

*La solidarietà come impresa pratica e teorica nella Francia della Terza  
Repubblica . L'apporto di Léon Duguit*

Alessandra La Rosa

1. *Introduzione*

Il presente lavoro assume come contesto d'analisi la Francia tra la fine del XIX° secolo e il primo decennio del XX° secolo<sup>1</sup>. In tale contesto la parola solidarietà è ricorrente<sup>2</sup>. Nell'ultimo decennio del XIX° secolo nasce un vero e proprio pensiero solidarista che Bouglé, protagonista del tempo, definisce «philosophie officielle» della Terza Repubblica<sup>3</sup>.

La nozione di solidarietà appare sul piano delle idee politiche come un ponte tra il liberalismo e il socialismo<sup>4</sup>. Il concetto è così espresso da Duguit:

« Nous serons [...] très individualistes et très socialistes, très individualistes en refusant à l'État le pouvoir de toucher au libre développement des activités individuelles et en lui imposant le devoir

<sup>1</sup> Cfr. D. Barjot, J.-P. Chaline, A. Encrevé, *La France au XIX<sup>e</sup> siècle, 1814-1914* (2001, 4<sup>a</sup> edz.), tr.it. *Storia della Francia nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 339-441.

<sup>2</sup> Nel 1884, dice Arnaud, «le grands mots sont lâchés, solidarité et socialisme». A.J. Arnaud, *Les juristes face à la société du XIX<sup>e</sup> à nos jours*, Paris, P.U.F., 1975, p. 85. La solidarietà costituisce l'argomento centrale del *Congrès de l'Éducation Sociale* del 1900 al quale partecipano, tra gli altri, Bourgeois, Buisson, Durkheim. Duguit, nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive*, del 1901, scrive sul concetto di solidarietà. Lo stesso autore, nel 1908, commenta come la solidarietà, divenuta programma di partito, sia usata dall'uomo politico di turno per avere presa sulla folla ma senza comprenderne la portata. Sempre Duguit menziona le conferenze e le discussioni tenutesi all' *École des Hautes Études Sociales*, 1901-1902, con la partecipazione di Bourgeois, Darlu e Gide, sul tema della solidarietà. L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive* (1901), rist., Paris, Dalloz, prefazione di F. Moderne, 2003; ID., *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État* (1908) tr.it. *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello stato*, introduzione di L. Bagolini, Firenze, Sansoni, 1950, p. 44.

<sup>3</sup> C. Bouglé, *Le solidarisme* (1907) Paris, Giard, 2<sup>a</sup> edz. 1924, p. 7. Sul paradigma filosofico del solidarismo come dottrina ufficiale della Terza Repubblica cfr. J.E.S. Hayward, *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and solidarism*, in «International Review of Social History», VI, 1961, pp. 19-48.

<sup>4</sup> Charmont definisce il solidarismo «une thèse intermédiaire entre le socialisme et l'individualisme». J. Charmont, *La renaissance du droit naturel* (1910) Paris, Duchemin, prefazione di G. Morin, 2<sup>a</sup> edz. 1927, p.156.

de le protéger, mais très socialistes en lui reconnaissant cependant des pouvoirs d'intervention très étendus et en lui imposant des devoirs très rigoureux»<sup>5</sup>.

La libertà dell'individuo si arricchisce nell'unione con gli altri e per mezzo dell'azione sociale organizzata dello Stato, quest'ultimo si amplia nelle funzioni. Lo Stato è a servizio della società, o come dice Duguit, lo Stato è «servizio pubblico».

Nel 1913, il servizio pubblico diviene la nozione sintetica per indicare la struttura delle istituzioni positive come organizzazione ed erogazione di servizi che Duguit definisce nel modo seguente:

«la notion de service public c'est toute activité dont l'accomplissement doit être assuré, réglé et contrôlé par les gouvernants, parce que l'accomplissement de cette activité est indispensable à la réalisation et au développement de l'interdépendance sociale, et qu'elle est de telle nature qu'elle ne peut être réalisée complètement que par l'intervention de la force gouvernante»<sup>6</sup>.

Parlando della *sintesi* repubblicana, Luc Ferry sostiene che «la dottrina repubblicana si orienterà – più che verso il socialismo propriamente detto – verso quel 'pubblico servizio' di cui Léon Duguit diventerà il principale teorico»<sup>7</sup>. Teorizzando lo Stato come servizio pubblico, Duguit mette l'accento sul sociale che, non fondato sul principio della lotta degli individui o delle classi sociali, obbliga la sfera politica a garantire e a sviluppare la condizione dell'interdipendenza.

Il servizio pubblico è l'affermazione dei valori sociali che caratterizzano la solidarietà sia come *pivot* per l'inquadramento dello Stato e delle sue relazioni con la società che per il ripensamento dell'individualismo liberale.

Il sistema politico cerca un principio capace di conciliare la libertà dell'individuo con la giustizia sociale. La solidarietà è la risposta<sup>8</sup>.

Prima di analizzare il contesto teorico, che valorizza la nozione di solidarietà come elemento costitutivo della società, risulta rilevante considerare il contesto

---

<sup>5</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 49. Il primo capitolo del libro è parzialmente tradotto in italiano da M. Panarari e contenuto in L. Duguit, *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, a cura di, A. Barbera, C. Faralli, M. Panarari, Torino, Giappichelli, 2003, pp.59-92.

<sup>6</sup> L. Duguit, *Les transformations du droit public* (1913), rist. Paris, La Mémoire du Droit, 1999, p. 51.

<sup>7</sup> L. Ferry, *I diritti dell'uomo*, in F. Furet, a cura di, *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, Bari, Laterza, 1988, p. 291.

<sup>8</sup> Cfr. M. Panarari, *La terza via dell'Ottocento*, in «Reset», 21, 2000, pp.86-87.

politico, caratterizzato dall'emergenza della solidarietà repubblicana come progetto ideologico.

## 2. La solidarietà come progetto politico repubblicano e come ideologia dello Stato "collaboration"

L'integrazione sociale diviene l'obiettivo che le forze politiche repubblicane vogliono raggiungere attraverso le riforme. Ciò comporta una riflessione sulla società, sulla natura dei legami esistenti in essa e sul ruolo dello Stato, dimostrando che l'ideologia politica della Repubblica non è semplicemente liberale<sup>9</sup>.

Dal 1880, passando dalle elezioni del 1885 e dal primo governo radicale del 1895-1896, al primo decennio del XX° secolo il progetto sociale repubblicano si amplia. Dalla modalità d'azione degli *opportunisti* si passa alla modalità d'azione dei repubblicani radicali. Gli opportunisti sono della convinzione che non spetti allo Stato interferire nell'ordine sociale per apportarne un mutamento che ne riduca le ineguaglianze, ma che sia solamente necessario creare le condizioni "opportune" per una sua regolazione razionale attraverso la libertà e il diritto<sup>10</sup>. Questa scelta politica si traduce nel programma di riforma dell'istruzione obbligatoria, statale e laica, concependo la scuola come strumento di progresso e di emancipazione sociale<sup>11</sup>, e nel riconoscimento di un quadro legale nel quale i rapporti tra le forze sociali ed economiche si svolgono<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> S. Berstein, *La politique sociale des Républicains*, in S. Berstein e O. Rudelle, a cura di, *Le modèle républicain*, Paris, P.U.F, 1992, p. 207.

<sup>10</sup> «Qu'est-ce qui caractérise la politique opportuniste?», si chiede Ewald. La politica degli opportunisti preferisce riconoscere diritti e libertà piuttosto che imporre degli obblighi. F. Ewald, *La politique sociale des opportunistes, 1879-1885*, in S. Berstein e O. Roudelle, a cura di, *Le modèle républicain*, cit., p. 183.

<sup>11</sup> Del 1881, del 1882 e del 1886 sono le leggi sull'obbligatorietà, gratuità e laicità dell'insegnamento. J-P. Azéma e M. Winock, *La troisième République*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 166. Cfr. J.-M. Mayeur, *Laicità e pensiero laico in Francia all'inizio della III Repubblica*, in N. Matteucci e P. Pombeni, a cura di, *L'organizzazione della politica. Cultura, istituzioni, Politica nell'Europa liberale*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 103-125. All'importanza della scuola, e quindi della pedagogia di massa, come strumento di promozione sociale e di formazione dell'opinione pubblica, bisogna aggiungere la libertà di stampa che con la fioritura di giornali prolunga in un certo modo «la scuola fra gli adulti». M. Rebèrioux, *La Terza Repubblica in Francia*, in *La Storia. I grandi problemi dell'età contemporanea*, collana diretta da N. Tranfaglia e M. Firpo, 3° vol. *Dalla Restaurazione alla prima guerra mondiale*, Milano, Garzanti, 1993, p. 614.

<sup>12</sup> In tal senso, dice Ewald, si deve leggere la legge Waldeck- Rousseau, del 1884. Il riconoscimento dell'esistenza legale dei sindacati dà ai lavoratori la possibilità di difendere i loro interessi e far valere i loro diritti, esprimendo l'idea di uno Stato che

Soprattutto a partire dai primi anni del XX° secolo, si passa dalla politica della negoziazione tra soggetti formalmente uguali, a prescindere dalla reale condizione economica, alla politica d'azione diretta dello Stato. Le modalità con le quali i repubblicani radicali, e i socialisti riformisti, pongono in essere il progetto sociale di una composizione pacifica del conflitto sociale, all'interno di una società che continua a poggiare sulla proprietà privata e sull'iniziativa individuale, sono quelle di un programma legislativo che continua a regolare i rapporti tra capitale e lavoro, ma che attiva il dovere sociale dell'assistenza pubblica, fino ad inoltrarsi nel terreno della legislazione previdenziale, mediante la tecnica assicurativa e lo sviluppo della socializzazione del rischio<sup>13</sup>. Le modalità rispecchiano una visione dello Stato dal carattere più interventista che tutelare, per esempio con la proposta di una riforma fiscale, come l'imposta progressiva sul reddito, sostenuta per la prima volta dal governo radicale nel 1895-1896. Sono gli anni in cui nascono le tematiche dell' *État-providence*<sup>14</sup>.

