

Constatiamo semplicemente un fatto irriducibile. C'è in ogni uomo un'idea – che è sia un concetto che un sentimento – la cui negazione o violazione produce sempre in lui una sofferenza e di cui vuole che sia assicurato il rispetto.

La società esiste tra esseri dotati di coscienza, cioè capaci di questa nozione: la giustizia. Certo, l'idea di giustizia assume in ciascuno di noi forme e significati diversi, ma l'idea stessa è irriducibile.

Analizziamo ciò che l'uomo intende con questa idea.

Nei fatti, ciascuno si rappresenta uno stato di cose possibile al quale compara la realtà della sua situazione. Questo stato di cose non è ciò che corrisponde ai suoi desideri o ai suoi bisogni; questo avrà un altro nome: benessere. È ciò che corrisponde alle sue capacità, ai suoi sforzi e viene chiamato suo merito: «se tutta la mia attività avesse prodotto il risultato naturale che avrebbe logicamente potuto produrre, se l'ignoranza, l'egoismo, la cattiva volontà, l'odio di altri non fossero intervenuti per distruggere, per sminuire il frutto naturale dei miei atti, ecco – egli pensa – quale sarebbe la mia situazione». E chiama ingiustizia l'ineguaglianza che esiste tra questa situazione immaginaria e quella che realmente vive. Ma gli sarebbe stato impossibile rappresentarsi questa situazione ideale attraverso un'operazione puramente astratta del suo spirito. Ha avuto bisogno di trovare da qualche parte la materia di questa rappresentazione.

Ha, perciò, confrontato la sua situazione di fatto con quella di altri uomini, di cui ha considerato uguali ai suoi le attitudini, le attività, gli sforzi – ciò che egli chiama il merito. È in ciò soltanto che ha trovato una misura a cui rapportare la sua situazione personale e da cui dedurre la giustizia o l'ingiustizia della sua sorte. Diverse occasioni gli si sono presentate per stabilire simili comparazioni, non più solo per se stesso, ma anche per altri. Ha quindi esteso ad altri questa nozione di uguaglianza tra merito e risultato ottenuto, primo elemento della sua idea di giustizia. Ogni uomo ha così ripetuto gli stessi giudizi. Ed è così che in lui si è formata e definitivamente fissata l'idea, non più solo personale ma generale, di una regola comune di meriti e demeriti di cui intende garantire il rispetto comune.

Ma è facile vedere quale valore ha assunto così nella formazione del giudizio di ciascuno degli uomini la persona del suo simile. Comparandosi agli altri [...] ognuno ha riconosciuto all'altro non un'uguaglianza di fatto con se stesso, ma un'identica attitudine all'uguaglianza di fatto; ha, in altre parole, riconosciuto tra lui e tutti gli altri l'identità di natura, l'*uguaglianza di valore sociale*, facendo rientrare nel calcolo solo quantità della stessa natura.

Così, ciò che abbiamo chiamato nozione di giustizia si riconduce a questi termini nuovi: infatti, l'uomo, per il fatto stesso che è do-

tato di ragione e di coscienza, avendo, per sé, il concetto e il sentimento di giustizia, è di fatto portato a riconoscere tra sé e gli altri uomini un'uguaglianza di valore sociale. Se egli si rifiutasse di farlo, non potrebbe allo stesso modo, per ciò che lo riguarda, definire e rappresentarsi un'ingiustizia. Quando, per ragioni del tutto diverse, Kant ha scritto «nessun uomo può essere considerato come *mezzo* per i nostri fini», non ha certo espresso un pensiero differente. L'uomo, in sostanza, vuole che la società sia tale che all'uguaglianza di merito per lui, o per tutti gli altri esseri umani, corrisponda un'uguaglianza di situazione.

I dati del problema sociale sono così definitivamente posti dai termini, irriducibili e forniti dai fatti: solidarietà, libertà, giustizia. Come conciliarli?

È già certo che non sono inconciliabili. In un ambito vicino a quello del diritto sociale – il diritto privato, che regola i rapporti non di ognuno verso tutti ma di ciascuno verso ciascuno –, ormai da molto tempo la legislazione civile ha stabilito un insieme di regole che hanno permesso alla pace di stabilirsi e di durare.

Il contratto liberamente sottoscritto tra le parti è il fondamento della legislazione privata, così come è il nodo della società civile.

La divisione necessaria del lavoro, fonte di ogni progresso, conduce naturalmente allo scambio dei servizi, strumento di ripartizione dei risultati del lavoro universale tra gli individui. Il contratto privato, a meno che non sia pura beneficenza, è la constatazione di questo scambio.

Perché il contratto sia valido, bisogna che sia liberamente accettato, cioè, in sostanza, ritenuto giusto da entrambi i contraenti.

Su questo punto, lo so, è nata una discussione: «mai – si è detto – in un contratto c'è uguaglianza, c'è sempre una parte più spinta ad acquistare che l'altra a vendere, un contraente più abile dell'altro». È vero, ma ciò non inficia per nulla il principio posto. Non si tratta di sapere se un terzo troverà che una delle due parti ha fatto un affare migliore dell'altra, nemmeno se i risultati successivi lo dimostreranno; si tratta di sapere ciò che hanno pensato, al momento del consenso, le due parti presenti e se hanno ritenuto entrambe, valutata ogni cosa, di poter dare il proprio consenso senza danno. Il motivo che mi spinge a vendere un oggetto può portarmi a venderlo a un prezzo minore del suo valore reale; non si tratta solo del prezzo che faccio, è l'insieme dei miei motivi che va considerato: sta in questo ciò che in diritto si chiama *la causa* della convenzione. L'affare non si conclude in sostanza che quando il prezzo si trova a corrispondere contemporaneamente all'insieme dei motivi di ognuno dei contraenti, quando ci sia *equivalenza nelle cause* della convenzione.

Da ciò deriva che un'obbligazione *sine causa* è nulla di pieno diritto; da ciò deriva che è annullabile se il consenso non è stato dato in piena *cognizione di causa*, cioè se c'è stata frode, dolo, violenza o anche lesione grave, che può far presumere che il consenso non sia stato espresso in modo chiaro.

Se queste regole di diritto civile hanno da secoli conciliato libertà e giustizia nei rapporti privati tra gli uomini, perché non possono essere invocate per regolare i rapporti pubblici o sociali, cioè quelli di ogni uomo con l'insieme degli altri uomini, con la società di cui fa parte?

Non si può naturalmente pensare alle epoche del dispotismo in cui l'autorità di un uomo o di una casta o di una classe faceva, con la forza, le leggi per tutti. Ma dal giorno in cui la sovranità dei cittadini è stata riconosciuta, in cui di conseguenza è stata ammessa la necessità del consenso di tutti all'organizzazione sociale di cui tutti fanno parte, quali cause hanno impedito di tornare agli stessi principi? Non lo capiamo.

Certo, non c'è effettivamente un consenso pregresso dei contraenti in ciò che concerne le obbligazioni sociali. Non avrebbe potuto esserci, ed è l'obiezione insormontabile che ha rovinato la teoria del *contratto sociale* di Rousseau.

È vero, ma poiché la società esiste e si mantiene in sostanza per la tacita accettazione di coloro che la compongono, esiste tra i suoi componenti quello che il diritto civile ha da tempo chiamato *quasi-contratto*; ora, il quasi-contratto non è altro che un contratto retroattivamente accettato, cioè fondato sull'interpretazione delle volontà che le parti avrebbero espresso se avessero potuto liberamente intervenire preventivamente e dare il loro consenso alla formazione del legame di diritto. Così tutte le regole di validità del contratto sono applicabili alla validità del quasi-contratto, da cui derivano gli obblighi sociali, che è valido solo nelle condizioni del diritto privato, cioè se c'è equivalenza nelle *cause* del consenso delle parti.

Ma si può avere in questo caso equivalenza nelle *cause*? È ciò che ci si domanda quando si vuole sapere qual è precisamente l'oggetto del quasi-contratto.

Si è detto, brevemente, che l'oggetto «era di regolare i rapporti secondo la necessità riconosciuta dalla ragione» (E. de Roberty, *L'Éthique*, 1896-1900). E questa definizione di un sociologo positivista si accorda perfettamente con quella dei metafisici che dicono che la società è «un legame sistematico di esseri *ragionevoli* riuniti da leggi *oggettive* comuni che hanno lo scopo di stabilire tra questi esseri un rapporto reciproco di fini e di mezzi» (I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei costumi*, 1785). Ci sono leggi comuni, è una necessità. Al di fuori delle leggi naturali, l'uomo non può niente. Lo scopo è di

far derivare dalla ragione, cioè dall'accordo delle volontà libere, l'acomodamento reciproco che realizzerà tra tutti l'idea di giustizia, bisogno della coscienza senza la cui soddisfazione la società stessa non può essere mantenuta.

L'oggetto del quasi-contratto sociale è quindi in sostanza quello di ogni contratto validamente accettato: si tratta di stabilire tra i servizi che, attraverso il fatto della solidarietà naturale, ciascuno rende a tutti e quelli che tutti rendono a ognuno, questo rapporto di giustizia – l'equivalenza – che sola può determinare da una parte e dall'altra il libero consenso.

Infatti, ogni uomo, con i suoi sforzi, crea ogni giorno un prodotto di cui, per la legge naturale della solidarietà, tutti gli uomini possono usufruire. Ogni uomo, in cambio, usufruisce dell'insieme dei risultati prodotti dal lavoro di tutti gli altri, presenti e precedentemente accumulati. Ma questa possibilità di fruizione è doppiamente ineguale. Lo è perché natura e destino dispensano in modo differente tra gli uomini la salute, l'attitudine fisica o intellettuale, la durata della vita – e contro questa causa di disuguaglianza l'accordo delle volontà non può nulla, non sta qui la materia del contratto e del consenso. E lo è anche a causa degli uomini, della loro ignoranza, della loro barbarie, della loro violenza, della loro avidità di guadagno, insomma a causa di una lunga serie di disposizioni sociali non determinate certo dall'idea di giustizia e per le quali il consenso di tutti non è stato ottenuto.

Perché abbia validità di quasi-contratto sociale è necessario che questa seconda causa di disparità – che viene dagli uomini – sparisca; perché ciascuno dia retroattivamente il suo consenso alla ripartizione dei vantaggi e dei compiti è necessario che sia saldo in tutti il sentimento che tale ripartizione si fa nelle condizioni che determinano tutti gli scambi, e cioè l'equivalenza delle cause del consenso presso tutte le parti coinvolte.

Questa equivalenza nello scambio di servizi tra ciascuno e tutti non conduce in nessun modo, c'è appena bisogno di dirlo, a un livellamento delle condizioni. Non sappiamo se un livellamento delle condizioni sia desiderabile; ci accontentiamo di sapere che è impossibile. Le disuguaglianze naturali sono, l'abbiamo detto, fuori dal quasi-contratto sociale. Si tratta di eliminare, dalle condizioni che falsano la giustizia dello scambio, le condizioni che provengono dalla volontà di una parte degli uomini e che di conseguenza determinerebbero ragionevolmente il rifiuto del consenso dell'altra parte.

