli, 1998.