La legislazione che vede la luce in tale periodo, come dinamica del progetto politico dello Stato repubblicano per rettificare le ingiustizie socio-economiche, è inseparabile dalla solidarietà come dinamica ideologica della Repubblica. L'obiettivo è duplice: consolidamento e trasformazione. Garantire il consolidamento della Terza Repubblica contrastando la requisitoria antirepubblicana che si tematizza nel nazionalismo, a destra, e nella repubblica sociale, a sinistra<sup>15</sup>; attuare il passaggio

---

fornisce il quadro nel quale i rapporti tra le forze sociali e le negoziazioni possono svolgersi all'insegna dell'equilibrio. F. Ewald, *La politique sociale des opportunistes, 1879-1885*, cit., pp.182-183. Cfr., S. Berstein, *La politique sociale des Républicains*, cit. p. 191.

<sup>13</sup> Sul programma d'assistenza sanitaria gratuita per alcune categorie sociali, sul riconoscimento della responsabilità del datore di lavoro per gli infortuni sul lavoro, sulla legge delle pensioni dei minatori, degli operai e dei contadini, sulle leggi riguardanti la riduzione dell'orario di lavoro per donne e bambini, per il lavoro in miniera, cfr., A. Barbieri, *Lo Stato sociale in Francia, dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Roma, Donzelli, 1999; H. Hatzfeld, *Du paupérisme à la Sécurité sociale. Essai sur les origines de la Sécurité sociale. 1850-1940*, Paris, Colin, 1971.

<sup>14</sup>Robert Castel preferisce utilizzare la definizione di Stato sociale. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale* (1995), tr. it., *La metamorfosi della questione sociale*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Avellino, Sellino, 2007, p. 320, pp.330-336. Sull'argomento, oltre ai testi già citati, cfr. F. Ewald, *Histoire de l'État providence. Les origines de la solidarité*, Paris, Grasset, 1996; M. Borgetto e R. Lafore, *L'État-providence, le droit social et la responsabilité*, in « Lien social et Politiques », 46, 2001, pp. 31-42.

<sup>15</sup> Sul punto vedi: M. Battini, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995; J.-Y. Collier, *Les racines de l'antiparlementarisme au début de la troisième République (1870-1900)*, in M. Vovelle, a cura di, *Révolution et République*.

dalla democrazia politica alla democrazia sociale<sup>16</sup>, sotto la spinta di una difficile situazione economica e di una pesante pressione sociale<sup>17</sup>.

Per Célestine Bouglé la solidarietà come ideologia oltre ad arginare teorie pericolose, come quella del governo autoritario della teoria monarchica e quella rivoluzionaria della teoria anarchica<sup>18</sup>, ha il merito di trasformare la democrazia politica in democrazia sociale<sup>19</sup>. Comprendiamo allora l'affermazione di Jacques Donzelot: le politiche repubblicane si possono cogliere considerando la nozione di solidarietà come «*invention stratégique*». L'impresa di consolidare e di trasformare la Terza Repubblica appare come *invenzione* necessaria per rendere governabile una società che ha optato per un regime che non è semplicemente liberale perché alla difesa e promozione della libertà individuale associa la realizzazione della democrazia sociale<sup>20</sup>.

La natura politica ed ideologica di questa impresa è bene espressa dall'emergere politico della corrente solidarista. Fortemente caratterizzato dal pensiero di Léon Bourgeois<sup>21</sup>, uomo politico di spicco del partito radicale<sup>22</sup> e difensore nel 1896 della

*L'exception Française*, Paris, Kimé, 1994, pp. 546-557; M. Gervasoni, *Georges Sorel una biografia intellettuale Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle époque*, Milano, Ediz. Unicopli, 1997; Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914* (1978) tr. it., *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, Milano, Corbaccio, 1997, spec. *Contestazione dell'ordine liberale*, pp. 27-76.

<sup>16</sup> Il solidarismo, come tentativo non marxista della soluzione della questione sociale, appare a che scrive dalle pagine de *Cahiers du Bolchevisme* «une pure utopie», poiché è impossibile combattere le ingiustizie sociali senza attaccare le cause stesse delle ingiustizie. M. Olliver, *Léon Bourgeois et le solidarisme*, in «Cahiers du Bolchévisme: organe théorique du Parti communiste, I, 1926, pp.20-21.

<sup>17</sup> Partendo dalla «grande depressione» economica, le cui date vanno all'incirca dal 1873 al 1896, che ha punte massime tra il 1891 e il 1894, bisogna aggiungere: le manifestazioni di disoccupati tra il 1883 e il 1884; lo sciopero dei minatori di Decazeville, conclusosi con la defenestrazione dell'ingegnere Watrin, nel 1886; gli scontri e i morti di Fourmiers, nel 1891; i numerosi scioperi, anche per il numero di partecipanti, a partire del 1904. Cfr. D. Barjot, J.-P. Chaline, A.Encrevé, *La France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1814-1914, cit.

<sup>18</sup> «La doctrine solidariste[...] n'est-elle pas bien faite pour entretenir et justifier les sentiments propres à nous éviter à la fois les excès de l'anarchisme et ceux du monarchisme, quelque forme qu'ils revêtent ?». C. Bouglé, *Le solidarisme*, cit., pp.5-6.

<sup>19</sup> «la doctrine solidariste offre un lieu de rassemblement, un terrain d'entente pour tous ceux qui veulent aujourd'hui que [...] la démocratie politique s'achève en démocratie sociale» Ivi, p.6.

<sup>20</sup> J. Donzelot, *L'invention du social* (1984), Paris, Seuil, 1994, p.13.

<sup>21</sup> Il libro di Léon Bourgeois, *Solidarité* (1896), è il testo chiave del solidarismo come movimento. Nel presente lavoro si utilizza la seguente ristampa, riproduzione della 5<sup>a</sup> ed. (1906), *Solidarité*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998. Sul pensiero

tassa sul reddito<sup>23</sup>, il movimento solidarista spinge affinché si risponda alla questione sociale per mezzo della legislazione<sup>24</sup>, riconoscendo alla società una responsabilità collettiva da fissare con delle regole<sup>25</sup>.

Come strumento ideologico dello Stato repubblicano, il solidarismo è stato letto dagli analisti positivamente<sup>26</sup>. In tal senso indicato come «le moyen d'enraciner la République en la dotant d'une légitimité nouvelle»<sup>27</sup>, o come «voie moyenne»<sup>28</sup>. Lo scopo del solidarismo è costruire l'equilibrio sociale rispondendo alle aspirazioni di giustizia limitando l'individualismo liberale e assegnando alla società una responsabilità collettiva.

Fino a questo punto è stata analizzata la solidarietà come ideologia della politica riformista della terza Repubblica, come principio dello Stato “*collaboration*”<sup>29</sup>.

L'impresa del consolidamento e della trasformazione della Terza Repubblica comporta anche un'impresa teorica che tocca criticamente i caratteri della socializzazione della modernità: la forma mercato e la forma diritto, entrambe accomunate dal principio dell'assoluta indipendenza dell'individuo.

Nella socializzazione mediante la forma mercato è il sistema di scambio che perpetua se stesso, capace di evolversi naturalmente senza alcuna organizzazione

di L. Bourgeois cfr. S. Audier, *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007.

<sup>22</sup> Tra i fondatori del partito radical-socialista, nel 1901, la sua carriera politica inizia come deputato nel 1888, per divenire ministro dell'Interno nel 1890, ministro della pubblica Istruzione nel 1890 e nel 1898, ministro della Giustizia nel 1893, Presidente del Consiglio nel 1895 all'epoca del primo gabinetto interamente radicale, e tra il 1911 e il 1913 ministro del Lavoro.

<sup>23</sup> Dinanzi l'ostilità del senato che definisce la sua proposta come «inquisizione fiscale» Bourgeois si dimetterà. Cfr. J.-M. Mayer, *La vie politique sous la troisième république, 1870-1940*, Paris, Seuil, 1984, pp. 164-166.

<sup>24</sup> J.E.S. Hayward, *The official social philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and solidarism*, cit.

<sup>25</sup> S. Hessen, *Democrazia moderna*, Roma, Armando Armando, 1960, pp.42-43.

<sup>26</sup> Ma il solidarismo è stato letto anche criticamente come strumento politico usato contro la crescita del socialismo. In tal senso definito «véritable supercherie» o «opportuniste politique» Su questa linea anche Bourdeau, per il quale «le solidarisme visait surtout à discréditer la lutte des classes». A.-J. Arnaud, *Une doctrine de l'État tranquillisante : le solidarisme juridique*, in «Archives de Philosophie du Droit», n. 21, 1976, p. 132, p. 151. G. Bourdeau, *Le Liberalisme*, Paris, Seuil, 1979, p. 169.

<sup>27</sup> J. Chevallier, *Presentation*, in AA.VV., *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, PUF, 1992, p. 5.

<sup>28</sup> J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005, p. 180, p. 184.

<sup>29</sup> L. Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, tomo I, Paris, Boccard, 3 edz, 1927.

politica esterna<sup>30</sup>. Nella teoria della mano invisibile e del mercato auto-regolatore è l'autonomia dell'individuo e la sua libertà a produrre benefici economici e a garantire il progresso sociale. Se prendiamo l'esperienza giuridica consacrata nel Codice Napoleone, il contratto è l'emblema della libertà individuale. Come il contratto politico, il contratto giuridico è un patto tra due o più individui, liberi, autonomi e razionali. Se passiamo al diritto di proprietà, così come espresso negli articoli 544 e 545 del Codice napoleonico, i protagonisti sono sempre e solo gli individui con la loro «volontà», avulsa dal contesto delle formazioni sociali, e aventi un diritto assoluto sulla propria cosa. La libertà è concepita come un «diritto soggettivo» espressione dell'«autonomia della volontà» del singolo individuo, ed è essenzialmente negativa<sup>31</sup>.

