

DEMOCRAZIE, DIRITTI, COSTITUZIONI



copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

Democrazie, Diritti, Costituzioni
Collana del Centro per gli Studi Costituzionali,
le Culture, i Diritti e le Democrazie

Diretta da
Giorgio Bongiovanni, Annalisa Furia e Gustavo Gozzi

Comitato scientifico

Augusto Barbera, Yadh Ben Achour,
Armin von Bogdandy, Pietro Costa, Erhard Denninger,
Maurizio Fioravanti, Martti Koskenniemi,
Pierpaolo Portinaro, Geminello Preterossi,
Giovanni Sartor, Pierangelo Schiera, †Michael Stolleis

copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

ANNALISA FURIA

SOLIDARIETÀ, O DELLE SORTI
DELLA DEMOCRAZIA

Libertà ed eguaglianza nel pensiero politico
di Pierre Leroux (1830-1871)

copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Il volume è pubblicato con il supporto del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **www.mulino.it**

ISBN 978-88-15-29963-5

Copyright © 2022 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl – www.edimill.it

INDICE

Introduzione	p. 7
I. I fondamenti del pensiero, la strutturazione di un'idea	27
1. L'aria di Parigi nella prima metà dell'Ottocento	27
2. La formazione di un pensiero	37
II. Alla ricerca di una nuova sintesi contro le false distinzioni	53
1. Tradizione, progresso e andamento triadico	53
2. Per una nuova religione e per una nuova fraternità	63
3. Il compito della politica: dottrina della sovranità e del governo rappresentativo	73
III. Comprendere e organizzare la solidarietà	89
1. Questione sociale e critica dell'economia politica	89
2. Socialismo, o dell'associazione	102
3. La solidarietà sulla terra	112
Bibliografia	129
Indice dei nomi	139



A J. e M.

Al mondo esiste la bellezza ed esiste l'inferno degli oppressi. Per quanto difficile possa essere, io vorrei essere fedele a entrambi.

A. Camus, L'estate e altri saggi solari

copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

INTRODUZIONE

1. *La solidarietà e il ruolo della politica*

Questo volume indaga l'articolata funzione politica che il concetto di solidarietà svolge nel pensiero di Pierre Leroux, ovvero di uno dei primi pensatori che hanno tentato di fare della *solidarité*, della sua conoscenza e della sua organizzazione, il perno di un'originale dottrina politica e di una parimenti originale riflessione sul ruolo della politica di fronte ai cambiamenti sociali e politici che travagliavano la Francia della prima metà dell'Ottocento.

Primo passo di un più ampio progetto di ricerca stimolato dallo studio del ruolo politico della vulnerabilità e dell'etica della cura da un lato, e dei tentativi di ripensare il politico alla luce del paradigma del dono¹ dall'altro, questo lavoro si interroga sulla peculiare funzione politica che il concetto di solidarietà ha assunto nel momento della sua genesi, con l'auspicio che ciò possa contribuire non solo a suscitare interesse per l'investigazione di un tema ancora relativamente poco studiato in una prospettiva storico-concettuale, ma anche a dare profondità storica alle riflessioni in merito al ruolo della solidarietà nelle democrazie contemporanee.

¹ Mi permetto di rimandare alle riflessioni svolte in: A. Furia, *Ricucire trame, ricreare legami. Solidarietà e cura di fronte alla crisi della democrazia contemporanea*, in C. Faraco e M.P. Paternò (a cura di), *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2021, pp. 141-160; A. Furia e S. Zullo (a cura di), *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*, Roma, Carocci, 2020; A. Furia, *Il potere del dono. Per un'analisi storico-politica delle politiche di aiuto internazionale*, in «Il Pensiero Politico», XLIX, 2016, pp. 47-65; Id., *From Human Blood to Politics. Alcune riflessioni sul dono tra policy, politica e «politico»*, in «Jura Gentium», XIII, 2016, pp. 21-32.

Quello di solidarietà è un concetto sommamente ambiguo, indefinito e «ubiquitario»², che può essere riferito agli attori, alle dinamiche e ai contesti più diversi e il cui statuto teorico è quanto mai incerto e plurale visto che se ne può parlare in senso normativo o analitico, ovvero intendendola come un'idea, un principio giuridico, un obbligo o un'inclinazione morale, un bene politico, oppure come un fatto sociale, un'azione e una pratica concreta, un fatto naturale. A partire all'incirca dagli anni Settanta del secolo scorso, e in modo continuativo e crescente soprattutto nel dibattito anglofono, la solidarietà ha costituito un oggetto di studio e di analisi in grado di attirare sempre maggiore attenzione e da esplorare in tutta la sua complessità e in tutta la sua potenzialità normativa e, nel corso degli ultimi anni, è stata oggetto di investigazioni negli ambiti di studio più diversi, dalla storia delle idee e dalla filosofia politica, morale e sociale, agli studi di ambito storico, sociologico e giuridico³.

² P.P. Portinaro, *Introduzione*, in K. Bayertz e M. Baurmann (a cura di), *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, p. VII.

³ La ricerca su Google Ngram Viewer relativa alla diffusione del termine «solidarietà» nei volumi in lingua inglese, francese, tedesca e italiana dal 1750 al 2019 mostra come, seppur nella variabilità relativa ai diversi contesti, nel dibattito anglofono il numero dei volumi sia cresciuto in modo esponenziale a partire dagli anni Settanta e sia tuttora in crescita. I dati provengono da alcune elaborazioni effettuate da Anna Pellegrino, presentate durante la conferenza dal titolo *La solidarité: temps et espaces sociaux 1789-1989*, nell'ambito del Convegno internazionale su *Pratiques de solidarité et critique sociale*, tenutosi presso la Maison des Sciences de l'Homme di Clermont-Ferrand, organizzato dal Centre d'Histoire «Espaces et Cultures» (CHEC) - Université Clermont Auvergne, 1-2 dicembre 2021, i cui atti sono in corso di pubblicazione. A mero titolo esemplificativo del rinnovato interesse per il tema della solidarietà in ambito storico, della storia delle idee e della filosofia politica, morale e sociale si vedano ad esempio: M.-C. Blais, *La solidarité. Storia di un'idea*, Milano, Giuffrè, 2012; M. Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, in «Parolechiave», 2, 1993, pp. 11-22; S. Stjernø, *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; H. Brunkhorst, *From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge (MA)-London, The MIT Press, 2005; F. Camboni, *La solidarietà come concetto filosofico*, in «Biblioteca della libertà», LIII, 221, 2018, pp. 73-98; K. Bayertz e M. Baurmann (a cura di), *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002; K.K.

Interrogandosi sulle ragioni di questo rinnovato interesse Marie-Claude Blais, autrice di un volume sulla storia dell'idea di solidarietà che ha contribuito in modo importante al dibattito, sostiene che la ripresa dell'interesse per questo tema andrebbe riferita al riproporsi, seppur in un contesto molto diverso, del problema di fondo che ne ha favorito la consacrazione, ovvero come conciliare «libertà e relazioni, indipendenza e interdipendenza [...], responsabilità individuale e protezione collettiva»⁴.

Muovendo da questa suggestione, il volume tenta di comprendere non tanto cosa sia la solidarietà, quanto piuttosto quali siano le domande a cui, in una delle prime delineazioni di questo concetto, si è inteso rispondere, quale il complesso insieme di questioni che esso ha intercettato, reso visibili, comprensibili e ordinabili, quali le istanze critiche e trasformative a cui ha dato veste concettuale, e quindi quali le conseguenze rispetto al ruolo e alla natura della politica che emergono nel pensiero di Leroux.

Per quanto sia ormai da taluni ritenuta un ferro vecchio, un armamentario del passato sostanzialmente inadatto per

Bayertz (a cura di), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1999; S.J. Scholz, *Political Solidarity*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2008; J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2013; Id., *Solidarietà fra estranei. Interventi su «Fatti e norme»*, Milano, Guerini e Associati, 1997; E. Irrera, *Il linguaggio della solidarietà. Architetture teoriche e implicazioni politiche*, in «Il Pensiero Politico», LIV, 1, 2021, pp. 97-117; M.P. Paternò, *Uno sguardo sul futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020. Si vedano inoltre i numeri dedicati al tema della solidarietà pubblicati dalla rivista «Scienza & Politica» dal 2008 al 2010 (fascicoli dal 38 al 42, a cura di P. Schiera ed E. Antonetti) e nuovamente nel 2014 (fascicolo 26 a cura di L. Cobbe). Recenti pubblicazioni sul tema della solidarietà in ambito giuridico e sociologico sono invece quelle di: S. Giubboni, *Solidarietà*, in «Politica del diritto», XLIII, 4, 2012, pp. 525-553; S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza, 2014; D. Florenzano et al., *Diritti inviolabili, doveri di solidarietà e principio di eguaglianza*, Torino, Giappichelli, 2012; P. Chiarella, *Solidarietà e diritti sociali. Aspetti di filosofia del diritto e prassi normative*, Milano, Wolters Kluwer/CEDAM, 2017; B. Turner e C. Rojek (a cura di), *Society and Culture: Principles of Scarcity and Solidarity*, London, Sage, 2001.

⁴ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 9.

fornire risposte adeguate alle sfide della globalizzazione, sia ormai scomparsa, almeno nella sua configurazione tradizionale, dal lessico e dall'orizzonte di azione dei partiti e degli Stati occidentali, e sia ritenuta, specie nella sua dimensione istituzionale e confinaria, la causa di alcuni di quegli stessi problemi che ne hanno determinato la crisi⁵, la questione di solidarietà rimane infatti, a parere di chi scrive, ancora quanto mai problematicamente attuale, aperta e in cerca di risposte adeguate e all'altezza dei tempi.

Non sorprende quindi che in un contesto, come quello contemporaneo, segnato dai devastanti effetti di frammentazione e polarizzazione sociale prodotti dalle politiche neoliberali di riduzione della spesa pubblica (in particolare di quella sociale); dall'affermazione di una soggettività allo stesso tempo performante e disimpegnata, competitiva e insicura, de-socializzata ed esposta ai rischi globali; dalla riscoperta della comunità quale forma di resistenza (variamente orientata) alle logiche globali; dalla proliferazione delle forme precarie e irregolari di lavoro e dalle condizioni sempre più preoccupanti di diseguaglianza e sfruttamento che si accompagnano ai processi di globalizzazione, l'interesse per la solidarietà sia tornato a emergere.

Né sorprende che, in seguito alla pandemia che dal 2019 ha sconvolto il mondo, il tema della solidarietà sia tornato a palesarsi nel dibattito europeo finora dominato dalla logica della *governance* economico-finanziaria e dal prevalere della logica «contro-costituzionale» e «de-solidarizzante» rappresentata dal *Fiscal Compact*⁶.

Tanto più che, come noto, già da almeno un decennio prima dell'approvazione del nuovo patto di bilancio europeo nel 2012 il modello sociale europeo aveva cominciato a

⁵ Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, cit., p. 11; L. Cobbe, *Solidarietà in movimento. Politica, sociologia e diritto tra welfare e globalizzazione*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014, pp. 13-16; P. Rosanvallon, *Liberalismo, Stato assistenziale, solidarismo*, Roma, Armando, 1984, pp. 12-42 e 113-114.

⁶ Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, cit., p. 6; F. Covino, *Matrice economica del principio solidaristico e tensione dell'UE verso la solidarietà politica*, in «Rivista AIC», 3, 2021, p. 191.

cambiare forma e sostanza. Dopo essere stata riconosciuta come principio ispiratore e fondante della costruzione europea e di molte politiche comunitarie⁷, la solidarietà europea è stata infatti progressivamente ricondotta a una logica competitiva e produttiva, ovvero a una visione impoverita e strettamente economicistica della solidarietà tra gli Stati, così come entro gli Stati, non più informata da una logica protettiva e redistributiva comune quanto da un approccio segmentato, condizionato e complessivamente volto a consentire agli individui, alle regioni e agli Stati di essere sufficientemente capaci e resilienti per competere sul mercato internazionale⁸. Per utilizzare l'efficace espressione di Wolfgang Streeck, nell'ottica di questa visione, che è peraltro stata fatta propria tanto dai governi e dai partiti di orientamento socialdemocratico quanto da quelli liberali, l'azione degli Stati in materia di politica sociale è stata progressivamente ridefinita «non tanto nella direzione di *demercificazione* degli individui, quanto al contrario in quella di creare *eguali possibilità per la mercificazione*»⁹.

Non è per ora dato sapere se le iniziative intraprese subito dopo la pandemia nel nome della solidarietà saranno in grado di riavviare una discussione sulla natura e sulle sorti del modello sociale europeo, così come sulle sorti del processo costituente avviato con l'approvazione della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (2007), che dedica il suo Titolo V alla *Solidarietà*, e con il Trattato di

⁷ E. Di Napoli e D. Russo, *Solidarity in the European Union in Times of Crisis: Towards «European Solidarity»?*, in V. Federico e C. Lahusen (a cura di), *Solidarity as a Public Virtue?*, Baden-Baden, Nomos, 2018, pp. 201-204.

⁸ La situazione è ovviamente molto più complessa e articolata. Si vedano a questo riguardo: W. Streeck, *Il modello sociale europeo: dalla redistribuzione alla solidarietà competitiva*, in «Stato e mercato», 58, 1, 2000, pp. 3-23; Covino, *Matrice economica del principio solidaristico e tensione dell'UE verso la solidarietà politica*, cit., pp. 183-198; S. Giubboni, *Stato sociale e integrazione europea: una rivisitazione teorica*, in «Quaderni fiorentini», numero monografico su *Giuristi e Stato sociale*, 46, 2017, pp. 553-586.