Se tutte le cause di ingiustizia che dipendono dalla volontà umana sono scartate, essendo lo scambio di servizi di per sé necessario, non si potrà avere una volontà *ragionevole* che si rifiuta di confermare i termini dello scambio. Come nel diritto privato, è l'equivalenza

dei motivi che determinerà il consenso reciproco: ci sarà libero accordo tra i soggetti perché ci sarà stata, ai loro occhi, giustizia nell'oggetto del loro contratto. La solidarietà di diritto, espressione dell'idea di giustizia, sarà stata fatta derivare, attraverso la libertà, dalle leggi necessarie della solidarietà di fatto.

Il mondo è lontano da un tale accordo. È tuttavia necessario che tale accordo si stabilisca, poiché è il prezzo dell'esistenza stessa di una vera *società*. Fintanto che lo scambio dei servizi sociali sembra ferire la nozione di giustizia, questo accordo non può realizzarsi senza resistenza, senza costrizione; se un gran numero di scambi sono imposti dalla costrizione, il travaglio della coscienza passa nei fatti, la costrizione è respinta dalla violenza. È la storia di tutte le rivoluzioni.

Quali cause quindi hanno impedito finora non solo di realizzare quest'accordo, ma anche, per molti, di sperare nella sua realizzazione?

È la difficoltà, o, diciamolo senza timore, l'impossibilità in cui ciascuno di noi si trova a valutare, in ogni momento, il suo sforzo personale nell'insieme della produzione sociale e di valutare al riguardo l'apporto degli altri uomini.

L'uomo, infatti, nasce *debitore della società*. Questa idea che si trova appena indicata nell'antichità si è sviluppata ai nostri giorni fino a divenire evidente. L'abbiamo detto a suo tempo, non abbiamo paura di ripeterlo: l'uomo non prende un alimento, non maneggia un utensile, non apre un libro, non esprime un pensiero senza attingere al fondo sociale, al lavoro accumulato dagli altri. Il conto della parte che spetta realmente a ciascuno nel prodotto che egli chiama il suo lavoro personale è così quasi impossibile da fare. E l'impossibilità di una valutazione esatta produce un duplice risultato: da una parte stanno coloro che sono in possesso della maggior parte dei vantaggi sociali e che ne beneficiano senza saldare realmente il loro debito verso tutti, difendendo, come fosse un loro diritto, ciò che è invece, anche a loro insaputa, una sottrazione, di cui, del resto, nessuno può avere una prova contro di loro. Dall'altra ci sono gli uomini che sono privati della maggior parte dei vantaggi sociali e che hanno la percezione di essere in credito, soffrono, si sentono frustrati, reclamano la loro parte, ma non potendo misurare con esattezza il danno che subiscono né calcolare il giusto oggetto della loro rivendicazione, si irritano, si abbandonano alla violenza, o, misconoscendo le leggi naturali contro cui nessuno può nulla, sognano di creare, con atti autoritari, una pretesa città di giustizia da cui scomparirebbe la sola ragione che ha l'uomo di vivere, la libertà.

E tuttavia il male è qui. Le difficoltà di cui non abbiamo tentato di diminuire l'importanza devono impedirci di guarirla? Innanzitutto, è possibile farlo per via legislativa? E in che misura?

Noi non siamo un'assemblea politica, ma un congresso d'educazione. Ci si può dunque aspettare da noi di vederci intraprendere in questa occasione lo studio di una legislazione sociale.

Tutt'al più si possono indicare i principi generali che dovranno prevalere in una legislazione che sia in accordo con l'idea di solidarietà contraente.

Innanzitutto, non si tratta di chiedere la soluzione del problema per via autoritaria a ciò che si chiama *Stato*.

Lo Stato! Questa credenza in una sorta di essere superiore agli uomini, che trae da qualche fonte misteriosa – e così senza alcuna saggezza – un'autorità che gli permetterebbe di regolare al meglio la nostra sorte comune non è uno degli ostacoli minori che hanno impedito fin qui di considerare il problema sociale nella sua oggettiva realtà.

L'abbiamo già detto altrove: «Lo Stato è una creazione degli uomini. Non c'è uno Stato isolato dall'uomo e opposto a lui come un soggetto di diritti distinti o come una persona superiore a cui l'uomo sarebbe subordinato. Non è tra lo Stato o la società e gli uomini che si pone il problema, è tra gli uomini stessi, i soli esseri reali, soli soggetti possibili di un diritto o di un obbligo».

Una legge sociale non sarà quindi una legge fatta dallo Stato e da lui imposta agli uomini. Non può essere che la legge accettata dagli uomini, cioè l'espressione dell'accordo intercorso tra loro per determinare le condizioni della loro vita in società.

Ciò che dobbiamo chiedere alla legislazione positiva non è un aggiustamento d'autorità, ma il riconoscimento e la sanzione di quest'accordo.

È necessario quindi che non intervenga alcuna disposizione di legge a distruggere, nello scambio dei servizi, l'*uguaglianza di valore sociale* dei contraenti. Nessuna legge deve poter aggravare le disuguaglianze naturali degli uomini né aumentare arbitrariamente il carico dell'uno per diminuire arbitrariamente quello degli altri.

Per limitarci a qualche esempio, la legge non può creare una disuguaglianza giuridica tra gli uomini, riconoscere dei privilegi di classe o di casta, stabilire dei monopoli a vantaggio di alcuni gruppi di cittadini; la legge non può più mantenere un sistema di imposte che grava più pesantemente di quanto sia giusto su una parte dei cittadini senza misurare realmente il carico di sacrificio che ciascuno porta per sopportarlo.

Ma queste sono le condizioni esterne, per così dire negative, di una legislazione conforme ai principi di solidarietà. Garantiscono l'uguaglianza di valore sociale delle parti nel momento dello scambio; non arrivano a stabilire nello scambio stesso l'equivalenza nei carichi e nei profitti che determinerà il consenso.

Questa equivalenza può essere stabilita solo da una legislazione appositamente redatta per il contratto di scambio. È solo per via indiretta, ottenendo per così dire *preliminarmente* da ciascun uomo il saldo del debito sociale, non nei confronti di un associato in particolare ma verso tutti, che sarà possibile mettere i contraenti su un piano di uguaglianza in cui la loro libertà potrà esercitarsi senza ingiustizia.

Che gli uomini acconsentano a organizzare tra loro delle istituzioni realmente mutuali, sostenute da tutti e aperte a tutti, che abbiano per oggetto di assicurare a tutti il sostegno più ampio possibile della forza comune, e di tutelarli nel modo più esatto possibile contro i rischi della vita comune; che l'istruzione sia offerta gratuitamente a tutti e in condizioni tali che tutti possano realmente trarne vantaggio; che questa istruzione non sia assicurata solo a livello primario ma fino al livello a cui l'attitudine intellettuale di ciascuno gli permette di trarne veramente profitto; che la vita materiale sia assicurata a coloro che, come i bambini o gli infermi, sono nell'impossibilità di garantirselo da soli; che tutti i membri della società si assicurino reciprocamente contro i rischi che la natura o la civiltà fanno correre a tutti: malattia, incidenti di ogni sorta, disoccupazione involontaria, anzianità; e, per tutti questi motivi, e per altri ancora che non possiamo qui elencare, il debito di ciascuno verso ciascuno si troverà tanto ridotto e, come si dice in linguaggio giuridico, compensato, poiché ciascuno avrà concesso all'insieme delle istituzioni comuni la sua parte di sacrificio e pagato in anticipo il suo contributo sociale non a qualcuno in particolare ma a tutti.

Ma chi non vede che questa solidarizzazione preliminare dei compiti e delle forze sociali, capace di permettere agli uomini successivamente di scambiare i prodotti della loro attività personale, presuppone prima di tutto il *consenso* di tutti gli uomini alle condizioni vere della società?

Chi non vede d'altra parte che, quand'anche tutte le condizioni esterne di giustizia siano state stabilite preliminarmente al contratto, sarà necessaria, in ultima istanza, in ciascuna delle parti la stessa *volontà sociale*, cioè la decisione di consentire un vero scambio, valido dal punto di vista della giustizia e del diritto?

In ciò sta l'ultimo termine del problema. È da una nuova evoluzione della coscienza degli uomini che dipende la soluzione. Hanno conquistato la libertà e hanno creduto che fosse sufficiente a stabilire la giustizia. È la solidarietà che devono prima di tutto riconoscere e stabilire per poter godere della libertà in giustizia.

Il problema sociale è, in un'ultima parola, un problema d'educazione. È il primo pensiero e sarà la conclusione del nostro congresso.

Non dobbiamo, in questo rapporto speciale, studiare la questione dell'educazione sociale nei suoi dettagli. È il compito dei nostri colleghi.

Ci sarà sufficiente averne determinato la necessità e averne definito l'oggetto.

L'educazione sociale ha questo scopo: mettere ogni individuo nello stato d'animo di un *associato* degli altri uomini, creare in ciascuno di noi l'*essere sociale*, darci l'abitudine di comportarci socialmente, cioè di pagare per quanto possibile il nostro debito in ognuno degli atti della nostra vita, e soprattutto in ogni scambio dei prodotti della nostra attività con quelli dell'attività altrui. È così che per i produttori "intellettuali" l'istruzione deve essere un deposito: c'è l'obbligo sociale per ogni persona istruita di comunicare i risultati della sua istruzione, che non si sarebbe potuta acquisire se tanti altri uomini non avessero rivolto i loro sforzi verso i bisogni materiali dei quali ci si trova così sgravati. È così ancora che la cooperazione è la forma legittima dell'organizzazione del lavoro e che la partecipazione ai benefici si impone. Chi possiede un capitale riconosce che deve, in parte, la formazione di tale capitale all'insieme del lavoro accumulato; in conseguenza non contratta equamente con chi ha solo il suo lavoro se, oltre al salario propriamente dovuto per questo lavoro, non gli fa avere la sua parte dei profitti derivanti dall'attività comune.

L'oggetto dell'educazione sociale, in sostanza, è di mettere ognuno, nel contratto che va a stipulare, nell'ottica di rendere visibile l'insieme degli sforzi precedenti che gli permettono oggi l'esercizio della sua attività e della sua libertà. È diverso dal chiedere alla coscienza di ciascun individuo di elevarsi al rango di ciò che si potrebbe chiamare la *coscienza comune* o la *coscienza sociale*?