La visione negativa della libertà come assenza di impedimenti esterni, e quindi del diritto di proprietà come diritto inerente all'individuo che ha un potere assoluto sulla propria cosa (di utilizzarla oppure non, di apportare delle modifiche prescindendo dalle conseguenze), si combina con un'antropologia politica nella quale il protagonista è il singolo individuo non socialmente vincolato. L'autonomia dell'individuo si annoda con l'idea delle formazioni sociali (società e Stato) come associazioni nelle quali gli uomini sono debitori solo in senso negativo cioè obbligati a rispettare i limiti delle libertà atomiche degli individui. Lo Stato garantisce i diritti di uguaglianza e di libertà individuale che sono in egual misura vincolanti lo Stato e gli altri membri della società

Dal punto di vista che a noi interessa, e cioè individuare gli elementi caratterizzanti il quadro teorico della solidarietà, i solidaristi come riformatori del liberalismo mettono in discussione la *ratio* dei rapporti sociali secondo il modello dello scambio che si annoda al non intervento positivo dello Stato, ma anche l'argomentazione fondativa liberale dell'antropologia sociale individualista che si annoda al primato del soggetto e dei suoi diritti.

Per ciò che riguarda il primo aspetto, alla dimensione contrattuale dei rapporti, espressione della teoria individualista-contrattualista di derivazione giusnaturalista come incontro delle volontà di «soggetti di diritto» o come «potere, appartenente a una persona, di imporre a un'altra la propria personalità», viene contrapposta la

---

<sup>30</sup> Cfr., P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza europea*, 3° vol. *La civiltà liberale*, Bari, Laterza, 2001, p. 44, p.48.

<sup>31</sup> Sulla critica alla teoria della «*propriété droit*» L. Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, tomo. I, cit., pp.19-20, pp. 446-448.

dimensione collettiva dei rapporti sociali. «Non tutto del contratto è contrattuale», dice Durkheim<sup>32</sup>, Per ciò che riguarda in maniera specifica le relazioni del mondo del lavoro ai contratti collettivi, che inseriscono l'operaio in un regime di disposizioni che in anticipo regalano l'assunzione individuale dell'operaio, bisogna aggiungere la responsabilità oggettiva o per «rischio» con riferimento agli incidenti sul lavoro<sup>33</sup>.

Contro la libertà dei contratti scrive Duguit:

«le législateur peut et doit régler le contrat de travail pour empêcher que l'employeur n'impose pas et que sous la pression du besoin l'employé n'accepte pas des conditions de travail dangereuses pour sa santé et de nature à compromettre la valeur travail que représente chaque individu. Cette réglementation du travail, du commerce et de l'industrie se rattache tout entière... à la conception solidariste de la liberté».<sup>34</sup>

Emergere il funzionamento giuridicamente solidale e della società. Duguit propone una società funzionante come una compagnia d'assicurazione:

«... una grande cooperativa in cui ognuno profitta di determinati vantaggi che gli assicura la divisione del lavoro sociale. Al contrario, però, se qualcuno subisce un danno particolare, se la cooperativa ha funzionato male, oppure se le circostanze sono tali che dei danni vengono a riguardare taluni piuttosto che altri, allora la collettività tutta intera deve intervenire per riparare il pregiudizio subito da alcuni. La cassa dello stato è, in qualche modo, una cassa di mutua assicurazione a profitto dei membri della società»<sup>35</sup>.

Anche in considerazione delle conseguenze della prima Guerra mondiale, Duguit concepisce lo Stato come *casse d'assurance* e definisce *État collaboration* quella forma di Stato in cui i membri della società nazionale «travaillant ensemble à la réalisation de la justice et du mieux-être»<sup>36</sup>.

Dal punto di vista teorico, lo Stato collaborazione trae la propria giustificazione e legittimazione dal principio prestatale, permanente e generale, della solidarietà. Arriviamo così al secondo aspetto: l'accentuazione del carattere sociale dell'uomo. La rappresentazione teorica della solidarietà mette in discussione la costruzione contrattualista dove la cifra portante è l'individuo. Al contrario, si fa partire la

<sup>32</sup>E. Durkheim, *De la Division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1902), tr.it. *La divisione del lavoro sociale*, pref. di A. Pizzorno, Milano, Ed. di Comunità, 1962, p. 218.

<sup>33</sup> L. Duguit, *Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon*, Paris, Alcan, 1912, pp. 131-136.

<sup>34</sup> L. Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, tomo V, Paris, Cujas, 2 edz., 1925, p. 136.

<sup>35</sup> L. Duguit, *Souveraineté et liberté* (1922), tr.it. *Sovranità e libertà*, a cura di V. Rapone, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 125-126.

<sup>36</sup> L. Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, tomo I, cit., p. XI.



speculazione teorica dai rapporti oggettivi di interdipendenza, di reciprocità dai quali deriva l'unità del corpo speciale, la società<sup>37</sup>.

### 3. *La solidarietà come impresa teorica: l'articolazione tra l'individuale e il sociale*

Come scrive Balis, riprendendo la definizione di Alfred Fouillée del 1901, la solidarietà è «une idée-force d'un genre spécial, puisque sa force paraît proportionnelle à la difficulté de cerner le contenu de l'idée»<sup>38</sup>. Il tema-concetto della solidarietà è una «nebulosa» che comprende posizioni diverse dal punto di vista argomentativo e delle teorie di riferimento<sup>39</sup>. La medesima impostazione positiva-sociologica<sup>40</sup> non rende sovrapponibili le teorie.

Per gli autori presi in esame, Durkheim, Duguit e Bourgeois, il metodo utilizzato presenta la medesima impostazione: la materia sociale è oggetto di studio della scienza poiché osservabile come fatto; l'interdipendenza tra le parti è la legge spontanea e naturale del suo funzionamento che, attraverso l'intermediazione sociologica, si manifesta tramite la divisione del lavoro. Célestin Bouglé, riportando le varie correnti che hanno contribuito all'elaborazione del solidarismo, ricorda che il solidarismo è stato «généralisée par la sociologie»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> In tal senso dice Boutroux: «La doctrine dite solidarisme s'est développée dans notre pays en réaction contre le libéralisme individualiste». E. Boutroux, *Rôle de l'idée de solidarité*, in L. Bourgeois e A. Croizet, a cura di, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, Alcan, 1902, p. 273.

<sup>38</sup> M.-C. Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007, p. 10.

<sup>39</sup> Partendo dal lavoro di Nicolet, che ha evidenziato la diversità delle correnti filosofiche del campo repubblicano, passando sia per lo studio di Sfez, sull'esclusiva importanza della filosofia politica individualista, che per il lavoro di Cingolani, sul ruolo decisivo del positivismo sugli intellettuali repubblicani, si deve tenere in considerazione lo studio di Blais sul tema della solidarietà, diversamente argomentato secondo le correnti filosofiche di riferimento o se vi è una complementarietà di approcci. C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, 1982, rist., Paris, Gallimard, 1994; J-F- Spitz, *Le moment républicain en France*, cit., spec. p.13.; P. Cingolani, *La République, les sociologues et la question politique*, Paris, La dispute, 2003, M.-C. Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, cit.

<sup>40</sup> In senso generale, gli studiosi, Barral e Rosanvallon, sono concordi a sottolineare la rilevanza delle scienze positive-sociologiche nella riflessione teorica della solidarietà, anche se esiste una tradizione più filosofica, «humaniste», come dice Jacques Chevalier. P. Barral, *Les fondateurs de la Troisième République*, Paris, Colin, 1968 P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France* (1998), tr. it. *Il popolo introvabile, Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 109 J. Chevalier, *Presentation*, cit., p.6

<sup>41</sup> C. Bouglé, *Le solidarisme*, cit., p. 42.

Il pensiero di Durkheim è particolarmente interessante: dà un contributo alla visione emancipatrice del politico che prende il nome di Stato sociale<sup>42</sup>; il suo pensiero esprime l'arte di governare «ni trop, ni trop peu» che caratterizza la politica repubblicana riformista<sup>43</sup>. Alla base di entrambi gli aspetti c'è lo stesso concetto, la solidarietà.

Senza entrare direttamente nel dibattito sulla questione della solidarietà<sup>44</sup>, la teoria sociologica della solidarietà organica mette l'accento sull'importanza dei legami sociali, evidenziando che l'emancipazione dell'individuo, non più imputabile ad una rivendicazione astratta, è il risultato dell'evoluzione delle relazioni sociali alla cui base c'è il passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica.

Durkheim parte dall'attacco diretto alla logica individualistica della solidarietà di Spencer che identifica l'ordine sociale con la spontanea e libera azione dei soggetti<sup>45</sup>. L'interesse personale è variabile, conseguentemente le relazioni basate su tale interesse non sono durature<sup>46</sup>. Se in Spencer la logica individuale delle scelte è la molla che garantisce la coesione della società, in Durkheim il legame sociale è dato dalla dipendenza, frutto della divisione del lavoro.

« Come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla società? » si chiede Durkheim<sup>47</sup>. La divisione del lavoro produce solidarietà, solidarietà organica. Mentre ogni individuo svolge la sua funzione, egli dipende più dagli altri per le cose che egli non produce o per le operazioni che non svolge. La funzione della differenziazione e della specializzazione della divisione del lavoro, facendo come dice Durkheim «di ognuno di noi un essere incompleto»<sup>48</sup>, è quella di produrre coesione. Ognuno nelle funzioni che esercita e nel ruolo occupato

<sup>42</sup> M. Battini, *L'ordine della gerarchia*, cit., p. 362.