⁹ Streeck, *Il modello sociale europeo: dalla redistribuzione alla solidarietà competitiva*, cit., p. 14.

Lisbona (2009), ma è da registrare che, come già sottolineato e come del resto altre volte in passato, di fronte alla crisi si è tornati a parlare di solidarietà¹⁰.

Ed è indubbio che anche il contesto nel quale Leroux elabora e progressivamente delinea i tratti del suo concetto di solidarietà è un contesto di crisi, di consistenti problemi e mutamenti sociali ed economici (pauperismo, proletarizzazione, industrializzazione, inurbamento), innovazione tecnica e scientifica, elaborazione di nuovi orizzonti teorici, frequenti scioperi e cruciali rivolgimenti politici, da quelli che caratterizzano la nascita e le vicende della Monarchia di luglio, agli eventi di febbraio, ai massacri del giugno 1848 fino al colpo di Stato del 2 dicembre 1851, e che numerose e diversificate sono le questioni alle quali la solidarietà è chiamata a rispondere in tale contesto.

Per Leroux parlare di solidarietà ha infatti significato molte cose diverse. Ha significato interrogarsi in merito alle condizioni dell'ordine, della sua legittimità, unità e permanenza nel tempo e nello spazio, adottando una prospettiva nuova, sociale e non individuale, centrata sull'evidenza della legge naturale e morale dell'interdipendenza, della relazione tra *moi* e *non-moi*, e non sull'astrattezza del contratto. Ha significato connettere passato e presente in una nuova visione della storia nella quale a progredire, grazie alle verità illuminate dalla scienza e dalla storia stessa, sono le collettività e nella quale non c'è rottura, il futuro non si costruisce contro il passato ma lo completa. Ha significato interrogarsi sui presupposti invisibili e indimostrabili dello stare assieme, e quindi sulla dimensione spirituale e simbolica, cognitivo-psicologica, pedagogica e morale della convivenza. Ha significato muovere da una visione articolata della natura umana e dei motivi che spingono all'azione contro qualunque forma di riduzionismo sia in senso economicistico, sia in senso idealistico. Ha significato guardare alla sostanza della forma politica, mettere al centro la questione sociale

¹⁰ Sulle misure che sono state adottate, nel nome della solidarietà, in risposta alla pandemia, si veda: Covino, *Matrice economica del principio solidaristico e tensione dell'UE verso la solidarietà politica*, cit., p. 194.

e il ruolo della politica rispetto a essa, l'attenzione per le condizioni materiali di vita delle persone in carne e ossa, per la collettivizzazione dei bisogni, senza negare o trascurare l'importanza della forma della politica, della difesa e del rafforzamento della democrazia. Ha significato parlare di un'umanità allo stesso tempo, e in modo fortemente problematico, particolare e universale, plurale e unitaria, diversa ed eguale. Ha significato parlare di conflitto e di governo del conflitto, dare veste concettuale al dissenso rispetto all'interpretazione e alla strutturazione dei rapporti economici e politici, chiamare in causa in modo articolato il nesso fra politica, economia, diritto e morale, così come tra eguaglianza e libertà, a partire dall'assunto che il conflitto fosse governabile, risolvibile, non agonico, e che la conciliazione fosse possibile. Soprattutto, ha significato, come ha rilevato Le Bras-Chopard, porre la questione della ridefinizione del ruolo della politica rispetto alla società, del suo fine e del suo *proprium*, quale questione cruciale per la democrazia¹¹.

Dopo la fine ingloriosa della Seconda Repubblica Leroux scomparirà dalla scena e bisognerà attendere gli anni Ottanta dell'Ottocento, con l'affermazione del *Solidarisme* e della sociologia durkheimiana, perché la solidarietà, riconosciuta anche nel suo valore normativo, occupi finalmente il centro del dibattito politico¹².

¹¹ A. Le Bras-Chopard, *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, in «Esprit», 168, gennaio 1991, p. 48.

¹² Sulla ricezione del pensiero di Leroux da parte degli esponenti del Solidarismo, che identificano nel ridotto riferimento che Leroux fa al valore giuridico/normativo della solidarietà uno dei limiti della sua visione ma che non colgono a pieno la valenza scientifica e politica della sua dottrina della solidarietà, si veda: I. Vanni, *Lo stato sociale nella Francia della Terza Repubblica: il ruolo dell'idea di solidarietà nell'affermazione dei diritti sociali*, in C. De Boni (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo 1. L'Ottocento*, Firenze, Firenze University Press, 2007, pp. 119-124. Sul Solidarismo dal punto di vista politico e giuridico si vedano: E. Antonetti, *La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace*, in «Scienza & Politica», 38, 2008, pp. 27-47; Chiarella, *Solidarietà e diritti sociali. Aspetti di filosofia del diritto e prassi normative*, cit., pp. 1-40; J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994, edizione kindle; Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 15-50 e 174-281. Sull'influenza e sulla

La storia ancora successiva, assolutamente non lineare, né universale, si è fatta carico di mostrare le tensioni e i dilemmi, le vere e proprie aporie, che si sono accompagnate alla configurazione teorica e concreta della solidarietà, dalla natura uniformante, astratta e antipluralistica della sua concettualizzazione, agli esiti paternalistici, disciplinanti e assistenzialistici della sua configurazione concreta nelle istituzioni dello Stato sociale¹³.

Nel mondo della globalizzazione il già ampiamente criticato Stato sociale è ormai irrimediabilmente delegittimato nel nome del credo neoliberale e neoliberista in forme individualizzate, privatistiche e flessibili di (auto)protezione, la solidarietà ha subito un processo di *degradazione* e di trasfigurazione in senso produttivo e competitivo ed è stata sostituita dal discorso intorno all'esclusione e alla marginalità sociale, ha perso i suoi luoghi tradizionali ma si è altresì dislocata in nuovi spazi, *in primis* lo spazio virtuale e quello urbano, tra nuovi attori e in nuove pratiche g/locali – si pensi alle pratiche messe in atto in ambiti molto diversi dai movimenti sociali, alle numerose forme di economie alternative e *commoning*, alle nuove forme di protesta e manifestazione pubblica –, e intrattiene complessi rapporti con la questione della lotta per il riconoscimento e della diversità culturale¹⁴.

dottrina di Durkheim, si vedano, oltre al testo di Blais appena citato, anche: Cobbe, *Solidarietà in movimento. Politica, sociologia e diritto tra welfare e globalizzazione*, cit.; Id., *Dalla sovranità del popolo al governo della società. Émile Durkheim e l'enigma democratico*, in G. Ruocco e L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, Roma, Viella, 2012, pp. 223-256; N. Marcucci, *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014, pp. 63-85.

¹³ B. Magni, *Presentazione. Tra ponti e confini: l'idea di solidarietà*, in Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. XXII-XXXIII; Cobbe, *Solidarietà in movimento. Politica, sociologia e diritto tra welfare e globalizzazione*, cit., pp. 13-16. La bibliografia sulla crisi e sulle critiche allo Stato sociale è sterminata. Alcuni riferimenti utili si trovano in Rosanvallon, *Liberalismo, Stato assistenziale, solidarismo*, cit., e nel numero monografico della rivista «Quaderni fiorentini» (n. 46 del 2017) dedicato a *Giuristi e Stato sociale*.

¹⁴ Sulla degradazione della solidarietà, si veda: R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino, Einaudi, 2011, edizione

Se l'orizzonte politico-istituzionale, economico e sociale in cui si colloca la solidarietà nel mondo contemporaneo è quindi profondamente diverso da quello che ne ha visto l'affermazione, e ci si può quindi lecitamente domandare se sia utile o possibile continuare a utilizzare un concetto che porta con sé persistenti tracce di modernità e consistenti residui novecenteschi¹⁵, ciò nondimeno i problemi *forti* a cui ha dato veste concettuale e istituzionale, il punto di vista epistemologico-critico che essa ha incarnato e sollecitato, le prospettive materiali e simboliche che essa ha veicolato, il rapporto tra politico, sociale ed economico che essa ha implicato rappresentano, a parere di chi scrive, snodi problematici utili non solo per comprendere il passato, ovvero le complesse dinamiche connesse all'affermazione della democrazia nella Francia dell'Ottocento, ma anche, nell'attuale contesto di drammatica evidenza di una nuova questione sociale, economicizzazione, tecnicizzazione e securitizzazione della politica, incapacità di pensare il futuro e rinuncia «a pensare il sociale»¹⁶, per riportare la questione

kindle. Per una rassegna sulle caratteristiche dei movimenti sociali contemporanei e sulla loro connotazione urbana si vedano, tra i molti possibili: L. Leontidu, «*Smart Cities*» of the debt crisis: *Grassroots creativity in Mediterranean Europe*, in «The Greek Review of Social Research», 144 A', 2015, pp. 69-101; D. Harvey, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Milano, il Saggiatore, 2012. Sulla questione del riconoscimento, si veda: M. Cavalleri (a cura di), *Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento*, Bologna, Dipartimento delle Arti, 2020.

¹⁵ Traggo questa espressione da G. Preterossi, *Residui, persistenze e illusioni: il fallimento politico del globalismo*, in «Scienza & Politica», XXIX, 57, 2017, pp. 105-126. Sui complessi problemi di tipo metodologico che l'odierna temporalizzazione centrata sul presente pone rispetto all'utilizzo di categorie moderne e dello stesso metodo storico-concettuale, si veda: L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 56, 2016, pp. 91-111.

¹⁶ G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 273. Come rileva Preterossi, la rinuncia a pensare il sociale non implica che tale spazio non sia stato reso oggetto di politiche «compensative» quali sono le politiche di identità che, per quanto non possano essere liquidate

solidarietà e la questione del fine, del ruolo e del *proprium* della politica al centro del dibattito sul futuro della democrazia contemporanea.

2. *Un concetto centrale, un pensatore marginale*

In linea con i presupposti metodologici propri della storia concettuale così come delineati nei lavori di Otto Brunner, Werner Conze e in particolare di Reinhart Koselleck, nel presente lavoro si intende mostrare come la progressiva emersione del concetto di solidarietà che si registra in Francia nella prima metà del XIX secolo rifletta e veicoli un nuovo modo di intendere la società e il ruolo della politica rispetto a essa, sia un *indicatore* delle peculiari circostanze materiali e intellettuali del periodo e, allo stesso tempo, un *fattore* che ha contribuito a (ri)configurarle e ha dato sostanza e coesione ai tentativi di ordinarle e governarle¹⁷.

Per tentare di cogliere tutte le diverse, e interrelate, dimensioni lungo le quali si manifesta il mutamento di prospettiva e di condizioni che si condensa nel concetto di solidarietà, oltre che l'estensione e la profondità del cambiamento che intercorre rispetto al modo di pensare la società e il ruolo della politica, si è scelto di focalizzare l'attenzione sulle riflessioni di un autore ancora relativamente poco studiato quale è Pierre Leroux, che si autodesigna inventore del termine solidarietà, contribuisce alla sua diffusione e soprattutto, come già evidenziato, è uno dei primi autori che ne fa un uso sistematico poiché lo rende il perno, l'asse

semplicisticamente, contribuiscono «a inibire la costituzione di soggetti antagonisti del conflitto sociale, canalizzando il disagio sul piano "culturale"» (Preterossi, *Residui, persistenze e illusioni: il fallimento politico del globalismo*, cit., p. 113).

¹⁷ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», XI, 3, 1997, pp. 398-399. Il concetto di solidarietà non è incluso nei *Geschichtliche Grundbegriffe* mentre una voce è dedicata al concetto di fraternità (*Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe*): si veda O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I: A-D, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1992.

portante, l'intelaiatura della sua costruzione politica e della sua visione della democrazia¹⁸.

Ciò che rileva in questa prospettiva non è quindi solo l'innovazione lessicale che progressivamente si registra, e che farà sì che nel corso del XIX secolo la *solidarité* sottragga sempre più spazio alla *charité* e alla *fraternité* nel lessico sociale e politico francese, quanto, e soprattutto, gli elementi di discontinuità che già a partire dai primi decenni del secolo cominciano a condensarsi in tale parola, in particolare nell'ambito dell'orizzonte dottrinale del socialismo repubblicano¹⁹.

Per quanto sia innervata di religiosità, la solidarietà dei socialisti repubblicani si sviluppa e si articola infatti in diretta opposizione alla carità cristiana, che viene ritenuta antitetica alla logica egualitaria ed emancipativa della democrazia²⁰, e coesisterà a lungo con la *fraternité* repubblicana sulla quale prevarrà definitivamente solo verso la fine del secolo.

Sorella minore degli altri due principi rivoluzionari, la *fraternité* è stata per lungo tempo meno studiata e investigata di questi a causa della sua sostanziale indefinitezza, della sua «faible productivité politique et juridique»²¹, della sua

¹⁸ Sul contesto di più ampia risemantizzazione del concetto di fraternità ed emersione di quello di solidarietà di cui Leroux è un importante esponente e animatore, si vedano: Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 47-74; A. Lanza, *All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraterno. Parigi 1839-1847*, Milano, FrancoAngeli, 2010, edizione kindle.