Possiamo portare come esempio la storia, recente, di uno sciopero, in cui la conciliazione è stata fatta perché si è ottenuto da ciascuna delle parti in causa che non si ponesse più solo ed esclusivamente nell'ottica del proprio interesse particolare, ma che volesse ben considerare la parte di interesse comune che era rappresentata dall'altra parte. Nel momento stesso in cui padroni e operai si furono elevati, gli uni e gli altri, a questo livello, è sorta una coscienza comune. Attraverso l'insegnamento e la pratica della solidarietà bisogna creare questa coscienza comune tra tutti gli uomini.

Riassumendo, in tutti gli scambi sociali, si può dire che la condizione stessa della giustizia è, come nel contratto privato, la possibilità per ciascuno dei contraenti di cambiare posto nel contratto, senza danno. E cos'è questa possibilità di cambiare posto senza danno in un contratto, se non la definizione stessa di associazione solidale, in cui tutti gli associati si trovano, giuridicamente come di fatto, in

una situazione perpetua di reciprocità? Si è parlato di “socializzazione della persona”: è questo l’oggetto dell’educazione.

L’educazione sociale insegnerà dunque le leggi della solidarietà naturale; mostrerà come queste leggi hanno costituito, a carico di ogni uomo, un obbligo nato da tutti i lavori e gli sforzi degli altri uomini, obbligo che deve essere saldato da ciascuno, in proporzione alle sue forze e all’uso che fa del fondo comune, in tutte le azioni della sua vita sociale. L’educazione sociale si darà per oggetto di condurre la volontà di ciascuno a contrattare sempre, sulla base della solidarietà, cioè di realizzare la solidarietà contrattuale, liquidazione, potremmo dire, delle ingiustizie di fatto sorte dal non riconoscimento della solidarietà naturale.

L’opera di questo tipo di educazione è facilitata dagli esempi recenti, e ogni giorno più numerosi, che il grande movimento della mutualità, della cooperazione e dell’azione sindacale mette sotto i nostri occhi.

Si è formato volontariamente un certo numero di società, tese a realizzare tra i propri membri, in modo più o meno completo, le leggi della solidarietà. Molte di queste esperienze saranno qui studiate, e uno degli oggetti del Congresso è proprio di discutere quali siano, tra i diversi tipi di società attualmente esistenti, mutualità, sindacati, cooperative, etc., quelli che si avvicinano maggiormente al vero scopo.

È per facilitare questo lavoro che la commissione d’organizzazione ha pubblicato una nota che può servire da guida nell’esame di ogni società, dal punto di vista del suo “grado di valore sociale”. Dall’associazione puramente commerciale che si preoccupa solamente di aumentare i profitti personali dei suoi membri fino alle grandi società cooperative che organizzano lo sforzo collettivo per realizzare una maggior quota di giustizia sociale, c’è tutta una gerarchia di società nelle quali l’idea di solidarietà trova applicazioni sempre più formali fino a giungere al tipo superiore – la cui realizzazione è già abbozzata – di una società cooperativa di consumo che farebbe realizzare dai suoi stessi membri, raggruppati già in cooperative di produzione, l’insieme dei prodotti consumati, e li assicurerebbe contro tutti i casi di dispersione di forze individuali.

Questo studio sperimentale ci mostrerà, meglio di tutte le discussioni teoriche, come la libera volontà degli uomini animati dallo spirito sociale ha potuto, metodicamente, intraprendere l’organizzazione solidale dello scambio dei servizi e come, attraverso questa stessa volontà libera, il quasi-contratto sociale, di cui cercheremo la regola, potrà ricevere la sua legge e le sue sanzioni.

Riassumiamo:

la *Solidarietà naturale* è un fatto.

La *Giustizia* non sarà realizzata nella società finché ogni uomo non riconoscerà il debito che, per il fatto della solidarietà, grava su tutti, a livelli diversi.

Questo debito è il carico preliminare della libertà umana; è nella liberazione da questo debito sociale che comincia la *Libertà*.

Lo *scambio dei servizi*, che forma il nodo di tutte le società e l'oggetto del quasi-contratto sociale, non può essere equo se questo debito non è saldato da ciascuno dei contraenti, secondo le sue facoltà, se non verso qualcuno in particolare, almeno verso tutti.

Le leggi devono escludere ogni disuguaglianza di valore sociale tra i contraenti: devono altresì, nella misura del possibile, dare allo sforzo di ciascuno il sostegno della forza comune e garantire ciascuno contro i rischi della vita comune.

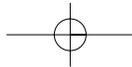
Ma nessuna disposizione legislativa è sufficiente per stabilire il conto e assicurare il pagamento esatto del debito sociale.

C'è bisogno, in tutti gli atti della vita, del consenso di ciascuno di noi.

Essere pronto a consentire in tutti i propri atti il *pagamento dell'obbligo sociale* significa essere veramente un associato della società umana, un *essere sociale*.

L'oggetto dell'educazione è di creare in noi l'essere sociale.

È nell'esperienza già acquisita dalle numerose associazioni, mutue e cooperative di ogni tipo, che l'educazione sociale troverà i materiali e la miglior fonte dei suoi insegnamenti.



La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace

Elena Antonetti

Bourgeois e il solidarismo

Léon Bourgeois, radicale, membro della massoneria, grande personalità della Terza Repubblica, premio Nobel per la Pace nel 1920¹, è stato a lungo trascurato dalla storiografia francese. Solo recentemente alcuni importanti saggi si sono soffermati sulla sua figura e in particolare sull'idea cardine della sua proposta politica e cioè la solidarietà².

Questa parola evoca molti significati e, proprio per questo, come si legge nell'introduzione di un recente testo francese sulla storia dell'idea di solidarietà³, sembra poter superare distinzioni ideologiche e politiche; è una parola che ha dietro di sé molte storie, molte aspettative, che racchiude diverse accezioni: storiche, giuridiche, religiose, scientifiche. Il ricorso alla solidarietà per giustificare azioni e po-

¹ Léon Bourgeois (1851-1925), fu primo ministro dal novembre 1895 all'aprile 1896, in un governo monocolore radicale, e più volte ministro, dell'Istruzione e del Lavoro; presidente della Camera dei deputati dal giugno 1902 al gennaio 1904, e presidente del Senato dal gennaio 1920 al febbraio 1923, nonché rappresentante della Francia alla conferenza di pace di Versailles e primo presidente del consiglio della Società delle Nazioni. Per la biografia cfr. M. HAMBURGER, *Léon Bourgeois. La politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations*, Paris 1932; M. SORLOT, *Léon Bourgeois. Un moraliste en politique*, Paris 2005.

² Cfr. J. MIÈVRE, *Le solidarisme de Léon Bourgeois*, in «Cahiers de la Méditerranée», 63/2001, on line <http://cdlm.revues.org/document17.html>; M. BORGETTO, *La doctrine solidariste de Léon Bourgeois: une nouvelle définition de rapports entre le Politique, le Social et le Droit*, in C.M. HERRERA (a cura di), *Les juristes face au politique: le droit, la gauche et la doctrine sous la 3^{ème} République*, Paris 2003, pp. 35-56; A. NIESS – M. VAÏSSE (edd), *Léon Bourgeois. Du solidarisme à la Société des Nations*, Langres 2006; S. AUDIER, *Léon Bourgeois: fonder la solidarité*, Paris 2007.

³ M.C. BLAIS, *La solidarité: histoire d'une idée*, Paris 2007, spec. pp. 19-45.

sizioni politiche è, al giorno d'oggi, sempre più frequente e, se in Francia, per molti aspetti, fu il solidarismo a fine Ottocento a porre l'idea di solidarietà al centro del dibattito pubblico e a mettere le basi per la costruzione di un sistema di *sécurité sociale*⁴, ha per noi un notevole interesse vedere, in modo paradigmatico, in che maniera si è dipanata la fortuna della solidarietà in un contesto storico di trasformazione dello Stato e delle sue competenze.

Il dibattito teorico sulla solidarietà, che, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, aveva coinvolto a più riprese economisti, giuristi, sociologi, dando vita al variegato e complesso movimento solidarista⁵, entra, verso fine secolo, grazie a Bourgeois nell'arena politica. La dialettica, anche aspra, tra idee diviene reale confronto parlamentare su temi quali la tassazione sul reddito, l'istruzione pubblica, l'assistenza, la legislazione sul lavoro e sulle pensioni, in un dibattito che mette in gioco il senso politico dello stare insieme di una comunità. E proprio il dibattito parlamentare si connota per l'utilizzo di parole come solidarietà sociale, debito sociale e quasi-contratto, i tre termini centrali del discorso di Bourgeois e della dottrina solidarista. L'esito di questo dibattito sarà la creazione di un primo *corpus* di leggi sociali: la legge del 1893 che creava un sistema di assistenza medica obbligatoria alle persone senza risorse, la legge del 1898 sugli incidenti sul lavoro, la legge del 1905 che garantiva un'assistenza obbligatoria agli anziani, agli infermi e agli incurabili.

⁴ Cfr. in specifico R. CASTEL, *Peut-on vaincre l'insécurité sociale?*, Paris 2005, per il quale la difficoltà di pensare la convivenza e la protezione sociale rende di grande attualità il pensiero di Bourgeois e la sua concezione di una società di simili, cioè di persone che condividono un certo numero di risorse e di diritti comuni che permettono loro di essere in una situazione di interdipendenza e non di dipendenza. A questa posizione di Castel risponde Serge Audier, sostenendo che la società contemporanea è più che una *société solidaire* una *société duale*, divisa tra "vincenti" e "perdenti"; cfr. S. AUDIER, *Léon Bourgeois*, cit., spec. pp. 107-113.

⁵ Ne è un esempio il ciclo di conferenze tenutosi, nell'inverno 1901-1902, presso l'*École des Hautes Études Sociales* di Parigi, a cui parteciparono Charles Gide (economista, docente alla Facoltà di Diritto di Montpellier), Ferdinand Buisson (docente di Scienza dell'Educazione alla Sorbona, predecessore di Durkheim), i filosofi Émile Boutroux, professore di Durkheim, e Alfred Croiset (colleghe alla Facoltà di Lettere di Parigi), ma anche uomini politici come lo stesso Bourgeois e il senatore belga Henry La Fontaine. Tale ciclo di conferenze venne pubblicato col titolo di L. BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris 1902. Nel 1903 si tenne un altro ciclo di conferenze dal titolo "Les applications sociales de la solidarité", con l'intento di analizzare «le conseguenze pratiche dei principi definiti l'anno scorso, di ricercarne la portata e le applicazioni nei diversi ambiti della legislazione o dell'organizzazione sociale, di verificare indirettamente la correttezza dell'idea individuandone gli effetti nei problemi correnti della vita reale», così L. BOURGEOIS, *Les applications sociales de la solidarité. Préface aux leçons professées à l'École des Hautes Études sociales, 1902-1903*, in L. BOURGEOIS, *Solidarité*, Paris 2008, p. 241.