<sup>43</sup> J. Donzelot, *L'invention du sociale*, cit., p. 85.

<sup>44</sup> M.-C. Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, cit., p. 206.

<sup>45</sup> E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., spec. cap. VII, pp. 209-234. Non a caso, dice Marina Cedronio, il teorico più criticato da Durkheim è Spencer. M. Cedronio, *La società organica. Politica e sociologia in Emile Durkheim*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p.32.

<sup>46</sup> «[...] se è vero che l'interesse avvicina gli uomini, tale avvicinamento non dura che pochi istanti: l'interesse non può creare che un vincolo esteriore. Nello scambio gli agenti restano reciprocamente estranei; quando l'operazione è terminata, ognuno di essi si ritrova e si riprende interamente. [...]. L'interesse è infatti la cosa meno costante del mondo: oggi unirmi a voi mi è utile; domani, la medesima ragione farà di me il vostro nemico. Una causa di questo genere non può quindi dare origine che ad accostamenti passeggeri e ad associazioni di breve durata» E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 212.

<sup>47</sup> Ivi, *Prefazione alla prima edizione*, p. 8.

<sup>48</sup> Ivi, p. 392.

nel sistema sociale è dipendente dagli altri, così formando un sistema sociale solidale<sup>49</sup>.

La solidarietà organica è superiore alla solidarietà meccanica. In quest'ultima, esistente in comunità più semplici, gli individui sono come «segmenti» omogenei, uniti dalla similitudine dei sentimenti che li fa muovere nello stesso senso. L'individuo è assorbito dal gruppo. Nella solidarietà organica, l'individuo si riconosce diverso dagli altri individui, e si rende conto che le differenze legittimano la divisione del lavoro da cui nasce il sentimento della reciproca dipendenza, ma anche le condizioni della valorizzazione della libertà.

Bouglé, collaboratore di Durkheim ed esponente del movimento solidarista, così evidenzia il carattere dell'interdipendenza, come una non minaccia per l'individuo, che la sociologia di Durkheim fa passare nel pensiero solidarista:

«En étudiant les conséquences sociales de la division du travail, il [Durkheim] distinguait entre la 'solidarité mécanique', qui annihile en quelque sorte les individualités, et la 'solidarité organique', qui les respecte et les met en valeur. Les théories solidaristes ne devaient pas manquer, en se développant, d'utiliser ces classifications du sociologue»<sup>50</sup>.

La complementarità d'individualità e socialità nel soggetto permette di superare il dilemma liberare: gli uomini sono individuali e sociali allo stesso<sup>51</sup>. L'uomo è «fonte autonoma d'azione», di ruoli, ma contemporaneamente l'arricchimento dell'individuo passa attraverso il ruolo aggregante della società<sup>52</sup>.

Duguit segue Durkheim nel teorizzare la connessione, frutto della divisione del lavoro o solidarietà per differenziazione, tra *socializzazione* e *individualizzazione*<sup>53</sup>, ma non quando il sociologo parla di coscienza sociale distinta e superiore a quella

---

<sup>49</sup> Nella rappresentazione del sistema di lavoro, come quello della fabbrica, gli aspetti evidenziati sono quelli che legano l'imprenditore e l'operaio tra loro. Ne deriva che il conflitto di classe indica la patologia di un sistema che invece deve poggiare sull'armonia tra funzioni sociali e nature individuali. Ivi, pp.366-367, p. 382. Pio Marconi analizzando tali aspetti scrive: «l'analisi durkheimiana ha certo contenuti che non possono essere ridotte al progetto, all'ideologia. Tuttavia, quel che colpisce, è la puntualità con la quale, configurando il suo modello[...] Durkheim formula una risposta teorico politica alla ideologia sindacalista, alle teorie socialiste». P. Marconi, *Durkheim. Sociologia e politica*, Camerino, Novene, 1974, p.75.

<sup>50</sup> C. Bouglé, *Le solidarisme*, cit., p. 10.

<sup>51</sup> O. De Leonardis, *In un diverso Welfare. Sogni e incubi*, Roma, Feltrinelli, 1998, p.59

<sup>52</sup> E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 393-394.

<sup>53</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 23, pp.40-52.

dei singoli individui<sup>54</sup>. Una simile coscienza gli appare come «ipotesi pura», inverificabile<sup>55</sup>. L'unica realtà è l'individuo, non la coscienza sociale<sup>56</sup>.

Che sotto la società vi sia l'individuo è un quesito che Duguit non si pone, perché ovvio<sup>57</sup>. Quindi ciò che stupisce non è il passare dal composito al semplice, dal tutto al particolare. Piuttosto, è il ridurre il sociale, il tutto, all'individuo, al semplice, dopo aver detto che come fatto «primario e irriducibile» la società viene prima dell'individuo, dopo aver detto che la solidarietà è una regola del gruppo sociale. «Oui, la seule chose qui puisse être affirmée et qui doit être à la base de toute étude sociale, c'est la pensée individuelle, consciente d'elle-même»<sup>58</sup>. Questo convincimento ha uno spessore non solo teorico<sup>59</sup>, ma anche politico.

Vedere la società come la semplice somma matematica di volontà individuali<sup>60</sup>, quindi respingere l'idea di una volontà attribuibile alla associazione umana, come volontà collettiva personificata dallo Stato<sup>61</sup>, cela la paura di una «domination sur l'individu par l'ensemble», cela la paura dell'annichilimento dell'uomo come dice lo stesso Duguit, e come nota Reglade<sup>62</sup>. Non separare mai individuo e società assume

---

<sup>54</sup> Per una valutazione, anche critica, del pensiero di Durkheim da parte di Duguit, cfr. L. Fonbaustier, *Un tentative de refondation du droit: l'apport ambigu de la sociologie à la pensée de Léon Duguit*, in «Revue française de droit administratif», nov-dic.2004/6, pp.1054-1059.

<sup>55</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 92. Questo suo convincimento o, come di Gurvitch, questa sua «intransigenza individualistica» si spiega con il suo modo di intendere la coscienza collettiva come contrapposta, come qualcosa di separato dall'individuo. G. Gurvitch, *Sociology of Law*, (1953, 2ª edz.), tr.it., *Sociologia del diritto*, tr.it., Milano, Edizioni di Comunità 1957, p.156.

<sup>56</sup> «affirmer l'existence d'une conscience sociale ayant une réalité distincte des consciences individuelles, est se placer entièrement dans un domaine extra-scientifique». L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. 131.

<sup>57</sup> Come dice Rosanvallon noi siamo tutti individualisti nel senso di «riconoscimento metodologico del fatto che l'individuo è l'agente empirico che costituisce la materia prima di ogni società e quindi di ogni sociologia. In questa prospettiva estremamente generale anche Marx e Durkheim sono individualisti; in senso ancora più lato, è l'insieme della modernità a cui apparteniamo che dev'essere riconosciuta come tale». P. Rosanvallon, *La crise de l'État- Providence* (1981), tr. it., *Lo Stato Provvidenza. Tra Liberalismo e Socialismo*, Roma, Armando, 1981, p. 87.

<sup>58</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, p. 25

<sup>59</sup> Cfr. L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. 131.

<sup>60</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p.156,

<sup>61</sup> Ivi, p.37.

<sup>62</sup> L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. 131; M. Règlade, *Théorie générale du droit dans l'œuvre de Léon Duguit*, in «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique», nn.1-2, 1932, p. 33.

quindi un significato politico antiautoritario<sup>63</sup>: non sacrificare l'autonomia e la libertà dell'individuo per mezzo di una visione solidarista che interconnette individualità e socialità.

La preoccupazione di Duguit è prettamente liberale<sup>64</sup>. Le libertà dell'individuo, chiamate *libertés publique*, si declinano nella libertà individuale che implica la libertà di movimento, nella libertà degli scambi, nella libertà di lavoro, nella libertà di pensiero che implica la libertà di riunione e di insegnamento<sup>65</sup>. Queste libertà rappresentano le libertà negative o «libertés d'abstention».

In Duguit c'è il riconoscimento delle libertà individuali, ma rispetto alla teoria liberale cambia la prospettiva di difesa. Duguit parte dalla correlazione tra lo sviluppo dell'individualità e lo sviluppo della società.

Tra interesse individuale e collettivo non c'è opposizione<sup>66</sup>. *L'individualisation* e la *socialisation*, dice Duguit, sono complementari, « marchent de pair »<sup>67</sup>. Duguit sottolinea questa sua posizione riportando un passo di Bourgeois:

«Comme l'a dit très justement M. L. Bourgeois : 'In ne s'agit pas de définir les droits que la société peut avoir sur les hommes; mais les droits et les devoirs réciproques que le fait de l'association crée entre les hommes, *seuls êtres réels*, seuls sujets possibles d'un droit et d'un devoir'. Qu'on ne nous parle donc pas des droits et des obligations de l'individu, des droits et des obligations de la société ou de l'Etat, qu'on n'oppose pas continuellement la société à l'individu et réciproquement»<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Come dice Logue l'importanza attribuita nel pensiero di Durkheim alla coscienza collettiva è considerata, «par ceux qui en font un socialiste comme par ceux qui voient en lui un conservateur, comme la marque d'un autoritarisme social et politique ». W. Logue, *Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé*, in «Revue française de sociologie», XX, 1979, p. 143.

<sup>64</sup> La studiosa di Duguit Evelyne Pisier Koucnher dice che l'autore difende «les conquêtes individualistes mieux que ne le fait la doctrine individualiste elle-même». E. Pisier Koucnher, *Les service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit*, Paris, LGDJ, 1972, p. 160. Per una lettura di Duguit difensore del liberalismo, cfr. F. Hourquebie, *Actualité de Duguit en matière de libertés publiques?*, in AA. VV. *Autour de Léon Duguit*, a cura di F. Melleray, Bruxelles, Bruylant, 2011, pp. 349-372.