¹⁹ Per una ricostruzione dei diversi ambiti e delle diverse valenze nelle quali il termine *solidarité* era utilizzato nella Francia del XIX secolo, si vedano: A. Lanza, *Fraternité e solidarité intorno al 1848. Tracce di un approccio sociologico*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014, pp. 22-33; E.S. Hayward, *Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France*, in «International Review of Social History», 4, 2, 1959, pp. 269-276; C. Cassina, *Sulle ali della solidarietà: Francia 1848-1945*, in C. Calabrò e M. Lenci (a cura di), *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 119-129. Sul socialismo repubblicano, si veda: Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

²⁰ A. Croiset cit. in Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, cit., p. 264.

²¹ J. Le Goff, *Le droit à la fraternité n'existe pas*, in «Revue Projet», 329, 2012, p. 14. Sulla fraternità, si vedano almeno: M. Ozouf, *Fraternité*, in F. Furet e M. Ozouf, *Dictionnaire de la Révolution française*,

distanza dal linguaggio dei diritti e del fatto che, in senso più generale, essa non sarebbe agilmente traducibile in termini politici ma rimanderebbe piuttosto a un'attitudine, a una disposizione etica, a un «visage de sollicitude et de compassion»²² verso i propri simili.

Nell'intento di indagare il nesso che esiste tra affermazione della democrazia moderna e solidarietà, Hauke Brunkhorst ha evidenziato come la fraternità assunta il suo significato moderno nel momento in cui viene separata dalle sue origini religiose e si congiunge, con le rivoluzioni costituzionali del XVIII secolo, con i principi della libertà individuale e dell'eguaglianza, giungendo a significare la realizzazione democratica della libertà individuale²³. Laddove nell'alveo della fraternità religiosa di matrice giudaico-cristiana e di quella del solidarismo civico repubblicano di matrice greco-romana convivevano affermazioni di eguaglianza e forme di persistente diseguaglianza e mediazione, con la Rivoluzione francese e poi con la rivoluzione del 1848, argomenta Brunkhorst, «the Christian ethic of brotherliness was politicized, and republican civic solidarity was egalitarianized»²⁴; e il frutto di questa radicale rivisitazione di entrambe le tradizioni contribuì a configurare una nozione di *fraternité* in grado di veicolare una forma di amore del prossimo non paternalistico, né mediato dalla distinzione tra sfera temporale e sfera religiosa, e una forma di partecipazione e autogoverno non elitaria che, si può aggiungere, assieme prefigurano la necessità di «“produrre la nazione”, colmare il vuoto provocato dal crollo delle strutture corporative e trovare un sostituto all'antica concordia del corpo politico tradizionale»²⁵.

Paris, Flammarion, 1988, pp. 731-740; Id., *Liberté, égalité, fraternité*, in P. Nora (dir.), *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1992, t. III, pp. 4353-4388; C. Vetter, «Fraternité» nel lessico della Rivoluzione francese, in «Il Pensiero Politico», LI, 1, 2019, pp. 87-104; M. David, *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987.

²² Le Goff, *Le droit à la fraternité n'existe pas*, cit., p. 15.

²³ H. Brunkhorst, *From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge (MA)-London, The MIT Press, 2005, p. 3.

²⁴ Ivi, p. 64.

²⁵ Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, cit., p. 14.

Ed è di dare forma e sostanza a tale necessità che si farà progressivamente carico il concetto di *solidarité* che, già nella concezione che comincia a emergere nella prima metà del XIX secolo tra i socialisti repubblicani, non si limita a riproporre l'aspirazione egualitaria e coesiva veicolata dalla fraternità repubblicana, né si fa portavoce della nostalgia per la passata costituzione sociale e politica propria delle formulazioni religiose tradizionali, ma, proiettandosi nel futuro, esprime una valenza *emancipativa*, dà veste concettuale a un modo diverso di pensare la società e il ruolo della politica, a una «représentation nouvelle du lien social et politique, qui débouche sur une transformation en profondeur des modes de gestion du social et des formes d'intervention publique»²⁶. Nella sua progressiva emersione, il termine-concetto solidarietà segnala e registra il passaggio verso una rappresentazione del collettivo che non presuppone, come la fraternità, l'identità, la similitudine tra i soggetti in relazione quanto piuttosto la loro differenza, e, soprattutto, esprime l'idea che tale relazione sia *organizzabile*. Nella sua progressiva emersione, il termine-concetto solidarietà esprime la necessità di farsi carico della distanza che esiste tra quelli che Rosanvallon ha definito il «principio politico» di costituzione del popolo e il suo «principio sociologico», la sua realtà concreta, la sua articolazione e visibilità sociale²⁷.

A questi importanti slittamenti semantici si darà voce anche continuando a utilizzare il termine *fraternité*, e risignificandolo, ma soprattutto, e sempre di più, attraverso il ricorso a quello di *solidarité*.

In origine utilizzata prevalentemente in ambito giuridico nel senso implicito nell'istituto romano dell'*obligatio in solidum*, negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento la nozione di solidarietà cominciò infatti a circolare negli scritti dei primi autori romantici e, su ispirazione delle riflessioni di Saint-Simon e Fourier²⁸, nel dibattito politico e

²⁶ J. Chevallier e D. Cochart, *Présentation*, in Idd. (dir.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 5.

²⁷ P. Rosanvallon, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 18.

²⁸ Sulla rilevanza delle riflessioni svolte da Fourier per la delineazione

operaio fino alla sua affermazione nel 1848 quando divenne l'argomento centrale di progetti costituzionali, catechismi sociali e forme associative, rappresentò l'altra faccia dell'aspirazione quarantottesca a un «suffragio-comunione»²⁹ e cominciò a manifestarsi concretamente nelle misure adottate dalla Commission du Luxembourg, coagulando un insieme di aspirazioni e istanze sociali e politiche che, almeno nell'immediato, persero vigore con la chiusura degli *ateliers nationaux* e i massacri del giugno 1848.

In questo contesto, e in particolare negli anni del regime orleanista, Leroux ebbe un ruolo importante nell'elaborazione e nella diffusione del concetto di solidarietà, a cui egli si riferisce spesso anche con i termini fraternità (repubblicana) o amicizia.

Come si illustrerà nei capitoli che seguono, e che sono dedicati all'analisi del ruolo che la solidarietà svolge rispetto ai diversi nuclei tematici principali nei quali si articola il suo pensiero politico, per Leroux la solidarietà è il principio, legge naturale e ordine divino (non trascendente), che richiede di ripensare il ruolo della politica, di delineare gli obiettivi e le finalità di una repubblica che oltre che democratica deve farsi anche sociale, deve rispettare i diritti individuali, fare i conti con la disuguaglianza e lo sfruttamento e farsi animare da una società libera e plurale confidando nel fatto che la corretta comprensione e l'organizzazione della solidarietà consentiranno progressivamente di superare il conflitto.

Di estrazione sociale modesta, fine studioso, per lo più autodidatta e dalla curiosità senza limiti, instancabile indagatore dei problemi del suo tempo, editore nonché

del concetto, si vedano: Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 114-117; Stjernø, *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, cit., pp. 26-30.

²⁹ P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milano, Anabasi, 1994, p. 301. A proposito dell'aspirazione all'unità sociale che si espresse nel riconoscimento del suffragio universale nel 1848 Rosanvallon riporta la critica espressa da Marx per il quale «Il suffragio universale che, nel 1848, fu una formula di fraternizzazione generale è, in Inghilterra, un grido di guerra. In Francia, il contenuto diretto della Rivoluzione fu il suffragio universale; in Inghilterra, il contenuto diretto del suffragio universale fu la rivoluzione» (K. Marx cit. ivi, p. 300).

fondatore e redattore di un cospicuo numero di giornali e riviste che venivano letti in tutta Europa, nel periodo pre-rivoluzionario Leroux era considerato «un homme dont le nom fait autorité dans la science»³⁰.

In tutti i profili biografici che lo riguardano si ricorda infatti come egli sia stato ritenuto uno dei più grandi pensatori politici da Mazzini, definito «geniale» da Marx (ma un tipo «pazzo» da Engels), profondamente ammirato da George Sand, alla quale era legato da un'affettuosa amicizia e che lo sosterrà anche in senso materiale, così come dalle femministe Pauline Roland e Jeanne Deroin e da John Stuart Mill, e ritenuto da Lamartine l'autore di un'opera paragonabile per importanza al *Contratto sociale*³¹.

A suscitare la necessità di dare testimonianza dell'apprezzamento di cui Leroux godette, almeno nella prima parte della sua vita, è non solo la necessità di rendere conto del livello di circolazione delle sue idee, ma probabilmente

³⁰ J. Maitron, *Leroux Pierre*, nota revisionata e completata da J.-J. Goblot e J. Grandjone, versione online del 2009 (ultimo aggiornamento 14 aprile 2021), <https://maitron.fr/spip.php?article33921>; S. Rota Ghislaudi, *Il socialismo utopistico*, in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, UTET, 1969, pp. 42-48. Si vedano anche: B. Bongiovanni, *Il pensiero socialista nel XIX secolo*, Torino, UTET, 1987; G.A. Roggerone, *Filosofia e prassi politica con altri scritti sul pensiero contemporaneo*, Manduria, Lacaita, 1990.

³¹ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 82-83; Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.; A. De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, in «Il Politico», 51, 3, 1986, p. 481; G.M. Bravo, *Pierre Leroux*, in Id. (a cura di), *Il pensiero socialista. 1791-1848*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 779; G.B. Furiozzi, *Le origini del socialismo liberale in Europa*, in «Il Pensiero Politico», XXXIII, 1, 2000, p. 134. Sui rapporti tra Leroux e Mazzini, Sand e gli intellettuali del periodo, nonché sull'influenza che Leroux ha avuto su alcuni filoni di pensiero successivi, si vedano: J.-P. Lacassagne, *Histoire d'une amitié. Pierre Leroux et George Sand d'après une correspondance inédite, 1836-1866*, Paris, Klincksieck, 1973; L. La Puma, *Il socialismo sconfitto. Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, FrancoAngeli, 1984; Id., *Progetti e bisogni. Contributo all'epistolario di Pierre Leroux*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990; J. Viard, *Pierre Leroux, George Sand, Mazzini, Peguy e noi*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1980; P. Leroux, *À la source perdue du socialisme français: Pierre Leroux*, antologia compilata e presentata da B. Viard, Malakoff, Desclée de Brouwer, 1997.

anche il fatto che a questa consacrazione seguì molto presto, già nel corso delle vicende rivoluzionarie e in modo ancora più forte dopo l'esilio a seguito del colpo di Stato del 2 dicembre 1851, un lungo periodo di marginalità e oscuramento, che proseguì anche dopo la sua morte al punto che sarà solo con l'affermarsi del Solidarismo che il nome di Pierre Leroux tornerà a circolare e soltanto nel secondo dopoguerra prenderà avvio la fase contemporanea dello studio del suo pensiero³².

Se in vita fu molto osteggiato sia dai socialisti che non apprezzavano il suo pacifismo e la religiosità della sua dottrina, sia dai moderati che ritenevano molto pericolosa la sua religione laica ed egualitaria, le sue sorti postume non sono state migliori visto che, anche quando il suo nome è tornato a circolare, si è trattato di una circolazione superficiale e spesso ostacolata dal fatto che la sua dottrina, così come più in generale quelle dei socialisti repubblicani della prima

³² Secondo Bruno Viard, a cui si deve una preziosa antologia di testi lerouxiani, l'avvio degli studi su Leroux si registra con la pubblicazione del volume di D. Owen Evans dal titolo *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains* (Paris, Rivière, 1948), anche se sono da rilevare pubblicazioni precedenti quali quelle di P.-F. Thomas, *Pierre Leroux: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, Paris, Alcan, 1904 e H. Mogin, *Pierre Leroux*, Paris, Editions Sociales, 1938. A far riscoprire la figura di Leroux e il suo pensiero hanno poi contribuito, nel corso degli anni, un nutrito gruppo di studiosi francesi (Jacques Viard, Jean-Pierre Lacassagne, Jean-Jacques Goblot, Miguel Abensour, Armelle Le Bras-Chopard, Vincent Peillon e Bruno Viard) e la pubblicazione, a partire dal 1985, del «Bulletin de l'Association des Amis de Pierre Leroux» ideato da Jacques Viard. Un importante contributo è inoltre stato offerto da un gruppo di studiosi dell'Università di Lecce (Angelo Prontera, Fernando Fiorentino, Marisa Forcina, Leonardo La Puma) che hanno compiuto anche un importante lavoro di traduzione in lingua italiana di alcuni dei testi di Leroux (B. Viard, *Présentation*, in B. Viard, *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2007, pp. 7-8). Come segnala Forcina, è interessante infine rilevare che Alfredo Salsano, direttore della casa editrice Bollati Boringhieri e tra i fondatori del MAUSS-Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales, è stato tra i primi intellettuali italiani a tradurre e pubblicare alcuni saggi di Leroux per il numero 12/2001 della rivista «La società degli Individui» (M. Forcina, *Pierre Leroux tra individualismo e socialismo*, in «Segni e comprensione», XXIII, 67, gennaio-aprile 2009, p. 124).

metà dell'Ottocento, sono state a lungo oggetto di letture viziate dalla critica complessiva rivolta contro il socialismo cosiddetto utopistico da parte del socialismo scientifico, e quindi interessate non tanto a cogliere la specificità del loro contributo quanto a ricondurlo in modo genealogico o dialettico alle altre, e molto più studiate, dottrine socialiste³³.