Convinti assertori della funzione sociale del progresso scientifico, i solidaristi riprendono le posizioni socialmente più radicali della Costituzione del 1793⁶ e pongono il fondamento della loro dottrina nella rielaborazione della critica socialista alla società capitalistica e alle sue contraddizioni, coniugandola col positivismo, sia nella scientificità delle valutazioni sociali, sia nella concezione dell'individuo, connotato da una naturale attenzione all'altro ("vivere per gli altri", come fissato nel *Catechismo positivista* del 1852), sia con il fine di

«far emergere il legame di ciascuno con tutti in modo da rendere involontariamente familiare il sentimento intimo della solidarietà sociale, convenientemente estesa a tutti i tempi e a tutti i luoghi»⁷.

In un bel saggio di qualche anno fa, Michel Borgetto, giurista, studioso del sistema francese di solidarietà sociale e autore di importanti studi su *fraternité e solidarité*⁸, ha sottolineato come la dottrina solidarista abbia avuto nella storia francese un'importanza decisiva

«non solo perché per qualche tempo ha costituito [...] una "sorta di filosofia ufficiale per la Terza Repubblica", ma anche e soprattutto perché ha proceduto, sul piano delle idee, a una trasformazione profonda tanto dei rapporti classici esistenti tra il Politico e il Sociale quanto di quelli, più recenti, stabilitisi tra il Sociale e il Diritto»⁹.

Questo esito è stato possibile grazie al duplice percorso di costruzione della dottrina solidarista.

In primo luogo, l'analisi, di matrice positivista, della società come dato di fatto ed evento dotato di sue leggi e regole porta la politica e il discorso politico a occuparsi di temi fino ad allora tenuti, non sempre con successo, ai margini dell'azione di governo, arrivando a porre la legittimità dell'azione politica e della repubblica stessa nella sua capacità di rispondere alle istanze sociali. In secondo luogo, il "sociale" tende a imporsi al "politico" e a definire nuovi contenuti del diritto e dei diritti¹⁰.

⁶ Questi i passi fondamentali della Costituzione del 24 giugno 1793: art. 21, «Il soccorso pubblico è un debito sacro. La società deve garantire la sussistenza ai cittadini che versano in cattive condizioni, sia fornendo loro un lavoro, sia assicurando i mezzi per vivere a chi non è in grado di lavorare.»; art. 23, «La garanzia sociale consiste nell'azione di tutti, per assicurare il godimento e la conservazione dei suoi diritti; questa garanzia riposa sulla sovranità nazionale».

⁷ A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif* (1844), Paris 1983, p. 118.

⁸ Cfr. M. BORGETTO, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris 1993.

⁹ M. BORGETTO, *Le solidarisme*, cit., p. 36.

¹⁰ Cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 3. La civiltà liberale*, Roma-Bari 2001, pp. 69-81.

Nella dottrina solidarista ciò risulta evidente nell'assunzione della nozione di rischio come dato centrale nella costruzione di una società solidale: il rischio (malattia, danno, morte) è parte integrante della vita degli individui, è un elemento costitutivo della società industriale ed è frutto del sistema capitalistico di produzione. Come dirà un secolo più tardi Niklas Luhmann, è la società in sé a essere pericolosa¹¹, non sono quindi gli individui o determinate categorie sociali a potersi fare carico della prevenzione del rischio, ma la società deve attivare dei meccanismi di autotutela, strutturandosi come una sorta di "mutua assicurazione". L'assunzione di responsabilità sociale è il superamento dell'individualismo e trasforma il contenuto del diritto che si occupa della definizione degli strumenti per prevenire i pericoli e per riparare ai danni. La caduta legislativa di questo concetto risulta evidente nella legge del 1898 sugli incidenti sul lavoro nella quale viene introdotto il principio del rischio professionale e modificata l'idea di responsabilità rispetto all'incidente¹²: non è più il lavoratore infortunato a dover dimostrare di non avere colpa ma si sancisce che l'incidente altro non è che un risultato della vita collettiva e industriale, un fenomeno che sfugge alla responsabilità del singolo¹³.

Politica e diritto qui si intersecano, com'è ovvio: la politica recepisce i fini dall'osservazione della società, il diritto appronta i mezzi in grado di garantire la sopravvivenza e il benessere dei singoli e della società nel suo complesso.

Manca però qualcosa: la motivazione, la ragione di un cambiamento o meglio di un allargamento delle finalità della politica. Ed è qui che interviene Bourgeois, cercando di dare un fondamento scientifico-razionale all'intervento pubblico nella società.

La questione sociale e l'ordine solidale

L'intenzione di Bourgeois è quella di proporre una via alternativa al liberalismo e al socialismo: il fulcro della riflessione resta l'indivi-

¹¹ N. LUHMANN, *Sociologia del rischio*, Milano 1996.

¹² Questa legge è ritenuta l'atto fondatore della legislazione francese in materia di incidenti sul lavoro; cfr. 9 Avril 1898. *Les accidents du travail, enfin une loi*, a cura del Comité d'Histoire de la Sécurité Sociale. Comité Regional (Centre), Caisse Regionale d'Assurance Maladie du Centre, Orléans 1998.

¹³ Cfr. H.G. HAUPT, *Storia sociale della Francia dal 1789 a oggi* (1989), Roma-Bari 1991, pp. 290-302, P. ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris 1990, pp. 171-183; F. EWALD, *L'État providence*, Paris 1986, pp. 353-355; H. HATZFELD, *Du paupérisme à la sécurité sociale. Essai sur les origines de la sécurité sociale en France (1850-1940)*, Paris 1971, pp. 39-40; M. BORGETTO – R. LAFORE, *La République sociale. Contribution à l'étude de la question démocratique en France*, Paris 2000, spec. pp. 19-25; M. BORGETTO – R. LAFORE, *L'État-providence, le droit social et la responsabilité*, in «Lien social et Politiques», 46/2001, pp. 31-42.

duo, ma un individuo concretamente calato nella realtà dei rapporti sociali ed economici in cui vive, in una realtà caratterizzata dalla presenza di conflitto perenne e latente tra classi. Pensare a un individuo singolo caratterizzato da una sua natura e non da un suo inserirsi e trasformarsi nella relazione con gli altri è pura metafisica e non è utile per affrontare i problemi reali; il dato che caratterizza la società industriale è la disparità sociale che penalizza in modo crescente le classi meno abbienti. Da questo dato e dall'incapacità della politica di rispondere efficacemente alla richiesta di miglioramento di condizioni da parte di chi sta peggio nasce la questione sociale, divenuta via via più preoccupante proprio perché la situazione di disparità, secondo Bourgeois, ha permesso lo sviluppo e il diffondersi del socialismo rivoluzionario: la prospettiva di un rovesciamento dell'ordine sociale appare sempre più come la minaccia a un sistema non in grado di soddisfare le esigenze di sicurezza e benessere della popolazione.

L'esplosione della questione sociale impone un'uscita dalla dicotomia libertà – uguaglianza, proprio perché pone con violenza la questione della tenuta della società, o meglio di un legame sociale fondato solo sul diritto dell'individuo. La prospettiva che il solidarismo intende perseguire è la conciliazione della libertà individuale con la giustizia sociale, in un'ottica che intende puntare l'attenzione sulla necessaria convivenza degli uomini nella società.

La politica deve quindi confrontarsi con i problemi che l'industrializzazione ha creato, deve rispettare le libertà individuali e trovare soluzioni a sempre nuovi problemi di convivenza.

Fin qui quasi niente di nuovo. Per chi conosce un po' il '48 francese sa che questo è lo scoglio contro cui si infrange il sogno della Repubblica democratica e sociale, e per Bourgeois questo è il problema che, non risolto né con la rivoluzione dell'89 né con quella del '48, rischia di affossare definitivamente la repubblica francese.

Dove trovare gli strumenti per affrontare e risolvere la questione sociale?

Come nel '48, il superamento del disordine e del conflitto è dato dall'individuazione di un interesse comune, o meglio dal riconoscimento di un legame tra gli interessi di tutti: il termine "associazione", che durante la Seconda Repubblica era divenuto il sinonimo della pace sociale e del progresso, nella Terza Repubblica viene riattualizzato attraverso l'utilizzo della "solidarietà", strumento antico e nuovo utile a superare il conflitto sociale.

«Oggi la parola *solidarietà* compare in ogni momento, in ogni discorso e negli scritti politici. All'inizio è stata considerata come una semplice variante del terzo termine del motto repubblicano: *fraternité*. A essa si è via via sostituita; e il senso che scrittori, oratori, opinione pubblica a sua volta le attribuiscono sembra di giorno in giorno più pieno, più profondo, più esteso.

Si tratta di una parola nuova, una sorta di capriccio del linguaggio? Oppure questa parola esprime veramente un'idea nuova ed è segno di un'evoluzione del pensiero generale?»¹⁴

La solidarietà è, evidentemente, novità, perché codifica un nuovo modo di concepire lo stare insieme in una società: si sta insieme perché è utile a tutti e a ciascuno, perché l'attività di ognuno è necessaria alla sopravvivenza di tutti e di ciascuno. Queste posizioni sembrano richiamare *La Division du Travail Social*, anche se Bourgeois non pare aver letto questo scritto¹⁵: è la solidarietà organica di Durkheim, frutto della divisione del lavoro («quanto più il lavoro è diviso tanto più strettamente ciascuno dipende dalla società»), che qui riecheggia e che si pone come assunto di partenza per una nuova teoria d'insieme dei diritti e dei doveri dell'uomo in società, data dalla necessità di ripensare in modo complessivo i fondamenti e le regole della convivenza.

Pur mancando Durkheim, molti sono comunque gli autori espressamente richiamati (in primo luogo Auguste Comte, poi Charles Renouvier¹⁶, Alfred Fouillée¹⁷, Charles Secrétan¹⁸, lo stesso Kant, ma anche scienziati come Louis Pasteur): Bourgeois, «abile artigiano di una sintesi a cui numerosi predecessori hanno fornito i materiali»¹⁹, non fa mistero di avere inventato poco, sottolineando come la presenza della solidarietà negli scritti di autori diversi sia un'ulteriore prova della realtà dell'idea di solidarietà.

Se la necessaria interdipendenza degli uomini nella vita sociale è un dato evidente²⁰, la scienza, a sua volta, soprattutto con Louis Pasteur e le sue scoperte scientifiche (la *révolution pastoriennne*)²¹, ha dimostrato che tutti gli organismi viventi sono parti di una più ampia e complessa struttura a cui ognuno è necessario non meno di ciascun

¹⁴ L. BOURGEOIS, *Solidarité* (1896), Villeneuve d'Ascq 1998, p. 11.

¹⁵ Cfr. M. C. BLAIS, *Solidarité. Un doctrine pour la République sociale*, introduzione a L. BOURGEOIS, *Solidarité*, Paris 2008, pp. 22-23.

¹⁶ C. RENOUVIER, *Science de la morale* (1869), a cura di L. FEDI, Paris 2002.