<sup>65</sup> Cfr. L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo V, cit.,

<sup>66</sup> «Le degré d'intégration sociale dépend du degré d'*individualisation*; il n'y a pas d'intérêt collectif opposé à l'intérêt individuel [...] l'intérêt collectif sera sauvegardé quand tous les intérêts individuels le seront, et d'autant mieux sauvegardé que les intérêts individuels seront mieux protégés». L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit. p. 49.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 36.

<sup>68</sup> Ivi, p. 95.

Il pensiero di Duguit si inserisce in una prospettiva che, instaurando una stretta connessione tra individuo e società, dà spazio alle libertà, ai diritti come ai doveri dell'individuo come creatura sociale<sup>69</sup>. Le libertà dell'individuo sono pervase di socialità. «Toute tendance sainement individualiste est en même temps socialiste»<sup>70</sup>. L'uso del termine socialista o socialismo non è da collegare ad un'idea politica, ma piuttosto all'origine e all'esistenza sociale dell'uomo<sup>71</sup>.

La dimensione sociale dell'esistenza individuale è il criterio-cardine che spiega il rifiuto della teoria contrattualistica anche causa del suo individualismo. Non bisogna infatti dimenticare che Duguit non parte dall'individuo isolato, ma dalla società degli individui: «Il n'y a de société que par l'individu; il n'y a que des individus vivant en société, il n'y a que les droits et les obligations des individus vivant en société»<sup>72</sup>.

Nel momento in cui la dipendenza dell'uomo dall'uomo si afferma, perché l'uomo isolato è inesistente, cambia la prospettiva della difesa dei diritti e delle libertà rispetto la prospettiva liberale. In quest'ultima gli individui titolari di diritti fondamentali sono obbligati a rispettare i limiti delle libertà degli altri soggetti di diritto e l'esercizio statale del potere trova i propri limiti in tali diritti. Conseguentemente, nel sistema liberale la socializzazione avviene sulla base di un'autonomia individuale spinta al massimo, così che è indifferente che cosa gli individui facciano con le loro libertà o con la loro proprietà, e la società è neutrale rispetto ai piani di vita individuale. In Duguit non troviamo la concezione atomistica e contrattualistica, ma non troviamo neppure l'individualismo-soggettivista.

L'uomo non si pone individualmente come soggetto di diritto, quindi il diritto non è concepito come mezzo di protezione del libero arbitrio, come regola destinata ad essere invocata per sostenere e imporre pretese individuali: l'individuo ha sempre vissuto nella società, e quindi la libertà dell'individuo è uno degli elementi della solidarietà.

---

<sup>69</sup> Questa sarebbe l'istanza caratterizzante il nuovo liberalismo, che influenzato dalla sociologia fa emergere l'insufficienza dell'individualismo, e del quale secondo Logue il solidarismo sarebbe la versione francese. Cfr., W. Logue, *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, De Kalb, North Illinois University Press, 1983.

<sup>70</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 95

<sup>71</sup> Luisa Mangoni, ricostruendo la cultura di fine Ottocento, rileva che il termine socialismo, esprimendo una critica anti-individualistica, pone l'accento sulla sfera sociale e sulla capacità di questa di determinare l'azione umana, come dimostra l'intercambiabilità dei termini sociologico e socialismo nella cultura degli anni '80 e '90. L. Mangoni, *Una crisi fine secolo*, Torino, Einaudi, 1985.

<sup>72</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 95.

Da ciò deriva che sia la difesa delle *libertés publiques* dell'individuo dallo Stato che lo stabilire delle garanzie alla loro realizzazione sono centrali nel pensiero di Duguit, ma proprio in ragione della sua concezione della solidarietà. Lo Stato ha l'obbligo di non «faire aucune loi susceptible de porter atteinte au libre développement de l'activité individuelle, parce que ce libre développement est nécessaire pour que la solidarité sociale puisse se réaliser et se développer»<sup>73</sup>.

Cambia il fondamento del limite al potere dello Stato: questo non è più il diritto naturale dell'individualismo-soggettivista, spina dorsale della dottrina liberale<sup>74</sup>. Piuttosto, l'esercizio statale del potere trova il proprio limite nel fondamento *socialiste o solidariste* dei diritti e delle libertà<sup>75</sup>, una volta che tali libertà e diritti sono stati riconosciuti come funzionali ed appartenenti al campo sociale come elementi della norma sociale, prima, e del diritto oggettivo, dopo.

La libertà, connessa alla realizzazione degli scopi sociali, richiede il suo esercizio come funzione non solo da parte dello Stato, che ha l'obbligo di cooperare alla solidarietà, ma anche da parte degli individui. Allora l'istruzione, che la Repubblica sociale riconosce essere la via per l'emancipazione dell'individuo e il riconoscimento delle sua capacità, comporta anche pensare, contro il preteso «diritto» dell'individuo a fare ciò che vuole, che l'utilizzo delle proprie capacità si pone per l'uomo come obbligo o dovere sociale<sup>76</sup>.

Gli uomini hanno il dovere sociale di istruirsi, di lavorare, di utilizzare la propria proprietà, contro il preteso diritto soggettivo dell'individuo a fare ciò che vuole e il preteso diritto assoluto sulla proprietà, quindi anche il diritto di non utilizzarla, di lasciarla deperire recando un pregiudizio agli altri<sup>77</sup>. Così:

«dal momento che l'uomo fa parte della società e che diventa quindi un essere sociale, nascono per lui una serie di obbligazioni, particolarmente quella di sviluppare la sua attività fisica,

<sup>73</sup> L. Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, tomo III, cit., p. 641

<sup>74</sup> Come già detto, in Duguit non troviamo né la concezione atomistica e contrattualista né l'individualismo-soggettivista. Se infatti vi sono concezioni antiatomistiche e non-contrattualiste del liberalismo, tutte hanno come fondamento categoriale gli individui titolari di diritti soggettivi. Come nota Bobbio, i diritti innati e imprescrittibili della persona costituiscono il nucleo dottrinale forte dello stato liberale. Sul punto vedi N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Milano, Angeli, 1988.

<sup>75</sup> «Le fondement *individualiste* de la limitation des pouvoirs de l'Etat législateur fait rapidement place au fondement *socialiste ou solidariste*». L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo III, cit., p. 643.

<sup>76</sup> L. Duguit, *Sovranità e libertà*, cit., p.218, p.221. Cfr., P. Raynaud, *Destin de l'idéologie républicaine*, in «Esprit», 12, 1983, p. 38.

<sup>77</sup> L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo III, cit., p. 644

intellettuale, morale, e di non fare nulla che sia di ostacolo alla libertà degli altri; e che, conseguentemente, non è vero dire che l'uomo ha un diritto all'esercizio della propria attività, è necessario dire che egli ha il dovere di esercitarla, che ha il dovere di non essere d'ostacolo alla libertà degli altri, il dovere di favorirla e di aiutarla nella misura in cui può. [...] E oggi, in modo incontestabile, questa concezione ci appare dominante nelle idee, nei costumi, nelle leggi positive»<sup>78</sup>.

Duguit parla di «concezione solidarista della libertà»<sup>79</sup>. L'idea può essere considerata espressione della relazione che l'autore pone tra individuo e società in una prospettiva che non è né rigorosamente individualista né rigorosamente sociale ma che è una *via media* tra i due termini.

La società è un fatto primario, naturale; non è il prodotto di un atto di volontà dell'uomo<sup>80</sup>. Di conseguenza l'uomo si determina attraverso la sua esistenza sociale<sup>81</sup>. La libertà non è un diritto soggettivo espressione della "autonomia della volontà" del singolo individuo o soggetto di diritto. Esistono dei diritti che sono tali nella concretezza dell'esistenza e nella misura in cui l'uomo, o una classe, concepisce la sua esistenza funzionalmente solidale agli altri. Allora, «la libertà non è più un diritto, è un dovere»<sup>82</sup>. La «libertà funzione»<sup>83</sup> scaturisce dal fatto della solidarietà, o *socialità*, e dalla coscienza che di questo fatto ha l'individuo, in contrapposizione alla giusnaturalistica attribuzione di diritti all'individuo in virtù della sua qualità d'uomo<sup>84</sup>.

Seguendo tale ragionamento non esiste alcun «diritto soggettivo del proprietario»<sup>85</sup>, ma esiste la «proprietà funzione»<sup>86</sup>. Così, «la classe capitalista», dice Duguit, «ha anch'essa la sua funzione da compiere: essa comprende tutti coloro la cui missione è di riunire dei capitali e di metterli a disposizione delle

<sup>78</sup> L. Duguit, *Sovranità e libertà*, cit., pp. 210-211.

<sup>79</sup> Ivi, p. 209.

<sup>80</sup> Cfr., L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 38.

<sup>81</sup> Definendo i diritti soggettivi come qualità inerenti all'individuo si affermano dei diritti naturali individuali, e quindi si è costretti a partire dal postulato di uno stato di natura indimostrabile, inventato, l'uomo isolato e anteriore alla società. L. Duguit, *Law and State*, in «Harvard Law Review», 1, XXXI, 1917, pp.23-24. Vedi anche ID., *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p.45 e seg.

<sup>82</sup>, L. Duguit, *Sovranità e libertà*, cit. p.208.

<sup>83</sup> Ivi, p.210.

<sup>84</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 140-148.

<sup>85</sup> «il proprietario capitalista è realmente investito di una funzione sociale determinata. Il suo diritto soggettivo di proprietà, lo nego; il suo dovere sociale, la sua funzione sociale, io l'affermo». L. Duguit, *Sovranità e libertà*, cit., p. 235.