Oltre che per contribuire alla conoscenza dell'originale riflessione politica di un intellettuale tanto centrale nel dibattito dell'epoca prerivoluzionaria quanto rapidamente dimenticato dai contemporanei e dai posteri, si è scelto di focalizzare l'attenzione sulla figura di Leroux per il ruolo strutturante e costitutivo che il concetto di solidarietà assume nel suo pensiero e per il modo nel quale esso gli consente di sostanziare, in un contesto nel quale questi temi sono all'ordine del giorno, la necessità di ridefinire il ruolo della politica e dello Stato³⁴.

A suscitare interesse è inoltre l'ardente tenacia, che lo conduce spesso a formulare tesi eccentriche che suscitano lo scherno e l'ironia dei suoi uditori e che ovviamente non lo esime da contraddizioni e punti ciechi, con la quale si impegnò nella ricerca di una nuova sintesi tra temi e questioni distanti e di difficile conciliabilità (sovranità individuale e sovranità popolare, repubblica e socialismo, riforma politica e riforma sociale, moralità e interessi, individuo e società, universalità e particolarità, cielo e terra, anima e corpo,

³³ Andrea Lanza definisce «invenzione delle origini» questa prima tendenza storiografica e indica invece come «sottovalutazione della specificità del momento storico» la tendenza a considerare i socialisti repubblicani della Monarchia di luglio «nient'altro che l'ultima incarnazione dell'egualitarismo rivoluzionario, la prima espressione confusa di un socialismo scientifico a venire o un momento di formazione del repubblicanesimo francese la cui piena maturità non sarà raggiunta che con la fondazione della Terza repubblica» (*All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraternitario. Parigi 1839-1847*, cit.). In questa prospettiva, si veda la lettura che ne dà M. Abensour *in primis* in *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, in «Économie et sociétés», dicembre 1972, pp. 2201-2247.

³⁴ Le Bras-Chopard, *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, cit., pp. 48-49.

spiritualità e materialità, tradizione e progresso), delinea con chiarezza i rischi legati agli eccessi di qualunque visione centrata su uno solo degli estremi della relazione e collocò nella ricerca di una nuova e, per quanto imperfetta, audace sintesi il cuore del suo lavoro.

Secondo Blais, per chi cerca una diagnosi della situazione in Francia all'indomani della Rivoluzione francese, la lettura dei testi di Leroux è necessaria e istruttiva almeno quanto quella di Tocqueville, ed è particolarmente indicativa dello spirito e dei travagli del tempo³⁵.

Si potrebbe aggiungere che la lettura delle opere di Leroux è particolarmente istruttiva anche per la tenacia con cui «l'illustre operaio»³⁶, il filosofo che vive nella società, si è impegnato, a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, non solo nella diagnosi, ma anche, appunto, nella tenace ricerca di una nuova sintesi, di una nuova risposta politica ai problemi del suo tempo che fosse in grado di rafforzare e garantire la vita democratica. Anche in questo senso, la lettura dei suoi testi è istruttiva.

Questo libro vede la luce mentre è in corso l'invasione dell'Ucraina da parte della Russia, mentre le terrificanti immagini della guerra occupano tutti i mezzi di informazione e lunghe file di persone cercano di raggiungere, con pochi oggetti e con ogni mezzo disponibile, la frontiera per mettersi in salvo. Quella attualmente in corso non è che una delle numerose, devastanti guerre che affliggono il nostro tempo ma è una guerra che ci è particolarmente vicina, vicina ai nostri confini e ai nostri interessi. La solidarietà, il ricorso alla sua pratica e al suo lessico, è uno dei modi nei quali si è tentato di rispondere a questa ennesima emergenza che, così come già la crisi prodotta dalla pandemia, ce

³⁵ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 77. Viard ha sintetizzato i motivi di distanza tra il pensiero di Leroux e di Tocqueville, che convergono nell'identificare nell'associazione la soluzione dei problemi sociali e politici del tempo, evidenziando che per il primo l'individualismo è dovuto a un eccesso di libertà, mentre per il secondo è dovuto a un eccesso di eguaglianza (B. Viard, *Présentation*, cit., p. 42).

³⁶ In questo modo Leroux sarebbe stato chiamato da Michelet, si veda: J. Viard, *Pierre Leroux et le socialistes européens*, Avignon, Actes Sud. Hubert Nyssen Editeur, 1982, p. 84, nota 99.

ne sta mostrando la forza unificante, creativa e innovativa, così come il volto oscuro e le numerose contraddizioni.

Se parlare di solidarietà in tempo di guerra può sembrare ingenuo o fuori luogo, lo è parimenti il concepire la logica solidaristica come qualcosa di super-erogatorio, di eccedentario rispetto alla norma, come qualcosa di necessario o adatto a situazioni e tempi straordinari, o come qualcosa che precede e non riguarda la politica.

Il fatto che la politica per essere, e rimanere, democratica in senso sostanziale debba interessarsi della difficile e sempre aperta ricerca di un possibile, e per definizione precario, equilibrio tra opposti in perenne lotta (eguaglianza e libertà, moralità e interessi, individuo e società, particolare e universale, conflitto e ordine, politico, sociale ed economico, passato e futuro, visibile e invisibile, materiale e spirituale), e che nel farlo essa possa ritrovare la sua capacità innovativa e creativa, il suo ruolo e il suo *proprium*, è uno dei messaggi che, sotto il nome di solidarietà, ci consegna l'appassionato ed eccentrico tipografo parigino protagonista di questo lavoro e la cui precarietà delle condizioni di vita non ha mai distratto dallo studio e dalla lotta per le sorti degli oppressi e degli sfruttati, ovvero dell'umanità.

A tutte le persone, vicine e lontane, che attribuiscono valore e significato alla ricerca di questo precario equilibrio e che in tale ricerca si impegnano al meglio delle loro possibilità, eccentricità e delusioni, è dedicato questo libro.

Bologna, 21 marzo 2022

copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

I FONDAMENTI DEL PENSIERO,
LA STRUTTURAZIONE DI UN'IDEA

1. *L'aria di Parigi nella prima metà dell'Ottocento*

Nella prima metà dell'Ottocento, scrive Tumminelli, nell'aria di Parigi «doveva esserci qualcosa di strano, di singolare, di diverso»¹ per renderla così frizzante e attrattiva rispetto alle altre capitali europee, così vibrante di idee, progetti e dibattiti, così ricca «di pensatori intensi e vivaci, accaniti profeti di un nuovo ordine sociale»²:

Le discussioni e le polemiche infatti infiammano gli animi e, esaurite le cospirazioni clandestine del tempo della Restaurazione, invadono i giornali, le associazioni, le fabbriche, le piazze, i caffè, i circoli più frequentati, i tribunali, persino le prigioni di Luigi Filippo. Insomma, dilagano ovunque³.

Come bene illustrato da Tumminelli, quello che si inaugura con le *Trois Glorieuses* è infatti ormai riconosciuto, dopo un periodo di relativa scarsa attenzione e mancata comprensione della sua specificità, come un turno di anni di particolare rilievo per i profondi cambiamenti sociali ed economici, l'intenso dibattito e la ricerca di nuovi strumenti di comprensione e analisi che lo caratterizzarono e che contribuirono alla progressiva configurazione di un nuovo modo di pensare (e agire) la società e il ruolo della politica rispetto a essa⁴. Il nuovo modo in cui si guarda

¹ R. Tumminelli, *Il socialismo etico di François Vidal*, in «Il Politico», 51, 4, 1986, p. 613.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ A. Lanza, *All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraterno. Parigi 1839-1847*, Milano, FrancoAngeli, 2010, edizione kindle; J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994, edizione kindle.

alle complesse dinamiche politiche e sociali che animano tale periodo è alimentato e sollecitato dal convergere di numerosi fattori, che non si potranno qui che richiamare solo molto brevemente, e rappresenta il nuovo quadro di riferimento entro il quale si avvia il travagliato processo di costruzione della società democratica, gli operai si battono per veder riconosciuto il loro ruolo sociale, le associazioni si moltiplicano e, nel reciproco confronto, oltre che nel conflitto aperto e sanguinoso, le visioni e i linguaggi politici si ridefiniscono, fanno i conti con le loro eredità e con le novità del presente, e in vario modo si rideterminano e si combinano tra loro⁵.

Numerosi e di varia natura sono i mutamenti che animano e scompaginano questo periodo, dall'avanzare dell'industrializzazione e dall'ingresso delle logiche capitalistiche anche nelle tradizionali professioni artigiane organizzate su base corporativa, alle trasformazioni urbane e alla progressiva configurazione di Parigi come metropoli, all'avvento del romanticismo, all'impatto sulla vita quotidiana del diffondersi delle nuove invenzioni della scienza e della tecnica (tra le quali il treno, le grandi navi a vapore, il telegrafo, la macchina da scrivere, il dagherrotipo), alla nascita della stampa operaia⁶.

La Francia della Monarchia di luglio è inoltre un paese in preda a un senso di timore e smarrimento profondo per il turbamento dell'ordine e per il venir meno del ruolo strutturante, coesivo e unificante fino a quel momento svolto dalla religione, ovvero fino a che la Rivoluzione francese, profondamente religiosa nel suo simbolismo e nella sua prospettiva temporale, abolisse le religioni confessionali⁷. Come si vedrà, comune nei dibattiti dell'epoca è l'angoscia per le condizioni dei poveri e di tutti coloro che non

⁵ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.; A. De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, in «Il Politico», 51, 3, 1986, pp. 459-484.

⁶ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.; De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, cit., pp. 467-468.

⁷ M.-C. Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 71-74.

beneficiano dello sviluppo industriale e il richiamo, non necessariamente inteso in senso ortodosso e tradizionale, alle radici del pensiero cristiano e al significato della carità nei suoi rapporti con la fratellanza e la filantropia⁸.

In senso più generale, la rivitalizzazione del ruolo sociale e politico della religione permea in modo profondo il dibattito dell'epoca nel quale, accanto alle posizioni tradizionaliste che muovono verso il recupero del ruolo pubblico delle credenze religiose (rappresentate ad esempio da Lamennais e Bonald), si incontrano posizioni critiche che, sullo sfondo del materialismo illuministico, della religione naturale di Rousseau e dell'anticlericalismo rivoluzionario, si impegnano, sulla scia di Saint-Simon che dà alle stampe *Nuovo cristianesimo* nel 1825, per il rinnovamento del fatto religioso e per la ricerca di una nuova forma di religione in grado di sostenere e alimentare l'unità sociale⁹. In questo periodo notevole successo avrà ad esempio l'opera di Constant dedicata alla religione, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, pubblicata in cinque tomi tra il 1824 e il 1831, che verrà anche recensita sul «Globe» e che Leroux sicuramente lesse, così come le riflessioni sui medesimi temi di Tocqueville¹⁰.

Lo smarrimento dell'epoca non ha infatti solo un contenuto squisitamente metafisico visto che il venir meno della religione porta con sé, come evidenzia Blais, autorità, appartenenze, gerarchie e tradizioni e lascia in cambio «confusione, disordine, individualismo»¹¹; lascia in cambio un senso di indeterminatezza che richiede di elaborare una nuova strategia di risposta, di cui la ricerca di una nuova religione è parte integrante¹².

⁸ Ivi, pp. 56-59. Per un'analisi più ampia del modo in cui il pensiero cristiano si rapporta alla questione sociale, si veda: C. Giurintano, *Pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo in Francia nel XIX secolo. Atti del Seminario internazionale, Palermo 30-31 ottobre 2014*, Palermo, Dipartimento di Studi Europei (DEMS), 2015.

⁹ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 71-74; Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

¹⁰ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 72.

¹¹ Ivi, p. 73.

¹² Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

Gli elementi di questa nuova strategia includono, come illustra Lanza in riferimento al socialismo repubblicano di cui Leroux è un esponente di primo piano, l'elaborazione di una nuova concezione dell'esperienza storica centrata sull'idea di società, la sacralizzazione del processo storico «come auto-rivelazione dell'umanità a se stessa» e l'individuazione di questo stesso processo progressivo come garanzia dell'unità sociale¹³. Non solo quindi in questa visione del progresso è la società «che si pensa e si produce nella storia», ma soprattutto, come sottolinea sempre Lanza e come si vedrà nella concezione lerouxiana, in questa visione del progresso si preserva, a differenza della frattura introdotta dalla rivoluzione, l'unità della storia quale presupposto fondamentale per comprendere la verità, rimuovere l'indeterminatezza creata dal venir meno del ruolo politico della religione tradizionale, rimuovere le cause del conflitto e garantire l'unità¹⁴.

Funzionale al consolidamento e alla diffusione di una nuova visione del rapporto tra progresso e società, così come tra politica e società, è poi il rapporto che si instaura tra storia e scienza, che emerge quale ulteriore componente intellettuale importante per comprendere il clima intellettuale complessivo dal quale trae alimento tanto il pensiero di Leroux, quanto la sua delineazione del concetto di solidarietà.

Gli strumenti con i quali la società indaga il progressivo rivelarsi dell'ordine razionale verso cui conduce l'evoluzione storica sono infatti gli strumenti della scienza perché «la scienza è lo strumento di interpretazione della rivelazione»¹⁵. Come dirà Leroux: «La Révélation divine n'est autre chose que la Vérité. La Révélation divine n'est autre chose que la Science»¹⁶.

In questo contesto si guarda quindi con crescente curiosità all'astronomia, alla fisica e alla biologia, che affasciano

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ P. Leroux, *Aux politiques*, riprodotto in *Œuvres (1825-1850)*, Paris, Louis Nêtré, 1850, poi Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1978), t. I, p. 103.

e forniscono strumenti, argomenti e dimostrazioni. Se nel 1802 Saint-Simon aveva proposto di innalzare un monumento alla memoria di Newton perché con la scoperta della legge dell'attrazione universale e con l'affermazione della sua applicabilità anche al mondo morale aveva dimostrato che la vita sociale si può studiare come si studia il mondo organico, nel 1830 tutta l'Europa seguirà con apprensione il dibattito tra Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire, che è il naturalista che maggiore influenza avrà sul pensiero del socialismo repubblicano e in particolare su Leroux¹⁷.