¹⁷ Spec. A. FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, Paris 1880. Cfr. ora A. FOUILLÉE, *La Propriété sociale et la démocratie*, a cura di J.F. SPITZ, Paris 2008.

¹⁸ L'accostamento tra Bourgeois e Secrétan è evidenziato da M. BORGETTO, *La notion de fraternité*, cit., pp. 357-359.

¹⁹ M.C. BLAIS, *La solidarité: histoire d'une idée*, cit., p. 45.

²⁰ «Da tutti i punti di vista, fisico, intellettuale, morale, economico, non c'è uomo, quale che siano la sua volontà e il suo potere, che non subisca costantemente l'effetto delle azioni della volontà, del pensiero, della vita stessa di tutti gli altri uomini. L'evidenza di questo fatto, la solidarietà involontaria di tutti gli uomini, non è più discutibile», così L. BOURGEOIS, *Rapporto al Congresso dell'Educazione Sociale (1900)*, qui in traduzione p. 16.

²¹ Cfr. C. SALOMON-BAYET (ed), *Pasteur et la révolution pastoriennne*, Paris 1986.

altro²², ulteriore conferma dell'idea che l'uomo non è mai libero da vincoli nei confronti dei suoi simili e non può più essere pensato come una monade autosufficiente all'interno di un corpo sociale sempre più complesso e articolato. L'interdipendenza diviene, perciò, la novità scientifica socialmente rilevante: la definizione dei bisogni del singolo è possibile solo in riferimento alle molteplici relazioni che egli intesse nella società. In quest'ottica non c'è posto per la concezione della proprietà come diritto individuale inalienabile, perché ogni azione del singolo deve servire alla collettività e i proprietari divengono i portatori di una *fonction sociale* «indispensabile, destinata a formare e ad amministrare i capitali attraverso cui ogni generazione prepara i lavori della successiva», secondo la definizione di Comte²³.

Riconoscere un legame forte e normativo tra gli individui ne preserva l'integrità e i diritti, perché ne rispetta la reale esistenza, ma soprattutto preserva l'ordine, ora fondato sulla necessità e sul vantaggio dello stare insieme.

Debito sociale e quasi-contratto d'associazione

Proprietà e appartenenza sociale sono i due termini entro cui prende forma la teoria del debito sociale (*dette sociale*) che mira a conciliare la salvaguardia della proprietà e la responsabilità che la proprietà stessa ha nello sviluppo della società. Di fatto, secondo Bourgeois, tutti gli uomini contraggono un debito con la società (e la civiltà) nella misura in cui usufruiscono delle possibilità e dei mezzi che essa mette a loro disposizione (*outillage social*). L'uomo, quindi, è debitore nei confronti di coloro che lo hanno preceduto, a cui deve il beneficio della sua condizione presente; nell'impossibilità di saldare il proprio debito con chi non c'è più, resta in debito con le generazioni future a cui deve lasciare in eredità un aumento dell'*outillage social*²⁴.

Gli individui sono quindi pensati in una dimensione che ne supera le singole identità socio-giuridiche; l'identità viene ora stabilita non in base ai diritti di cui il soggetto è titolare, ma in base all'effettiva capacità che ognuno ha di rappresentare in modo specifico la sua particolare posizione nell'intrecciarsi e nell'evolversi delle relazioni interpersonali. Perciò, «il passaggio all'interesse generale è possibile

²² Cfr. L. BOURGEOIS, *La Politique et la prévoyance sociale*, t. I, Paris 1914, pp. 57-58.

²³ A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, Paris 1969, p. 156.

²⁴ «L'uomo nasce debitore dell'associazione umana», L. BOURGEOIS, *Solidarité*, cit., p. 43.

solo per un individuo inserito nelle appartenenze tramite le quali è riconosciuto nella sua particolarità e soggettività»²⁵.

Il rapporto debito-credito definisce quindi la relazione sociale tra individui e tra generazioni. E nel definirla definisce la cifra della libertà: nella misura in cui si riconosce e si salda il proprio debito si è liberi.

«Riconoscere un debito non significa rinunciare a un diritto, ma riconoscerne il limite vero. [...] Si tratta per gli individui, associati solidali, di riconoscere l'estensione del debito che ciascuno contrae verso tutti per lo scambio di servizi, per l'incremento dei profitti e dell'attività, e per il miglioramento del tenore di vita, risultati che ciascuno ottiene dall'essere nato e dal vivere in una società; una volta determinato quest'onere, riconosciuto come naturale e legittimo, l'uomo resta realmente libero, libero in tutta la sua libertà, poiché resta investito di tutto il suo diritto»²⁶.

La giustificazione è semplice:

«Gli uomini si devono reciprocamente un contributo per l'uso che essi fanno del fondo comune e perché è giusto che di questo fondo comune ciascuno possa fruire. Nessuno dunque ha il diritto di monopolizzarlo, di godere di un privilegio esclusivo a questo riguardo: ciascuno deve acconsentire ai sacrifici necessari, perché tutti gli altri vi abbiano libero accesso. Da ciò deriva la giustificazione della proprietà individuale e la necessità di assicurarne l'accesso a tutti»²⁷.

L'ipotesi di vincoli, di crediti e debiti, se posta in modo non specifico, può essere il preludio di una teoria collettivista; in realtà, Bourgeois intende negarne presupposti ed esiti:

«Noi andiamo avanti lungo una via opposta a quella del socialismo collettivista, poiché diciamo: la collettivizzazione non è lo scopo del sistema della solidarietà; ciò che è collettivo è il punto di partenza, è la società solidale e necessaria; lo scopo è individuale, è la libertà riconquistata attraverso il pagamento del debito sociale»²⁸.

Non è la collettivizzazione che interessa a Bourgeois e ai solidaristi, ma il riconoscimento positivo del legame tra gli uomini. Mettere l'accento sull'interdipendenza degli individui in società, infatti, permette di aggirare il conflitto di classe, legittimando le aspirazioni di progresso e di giustizia di tutta la società e non solo di una parte; significa, ancora, affermare che tali aspirazioni possono essere soddisfatte solo attraverso una regolazione pacifica dei rapporti economici. In altre parole, come ha sottolineato Burdeau, l'obiettivo del solidarismo è di «conciliare il diritto sociale con il diritto indivi-

²⁵ M. C. BLAIS, *Solidarité. Un doctrine pour la République sociale*, cit., p. 44.

²⁶ L. BOURGEOIS, *Solidarité*, cit., pp. 39-40.

²⁷ Ivi, p. 112.

²⁸ L. BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie*, cit., p. 45.

duale perché, nella società, i compiti devono essere ripartiti senza escludere nessuno dai vantaggi della vita sociale»²⁹.

L'obbligo di estinguere il proprio debito si sostanzia in un'accettazione preliminare di questo stato di cose:

«È solo per via indiretta, ottenendo per così dire *preliminarmente* da ciascun uomo il saldo del debito sociale, non nei confronti di un associato in particolare ma verso tutti, che sarà possibile mettere i contraenti su un piano di uguaglianza in cui la loro libertà potrà esercitarsi senza ingiustizia»³⁰.

In sostanza, il semplice fatto di vivere in una società e di aderire alle sue regole fa nascere in ognuno un'obbligazione senza che sia necessaria un'esplicita dichiarazione di volontà. Essere parte della società implica, quindi, l'accettazione di vantaggi e oneri, cioè la disponibilità a estinguere il debito sociale (più o meno elevato) che si contrae fruendo di posizioni (più o meno) di favore. Pur ammettendo che il contratto sociale è solo un'ipotesi logica utile a giustificare il passaggio dallo stato di natura alla convivenza civile, nei fatti si vive nella società come se quel patto lo si fosse veramente firmato³¹. E il rinnovo formale di quella sottoscrizione avviene in occasione del voto, in base al quale ogni cittadino accetta le regole democratiche di convivenza³².

«Poiché la società esiste e si mantiene in sostanza per la tacita accettazione di coloro che la compongono, esiste tra i suoi componenti quello che il diritto civile ha da tempo chiamato *quasi-contratto*; ora, il quasi-contratto non è altro che un contratto retroattivamente accettato, cioè fondato sull'interpretazione delle volontà che le parti avrebbero espresso se avessero potuto liberamente intervenire preventivamente e dare il loro consenso alla formazione del legame di diritto. Così tutte le regole di validità del contratto sono applicabili alla validità del quasi-contratto, da cui derivano gli obblighi sociali, che non è valido se non nelle condizioni del diritto privato, cioè se c'è equivalenza nelle *cause* del consenso delle parti»³³.

Il riconoscere un'accettazione preliminare di ciascuno alla convivenza e alla struttura che la regola ha lo scopo di rafforzare l'ordine, non sancendo il dominio di una classe sull'altra, come in fondo era avvenuto nel 1848, bensì delineando un progetto di collaborazione e cooperazione in grado di coinvolgere tutti. Ripartizione dei com-

²⁹ G. BURDEAU, *Traité de Science Politique*, t. VI, Paris 1987, p. 582.

³⁰ L. BOURGEOIS, *Rapporto al Congresso dell'Educazione Sociale (1900)*, cit., p. 23.

³¹ «In mancanza di una volontà formalmente espressa, è la loro stessa vita a sottoscrivere quel contratto», così C. BOUGLÉ, *Solidarisme et Liberalisme*, Paris 1907; sul quasi-contratto cfr. pp. 12-15.

³² Cfr. A. FOUILLÉE, *La science sociale*, cit., pp. 10-15.

³³ L. BOURGEOIS, *Rapporto al Congresso dell'Educazione Sociale (1900)*, cit., p. 19. Cfr. L. MOREAU DE BELLAING, *Une théorie qui sort de l'oubli: le solidarisme*, in «Bulletin du M.A.U.S.S.», 13/1985.

piti e condivisione di vantaggi e oneri sono i mezzi attraverso cui Bourgeois intende rinforzare l'ordine, delineando un progetto di collaborazione e cooperazione in grado di coinvolgere tutti.

Lo strumento che efficacemente può realizzare questo progetto è lo Stato democratico, o meglio l'organizzazione politico-istituzionale dello stare insieme in forma di mutua assicurazione in un quadro di partecipazione democratica alla decisione e alla gestione della cosa pubblica, strumento pensato per rendere possibile la realizzazione della solidarietà nella società. Le dimensioni e la complessità della società, infatti, impediscono che il singolo possa farsi carico individualmente del saldo del proprio debito: è lo Stato che si fa intermediario tra chi ha e chi non ha e che permette l'utilizzo delle risorse per il progressivo miglioramento delle condizioni sociali. L'intervento pubblico si legittima quindi sia alla luce del rischio collettivo e individuale che caratterizza la società industriale (tramite la legislazione sul lavoro, sull'assistenza, pensioni, assicurazioni sociali, istruzione, etc.) sia sulla base del vincolo solidale che unisce tutti gli uomini e che si esprime nel quasi-contratto e si sostanzia nella riforma fiscale, attraverso la legislazione per l'imposta progressiva sul reddito (dove al massimo si esplicita la funzione dello Stato come mediatore nel saldo dei debiti di ciascuno verso tutti³⁴) e una nuova normativa in materia ereditaria. Lo Stato-intermediario è una costruzione umana, non un'istituzione superiore portatrice di diritti specifici:

«non c'è uno Stato isolato dall'uomo e opposto a lui come un soggetto di diritti distinti o come una persona superiore a cui l'uomo sarebbe subordinato. Non è tra lo Stato o la società e gli uomini che si pone il problema, è tra gli uomini stessi, i soli esseri reali, soli soggetti possibili di un diritto o di un obbligo»³⁵.