<sup>86</sup> Ivi, 219.



imprese. Il proprietario capitalista è investito di una determinata funzione sociale. Nego il suo diritto subbiettivo di proprietà, affermo il suo dovere sociale. Fino a che la classe capitalistica adempirà la funzione che le è stata assegnata, essa vivrà. Il giorno in cui la trascurerà, essa sparirà, come sono sparite nel 1789 la nobiltà ed il clero»<sup>87</sup>

Nel contesto della contesa ideologica dei primi del Novecento, Duguit non nega l'individualismo liberale per accettare il socialismo collettivista. La critica al diritto di proprietà come diritto soggettivo non esprime una valenza politica-ideologica a sostegno della proprietà collettiva<sup>88</sup>. Piuttosto, qualificando il collettivismo come «ritorno alla barbarie», si tratta di staccare il sociale da ogni ipotesi che attenti alla proprietà privata, giustificando quest'ultima come funzionale allo scopo della solidarietà: dalla detenzione individuale della ricchezza derivano doveri che poggiano sulla constatazione che gli uomini hanno bisogni comuni che non possono essere soddisfatti che in comune<sup>89</sup>. La proprietà trova la sua ragion d'essere nella griglia dei doveri-diritti che lega gli uomini all'interno della solidarietà o interdipendenza.

Lo stesso ragionamento è applicato alla libertà. L'uomo ha diritto di sviluppare la sua individualità fisica, intellettuale e morale, ma all'interno di una fitta rete di doveri che sono il connotato della natura relazionale dell'uomo. Esercitando la libertà-dovere si consente l'emergere delle condizioni idonee all'espansione delle libertà individuali altrui. Quindi, i diritti sono non primari ma derivati dalla rete degli obblighi reciproci. Ciò è chiarito dal doppio carattere della libertà-dovere: come dovere negativo, consiste a «non far nulla che possa impedire ai membri del gruppo di sviluppare la loro attività fisica, intellettuale e morale e di ottenere la realizzazione di bisogni comuni a tutti»; come dovere

---

<sup>87</sup> L. Duguit, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 122.

<sup>88</sup> Lo stesso Duguit afferma nel 1901 che la sua attenzione teorica al sociale non deve essere interpretata come un socialismo "male inteso". Nel 1928, chiarisce la sua posizione sulle conseguenze dell'abolizione della proprietà privata: «l'exemple de la Russie soviétique est la démonstration lumineuse que la suppression de la propriété capitaliste individuelle est cause de misère, de ruine et de mort». L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, p.25 ; ID. *Préface*, in R. Cruse, *L'hypertrophie de l'État*, Paris, Alcan, 1928, p. XII.

<sup>89</sup> Il «detentore di una ricchezza», scrive Duguit, è in «una situazione di fatto che lo costringe ad una certa funzione sociale e la sua appropriazione è protetta nella misura e soltanto nella misura in cui egli adempie a questa funzione sociale. . L. Duguit, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p 144.

positivo gli individui debbono «fare tutto ciò che è in loro potere, date le loro attitudini, per assicurare la realizzazione e lo sviluppo della doppia solidarietà, meccanica e organica e, conseguentemente, l'obbligo di sviluppare la loro attività in tutti i domini dove è naturale che possa esercitarsi più efficacemente e più utilmente, secondo la loro attitudine personale e la loro situazione particolare nella società»<sup>90</sup>.

Viene ripensata l'uguaglianza, rifiutando il livellamento<sup>91</sup>. Dal riconoscimento delle differenze, che variano in base alle funzioni assunte dall'individuo, è possibile l'emancipazione di tutti:

«Les hommes sont égaux parce qu'ils sont tous soumis à l'obligation générale de coopérer à la solidarité sociale; mais les conséquences de cette obligation générale et commune varient avec chaque sujet parce que chaque sujet ne peut coopérer à cette solidarité sociale que dans des conditions à lui propres. La véritable égalité consiste à traiter également les choses égales et inégalement les choses inégales; imposer à tous exactement les mêmes obligations, ce serait traiter également des choses inégales, ce ne serait plus l'égalité». E poi aggiunge, la solidarietà si impone non «à la collectivité, être fictif, mais à tous les individus... sans distinction, mais proportionnellement à leur capacité d'agir. Aux uns elle demande plus; aux autres, moins; à tous elle demande quelque chose»<sup>92</sup>.

La regola sociale della solidarietà, come regola oggettiva e concreta della società, definisce in modo né *altruistico* né *egoistico* le libertà, i diritti e doveri dell'uomo<sup>93</sup>. La solidarietà come regola di condotta si impone a tutti, non in virtù di un principio superiore ma in virtù della forza dei fatti<sup>94</sup>. Governanti e governati debbono favorire la solidarietà per somiglianza e per divisione del lavoro, e non debbono far nulla che la diminuisca<sup>95</sup>.

Duguit entra nel dibattito sulla solidarietà né da uomo politico<sup>96</sup>, né da esponente del partito radicale-socialista<sup>97</sup>, ma piuttosto da repubblicano<sup>98</sup>, e da studioso.

<sup>90</sup> L. Duguit, *Sovranità e libertà*, cit., pp. 214-215.

<sup>91</sup> Nel senso che segue: «les hommes doivent être également protégés par la loi» ma «les charges doivent être non pas arithmétiquement égales, mais proportionnelles. Il ne faut jamais oublier qu'en voulant réaliser l'égalité mathématique des hommes, on risque fort de créer de l'inégalité». L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo III, cit., p. 638

<sup>92</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 96-97.

<sup>93</sup> Ivi, p. 102.

<sup>94</sup> Ivi, 16

<sup>95</sup> Ivi, p. 91

<sup>96</sup> Le esperienze politiche di Duguit sono solamente due e risalgono alle elezioni municipali del 1908 e alle elezioni legislative del 1914.

Per alcuni analisti non è attuabile un collegamento immediato o estendibile a tutti i piani argomentativi tra Duguit e i solidaristi<sup>99</sup>. Fedele al realismo sociologico, Duguit considera che è la realtà delle cose a rendere necessaria la solidarietà come ideale e regola di diritto, mentre i solidaristi allontanandosi dal determinismo sociologico richiamano il progetto morale della solidarietà attraverso la nozione di giustizia. La solidarietà fatto esprime una realtà oggettiva che di per sé, dice Bougeois, è «ajusta»<sup>100</sup>. Non si tratta di trasferire questa solidarietà nelle istituzioni, ma piuttosto di intervenire per sostituire al fatto naturale della solidarietà il «fait social de la justice».<sup>101</sup>

Lasciando da parte tali problematiche, che ci porterebbero a parlare del sentimento di giustizia nel pensiero di Duguit, è innegabile che il suo pensiero offra un modello di solidarietà. L'importanza dei fatti nel senso di implosione della società, attraversata da attentati, manifestazioni con feriti e morti, non va trascurata come

---

<sup>97</sup> Sulle convinzioni politiche di Duguit, scrive Schaegis, in realtà i suoi «engagements de citoyen le portèrent vers un radicalisme modéré, alors tout à fait consensuel». C. Schaegis, *Duguit, pragmatisme juridique*, in «Droits», 27, 1998, p.185.

<sup>98</sup> C. Cousin, *La doctrine solidariste de Léon Duguit*, in «Revue de la Recherche Juridique», vo.II, 2001-4, p. 1937. Sull'impegno politico di Duguit come repubblicano moderato, cfr. J.-M. Blanquer e M. Milet, *Les idées politiques de Léon Duguit*, in AA.VV., *Autour de Léon Duguit*, a cura di F. Melleray, Bruxelles, Bruylant, 2011, pp.10-11, p. 16.

<sup>99</sup> Si deve a Charmont avere differenziato le posizioni: mentre il solidarismo è «une grande théorie politique...rattachant à une idée de justice toutes sortes d'aspirations et tout un programme de réformes», «ce qui distingue M. Duguit des autres solidaristes, c'est qu'il n'entend donner aucune valeur morale au fait de la solidarité [...] elle (la solidarietà) s'impose par elle-même, par sa seule intelligibilité» Pur inserendo Duguit tra gli autori solidaristi, Nicole e André-Jean Arnaud affermano che su questo punto Duguit «se distingue des autres solidaristes. Il [Duguit] n'attribue pas... valeur morale au fait de la solidarité». Citando un passo de *Manuel de Droit Constitutionnel* ricordano che per l'autore la solidarietà è semplicemente «une constatation positive». Chi invece vede una convergenza tra Duguit e il solidarismo di Bourgeois è Borgetto, il quale conclude dicendo che per Duguit «la loi de solidarité était en réalité non seulement une nécessité mais encore un bienfait pour l'homme». J. Charmont, *La Renaissance de droit naturel*, cit., p. 146, p.196; N. e A.-J. Arnaud, *Une doctrine de l'état tranquillisant: le solidarisme juridique*, cit. p. 136; M. Borgetto, *La Notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, LGDJ, 1993, cit., p. 384.

<sup>100</sup> «L'objet propre de l'homme, dans la société, c'est la justice, et la justice n'a jamais été l'objet de la nature; celle-ci n'est pas injuste, elle est *ajuste*. Il n'y a donc rien de commun entre le but de la nature et celui de la société». L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., p. 10

<sup>101</sup> «Quand nous nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer: *il faut que la justice soit*» Ivi, p. 8.

causa che spinge Duguit a guardare al gruppo sociale e a riconoscere l'importanza del legame sociale, interessandosi alla norma sociale della solidarietà. La società contemporanea si dirige verso l'abbandonando dell'utilitarismo-individualista e la visione dello stato-gendarme<sup>102</sup>, ma non si avvia verso la concezione classista della solidarietà. Chiaramente, per Barthélemy «au point de vue social, comme au point de vue politique, comme au point de vue du droit public, M. D. [Duguit] est solidariste»<sup>103</sup>.