Come illustra Lanza, il modello scientifico che Saint-Hilaire elabora e sostiene affonda in realtà le radici nel complesso sistema di pensiero elaborato, già durante la rivoluzione, nel seno di un ambiente intellettuale composito che darà un contributo determinante per favorire l'affermazione di un modo di pensare la naturalità e la razionalità della società imperniato sull'idea che, nonostante l'insuperabile limitatezza di tutte le conoscenze umane, da esse è comunque possibile desumere in modo determinato e rigoroso le leggi universali che regolano i fenomeni nella loro complessità; imperniato sulla nozione di *regolarità* come punto di contatto tra unità e complessità¹⁸. In questo articolato percorso si inserisce la riflessione di Saint-Hilaire che, con la legge dell'«*unité de composition*», sviluppa una filosofia naturale che consente di pensare l'unità della natura e, al suo interno, di «comprendere le differenze fra gli esseri organizzati come variazioni nella forma dell'organizzazione del vivente»¹⁹.

Se l'influenza di questa prospettiva, che consente di pensare l'unità nella variazione, sul pensiero di Leroux diventerà evidente nel prosieguo dell'analisi, è importante sottolineare qui come nel quadro di questa mentalità

¹⁷ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 68-69. Sui rapporti personali e di reciproca stima che legavano Leroux a Saint-Hilaire, che collaborerà alla «*Revue encyclopédique*» e all'*Encyclopédie nouvelle* e che arriverà a essere abbastanza conosciuto negli ambienti socialisti, si veda: Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

¹⁸ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

¹⁹ *Ibidem*.

fortemente influenzata dalle scienze positive prenda avvio lo sviluppo della scienza sociale come branca del sapere in grado di consentire, sulla scia dei modelli delle scienze naturali, una precisa conoscenza della società, della sua complessità e delle sue regolarità, e una sua adeguata organizzazione scientifica²⁰. Lunghi dall'essere un tratto peculiare delle elaborazioni più note come quelle di Saint-Simon o Comte, «l'attitudine sociologica» connessa al ricorso ai paradigmi delle scienze naturali che consentono di pensare assieme unità e complessità è una caratteristica qualificante dell'epoca, che si trova nella necessità di fare i conti con una trasformazione che le categorie liberali non riescono a catturare, né a comprendere nella loro radicale novità²¹.

La ricerca dell'unità e la volontà di comprendere la complessità della società, la volontà di osservare e comprendere le dinamiche e i fenomeni che la caratterizzano, inducono quindi a riporre molta fiducia nelle inchieste sociali e nella statistica, a confidare «nel loro potere di svelamento della società a sé stessa e nelle possibilità che offrono all'esercizio stesso della democrazia»²². Questo è il periodo delle grandi inchieste sul pauperismo, sollecitate anche dall'Accademia delle Scienze Morali e Politiche e da altre istituzioni, e a cui contribuirà anche Tocqueville con il *Mémoire sur le pauperisme* che invierà nel 1835 alla Société Royale Académique di Cherbourg, che offrono un altro tassello importante per comprendere l'articolato *milieu* intellettuale nel quale prende forma e sostanza la riflessione lerouxiana sulla solidarietà²³.

Ma quello della povertà non è l'unico volto che assume la questione sociale perché a colpire gli osservatori dell'epoca è soprattutto il persistere materiale di un livello di povertà che in nessun modo viene annullata dal moltiplicarsi delle forme di impiego ma che, anzi, diventa irrimediabilmente visibile

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*. Si veda anche: E. Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, Milano, FrancoAngeli, 2009, p. 17.

²² Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

²³ Sul contributo di Tocqueville sul tema, si veda: A. de Tocqueville, *Il pauperismo*, a cura di M. Tesini, Roma, Edizioni Lavoro, 1998.

come piaga sociale, si accompagna in modo strutturale allo sviluppo economico e assume le sembianze drammatiche delle classi sfruttate descritte, tra i molti, da Eugène Buret, Leroux e Proudhon²⁴. «Forcer des hommes à travailler quatorze heures par jour est un délit, un crime, c'est un homicide»²⁵, scrive Leroux in riferimento alle condizioni di sfruttamento, continua incertezza e abbruttimento in cui si trovano costretti a lavorare uomini, donne e bambini per una paga da miseria e non riuscendo a garantirsi, con il loro lavoro, nemmeno il minimo necessario per vivere e sostenersi.

Non si possono quindi comprendere a pieno le dinamiche che interessano gli anni che precedono la rivoluzione del 1848 se non si evidenzia che, a partire da quegli anni, la questione sociale emerge non solo sotto il segno della povertà, come pauperismo, ma anche e soprattutto sotto il segno del lavoro²⁶, che in quegli anni muta profondamente, così come mutano profondamente la condizione e lo statuto del lavoratore. Come si vedrà, e come efficacemente sintetizza Lanza, «Democrazia e lavoro sono due facce della stessa trasformazione sociale; cittadino e lavoratore due figure della stessa rivoluzione»²⁷.

Nonostante la rivoluzione industriale avesse prodotto in Francia, come noto e specie nel paragone con la situazione sul suolo inglese, effetti ancora limitati e parziali e si fosse scontrata con la prevalenza di un'agricoltura contadina, di una classe borghese di possidenti più che di imprenditori e di una struttura produttiva per lo più basata su piccole unità e sulla prevalenza di artigiani e commercianti, si registra in questi anni la nascita di un nuovo modo di pensare e affermare il proprio ruolo nella società da parte dei lavoratori, si delineano le prime forme di identità di classe tra gli

²⁴ Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, cit., pp. 27-28.

²⁵ P. Leroux cit. in A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, p. 173.

²⁶ G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 263.

²⁷ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

operai francesi e diventano sempre più visibili le profonde trasformazioni che, riflesse nel lavoro, stanno interessando la struttura sociale, le relazioni sociali e il rapporto tra società e azione politica²⁸.

In un quadro ideologico e normativo molto distante dalle pratiche reali che interessavano il mondo del lavoro, e improntato alla logica strettamente individualistica espressa dalla legge Le Chapelier e dal codice civile napoleonico, l'insurrezione del novembre 1831 a Lione, a cui seguiranno l'eccezionale ondata di scioperi nel biennio 1832-1833, le rivolte popolari del 1834 e le agitazioni che scossero tutta la Francia nel 1840, rappresentano il primo, sanguinoso e drammatico manifestarsi della questione sociale ottocentesca²⁹.

La violenta smentita della fiducia liberale nella capacità autoregolativa e pacificatrice del mercato che questi eventi rappresentano richiede l'elaborazione di nuove strategie, sia da parte della classe politica francese che, al di là delle diverse posizioni, condivide la consapevolezza del fatto che «solo la soluzione del problema del lavoro avrebbe garantito solide basi al nuovo ordine»³⁰, sia da parte del movimento operaio che, facendo leva sulla secolare tradizione associativa e mutualistica sviluppata durante l'*Ancien Régime* e la Restaurazione, trova nella pratica dell'*associazione* un cruciale strumento di resistenza (visto che consente di sostenere i costi degli scioperi) e di estensione della lotta al di là delle singole professioni³¹.

²⁸ Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, cit., p. 15; J.E.S. Hayward, *Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France*, in «International Review of Social History», 4, 2, 1959, p. 268; De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, cit., pp. 464-465.

²⁹ Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, cit., pp. 41-50.

³⁰ De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, cit., p. 481.

³¹ Ivi, pp. 467-468. Lo sviluppo di società di mutuo soccorso era stato peraltro favorito dallo stesso governo durante il regime di Luigi Filippo al punto che nel 1840 a Parigi se ne contavano circa duecento (Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, cit., p. 50).

Se il paragone con i rapporti di lavoro e il rapporto tra lavoratore e comunità che caratterizzavano la società medievale è un tema ricorrente nel dibattito, in questi stessi anni al discorso prevalentemente morale proprio del pauperismo si affiancano, e progressivamente si sostituiscono, le analisi sociali che mostrano i drammatici effetti sociali ed economici imputabili alla nuova organizzazione del lavoro e al modo di produzione capitalistico, che gravano sulla vita dei lavoratori e che strutturalmente li costringono ai margini della società³².

Le indagini sociali mostrano come lo svilimento, la mercificazione del lavoro (e del lavoratore) e la distruzione dei legami sociali e morali che si accompagnano alla nuova organizzazione e divisione del lavoro siano il prodotto dell'espandersi della società industriale e producano una nuova forma di schiavitù e una situazione di conflitto perenne con la classe dei capitalisti, come dirà Buret e dopo di lui Leroux ripeterà più volte³³: «le fait économique le plus funeste aux classes ouvrières est donc la séparation absolue, de plus en plus complète qui s'opère entre les deux éléments de la production, le capital et le travail, et qui constitue ainsi en perpétuelle hostilité deux intérêts opposés»³⁴.

La legittimità e la tenuta del regime di Luigi Filippo non possono quindi che essere chiamate in causa dalle profonde e articolate dinamiche fin qui brevemente descritte e quello che si realizzerà con il 1848 è, come noto, un cambiamento cruciale per la politica. Nel dibattito di questi anni, al centro di un intenso conflitto ideologico e politico si trovano temi quali quello del significato e del rapporto tra repubblica, democrazia, liberalismo e socialismo, tra allargamento del suffragio e sistema rappresentativo, unità della nazione, associazionismo/mutualismo e questione sociale, così come tra proprietà, povertà e lavoro, in un contesto nel quale fa la

³² G. Le Blanc, *Le gueux, le prolétariat et le précaire*, in «Cités», 35, 3, 2008, p. 86.

³³ P. Ansart, *L'analyse critique des insolidarités (1820-1870)*, in J. Chevallier e D. Cochart (dir.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 73-74.

³⁴ E. Buret cit. *ivi*, p. 72.

sua comparsa il termine proletario e comincia a intrattenere complessi rapporti con i termini *peuple*, *société* e *social*³⁵. Ed è in questo contesto incerto, e in continuo divenire, che la solidarietà emerge quale possibile risposta alle questioni contro le quali si infrangerà la Seconda Repubblica, quella *République démocratique* appena inventata che, nel giro di pochissimo tempo, passerà dall'essere individuata come la risposta in grado di offrire soluzione ai problemi della vita in società al rappresentare essa stessa un problema aperto, un enigma³⁶.

Uno dei molti temi caldi al centro del dibattito è quello relativo alle sorti di qualsiasi idea di unità sociale di fronte

³⁵ Sulle complesse dinamiche che interessano, almeno in senso generale, le diverse questioni istituzionali, sociali e semantiche sopra richiamate, si vedano almeno: Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, cit., pp. 23-50; F. Proietti, *Libéralisme e démocratie nel lessico politico della Seconda repubblica francese (1848-1852)*, in C. Calabrò e M. Lenci (a cura di), *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 53-66; M. Albertone, *Democratic republicanism. Historical reflections on the idea of republic in the 18th century*, in «History of European Ideas», 33, 2007, pp. 108-130; L. Scuccimarra, *I paradossi della sovranità popolare. La crisi del '48 in Francia e la questione del suffragio universale*, in G. Ruocco e L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, Roma, Viella, 2012, pp. 159-188; C. Carini e V.I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, vol. III: *Modelli di società tra '800 e '900*, Firenze, Olschki, 1993; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europea*, vol. III: *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 67-136; G. Gozzi e G. Bongiovanni, *Democrazia*, in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 232-234. Su questi temi e sul modo in cui tali cambiamenti vengono registrati nel *Dictionnaire politique* pubblicato nel 1842 e ideato da Garnier-Pagès, da Duclerc e dall'editore Pagnerre, si veda: V. Collina, *Tra popolo e società: i democratici francesi prima del Quarantotto*, in Carini e Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, vol. III: *Modelli di società tra '800 e '900*, cit., pp. 25-45. Per una riflessione più ampia sui mutamenti che interessano il lessico politico francese dell'Ottocento, si veda: C. Cassina, *Parole vecchie, parole nuove: Ottocento francese e modernità politica*, Roma, Carocci, 2007.

³⁶ Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, cit. Sul percorso che porta a conciliare repubblica e democrazia, fino allora ritenute incompatibili, si veda: Proietti, *Libéralisme e démocratie nel lessico politico della Seconda repubblica francese (1848-1852)*, cit., pp. 56-66.

a un progresso industriale che, invece di ridurlo, produce conflitto e miseria: è possibile conciliare gli interessi degli sfruttatori e quelli degli sfruttati? È possibile indurre i capitalisti a garantire migliori condizioni di lavoro ai lavoratori³⁷?

A tali questioni Leroux risponderà sostenendo che il conflitto non è irriducibile, che esso non mette in discussione l'unità del genere umano e che potrà essere superato una volta realizzata una riforma politica e sociale orientata dalla comprensione della solidarietà quale fatto storico, legge naturale e ordine divino (non trascendente), quale movimento, comunicazione e creazione incessante che in nessun modo assorbe o nasconde le soggettività ma che anzi ne consente la piena affermazione; una volta compresa, e tradotta in comportamenti, leggi e riforme adeguate, la legge della solidarietà mutuale che lega tutti gli individui, non solo nella storia ma anche attraverso la storia.