Ed essendo una costruzione umana è l'uomo a riempirlo di contenuti e a renderlo quindi lo strumento della realizzazione della solidarietà, della creazione di una società in cui le inevitabili differenze tra individui (difetti fisici, differenti aspirazioni o inclinazioni, ma anche differenti status di nascita) non li penalizzano: il solidarismo intende così creare una società di "simili".

Le leggi sono strumenti efficaci per il raggiungimento di questo obiettivo e si giustificano perché esplicitano i legami sociali e si basano sul riconoscimento del quasi-contratto:

³⁴ Su questa proposta di riforma fiscale il governo-Bourgeois cade, il 23 aprile 1896, a pochi mesi dall'insediamento, cfr. M. SORLOT, *Léon Bourgeois*, cit., pp. 103-124. Cfr. anche M. HAMBURGER, *Léon Bourgeois*, cit., pp. 79-212 (con un'ampia scelta di discorsi parlamentari di Bourgeois).

³⁵ L. BOURGEOIS, *Rapporto al Congresso dell'Educazione Sociale (1900)*, cit., p. 22.

«Una legge sociale non sarà quindi una legge fatta dallo Stato e da lui imposta agli uomini. Non può essere che la legge accettata dagli uomini, cioè l'espressione dell'accordo intercorso tra loro per determinare le condizioni della loro vita in società. Ciò che dobbiamo chiedere alla legislazione positiva non è un aggiustamento d'autorità, ma il riconoscimento e la sanzione di quest'accordo»³⁶.

La legge quindi deve essere frutto dell'accordo tra i cittadini; e, infatti, come si diceva, ogni tipo di intervento statale non può prescindere da una ben determinata struttura politico-istituzionale, la repubblica democratica, fondata sul coinvolgimento dei cittadini. Ciò che emerge, però, non è tanto il ruolo attivo dell'individuo razionale nella creazione del diritto (è l'interazione tra individui che sembra dar vita alle regole, e in questo caso pare anticipare la *règle de droit* che sarà elaborata e perfezionata da Duguit nei primi anni del '900 e che ridurrà lo Stato a *service public*³⁷), quanto la necessità che la legislazione sociale trovi il consenso di tutti: l'approvazione dei singoli provvedimenti può sembrare, tuttavia, implicita, poiché la legislazione va nella direzione di saldare il debito contratto da tutti nei confronti di tutti; si tratta quindi di un atto dovuto di cui lo Stato si è assunto l'onere al posto dei singoli.

Consenso alla vita in società (quasi-contratto confermato con la partecipazione al voto) e consenso alla legislazione, ritenuta, in fondo, la codificazione di una regolazione di per sé preesistente all'atto normativo, sono sì atti volontari dei cittadini, ma, nello stesso tempo, paiono porsi come naturale comportamento in un sistema sociale che si fonda sull'interdipendenza necessaria di ogni individuo.

³⁶ Ibidem. Cfr. anche C. ANDLER, *Du quasi-contrat et de M. Bourgeois*, «Revue de Métaphysique et de morale», V/1897, spec. pp. 525-526.

³⁷ Duguit, infatti, è convinto che dai molteplici legami di solidarietà che si instaurano nella società sorgano una serie di regole, le quali, premiando o punendo determinati comportamenti, sono da considerarsi norme giuridiche in senso pieno poiché presidono a relazioni intersoggettive. Egli rileva, quindi, il formarsi di una regolamentazione autonoma da qualsiasi volontà, individuale o superiore, che permette lo sviluppo sia dei singoli che della società nel suo complesso: si tratta di un diritto che promana senza mediazioni dall'interdipendenza sociale ed è l'unico diritto scientificamente accettabile; è questo ciò a cui Duguit si riferisce quando parla di *règle de droit*. Cfr. L. DUGUIT, *Manuel de droit constitutionnel*, Paris 1907. Su questo cfr. anche P. COSTA, *Civitas*, cit., pp. 125-134. Duguit, tuttavia, prende le distanze dalla costruzione teorica e terminologica solidarista: «Non vedo come possa intervenire l'idea di quasi-contratto che si è invocata sovente. Non vedo come questa espressione, che viene allontanata dal significato preciso che essa ha nella tecnica del diritto romano e del codice civile, aggiunga precisione alla nozione di solidarietà sociale», così L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato* (1908¹), Firenze 1950, p. 44. Cfr. anche L. DUGUIT, *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, a cura di A. BARBERA, C. FARALLI, M. PANARARI, Torino 2004.

È un nodo problematico che Bourgeois non scioglie mai fino in fondo, faticando a individuare i limiti di un meccanismo che per alcuni aspetti sembra prescindere dagli individui: e qui sembra non conoscere la lezione di Durkheim sul passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica, ipotizzando una compresenza di una solidarietà di fatto e di una solidarietà volontaria fondata sull'utilità dello stare insieme. È talvolta difficile comprendere se nelle pagine di Bourgeois si stia parlando di un tipo o dell'altro di solidarietà: il dato che resta è che la società, come lui la vede, è un sistema interdipendente che sta insieme automaticamente, apparentemente a prescindere dalle motivazioni dei singoli.

«La solidarietà che di fatto unisce gli uomini che vivono in società fa nascere tra loro obblighi precisi più estesi, più complessi di quelli a cui pretenderebbe limitarsi un essere indipendente, isolato, che non deve che a se stesso lo sviluppo delle sue forze fisiche, intellettuali, del suo potere sulle cose. [C'è] tra gli individui uno scambio incessante di servizi volontari e involontari, per il quale è necessaria un'equa regolamentazione al fine della pace sociale, [ci sono] doveri sociali – il debito sociale di ciascuno verso tutti – che è indispensabile definire e saldare per assicurare all'ordine sociale la sua unica base incrollabile, la giustizia»³⁸.

È la struttura logico-razionale che egli pone alla base del suo ragionamento che cerca di sopperire alla mancata risoluzione di questa ambiguità.

Consapevole che il consenso degli individui è indispensabile in un sistema democratico, Bourgeois ritiene che “dotando” ogni cittadino di un debito, così come lui ha dimostrato esistere a carico di ciascuno, lo si spinga a volere il saldo di questo debito: questa volontà di saldare il debito si costruisce e si diffonde attraverso l'educazione, l'educazione alla solidarietà che fa coincidere l'obbligo col desiderio.

«Il problema sociale è, in un'ultima parola, un problema d'educazione. [...] L'educazione sociale ha questo scopo: mettere ogni individuo nello stato d'animo di un *associato* degli altri uomini, creare in ciascuno di noi l'*essere sociale*, darci l'abitudine a comportarci socialmente, cioè a pagare per quanto possibile il nostro debito in ognuno degli atti della nostra vita, e soprattutto in ogni scambio dei prodotti della nostra attività con quelli dell'attività altrui. [...] L'oggetto dell'educazione sociale, in sostanza, è di mettere ognuno, nel contratto che va a stipulare, nell'ottica di rendere visibile l'insieme degli sforzi precedenti che gli permettono oggi l'esercizio della sua attività e della sua libertà»³⁹.

È un sistema che sta insieme e che progredisce insieme. Ma è un sistema che, pur nell'apparente meccanicità del suo progredire, ha bisogno della costruzione di un comune sentire (educazione alla solidarietà) che diviene, questo sì, atto volontario, decisione da pren-

³⁸ L. BOURGEOIS, *Les applications sociales*, cit., p. 241.

³⁹ L. BOURGEOIS, *Rapporto al Congresso dell'Educazione Sociale (1900)*, cit., pp. 23-24.

dere consapevolmente. Mancando questo passaggio l'intero castello rischia di crollare: se la solidarietà non diviene sentimento diffuso e comune, il passaggio democratico e cioè la decisione politica democraticamente presa può non andare nella direzione auspicata da Bourgeois.

Impegnandosi in un'attività di promozione dell'*education sociale* da un lato, e come uomo politico dall'altro, Bourgeois tenta di dare corpo e sostanza alla sua proposta.

L'organizzazione internazionale della solidarietà

La relazione solidale che unisce tutti gli individui non può essere "bloccata" dalle frontiere nazionali: si tratta di un limite artificiale che tende a dividere e a contrapporre ciò che per sua natura non è né diviso né contrapposto. Gli uomini, legati da vincoli ai propri connazionali in quanto uomini, per questa stessa ragione sono legati ai cittadini di tutto il mondo. È opinione diffusa (in Francia tra i giuristi e tra i sociologi, oltre, ovviamente, ai solidaristi impegnati in politica) che una società solidale sia la migliore garanzia di un sistema internazionale di pace e di promozione sociale⁴⁰.

Nei fatti, le riforme interne rischiano di essere inutili se restano limitate a un singolo Stato. In specifico, il riconoscimento di obblighi e doveri reciproci che porta all'adozione di leggi di tutela e promozione dei lavoratori può indebolire le industrie nazionali in un sistema economico che ormai, all'inizio del ventesimo secolo, ha travalicato i confini dei singoli Stati. L'interdipendenza economica è un dato che condiziona le decisioni politiche; iniziative che riguardino il mercato interno non possono più prescindere da una valutazione rischi-benefici sul piano internazionale. Adottare leggi di tutela dei lavoratori ha un costo per l'industria nazionale e questo non può essere pagato a detrimento dell'economia interna. È quindi necessario internazionalizzare il sistema di previdenza sociale.

È nuovamente un problema culturale, di educazione alla solidarietà prima ancora che politico: bisogna riconoscere e valutare correttamente e proficuamente la prospettiva dell'interdipendenza. E a tal fine Bourgeois si impegna nella direzione di tre associazioni che hanno lo scopo di promuovere la solidarietà internazionale: l'Associazione Internazionale per la Lotta alla Tuberculosis, l'Associazione Internazionale per la Lotta alla Disoccupazione, il Comitato Inter-

⁴⁰ Cfr. G. SCHELLE, *Le Pacte des Nations et sa liaison avec le Traité de Paix*, Paris 1919, G. SCHELLE, *L'Organisation Internationale Du Travail et le B.I.T.*, Paris 1930; M. LEROY, *L'Ère Wilson. La Société des Nations*, Paris 1917, M. LEROY, *La Société des Nations. Guerre ou paix?*, Paris 1932; G. GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, Paris 1932; G. GURVITCH, *Le Temps Présent et l'Idée du Droit Social*, Paris 1931.

nazionale delle assicurazioni sociali. Diffondere la consapevolezza dell'interdipendenza delle società di ogni singolo paese serve a iniziare a pensare a una società mondiale, a una "comunità di fatto" in cui i legami siano tra individui e tra Stati, una comunità di ordine superiore fondata sul diritto⁴¹.