Nel contesto del primo decennio del Novecento i compiti dello Stato vengono pensati partendo dal fatto della solidarietà, o interdipendenza. Ma gli argomenti di riferimento per spiegare come la solidarietà possa obbligare lo Stato a garantire le libertà e i diritti di ciascuno e i doveri di tutti non sono sovrapponibili. Duguit rifiuta il convenzionalismo, nel cui solco si pone il movimento solidarista<sup>104</sup>, per la spiegazione dell'articolazione tra individuale e sociale. Il movente del rifiuto del quasi-contratto, di cui parla Bourgeois, è che attraverso tale finzione si attribuisca alla società una volontà distinta dalle volontà individuali. Lo Stato personificazione della volontà collettiva avrebbe una volontà superiore a quella dei singoli consociati, così divenendo una potenza formidabile. In realtà questa è una preoccupazione presente anche in Bourgeois: «la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit ... la notion ... abstraite et *a priori* de l'État, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné»<sup>105</sup>. Ciò che cambia è il modo attraverso il quale gli autori pervengono allo stesso scopo.

Duguit crede in un'interazione costante tra la solidarietà come regola naturale della società e l'azione volontaria e cosciente degli individui che, come tali, introiettano la necessità della norma sociale eseguendola, e che dinanzi ad una violazione della norma sociale si fa strada l'idea della reazione sociale socialmente

<sup>102</sup> Cfr. L. Duguit, *Les transformations du droit public*, cit., pp.47-48.

<sup>103</sup> J- Barthélemy, *Droit constitutionnel par Léon Duguit*, in «Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger», 1, 1894, pp.162-163. Su questa linea: A. Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Paris, Pedone, 3<sup>a</sup> ed, 1978, p. 249; W. Logue, *From philosophy to sociology*, cit, pp. 180-204. J.E.S. Hayward, *Solidarity: the Social History, of an Idea in Nineteenth Century France*, in *International Review of Social History*, v. IV, 1959, p. 277.

<sup>104</sup> L. Duguit, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 44.

<sup>105</sup> L. Bourgeois, *Solidarité*, cit., p. 35.

organizzata. Così la norma sociale diventa diritto oggettivo. Quindi il diritto, come prodotto immanente della norma sociale, è indipendente dallo Stato.

In Bourgeois, la solidarietà per divenire la base del legame sociale richiede l'adesione razionale degli individui per mezzo di un contratto generale tacito, il quasi-contratto, che lega l'individuo alla società come ad un tutto. Ma a differenza del primo contratto, che caratterizza la politica della modernità, è la collettività che crea la normatività sociale e non la normatività sociale che crea la collettività. Il contratto non dà vita all'istituzione stato che dall'esterno stabilisce i diritti e doveri dell'uomo, poiché la socialità è nella costituzione dell'uomo. Allora, lo Stato è l'esecutore dei debiti contratti dagli individui. Per arrivare a questa spiegazione Bourgeois parte dalla critica dell'individualismo e fonda il principio del debito.

La società è costituita da individui ma non da individui isolati<sup>106</sup>. Ciò spiega la critica di Bourgeois all'individualismo: l'uomo, come «être réel», non è indipendente dagli altri ma è «partie d'un tout»<sup>107</sup>. L'uomo non può essere pensato né come essere isolato, né come soggetto astratto titolare *a priori* «de droits abstraits eux-mêmes»<sup>108</sup>. I diritti, come i doveri, non si possono astrarre dai legami degli uomini nella società. La loro definizione passa dalla considerazione che gli uomini sono solidariamente legati, nello spazio e nel tempo<sup>109</sup>.

L'uomo si definisce dovendo quello che è alla associazione umana in cui è inserito, ma anche precedente e successiva<sup>110</sup>. Il concetto di debito sviluppato da Bourgeois esprime questo principio e permette, come dice Bouglé, la «rectification de l'individualisme». Così :

«par la notion de la dette sociale, il [solidarismo] nous rappelle que nous ne pouvons prétendre à jouir, au sein de l'organisation dont nous profitons, d'une liberté illimitée et par suite, en particulier, d'un droit de propriété qui ne souffre aucune restriction»<sup>111</sup>.

Riemerge il motivo di fondo: la trasformazione dell'individualismo contrattualista della tradizione liberale<sup>112</sup>. Nella sua essenza, la società del solidarismo non è la

<sup>106</sup> «Les hommes sont, non des êtres isolés, mais des êtres associés [...]. Les hommes sont en société. C'est là un fait d'ordre naturel, antérieur à leur consentement, supérieur à leur volonté. L'homme isolé n'existe pas». L. Bourgeois, *Solidarité*, cit., p. 38, p. 49.

<sup>107</sup> Ivi, p. 34.

<sup>108</sup> «L'homme n'apparaît plus ici-bas comme un être de nature spéciale, comme une abstraction dont le moi 'un et identique' est *a priori* le sujet de droits abstraits eux-mêmes». Ivi, p. 33.

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Ivi, p. 34, p. 67.

<sup>111</sup> C. Bouglé, *Le solidarisme*, cit., p. 98.

società civile liberale: vita, libertà e proprietà sono diritti individuali da custodire nella misura in cui si riconosce l'origine sociale di una loro parte.

Per passare nello spazio della politica è necessario che la solidarietà diventi un obbligo attraverso un contratto, o quasi-contratto, come patto di solidarietà. Gli individui concordano reciprocamente l'origine sociale di una parte della loro libertà, della loro proprietà, delle loro azioni; riconoscono di avere contratto un debito e fondano la società sulle obbligazioni reciproche di ognuno verso tutti<sup>113</sup>, nel presente nel passato e nel futuro.

In questa cornice si manifestano le relazioni tra società e Stato per Bourgeois e Duguit. Chi deve dare esecuzione al quasi-contratto, chiedendo il pagamento del debito, dando a coloro che sono creditori e facendo pagare i debitori, chi deve dare esecuzione alla legge della solidarietà organizzando la società su un insieme di servizi: lo Stato. Ma questo non è il *Leviatano* che dall'esterno pianifica la vita, la ricerca di benessere dell'uomo. I debiti come i bisogni sono definiti dalla normatività sociale e non dalla politica. Si manifesta, chiaramente, lo scopo anti-autoritario del pensiero degli autori.

### 3. La solidarietà come impresa politica: l'articolazione tra la società e lo Stato

L'originalità degli autori che fanno riferimento al concetto di solidarietà sociale si evince nell'applicazione di tale concetto alla teoria dello Stato. Come «cervello», o «organo del pensiero sociale», sede di «una vita speciale e originale»<sup>114</sup>, di cui la società politica rappresenta il luogo del riconoscimento della forza di integrazione e

---

<sup>112</sup> P. Costa, *Alle origini dei diritti sociali: «Arbeitender Staat» e tradizione solidarista*, in G. Gozzi, a cura di, *Democrazia, diritti, costituzione. I fondamenti costituzionali delle democrazie contemporanee*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 278, p. 313.

<sup>113</sup> «l'obligation de chacun envers tous ne résulte pas d'une décision arbitraire, extérieure aux choses ; elle est simplement la contrepartie des avantages que chacun retire de l'état de société, le prix des services que l'association rend à chacun» L. Bourgeois, *Solidarité*, p. 39.

<sup>114</sup> Lo Stato è un «organo speciale incaricato di elaborare determinate rappresentazioni che valgono per la collettività» e che si distinguono dalle altre rappresentazioni collettive « per il loro grado più elevato di coscienza e di riflessione» E. Durkheim., *Leçons de sociologie*, (1950, I<sup>a</sup> pubblicazione), tr.it., *Lezioni di sociologia*, introduzione di G. Davy, Milano, Etas, 1973, pp. 62-63, p. 101.

quindi del potere delle istituzioni di rappresentare l'unità dei cittadini<sup>115</sup>, lo Stato può penetrare i meccanismi della società fissando le regole della società per la realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni esterne della lotta. Nella visione di Durkheim è come se la società preferisse riaffidarsi al ruolo direttivo dello stato per evitare i fenomeni di disgregazione di *anomia* che di fatto affliggono la società.

La teoria del movimento solidarista e la teoria di Duguit si debbono guardare in maniera tutt'altro che speculare della teoria di Durkheim. Bourgeois e Duguit non mettono tra parentesi la società, ma piuttosto lo Stato<sup>116</sup>. La logica del modello della solidarietà di Duguit è comune alla logica del modello del solidarismo quando si declina nel rapporto sfera sociale/ sfera politica: lo Stato nell'agire per la società può operare solo tenendo conto del presupposto del diritto sociale<sup>117</sup>.

Esattamente si assiste ad una critica della concezione dello Stato come potenza distinta dall'associazione degli uomini<sup>118</sup>. Lo Stato non ha diritti e prerogative, non è più importante degli individui:

---

<sup>115</sup> Sede della sfera decisionale del politico, lo Stato rappresentativo elabora «rappresentazioni e volizioni che vincolano la collettività, benché non ne siano il prodotto» Ivi, p. 63. Questo è un punto importante del pensiero di Durkheim diversamente interpretato. Cfr. P. Birnbaum, *La conception durkheimienne de l'Etat : l'apolitisme des fonctionnaires*, in «Revue française de Sociologie», XVII, 2, 1976, pp. 247-258; E. Pisier- Kouchner *Perspective sociologique et théorie de l'État*, in «Revue française de Sociologie», XVIII, 1977, pp. 317-330; B. Karsenti, *Durkheim e la costituzione del sociale*, in «Filosofia politica», 3, 1999, pp. 397-420. Per una visione d'insieme delle interpretazioni sullo Stato in Durkheim: I. L. Horowitz, *Socialization without politicization*, in «Political Theory», 10, 3, 1982, pp. 353-377.

<sup>116</sup>In tal senso dice Blais, «contrairement à Durkheim, qui voyant dans l'État représentatif la condition de l'unité et de la solidarité organique, Bourgeois ne peut reconnaître que l'union politique est la condition nécessaire de l'exercice du droit et de la justice». A sua volta il pensiero di Duguit, dice Didry, conduce a una concezione dello Stato che mette «entre parenthèses la fonction législative» allontanandosi dalla concezione durkheimiana dello Stato. M.-C Blais, *La solidarité*, cit., p. 275 ;C. Didry, *Léon Duguit, ou le service public en action*, in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», 52-3, 2005, p. 97.