A tali questioni Leroux risponderà non tanto indicando modelli o soluzioni definitive, quanto riponendo fiducia nel progresso storico come processo di riconoscimento della verità della solidarietà e nella democrazia come forma aperta e sempre in divenire di autogoverno da parte della società, nella democrazia solidale come processo orientato al «superamento della divisione e [...] [alla] ricomposizione totale»³⁸.

2. *La formazione di un pensiero*

Destinato a entrare all'École polytechnique dopo aver compiuto brillanti studi classici, a causa della prematura scomparsa del padre e delle modeste condizioni economiche della famiglia Leroux dovette presto trovarsi un impiego prima come agente di cambio e poi come operaio tipografo, professione che gli consentirà di riconoscere il ruolo essenziale della stampa per la vita democratica. Per tutta la

³⁷ B. Viard, *Présentation*, in Id., *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2007, p. 25; Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 60.

³⁸ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

vita fu, anche per condizione sociale, vicino al proletariato e al mondo dei lavoratori, con i quali condivise l'asprezza delle condizioni materiali di vita e dei quali espresse e difese senza requie, divenendo poi anche giornalista pubblicitista, editore e fervente animatore del dibattito intellettuale, i diritti e le istanze inserendoli in una peculiare dottrina egualitaria e solidaristica fortemente radicata nella storia e nella realtà concreta, fiaccata dalle delusioni ma sostanzziata da una nuova religione laica e da un'incrollabile fede nella democrazia quale luogo del progresso e della perfettibilità umana. Come efficacemente sintetizzato da Gian Mario Bravo, Leroux «continuò, fino alla morte, a difendere i principi di egualitarismo umanitario, di solidarietà associazionistica, che accompagnò sempre alla ribadita richiesta di libertà e di democrazia quante più ampie possibili»³⁹.

I tratti tipici della sua riflessione si definiranno nell'arco di circa un trentennio nel corso del quale, come evidenziato da La Puma, la sua teoria politica maturerà parallelamente al progressivo delinarsi del suo approccio al socialismo, tanto in senso terminologico, quanto in senso dottrinario⁴⁰.

Formatosi nel crogiuolo di idee che circolavano nei primi anni del XIX secolo, nel quale l'eco della rivoluzione conviveva con intenti restaurativi così come con i fermenti di rinnovamento espressi dal romanticismo letterario e filosofico, dopo aver inizialmente aderito nel 1822 alla carboneria, che definirà «grande conjuration du Libéralisme adolescent»⁴¹, Leroux decise presto di spostare il campo di azione dal terreno della lotta violenta all'ambito del lento e paziente impegno per il rischiarimento degli spiriti, di quella che definì la «conspiration pacifique»⁴². Nel 1824 egli fondò quindi, assieme al suo compagno di scuola e giovane

³⁹ G.M. Bravo cit. in L. La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio. Il dibattito politico in Europa dopo il 1848*, Manduria, Lacaita, 1998, p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ P. Leroux, *La grève de Samarez*, Paris, Dentu, 1863, t. I, p. 363.

⁴² P. Leroux, *D'une nouvelle typographie*, pubblicato sulla «Revue indépendante» nel gennaio 1843, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, cit., p. 72.

professore di filosofia Paul-François Dubois, la rivista «Le Globe», di ispirazione liberale in politica ed economia e di respiro cosmopolitico, che ebbe immediatamente un enorme successo a livello europeo al punto da essere considerata la rivista più importante della Restaurazione⁴³.

Per Leroux la rivista, così come l'invenzione di una macchina per la composizione dei caratteri alla quale lavorerà in questi anni⁴⁴, rispondeva all'intento di promuovere la circolazione delle idee e delle conoscenze tra tutti i popoli, di favorire lo scambio e l'emancipazione, «de rassembler les matériaux d'une connaissance de l'humanité embrassant toute la diversité de ses formes d'existence concrètes: ethnies et langues, mœurs et institutions, croyances religieuses, types d'organisation politique et sociale»⁴⁵. Lo spirito cosmopolitico che anima queste prime riflessioni costituisce però anche, come rilevato da La Puma, il primo embrione della sua dottrina dell'umanità e si configura sin da ora in senso dinamico, come dottrina del progresso storico ben più che come semplice antitesi al nazionalismo⁴⁶.

In questa stessa direzione, come evidenziato ancora da La Puma, può essere letto anche l'articolo *De l'esclavage, et de la situation de nos colonies*, pubblicato sulla rivista, come di consueto in modo anonimo, il 6 febbraio 1827, nel quale egli sostiene, a partire dall'analisi di uno scritto di August Billiard, la necessità di abolire la schiavitù a partire da un ordine di argomentazioni basate sulla *justice*, sull'*humanité*

⁴³ Sulla diffusione in Europa del «Globe», si veda: J.-J. Goblot, *Aux origines du socialisme français: Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1977. Sull'influenza che la lettura della rivista ebbe nel dibattito italiano, si veda: L. La Puma, *Il socialismo sconfitto. Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, FrancoAngeli, 1984, pp. 11-44.

⁴⁴ Leroux parla della macchina tipografica che ha inventato, e che non riuscì a realizzare per mancanza di fondi, in un testo del 1822 dal titolo *Nouveau procédé typographique qui réunit les avantages de l'imprimerie mobile et du stéréotypage* che verrà poi integralmente riprodotto nella «Revue indépendante», t. VI, gennaio 1843, con il titolo *D'une nouvelle typographie*.

⁴⁵ Goblot, *Aux origines du socialisme français*, cit., p. 35.

⁴⁶ La Puma, *Il socialismo sconfitto*, cit., p. 17.

e sull'*utilité*⁴⁷. Se, dal punto di vista della giustizia, Leroux argomenta che la liceità della schiavitù è stata sostenuta nel mondo greco e romano e, nonostante l'influsso del cristianesimo, non è stata messa in discussione che dagli scritti di Montesquieu e di Rousseau, dal punto di vista dell'umanità, visti gli interessi materiali collegati al traffico e all'impiego di schiavi, egli ritiene, in accordo con Billiard, che non si possa confidare di trionfare contro di essa facendo leva solo sul sentimento. Ecco allora che nella sua argomentazione le affermazioni di principio si combinano alla considerazione dei motivi pragmatici che devono indurre al superamento della schiavitù e che, ricondotte nel quadro della sua visione del progresso come avanzamento della razionalità, non gli impediscono, come si vedrà anche più avanti, di combinare la sua strenua difesa del principio dell'eguaglianza con la giustificazione del colonialismo come missione civilizzatrice.

Dopo aver affermato che «tous les hommes sont égaux»⁴⁸ e che non è accettabile che la metropoli si basi sul principio di eguaglianza mentre le colonie sono costituite sulla negazione di tale principio, il suo intento è infatti quello di mostrare che è doveroso per tutte le società europee pervenute all'eguaglianza «d'émanciper et d'affranchir»⁴⁹ perché, se la libertà degli antichi si sosteneva sulla schiavitù, quella dei moderni si fonda sull'eguaglianza, che «se fortifie par le plus grand nombre de libertés accordées autour de nous»⁵⁰, e per farla trionfare definitivamente è necessario che essa si affermi concretamente. In questa prospettiva, la schiavitù è quindi da abolire non solo perché «est incapable de produire les fruits abondants de la liberté»⁵¹, ma anche perché impedisce la civilizzazione dell'Africa, che è di sicuro interesse dei paesi europei e della Francia, così come delle colonie stesse.

⁴⁷ P. Leroux, *De l'esclavage, et de la situation de nos colonies*, in «Le Globe», IV, 76, 1827, p. 401.

⁴⁸ Ivi, p. 402.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 403.

La breve analisi di Leroux delinea quindi una concezione della storia, su cui ci si soffermerà nel prossimo capitolo, come progressivo avvicinamento alla piena razionalità e all'organizzazione armonica nel cui contesto si colloca la sua concezione storica dell'evolversi dell'idea di eguaglianza che, per quanto sia stata affermata anche nell'antichità, trova ora le condizioni per affermarsi: «Les formes de l'humanité changent, tout s'use à la longue, et il vient des temps où il est plus utile et plus lucratif de travailler de concert avec des hommes libres que de faire travailler pour soi des esclaves»⁵².

Se da questo testo si ricava una prima evidenza della sua visione della storia e della peculiare attenzione che Leroux rivolge alla traduzione delle idee in termini concreti, in un altro scritto dello stesso anno, intitolato *De l'union européenne*, tale visione si congiunge al tema del pacifismo e delle relazioni tra gli Stati⁵³.

Riferendosi a chi tenta di paragonare la vittoria di Navarino a quella di Lepanto, e quindi di considerare tale vittoria come il momento che sancirebbe un nuovo, rinnovato trionfo dell'unità cristiana, Leroux chiarisce in questo testo che l'unità europea che va configurandosi, e che progressivamente si affermerà, è superiore a quella cristiana perché, a differenza di quest'ultima, non ha bisogno di un'organizzazione materiale, di roghi o inquisizioni, ma basa la sua forza sulla diffusione della libertà e dell'eguaglianza, su un *esprit des sociétés* che «abolit l'esclavage, qui émancipe l'Amérique, qui sauve la Grèce»⁵⁴. Questo spirito delle società, che dalla dimensione nazionale presto transiterà anche a quella delle relazioni tra le società e consentirà di dare vita a una forma politica decentrata, si è affermato grazie al progresso della ragione, all'influenza del commercio e dell'industria, al ricorso alle rivoluzioni e all'affermarsi di una dottrina della pace che ha rimpiazzato la dottrina della guerra e del nemico naturale alimentata dalla monarchia e dalla nobiltà⁵⁵.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ La Puma, *Il socialismo sconfitto*, cit., p. 19.

⁵⁴ P. Leroux, *De l'union européenne*, in «Le Globe», VI, 1, 1827, p. 2.

⁵⁵ Ivi, pp. 2-3 e 6. Sui diversi modi nei quali Leroux, nel corso degli anni, intenderà la natura e l'articolazione istituzionale di questa unione

Da Bodin, Bacone e Machiavelli, fino a Hobbes, Grozio e Pufendorf, tutti, argomenta Leroux, hanno sostenuto in modo unanime il diritto alla guerra e su di esso hanno fondato, nel corso dei secoli, l'autorità della legge e il dispotismo, la schiavitù e il diritto paternalistico, il bene e il male, con la sola eccezione di tre uomini che, a un secolo di distanza l'uno dall'altro, hanno abbracciato la pace come legge delle società e la guerra come infrazione di tale ordine, ovvero Tommaso Moro, Fénelon e l'abate di Saint-Pierre. Tre spiriti questi, dice Leroux, che hanno in comune la loro distanza dal mondo del loro tempo, che amano «l'humanité à la folie, et se nourrissent incessamment du rêve de son absolue perfection»⁵⁶.

Nella prospettiva evolutiva di Leroux, il loro contributo deve essere letto unitamente a quello di Voltaire che ha affermato al più alto grado la religione dell'umanità e della tolleranza universale, alle riflessioni sulla pace di Madame de Staël, Constant e Saint-Simon e a quelle di Turgot e Condorcet sulla perfettibilità infinita, ma bisogna riconoscere il ruolo che in questo processo hanno avuto non solo il progressivo ingentilirsi dei modi e dei costumi e la diffusione della poesia che esprime e valorizza i sentimenti umani, ma anche l'affermazione del nuovo ordine dell'economia politica e dello stesso impero napoleonico inteso come vittoria dell'eguaglianza sulla coalizione formata contro di essa: tutto questo lungo cammino fatto di avanzamenti e arretramenti testimonia, secondo Leroux, della forza inarrestabile delle idee e del loro concreto impatto, del modo in cui «se développent ces vies de l'humanité qui, dans son cours irrésistible, entraînent et modifient les théories de l'intelligence comme les institutions, ouvrent de nouveaux points de vue, et font souvent apercevoir de la folie où l'on ne voyait que de la sagesse»⁵⁷.

Se è dal percorso avviato dalla monarchia e dalla nobiltà che, nonostante le loro intenzioni fossero tutt'altro

europea, si veda: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 323-329.

⁵⁶ Leroux, *De l'union européenne*, cit., p. 5.

⁵⁷ Ivi, p. 6.

che orientate al bene comune, è derivata la *civilisation*, ed è dalla progressiva unificazione dei regni che è derivata la diffusione della conoscenza e l'eguaglianza, che «l'âme des masses populaires [...] [est devenue] l'âme des nations»⁵⁸, Leroux richiama anche il ruolo svolto in questo senso dall'economia politica:

L'économie politique se prépare une monarchie universelle plus durable que celles que Charles Quint et Napoléon voulurent inutilement fonder sur la violence. Décentraliser les empires, établir dans chaque province, dans chaque ville une activité propre, et en même temps faire tomber les barrières qui séparent les nations, voilà à quoi tendent la liberté, la science et l'industrie: en sorte que, si leur triomphe était complet, on pourrait dire de la grande société des hommes ce que Pascal disait de l'univers: Centre partout, circonférence nulle part⁵⁹.

Se, come si vedrà, in altri contributi scritti per «Le Globe» emergono già anche i primi tratti di una dottrina solidaristica, così come della necessità di giungere a una nuova sintesi, è soprattutto nel cambio di orientamento della rivista che è possibile cogliere il progressivo delinarsi del pensiero di Leroux.

Da rivista liberale vicina alle posizioni di François Guizot e allineata all'eclettismo di Victor Cousin, dopo la rivoluzione del luglio 1830 «Le Globe» cambiò veste e identità divenendo l'organo ufficiale della dottrina sansimoniana alla quale Leroux, contrariamente a molti dei suoi collaboratori che divennero senza indugio orleanisti, aderì per breve tempo⁶⁰.