Creare una società delle nazioni: ordine, giustizia e diritto internazionale

Per Bourgeois il conflitto sociale e la guerra sono la stessa cosa, ma su piani differenti, interno e internazionale. E come tali vanno trattati. La società internazionale, non diversamente dalla società civile, è caratterizzata dalla presenza del rischio (del conflitto, della morte, della povertà, etc.): è la struttura stessa della società internazionale che crea il rischio del conflitto, perché è una società non regolata e non in grado di riconoscere le regole che la preserverebbero dal conflitto. Gli Stati come gli individui vivono in relazione necessaria gli uni con gli altri, ma la volontà di autonomia di Stati dotati di piena sovranità crea un sistema internazionale di tipo hobbesiano in cui la guerra è l'orizzonte certo della politica internazionale⁴².

L'assumere l'autonomia come valore assoluto porta allo scontro tra Stati e il misconoscere l'effettivo beneficio che ogni Stato trarrebbe dal porsi in relazione pacifica con gli altri Stati non fa altro che perpetuare un sistema che sta insieme con un gioco di equilibri, di pesi e contrappesi, ma che non è certo un sistema stabile né in grado di garantire una pace duratura. La società mondiale del rischio, teorizzata quasi un secolo più tardi da Ulrich Beck⁴³, prende già una sua forma nelle pagine di Bourgeois: il rischio è parte della vita degli individui come degli Stati e la struttura e le regole della convivenza devono porsi come rimedio a ciò.

La necessità delle regole non porta comunque Bourgeois a ipotizzare l'istituzione di uno Stato mondiale, di un'istituzione superiore

⁴¹ L. BOURGEOIS, *Le conditions de la Paix*, in L. BOURGEOIS, *Pour la Société des Nations*, Paris 1910, pp. 17-27. Cfr. S. AUDIER, *Léon Bourgeois*, cit., spec. pp. 77-106; M.A. ZEYER, *Léon Bourgeois, père spirituel de la Société des Nations. Solidarité internationale et service de la France (1899-1919)*, Thèse de l'École Nationale des Chartes, soutenue en 2006, in parte consultabile on line: <http://theses.enc.sorbonne.fr/document995.html>;

⁴² Paradigmatico di questa interpretazione è Heinrich von Treitschke, assertore del valore della guerra come stimolo al rafforzamento del senso di appartenenza a una comunità nazionale, che aveva argomentato che la guerra è frutto della sovranità statale, a prescindere dall'ordinamento interno degli Stati («la conservazione della sovranità è il suo dovere supremo anche nei rapporti internazionali»), cfr. H. von TREITSCHKE, *La Politica*, Bari 1918, vol. IV, pp. 191-192.

⁴³ U. BECK, *La società del rischio: verso una seconda modernità* (1986), Roma 2000; U. BECK, *Un mondo a rischio*, Torino 2003.

agli Stati ai quali impone la propria volontà, quanto invece a teorizzare la creazione di un ordinamento internazionale fondato sul diritto in grado di promuovere, mantenere e difendere la pace. E questo diviene, sin dalla fine dell'Ottocento, uno degli obiettivi della sua attività politica ed è ciò che lui definisce la "Società delle Nazioni"⁴⁴. Si tratta cioè di un organismo produttore di norme stringenti e vincolanti che può imporre il rispetto delle proprie statuzioni grazie alla disponibilità di una forza armata.

Sulla scia della sua idea di composizione degli interessi basata sullo stringente riconoscimento normativo di legami, obblighi, diritti e doveri, necessario alla sopravvivenza e alla prosperità della Repubblica, Bourgeois riflette sull'urgenza di creare un ordine internazionale che si affidi alla regolamentazione attraverso il diritto delle relazioni tra Stati, prevedendo un sistema di arbitrato efficace: la crescente interdipendenza economica (tema ricorrente nelle riflessioni prebelliche⁴⁵) spinge verso una regolamentazione delle relazioni tra gli Stati, proprio perché la prosperità e la pace sono un chiaro vantaggio per tutti.

È evidente che è un progetto fortemente deficitario perché non scioglie appieno l'ambiguità della gerarchia delle fonti normative (cosa che invece farà Kelsen sostenendo il primato del diritto internazionale⁴⁶): la convinzione forte che un'alleanza finalizzata al perseguimento della pace e alla risoluzione dei conflitti potesse vincolare in eterno gli Stati contraenti pare utopistica, frutto di un'errata consapevolezza della realtà dello Stato (che non è mera organizzazione di servizi pubblici col compito di sostenere e proteggere i cittadini), e si basa nuovamente sull'idea di un comune sentire (la necessità e la desiderabilità della pace) che è ben lontano dall'essere

⁴⁴ Cfr. A. NIESS – M. VAISSE (edd), *Léon Bourgeois. Du solidarisme à la Société des Nations*, cit., spec. C. NICAULT, *Léon Bourgeois, militant de la Paix*, pp. 43-72, S.G. BLAIR, *Les origines en France de la SDN. Léon Bourgeois et la Commission interministérielle d'Études pour la Société des Nations*, pp. 73-102, M. SORLOT, *Léon Bourgeois et la SDN*, pp. 103-110, M. VAISSE, *Léon Bourgeois. Prix Nobel de la Paix*, pp. 127-134.

⁴⁵ Cfr., per esempio, N. ANGELL, *The great Illusion*, London 1910.

⁴⁶ Kelsen, infatti, nel sostenere la natura giuridica del diritto internazionale lo ritiene automaticamente valido senza necessità di un riconoscimento da parte dell'ordinamento interno; tale diritto si pone al di sopra dei singoli Stati come ordinamento che ne delimita gli ambiti di validità (impedendo le ingerenze reciproche). Gli Stati sono quindi pensati uguali, dotati di uguali diritti all'interno di una comunità e ugualmente sottoposti a uno stesso ordinamento. Cfr. H. KELSEN, *Il problema della sovranità* (1920), Milano 1989. Nella *Pace attraverso il diritto* (1944), Kelsen va oltre, ipotizzando la necessità della creazione di istituzioni sovranazionali e, soprattutto, di una giurisdizione internazionale in grado di far rispettare il diritto internazionale.

una realtà e che, anche se lo fosse, non sarebbe sufficientemente forte da piegare a sé l'intatta sovranità degli Stati.

Educare alla pace e costruire le regole

La partecipazione alle Conferenze dell'Aia del 1899 e del 1907 vede Bourgeois fortemente impegnato nel definire in modo preciso i criteri che devono presiedere alla costruzione di un ordine giuridico planetario, rispettoso però delle sovranità dei singoli Stati.

«Stabilendo tra le persone morali che sono gli Stati civilizzati – cioè tra le *patrie* – i rapporti necessari di diritto, creando tra loro ciò che abbiamo chiamato la “società delle nazioni”, si fa per loro ciò che il 1789 ha fatto per gli individui: li ha garantiti ed esaltati. Definendo diritti e doveri reciproci tra loro, si crea a loro vantaggio la maggiore indipendenza, quella che non conosce che una legge comune, quella della coscienza comune. E la fonda sulla sola giustizia, la sola pace che sia assicurata»⁴⁷.

Il ruolo di Bourgeois nelle due conferenze è di primo piano: nel 1899 è presidente della Terza Commissione (sui mezzi pacifici di risoluzione delle controversie internazionali), mentre nel 1907 è presidente della Prima Commissione (sulle questioni relative all'arbitrato). I risultati del suo impegno sono stati in ogni caso modesti: sulle questioni da sottoporre all'arbitrato, pur riconosciuto da più parti come strumento efficace alla risoluzione delle controversie, non si trovò l'accordo.

Tuttavia, secondo Bourgeois, in quelle due occasioni internazionali, primo vero tentativo di conciliazione degli interessi nazionali nell'ottica dell'utilità reciproca dello stare insieme, è stato fatto un significativo passo in avanti individuando la pace come un valore da perseguire: dal punto di vista culturale, si è così favorita la diffusione l'idea della pace come un bene in sé.

«Ciò che è in questione in queste assemblee universali [Conferenze dell'Aia, n.d.a], che non hanno precedenti nella storia, non è, come si è detto con troppa semplificazione, l'istituzione di uno stato di pace, è qualcosa di più alto e di più preciso e, aggiungerei, di più ampio ancora, la creazione di uno stato di diritto tra le nazioni, perché non c'è né può esserci una vera pace se non è fondata sul sentimento comune e sul rispetto reciproco dei diritti»⁴⁸.

Nella riproposizione della centralità del diritto e nel rifiuto alla creazione di uno Stato mondiale, Bourgeois riprende la sua contrarietà all'idea di uno Stato onnipotente e superiore agli individui, proponendo, come si è visto, il principio mutualista, attraverso l'affermazione dell'uguaglianza dei diritti di tutti i soggetti e l'obbligo

⁴⁷ L. BOURGEOIS, *Le conditions de la Paix*, cit., p. 27.

⁴⁸ L. BOURGEOIS, *L'état de droit entre le nations*, in L. BOURGEOIS, *Pour la Société des Nations*, cit., p. 136.

della pratica della solidarietà. Un tale sistema mondiale si deve costituire, al pari della società, sulla base della similitudine tra i soggetti coinvolti: deboli e forti sono associati uguali all'interno di una società delle nazioni solidale.

«La pace vera e definitiva è quella che nasce e si sviluppa nell'ordine, e l'ordine, che non è tirannia, è l'espressione vivente della giustizia. Non ci sono né ordine né pace tra gli uomini se non quando le loro coscienze si sentiranno, tutte, sottomesse ugualmente e unicamente al regno del diritto»⁴⁹.

Ordine in una società internazionale formata da soggetti simili, ugualmente "educati" alla pace e ugualmente sottoposti a un diritto da essi prodotto e accettato: il perno intorno a cui tutto ruota è il diritto e la sua capacità di essere effettivo cioè dotato di effettiva sanzione.

League of Nations o Société des Nations? La delusione del Trattato di Pace

La conferenza di Versailles che sancisce la fine del primo conflitto mondiale è il banco di prova della concezione francese della "Società delle Nazioni" (contrapposto alla *League of Nations* di matrice anglosassone), a cui negli anni della guerra aveva lavorato Bourgeois come presidente della *Commission interministérielle d'Études pour la Société des Nations*, istituita nel luglio del 1917 e voluta da Alexandre Ribot (su sollecitazione dello stesso Bourgeois), Presidente del Consiglio e ministro degli Esteri.