<sup>117</sup> In tal senso, dice Borgetto, il solidarismo ha modificato la problematica del legame sfera politica – sfera sociale, proponendosi « de reconstruire le Politique à partir du Social». M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présente et l'avenir de la solidarité*, Paris, LGDG, 1993. pp. 376-377; ID, *La doctrine solidariste de Léon Bourgeois*, in C.-M. Herrera, a cura di, *Les Juristes face au politique. Le droit, la gauche, la doctrine sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, Kimé, 2003, pp. 35-56.

<sup>118</sup> «En détruisant la notion abstraite et *a priori* de l'homme isolé, la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit du même coup la notion également abstraite et *a priori* de l'État, isolé de l'homme, et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou

«Une loi sociale ne sera donc pas une loi faite par l'État, et par lui imposée aux hommes. Elle ne peut être que la loi, consentie par eux-mêmes, c'est-à-dire l'expression de l'accord intervenu entre eux pour déterminer les conditions de leur vie en société»<sup>119</sup>.

Il ruolo dello Stato, dice Bouglé, si deve limitare a fare rispettare la volontà delle parti che hanno riconosciuto con il quasi-contratto le implicazioni della loro interdipendenza<sup>120</sup>. Il contratto, « de la solidarité contre l'injustice, auquel tout être social doit consentir »<sup>121</sup>, costituisce la fonte della rete di obbligazioni: con il riconoscimento del debito di ciascuno individuo nei confronti dell'altro, per il fatto di essere dipendente l'uno dall'altro; con il riconoscimento del debito della società che deve a ciascuno la soddisfazione delle sue aspirazioni alla giustizia sociale. Quindi è dentro la società, cifra portante dell'intero sistema, che si crea la scrittura della politica (prelievi, istruzione obbligatoria, assistenza, modalità di legislazione sociale). Il sistema politico è la via pratica per il raggiungimento dell'interdipendenza pre-politica che è capace di produrre valori sociali<sup>122</sup>.

Il solidarismo, ricorda Bouglé, riesce ad estendere il ruolo dello Stato, senza riconoscergli una volontà propria, delle virtù superiori, dei diritti speciali<sup>123</sup>, facendogli assumere come codice d'azione la società, che ne accetta l'intervento all'interno di un quadro di pura strumentalità. Allo Stato infatti spetta mutualizzare i rischi sociali che gli associati solidali hanno riconosciuto, non potendo stabilire in maniera definitiva ed esatta il proprio debito<sup>124</sup>, ma contemporaneamente non volendo più accettare una condizione permanente di ingiustizia<sup>125</sup>. Così Bourgeois definisce il ruolo dello Stato:

«On se demande toujours: Dans quelle mesure l'État peut-il intervenir dans le règlement des questions sociales? J'écarte cette position de la question et je dis : ne parlons pas des rapports des individus et de l'État, parlons seulement des *rappports mutuels* des individus; il ne s'agit pas de

---

comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné». L. Bourgeois, *Solidarité*, cit., p. 35.

<sup>119</sup> L. Bourgeois, *Rapport au Congrès d'Éducation Sociale*, Ivi, p. 68.

<sup>120</sup> C. Bouglé, *Le solidarisme*, cit., p. 157.

<sup>121</sup> L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., p., 50.

<sup>122</sup> «La solidarité qui oblige réciproquement les associés trouve donc en elle-même ses lois[...]. La législation positive ne sera que l'expression pratique de cette formule de répartition équitable de profits et de changes de l'association. Elle ne créera pas le droit entre les hommes, elle le dégagera de l'observation de leurs situations réciproques; elle devra se borner à le reconnaître et en assure les sanctions» L. Bourgeois, *Solidarité*, cit., p. 37.

<sup>123</sup> C. Bouglé, *Solidarisme*, cit., p. 84.

<sup>124</sup> Infatti «si nous ne pouvons établir le compte individuel de notre créance et de notre dette envers chacun de nos semblables, nous pouvons du moins *mutualiser*, pour ainsi dire, l'ensemble de nos créances et de nos dettes». L. Bourgeois, *Solidarité*, p. 83.

<sup>125</sup> L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., p. 81.



savoir quelle limite l'autorité de l'État mettra à leur liberté, mais comment leur liberté se limitera d'elle-même, par leur consentement mutuel à des risques équivalents ; [...] l'État n'est point partie en cause, ce sont les individus seuls qui sont en présence et il s'agit de savoir comment entre eux, ils régleront leurs rapports sociaux, comment ils consentiront à mutualiser les risques et les avantages de la solidarité »<sup>126</sup>.

Questa concezione che non riconosce lo Stato come istanza sovrana, e che rende la società la cifra portante dell'intero sistema si può paragonare alla relazione posta in essere da Duguit: solidarietà e diritto, servizio pubblico e Stato. Si potrebbe dire che Duguit è solidale al pensiero del solidarismo quando il modello della solidarietà si declina nel rapporto sfera sociale/sfera politica. Attraverso la via giuridica che si raccorda con i fatti, quindi con lo spazio societario, la sfera politica, lo Stato «appaiono del tutto secondari» dice Costa. E in maniera specifica, lo Stato «appare dunque[...] un piccolo, trascurabile pianeta attratto nell'orbita della società»<sup>127</sup>. Il politico diviene un sottosistema di raggiungimento di scopi determinati da un processo sociale-giuridico che si compie in maniera autonoma di cui il politico deve darne realizzazione pratica.

Per Duguit lo Stato è sottoposto alle regole sociali, nelle quali affonda le radici il diritto oggettivo che comanda la legge positiva<sup>128</sup>. Il diritto costituisce quindi un limite esterno e superiore allo Stato<sup>129</sup>. La legge positiva creata dallo Stato constata e sanziona la «regola di diritto» socialmente connotata<sup>130</sup>. Così Duguit nega la nozione di *puissance publique*, o sovranità, come potere di comando della volontà dello Stato. Ma non nega la “missione obbligatoria”, come dice Duguit, delle attività dello Stato.

La nozione di servizio pubblico diviene la categoria che permette di pensare in una forma nuova, esterna allo Stato e radicata nel sociale, l'intervento dello Stato nella pratica e nella legislazione. Ogni attività che è indispensabile alla realizzazione dell'interdipendenza sociale deve essere regolata e controllata dai governanti. Lo

<sup>126</sup> L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., pp. 51-52.

<sup>127</sup> P. Costa, *Alle origini dei diritti sociali: «Arbeitender Staat» e tradizione solidaristica*, cit., pp. 321-322.

<sup>128</sup> «Ce n'est point le législateur qui fait le droit; le droit existe en dehors de toute loi écrite; le législateur le constate et sa mission est de rédiger des lois écrites, qui répondent aux besoins sociaux de son époque». L. Duguit, *Le droit constitutionnel et la sociologie*, in «Revue internationale de l'enseignement», 11, 1889, p. 502

<sup>129</sup> L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. 104. Come scrive Eisenmann « toute la pensée juridique de M. Duguit est dominée par le problème dit de la limitation de l'État ». C. Eisenmann, *Deux théoriciens du droit : Duguit et Hauriou*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 9-10, 1930, p. 231.

<sup>130</sup> L. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 422-423.

Stato si definisce per ciò che fa: i governanti sono obbligati, in base alle *libertés de prestation*, «de coopérer à la solidarité sociale», assicurando tutte le attività d'interesse generale indispensabili al soddisfacimento dei bisogni mutevoli della vita collettiva. I servizi di maggiore interesse per la collettività diventano servizio pubblico. Con la conseguenza, che tutti gli atti dei governanti con uno scopo che non è il servizio pubblico, o estranei all'insieme dei meta-interessi comuni, sono considerati illegali<sup>131</sup>.

Gli atti del potere legislativo non sono quindi considerati atti sovrani che, in quanto tali, implicano degli obblighi. La nozione di servizio pubblico costituisce il fondamento di legittimità e il limite funzionale delle azioni dello Stato<sup>132</sup>. Il potere esiste per eseguire una funzione che ha la sua base reale nel fatto della vita sociale o interdipendenza sociale<sup>133</sup>. Limitare Stato attraverso il diritto oggettivo e delimitarlo attraverso la nozione del servizio pubblico<sup>134</sup> rende la società civile la vera protagonista di questa teoria.

---

<sup>131</sup> «Ceux qui en détiennent le pouvoir n'ont point un droit subjectif de puissance publique; mais ils ont le devoir d'employer leur pouvoir à organiser les services publics, à en assurer et à en contrôler le fonctionnement. Les actes qu'ils font ne s'imposent et n'ont de valeur juridique que s'ils tendent à ce but » L. Duguit, *Les transformations du droit public* cit., p. XVIII.

<sup>132</sup> «Le service public est la fondement et le limite du pouvoir gouvernemental». L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tomo II, cit., p. 62.

<sup>133</sup> «Ceux qui en détiennent le pouvoir n'ont point un droit subjectif de puissance publique; mais ils ont le devoir d'employer leur pouvoir à organiser les services publics, à en assurer et à en contrôler le fonctionnement. Les actes qu'ils font ne s'imposent et n'ont de valeur juridique que s'ils tendent à ce but » L. Duguit, *Les transformations du droit public*, cit., p. XVIII.

<sup>134</sup> Gli stessi critici del servizio pubblico non possono negare l'origine «anti-autoritaria e anti-totalitaria» del principio del servizio pubblico che, nota Evelyne Pisier, nasce nell'ambito della filosofia liberale per combattere il carattere avvolte arbitrario della nozione di «puissance publique». E. Pisier, *Service public et libertés*, in «Pouvoir», 35, 1986, p. 145.