La rivoluzione di luglio rappresentò in questo senso un cruciale momento di svolta perché rese evidente, agli occhi di Leroux e di altri, il fallimento del pensiero liberale, i limiti dell'eclettismo e l'inerzia della politica del *just milieu*,

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 83. «Le Globe» condivideva peraltro la sede parigina con «L'Organisateur», rivista fondata nel 1819 dallo stesso Saint-Simon.

il persistere di una visione retrograda, insensibile e tiepida da parte di una classe dirigente che faticava a comprendere che «la questione sociale et humaine était posée désormais dans une latitude majestueuse et avec une invincible clarté»⁶¹.

La salita alla ribalta delle masse popolari offrì quindi a Leroux l'opportunità di riorientare il suo pensiero e la sua azione e, di conseguenza, lo scopo e l'orientamento della rivista che, di fronte a tali avvenimenti, non poteva a suo parere che passare dall'analisi storica alla pratica e all'azione, dalla critica alla creazione di una base positiva: «Plus de criticisme impuissant» scriverà infatti nella *Profession de foi* nella quale dà ragione dei motivi che spinsero lui e altri redattori ad abbandonare il campo liberale e ad abbracciare la fede sansimoniana⁶². A partire dal primo numero del nuovo corso, peraltro, come segnala Leroux, «Le Globe» riportò in epigrafe la medesima divisa dell'«Organisateur» che recitava: «Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration du sort moral, physique et intellectuel de la classe la plus nombreuses et la plus pauvre»⁶³.

Ripercorrendo la storia e le origini della rivista, Leroux ricorda in questo breve contributo le speranze riposte, all'indomani della rivoluzione di luglio, nella possibilità di fondare un nuovo ordine «stable et progressif»⁶⁴, per quanto transitorio e non ancora pienamente maturo, e la conseguente amara delusione di fronte all'incapacità di una borghesia egoista e avida, sorda rispetto ai consigli e alle raccomandazioni espressi senza successo nella rivista nel nome della ricerca di «une économie politique plus réelle que l'ancienne, d'une constitution plus équitable de la propriété, d'un art nouveau, d'une religion inconnue»⁶⁵.

⁶¹ P. Leroux, *Plus de Libéralisme impuissant*, in *Cœuvres (1825-1850)*, Paris, Louis Nêtré, 1850, poi Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1978, t. I, p. 343. Il saggio appena richiamato, pubblicato tra gli annessi ai *Trois discours* nelle sue *Cœuvres* del 1850, rappresenta la riproduzione dell'articolo pubblicato il 18 gennaio 1831, con il titolo *Profession de foi*, sul «Globe».

⁶² Leroux, *Plus de Libéralisme impuissant*, cit., p. 343.

⁶³ Ivi, p. 339, nota 1 risalente al 1850.

⁶⁴ Ivi, p. 343.

⁶⁵ Ivi, p. 344.

È in tale situazione che la dottrina sansimoniana, una dottrina «jeune et pleine d'ardeur»⁶⁶, già incontrata in passato, è sembrata, scrive Leroux, offrire la soluzione e la chiave per l'avvenire, confermare la fede nel progresso e nell'avvento di un sistema di idee più vero: l'emancipazione della classe più numerosa e povera, il riconoscimento delle capacità di ciascuno e l'utilizzo di mezzi pacifici e persuasivi, si sono palesati quali dogmi in grado di rivelare, a lui e ai suoi compagni, la natura più vera dei loro stessi pensieri, la predisposizione del loro intelletto e i desideri profondi del loro cuore; in grado di riportare il loro impegno, e quello della rivista, al loro fine originario⁶⁷.

L'adesione alla fede sansimoniana è dunque la risposta a cui Leroux e i suoi soci fanno affidamento per liberarsi dagli errori del passato e per muovere verso la definizione di un nuovo orizzonte di riflessione teorica e di azione ma, per quanto abbia notevole influenza sulla formazione della sua dottrina come lui stesso riconoscerà apertamente, non si configura come un'adesione dogmatica o totalizzante, come diverrà presto evidente.

La missione di predicazione della dottrina sansimoniana svolta da Leroux, Reynaud e de l'Ardèche tra aprile e maggio del 1831 nel *Midi*, e in particolare tra gli operai di Grenoble e Lione che erano allora tra le città più industrializzate della Francia, è in questo senso identificata come il momento nel quale la distanza di Leroux e di Reynaud dal sansimonismo si manifesta in tutta la sua dirompenza. Il toccante confronto con la dura realtà sociale di questi contesti attribuisce rinnovato vigore al sentimento repubblicano e democratico di Leroux – peraltro da sempre parte del suo bagaglio intellettuale come dimostra anche la sua attiva partecipazione alle repubblicane *Société des Amis du Peuple* e *Société des Droits de l'Homme* istituite dopo le Tre Gloriose –, che ora, con Reynaud, muove apertamente, e in aperta rottura con la scuola sansimoniana, verso il recupero del legame con le idee della Rivoluzione francese e la progressiva (ri)

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, pp. 344-345.

formulazione delle istanze repubblicane, e quindi verso posizioni ritenute inaccettabili dai sansimoniani⁶⁸. È difficile sovrastimare l'impatto che la missione a Grenoble e Lione ebbe sulla peculiare forma di socialismo di Leroux dato che, a partire da essa e nonostante i frequenti richiami alle innovazioni introdotte da Saint-Simon, egli si distanzierà dalla dottrina sansimoniana, e in particolare da quella dei suoi seguaci, riguardo ad esempio, come si avrà modo di vedere nel secondo capitolo, al principio della sovranità popolare, al rifiuto del dualismo critico/organico, alla valorizzazione della tradizione, al rifiuto di ogni atteggiamento di tipo teocratico, dogmatico e gerarchico⁶⁹.

Nel suo percorso intellettuale Leroux supera, ovvero critica e integra allo stesso tempo, nell'elaborazione del suo pensiero sia la giovanile esperienza liberale, sia l'anno passato nella chiesa sansimoniana verso la definizione di un pensiero lucidamente avvertito riguardo agli eccessi tanto dell'individualismo quanto dell'organicismo soffocante, e volto alla ricerca di una nuova sintesi capace di superare i limiti tanto dell'uno quanto dell'altra. Ed è il suo costante tentativo di tenere insieme in modo armonico individuo e società, repubblicanesimo e socialismo, questione politica e

⁶⁸ Sulla missione nel *Midi*, sulle dinamiche, gli avvenimenti e gli incontri che la caratterizzarono, nonché per la lettura di alcune lettere inedite di Leroux che riguardano anche quella missione, si veda: L. La Puma, *Progetti e bisogni. Contributo all'epistolario di Pierre Leroux*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990.

⁶⁹ Ivi, pp. 11-12. Sull'influenza del rapporto con Reynaud e con suo fratello Jules Leroux nella delineazione della sua versione del socialismo, si veda: F. Rude, *Le socialisme de Pierre Leroux*, in «Quaderno filosofico», 6, 1982, pp. 35-52. Per una lettura comparata della visione politica di Pierre e Jules Leroux, si veda: L. Frobert, *Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux*, in «Revue d'histoire du XIX^e siècle», 40, 2010, pubblicato online il 15 luglio 2013, <http://journals.openedition.org/rh19/3992> (consultato il 15 aprile 2022). Come Leroux dirà in un passaggio del discorso *Aux politiques*, su cui ci si soffermerà più nel dettaglio nei prossimi capitoli e nel quale egli non risparmia le critiche alla dottrina sansimoniana: «Nous répétons que Saint-Simon fut un grand politique. Toute son œuvre est dans cette idée: Le temps de détruire est passé, le temps d'organiser est venu» (Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 266).

questione sociale a rendere il suo pensiero particolarmente rappresentativo della capacità di una parte del repubblicanesimo del tempo di rinnovare il proprio universo politico sulla base del confronto con il mondo operaio, determinando il (ri)posizionamento politico anche di quest'ultimo⁷⁰.

Non stupisce quindi che Leroux abbandoni «Le Globe» già nel novembre 1831, assieme a un altro gruppo di dissidenti e in aperto disaccordo anche con le pretese messianiche, il culto della personalità e la trasformazione in senso libertario impressa alla scuola sansimoniana da Enfantin, e che cominci, con Reynaud e Carnot, a contribuire alla «Revue encyclopédique», considerata la fonte del socialismo lerouxiano e il cui motto sarà *Liberté, Égalité, Association*⁷¹. Sempre con Reynaud fonderà poi, dopo qualche anno, l'*Encyclopédie nouvelle ou Dictionnaire philosophique* (1833-1842), ed è in particolare a partire dagli anni Trenta che il pensiero politico di Leroux, anche di fronte al fallimento delle insurrezioni del 1834 a Parigi e Lione, all'approvazione delle leggi liberticide del 1835 e all'emergere del neobabuvismo, si delinea in modo sempre più definito⁷².

Di chiaro orientamento socialista, innovativa nella struttura e nei contenuti, l'*Encyclopédie nouvelle*, ispirata alla filosofia del *nous* in contrapposizione alla filosofia del *moi* tipica dell'approccio cartesiano alla conoscenza e volta

⁷⁰ De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, cit., pp. 478-479. Il processo di mutuale ri-determinazione che negli anni della Monarchia di luglio interessa la tradizione repubblicana e la tradizione operaia è una delle dinamiche al centro del volume di Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

⁷¹ Il discorso di rottura pronunciato da Leroux nella riunione generale della Famiglia del 19 novembre 1831 è riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., pp. 109-110. Sulla «Revue encyclopédique», si veda: A. Aramini e V. Bourdeau, *Synthèse et association. La Revue encyclopédique de Leroux, Reynaud et Carnot*, in T. Bouchet et al., *Quand les socialistes inventaient l'avenir, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 84-96.

⁷² Sulle dinamiche che caratterizzarono le diverse insurrezioni di quel periodo e che indussero il governo di Luigi Filippo ad approvare le leggi liberticide, si veda: E. Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 41-50.

a rendere accessibile a un pubblico numeroso una sintesi generale e unitaria del sapere, divenne presto un fenomeno culturale europeo, che poté contare sui contributi di una lunga lista di collaboratori oltre che sull'apprezzamento degli intellettuali dell'epoca, da Renouvier, Herzen e Belinskij, a Cattaneo, Mazzini e Ferrari, a Gans, Ruge, Rosenkranz, Feuerbach e Marx, e che contribuì ad alimentare, in particolare grazie all'impegno profuso in tal senso da Sand, l'idea che da Leroux ci si potesse attendere «una nuova visione del mondo»⁷³.

Come è stato da più parti rilevato, la pubblicazione, tra il 1835 e il 1841, dei sette tomi dell'*Encyclopédie nouvelle*, così come del saggio dal titolo *De l'égalité* all'inizio del 1839 e nel 1840 dell'*opus magnum* dal titolo *De l'humanité*, rese infatti Leroux una delle figure più autorevoli e riconosciute dell'epoca⁷⁴.

Dopo la violenta rottura con Reynaud nel settembre del 1840, dovuta a una diversa concezione della dottrina della metempsicosi⁷⁵, Leroux interruppe la sua collaborazione con l'*Encyclopédie nouvelle* e si dedicò interamente alla redazione di *De l'humanité*, che venne pubblicato in due volumi nell'ottobre dello stesso anno.

Sempre in ambito editoriale, nel 1841 Leroux fondò con Sand e Viardot una nuova rivista «repubblicana e riformatrice»⁷⁶, dal titolo «Revue indépendante», nella quale espresse le sue critiche all'hegelismo e alla filosofia di Victor

⁷³ La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., pp. 14-17. Sull'*Encyclopédie nouvelle*, inizialmente denominata *Encyclopédie pittoresque à deux sous* e il cui titolo completo era *Encyclopédie nouvelle ou Dictionnaire philosophique, scientiphique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIX^e siècle*, e sul contributo di Leroux al suo sviluppo, si veda: M. Forcina, *I diritti dell'esistente. La filosofia della «Encyclopédie nouvelle» (1833-1847)*, Lecce, Milella, 1987.

⁷⁴ J. Maitron, *Leroux Pierre*, nota revisionata e completata da J.-J. Goblou e J. Grandjone, versione online del 2009 (ultimo aggiornamento 14 aprile 2021), <https://maitron.fr/spip.php?article33921>.

⁷⁵ Sulle ragioni della rottura con Reynaud, che lo sostenne economicamente durante gli anni dell'esilio, si veda: La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., pp. 19-21.

⁷⁶ Leroux in una lettera a George Sand, ivi, p. 22.

Cousin e alle sue analisi della condizione economica del proletariato, e che attirerà, almeno per un periodo, attenzione e stima da parte della sinistra hegeliana ma terminerà le pubblicazioni dopo la rivoluzione del febbraio 1848⁷⁷.

Installatosi nel 1844 nei pressi della cittadina di Boussac vi avviò, grazie al continuo sostegno materiale di Sand, una tipografia che dava sostentamento a lui e ai suoi nove figli, oltre che a suo fratello Jules e alla sua famiglia e a una vera e propria comunità egualitaria nella quale tentò di tradurre in pratica alcune delle sue idee in merito all'organizzazione del lavoro e all'applicazione del metodo del *circulus*, su cui ci si soffermerà nei prossimi capitoli, in agricoltura. Negli anni che precedettero la rivoluzione, fondò poi, sempre grazie al sostegno di Sand, la «Revue sociale ou solution scientifique du problème du prolétariat» (1845-1850), ritenuta l'organo teorico della comunità di Boussac laddove il giornale di Sand, «L'Éclairer de l'Indre» (1844-1848), ne è ritenuto l'organo politico⁷⁸.