Cosa deve essere la Società delle Nazioni?

«La Società delle Nazioni non costituirà una sovranità politica. Ha un solo oggetto: il mantenimento della pace tramite la sostituzione del diritto alla forza nella regolamentazione dei conflitti. Non rivendica alcun potere al di fuori di questo. Concedendo a questo organismo internazionale i poteri necessari per il mantenimento della pace, le nazioni non rinunciano a nulla della loro sovranità vera. [...] La sovranità degli Stati è limitata dall'uguale sovranità degli altri Stati, piccoli o grandi, e il contratto che hanno siglato, se sono ugualmente liberi di farlo, non aliena nient'altro che ciò che essi hanno liberamente deciso»⁵⁰.

È l'affermazione della volontà politica di rispettare l'autonomia degli Stati pur prevedendo vincoli precisi e sanzioni stringenti per prevenire e risolvere i conflitti sulla base di un accordo volontariamente consentito dagli stessi Stati: la forza del diritto e delle volontà comuni che lo creano è, secondo Bourgeois, in grado di contrastare la sovranità statale, in grado cioè di imporsi a Stati che sono liberi e sovrani e che, proprio in base a ciò, decidono a cosa sottomettersi. È la riproposizione dell'arbitrato obbligatorio come prin-

⁴⁹ L. BOURGEOIS, *Les principes de la Société des Nations*, in L. BOURGEOIS, *Le Pacte de 1919 et la Société des Nations*, Paris 1919, p. 61.

⁵⁰ Ivi, p. 65.

cipio fondante delle relazioni internazionali: obbligo di sottoporsi, in caso di contrasto, a un giudizio che sarà vincolante e che sarà sostenuto da una forza militare sottoposta al comando della Società delle Nazioni, perché solo sulla base di un diritto codificato è possibile pensare di costruire una pace duratura.

«Il diritto senza la forza non è altro che l'umiliazione della giustizia oppressa dalla violenza, l'eterna storia del mondo fino al giorno in cui avremo organizzato questa forza internazionale che impedirà alle nazioni criminali di aggredire le nazioni pacifiche»⁵¹.

Com'è noto, il piano anglo-americano fu la base del progetto ufficiale di Società delle Nazioni⁵²; le proposte differenti poterono essere presentate e discusse solo tramite emendamenti a un progetto già strutturato. I francesi si impegnarono affinché passassero due emendamenti: uno per la creazione di un organo incaricato del controllo degli armamenti e l'altro per la creazione di un organo permanente per organizzare le eventuali operazioni militari della Società delle Nazioni (una sorta di stato maggiore)⁵³. Pur difesi strenuamente da Bourgeois, questi emendamenti vennero respinti, per iniziativa dello stesso Wilson, e l'unico risultato che in qualche modo si avvicinava alle richieste francesi fu la costituzione di una Commissione Consultiva permanente, col compito di assistere il Consiglio della Società delle Nazioni per tutte le questioni militari⁵⁴.

La fragilità del progetto anglo-americano è evidente e criticata da più parti, e soprattutto per il mancato superamento delle sovranità nazionali: se in Italia, per esempio, gli articoli di Luigi Einaudi sul *Corriere della Sera* e lo scritto di Giovanni Agnelli e Attilio Cabiati sottolineano la debolezza di un sistema che si affida sostanzialmen-

⁵¹ L. BOURGEOIS, *Le Plan Français de la Société des Nations*, in L. BOURGEOIS, *Le Pacte de 1919*, cit., p. 43 (qui Bourgeois riporta un'affermazione di Ribot a sostegno della necessità di creare un sistema che imponga il rispetto del diritto internazionale).

⁵² Le due delegazioni presentarono una bozza comune (proposta Hurst-Muller), «un ibrido tra le aspirazioni massimaliste degli Stati Uniti e i desideri, meno ambiziosi, del governo britannico»; cfr. F. ANDREATTA, *Istituzioni per la pace. Teoria e pratica della sicurezza collettiva da Versailles alla ex Jugoslavia*, Bologna 2000, spec. pp. 101-119, la citazione è a p. 107.

⁵³ Cfr. L. BOURGEOIS, *Les fondements indispensables d'une Société des Nations*, in L. BOURGEOIS, *Le Pacte de 1919*, cit., pp. 127-138.

⁵⁴ Cfr. P. GERBET (a cura di), *Le rêve d'un ordre mondial: de la SDN a l'ONU*, Paris 1996. Per un quadro riassuntivo delle decisioni prese in quell'occasione e dei primi anni di attività della Società delle Nazioni, cfr. E. GOLDSTEIN, *Gli accordi di pace dopo la Grande guerra. 1919-1925* (2002), Bologna 2005. Un'opera molto ricca di informazioni e notizie sulla conferenza di pace è M. MAC MILLAN, *Parigi 1919. Sei mesi che cambiarono il mondo* (2001), Milano 2006.

te alla buona volontà degli Stati per evitare la guerra (ponendo le basi, invece, per nuove guerre)⁵⁵, in Francia, Bourgeois non sostiene (né, come si è visto, ha mai sostenuto) la tesi della costruzione di uno Stato mondiale né il superamento delle “patrie”.

«Le forze delle nazioni possono essere disciplinate e invece di essere, in caso di conflitto, lanciate le une contro le altre per la distruzione comune, essere associate in vista del bene comune sotto la regola superiore della solidarietà dei doveri e dei diritti. Non si tratta di negare la forza. Si tratta di metterla al servizio e a guardia della giustizia»⁵⁶.

La sua critica si rivolge piuttosto alla debolezza della struttura giuridica che sta alla base della Società delle Nazioni: la mancanza della possibilità di reali sanzioni e l'assenza di una forza militare propria della Società mina alla base la possibilità che le decisioni prese in quella sede possano essere attuate e rispettate.

È evidente, a commentatori meno coinvolti di Bourgeois, che questa mancata decisione nasce proprio dalla volontà di mantenere ferma la sovranità dei singoli Stati, liberi di accettare o meno la decisione di un organo a essi non superiore ma formato dai propri rappresentanti.

Pur deluso dal risultato ottenuto a Versailles, Bourgeois ritiene che l'istituzione della Società delle Nazioni possa comunque assolvere il compito di educare gli uomini alla sicurezza collettiva:

«bisogna condurre [i bambini] nei campi di battaglia, davanti alle devastazioni e alle rovine, bisogna che sappiano dove può condurre la scuola della barbarie scientifica, affinché le loro coscienze rifiutino per sempre i suoi mortali addestramenti»⁵⁷.

E al compito educativo la Società delle Nazioni non può sottrarsi perché è uno dei pilastri su cui si fonda:

«[La Società delle Nazioni] ha bisogno di due condizioni per vivere. C'è bisogno di educare gli spiriti, c'è bisogno che la Società degli Nazioni sia insegnata a tutti; e c'è bisogno anche che il lavoro di tutti sia organizzato in modo equo e umano presso tutte le nazioni associate»⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. L. EINAUDI, *La Società delle Nazioni è un ideale possibile?* (1918), e L. EINAUDI, *Il dogma della sovranità e l'idea della Società delle Nazioni* (1918), ora in L. EINAUDI, *La guerra e l'unità europea*, Milano 1953; A. CABIATI – G. AGNELLI, *Federazione europea o lega delle nazioni* (1918), Torino 1996.

⁵⁶ L. BOURGEOIS, *Les principes de la Société des Nations*, cit., p. 63.

⁵⁷ L. BOURGEOIS, *La Société des Nations et l'éducation des peuples*, in L. BOURGEOIS, *Le Pacte de 1919*, cit., p. 145. Per un quadro più generale sul tema dell'educazione cfr. M. C. GIUNTELLA, *Cooperazione intellettuale ed educazione alla pace nell'Europa della Società delle Nazioni*, Padova 2001.

⁵⁸ L. BOURGEOIS, *La Société des Nations et l'éducation des peuples*, in L. BOURGEOIS, *Le Pacte de 1919*, cit., p. 144.

Questi pochi cenni a eventi a tutti noti e l'accento sul ruolo di Bourgeois servono a definire in modo più chiaro e ampio il suo progetto politico, teso a confermare la sua vocazione al superamento del conflitto, confidando sulla costruzione di una coscienza comune che unisce l'intera umanità e sulla convinzione che la società, sia nazionale che internazionale, sia una società di simili, e che quindi il conflitto non possa nascere che da una distorta percezione di questo fatto.

Qualche riflessione conclusiva

I problemi che l'opera di Bourgeois pone derivano proprio da ciò che dà origine alla sua peculiarità: ciò che scrive cerca di tradurlo in pratica e ciò che fa influenza ciò che scrive. La sua visione del mondo e della società si costruisce e si struttura a partire dalla sua esperienza di uomo politico e la sua responsabilità come politico lo porta a ragionare su temi di interesse comune. L'obiettivo concreto che caratterizza i suoi numerosi interventi rende più povera la sua riflessione teorica e lo porta a superare le contraddizioni che via via emergono con lo slancio della necessità⁵⁹.

Se il conflitto è il "nemico" da debellare e se l'analisi che egli intende fare è scientifica, allora risulta incomprensibile l'incapacità di Bourgeois di inquadrare il conflitto come un dato storicamente esistente, le cui cause sono più ampie e profonde di una malcompresa contrapposizione di interessi: il conflitto, in una società di non-eguali di fatto, può essere uno strumento di affermazione di chi è in posizione di inferiorità per farsi riconoscere come simile. La società non è, come Bourgeois pensava, costituita di fatto da simili, ma la similitudine tra tutti è una condizione che va conquistata: il riconoscimento del legame e della struttura di debiti e crediti è uno dei modi possibili per tentare di realizzare tale condizione e l'educazione alla reciprocità può essere una premessa a un'azione politica più ampia tesa a creare le condizioni di similitudine tra individui.

Tuttavia, nonostante i limiti teorici, non si può non essere d'accordo con l'affermazione di Borgetto:

«non è necessario che una dottrina sia solida sul piano teorico per esercitare nei fatti un'influenza più o meno pratica. È necessario e sufficiente che compaia al momento giusto: cioè, in questo caso, che risponda a un bisogno e sposti, nel suo spirito come nella sua mira, le aspirazioni e/o le necessità del suo tempo»⁶⁰.

⁵⁹ E ciò è evidente nei suoi scritti di diritto internazionale che non sono trattati sistematici, ma raccolte di interventi fatti in varie occasioni pubbliche, corredate da documenti e riflessioni successive.

⁶⁰ M. BORGETTO, *La doctrine solidariste*, cit., p. 52.

Ed è questo che il solidarismo ha fatto: ha tentato di farsi carico delle esigenze montanti del suo tempo (questione sociale e pace internazionale) cercando di dare risposte che superassero le contrapposizioni, che garantissero la convivenza, cercando cioè di dare una risposta complessiva in grado di soddisfare l'intera collettività, sia nazionale che internazionale.