In questo periodo la sua notorietà diventa rilevante e la sua dottrina si diffonde a macchia d'olio nelle campagne e tra i proletari, grazie alla mediazione di numerosi insegnanti, anche se lo scoppio della rivoluzione lo costringerà presto a lasciare Boussac e a tornare a Parigi⁷⁹.

Nel 1848 Leroux fece dichiarare la repubblica a Boussac e, dopo le dimissioni del primo cittadino, organizzò le elezioni a suffragio universale risultando eletto sindaco della piccola cittadina della Nuova Aquitania. Nonostante la sua popolarità, non riuscì a essere eletto nell'aprile 1848 ma riuscì

⁷⁷ Maitron, *Leroux Pierre*, cit. Sulla circolazione delle idee di Leroux nel dibattito tedesco, e in particolare tra gli esponenti della sinistra hegeliana, si veda: La Puma, *Il socialismo sconfitto*, cit., pp. 143-153 e, con riguardo alla loro ricezione da parte di Engels e Marx, G. David, *Karl Marx's and Friedrich Engels' Knowledge of French Socialism in 1842-43*, in «Historical Reflections/Réflexions Historiques», 10, 1, 1983, pp. 143-193; W. Breckman, *Politics in a symbolic key: Pierre Leroux, romantic socialism, and the Schelling affaire*, in «Modern Intellectual History», 2, 1, 2005, pp. 61-86.

⁷⁸ La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., pp. 24-25.

⁷⁹ Ivi, p. 25.

comunque a entrare, a seguito delle elezioni suppletive di giugno, all'Assemblea nazionale costituente come deputato della Senna e poi, nel maggio 1849, a essere eletto all'Assemblea legislativa con un consenso molto elevato ottenendo più voti di Blanqui, Proudhon, Hugo e Luigi Bonaparte⁸⁰. A questo periodo si devono numerosissimi interventi nelle sedute dell'Assemblea, molti dei quali accolti con ilarità e perplessità⁸¹, tra i quali la presentazione (il 21 settembre 1848) del suo *Projet d'une Constitution démocratique et sociale* e l'opposizione all'appello all'insurrezione da parte dei deputati della Montagna del 13 giugno 1849, oltre ai contributi per le due rubriche della rivista «La République» che tenne negli anni 1849-1850, dai quali emergono i motivi di dissenso con Proudhon sui temi della religione, del socialismo e dello Stato, come pure numerosi articoli sul rapporto tra socialismo e cristianesimo⁸².

Firmatario della protesta contro il colpo di Stato del 1851, si nascose per qualche tempo a Parigi presso Daniel Stern, al secolo M.me d'Agoult, e poi, per evitare l'arresto, si recò in esilio in Inghilterra ove, con Cabet e Blanc, diede vita, con l'intento di unificare le diverse correnti socialiste presenti nel panorama politico francese, a una società che avrebbe dovuto pubblicare un giornale (in francese, inglese e tedesco) dal titolo «L'Europe libre» e una rivista trimestrale dal nome «Union Socialiste» (maggio 1852)⁸³.

⁸⁰ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 56.

⁸¹ Per un'analisi del modo in cui Leroux, assieme ad altri esponenti del socialismo repubblicano, veniva rappresentato nelle caricature dell'epoca, si veda: A. Sandras, *1848 et la «foire aux idées nouvelles» (Partie II)*, in «L'Histoire à la BNF», 4 gennaio 2018, <https://histoirebnf.hypotheses.org/1478> (ultimo accesso il 15 aprile 2022).

⁸² La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., p. 25. Leroux terrà per «La République» una rubrica inizialmente chiamata *Revue politique et sociale*, che prese in seguito il nome *Politique et socialisme* e poi ancora, qualche mese dopo, *Philosophie et socialisme* (ivi, p. 46, nota 92).

⁸³ Già prima del 1848 Cabet e Leroux erano stati invitati da Adolphe Elléna, direttore della «Théo-démocratie», in quanto direttori di due riviste democratiche (rispettivamente «Le Populaire» e «Revue sociale»), a unirsi tra loro e a lui «sous la divine bannière de la Fraternité», progetto che però venne meno a causa della rivoluzione di febbraio e della partenza di Cabet per gli Stati Uniti (La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., pp. 27-28).

L'intento dichiarato nel manifesto dell'«Union Socialiste» era quello di sostituire con la stampa indipendente le testate soppresse dal colpo di Stato, o conniventi con il tiranno, «fournir un organe à tous les idées vraies, un écho à toutes les plaintes légitimes, un refuge à l'intelligence qu'opprime la force»⁸⁴, sostenere per quanto da lontano i fratelli in Francia e, soprattutto, «constater l'union des âmes et la convergence des idées dans la Démocratie Socialiste»⁸⁵.

Per quanto il progetto di unificazione abbia avuto vita breve e ne rimangano pochissime tracce, forse anche a causa della partenza di Leroux per Jersey e di Cabet per Nauvo, esso rappresentò comunque un tentativo da parte degli aderenti, tutti proscritti e in parte anche rappresentanti del popolo, di realizzare una sintesi superando le divergenze ideologiche e le idiosincrasie personali che caratterizzavano il mondo dei socialisti, così come tutti gli altri schieramenti politici, ribadendo la propria fede nel fatto che le vittorie del male erano passeggero ed era la verità a essere veramente invincibile, nella possibilità di promuovere a livello europeo «la recherche de la vérité, le triomphe de la justice, l'affranchissement du Peuple»⁸⁶.

L'esilio a Jersey fu contrassegnato per Leroux, malgrado il tentativo subito fallito di aprire una scuola, da una drammatica condizione di stenti e di miseria, solo minimamente alleviata dalla solidarietà degli amici e dei suoi operai, e dall'isolamento, dal progressivo oblio che, colpendo lui, segnava la definitiva sconfitta della democrazia sociale del 1848, di un socialismo democratico, pacifista e riformatore⁸⁷.

Sull'isola di Jersey, ove fu raggiunto dalla famiglia, Leroux aveva trovato Victor Hugo e un corposo gruppo di proscritti di varie nazionalità che nel 1853 avrebbero dato

Su Blanc e Stern, si veda: F. Taricone, *Louis Blanc e Daniel Stern (Mme D'Agoult): socialismo e liberalismo*, Firenze, CET, 2014.

⁸⁴ L. Blanc, E. Cabet e P. Leroux, *Union Socialiste*, riprodotto in La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., p. 180.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 182.

⁸⁷ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., pp. 58-59.

vita alla rivista dal titolo «L'Homme. Journal de la démocratie universelle», la cui divisa sarà *Solidarité et Science*, alla quale Leroux non collaborerà rifiutandone le posizioni attivistiche e rivoluzionarie, anche se le sue idee e il suo nome circoleranno costantemente nelle sue pagine. Sarà peraltro dal manifesto, intitolato *Aux républicains*, pubblicato in tale rivista che originerà la rottura tra Leroux, da un lato, e Mazzini, Kossuth e Ledru-Rollin, dall'altro⁸⁸. In linea con quanto già tentato da Leroux, Blanc e Cabet, l'intento di questa pubblicazione, alla quale parteciperanno personaggi di diverso orientamento culturale e ideologico, fu infatti quello di trarre lezione dagli eventi di febbraio creando le condizioni per una possibile intesa tra repubblicani e socialisti, che non riuscirà però a realizzarsi per gli ostacoli legati alla dimensione personalistica delle relazioni, alle rigidità teoriche e ideologiche e alla natura frammentaria e disarticolata di entrambi gli schieramenti.

Fiaccato dalle ristrettezze materiali e costantemente alla ricerca di una fonte di sostentamento, Leroux fece ritorno in Francia nel 1860 ove morì il 12 aprile 1871⁸⁹.

Nonostante si fosse in piena guerra civile, la Comune riunita in seduta comune decise di inviare due dei suoi membri ai suoi funerali per rendere omaggio, si badi bene, «non au philosophe, partisan de l'école mystique dont nous portons la peine aujourd'hui», ma all'uomo politico che, dopo le giornate di giugno del 1848, «a pris courageusement la défense des vaincus»⁹⁰.

⁸⁸ Sul modo in cui l'ambito repubblicano e quello socialista si articolano durante il periodo dell'esilio, sugli intenti dell'«Homme» e sul contesto nel quale si sviluppa il manifesto, si veda: ivi, pp. 117-150.

⁸⁹ La sua ultima impresa editoriale sembra essere stata la rivista «Espérance», finanziata con un lascito testamentario, di cui si conoscono solo cinque uscite rispetto alle sette previste (La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., p. 47, nota 107).

⁹⁰ Maitron, *Leroux Pierre*, cit.

ALLA RICERCA DI UNA NUOVA SINTESI
CONTRO LE FALSE DISTINZIONI

1. *Tradizione, progresso e andamento triadico*

Una prima mappa utile per cominciare a orientarsi nel pensiero di Leroux è quella fornita dalla sua *Réfutation de l'éclectisme*, su cui torna più volte nel corso degli anni Trenta del XIX secolo e dalla cui lettura emergono con chiarezza gli elementi principali della costruzione teorica che egli intende opporre alla «philosophie oiseuse»¹ di Cousin.

In questo testo egli propone infatti un compendio di alcuni dei tratti salienti della sua dottrina e chiarisce, sin dalla breve prefazione che prelude al saggio, che i punti principali della sua confutazione sono tre e si basano rispettivamente: sulla concezione che egli propone della filosofia e, soprattutto, dei rapporti tra filosofia e religione; sul riconoscimento del fine a cui tendono le diverse filosofie che si sono susseguite a partire da quella di Cartesio; e sulla formula psicologica a cui egli ritiene conducano le diverse filosofie².

Collocando la sua riflessione nell'ambito della dottrina della perfettibilità e del progresso elaborata da Turgot e Condorcet e poi ripresa da Saint-Simon, Leroux afferma

¹ P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, in *Œuvres (1825-1850)*, Paris, Louis Nétre, 1850, poi Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1978, t. II, p. 275. Questa citazione, così come le successive, si riferiscono al lemma *Éclectisme* pubblicato da Leroux nel 1839 nell'*Encyclopédie nouvelle* e di nuovo, con il titolo di *Réfutation de l'éclectisme, où se trouve exposée la vraie définition de philosophie, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes: avec un appendice*, nella raccolta delle opere di Leroux (riprodotta da Slatkine Reprints nel 1978) qui utilizzata. A questa pubblicazione Leroux ritenne di aggiungere, in appendice, altri due articoli sul tema usciti nel 1833 nella «Revue encyclopédique».

² Ivi, p. 277.

che si è finalmente giunti al momento nel quale è possibile riconoscere l'unità delle scienze umane, il comune orientamento delle prospettive che nel corso della storia si sono ritenute distinte e ostili. In particolare, grazie al processo di rinnovamento avviato con l'illuminismo, secondo il filosofo francese è divenuto possibile riconoscere l'identità tra la filosofia e la religione, intesa come qualcosa di molto diverso dalla religione tradizionale, così come l'unità e l'armonia, al di là dell'apparente disordine e della frammentazione, di tutta la riflessione filosofica sviluppatasi nel corso dei secoli.

Contro ogni concezione contemplativa, psicologica o metafisica, Leroux afferma con forza una concezione della filosofia come «une morale et une politique»³, come «science de la vie»⁴, come relazione diretta con la realtà e con il contesto sociale e politico, come «analisi delle leggi naturali e fisiche e nello stesso tempo umane e morali»⁵.

Nel quadro di questo sviluppo progressivo si colloca infine il terzo punto della riflessione lerouxiana, che in qualche modo ne rappresenta il culmine, la prova ultima.

La prova concreta di questa armonia di fondo, ovvero dell'unità tra religione e filosofia e della filosofia in sé stessa, è infatti rappresentata per Leroux dal fatto che la filosofia, essendosi separata dalla religione tradizionale, ha potuto concentrare tutti i suoi sforzi nella comprensione della vera natura dell'uomo giungendo quindi a comprendere la realtà soggettiva degli individui. La corretta comprensione della natura umana si trova quindi racchiusa in una formula trinitaria che, oltre a essere rilevante di per sé, di fatto consente il riavvicinamento tra filosofia e religione e mostra anzi come la filosofia si sia fatta religione e come, allo stesso tempo e secondo una modalità fortemente indicativa del suo peculiare modo di intendere il rapporto fra tradizione e progresso, il fondo metafisico delle antiche religioni, e in

³ Ivi, p. 281.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Forcina, *I diritti dell'esistente. La filosofia della «Encyclopédie nouvelle» (1833-1847)*, Lecce, Milella, 1987, p. 64.

particolare del cristianesimo, sia filosofico e vero e debba essere preservato⁶.

La formula trinitaria in questione, la *Trinité de l'esprit humain* che Leroux ritiene sia una delle sue più preziose scoperte e da cui derivano le altre formule triadiche di cui è ricco il suo pensiero, è rappresentata da sensazione/sentimento/conoscenza intese come caratteristiche della natura umana sempre compresenti, aventi pari dignità e indivisibili.

Rifiutando il dualismo tradizionale corpo-spirito, la triade lerouxiana richiama quindi la tripartizione proposta da Saint-Simon, secondo il quale l'umanità si sarebbe dovuta dividere in tre categorie di attività a seconda che in ciascuno a prevalere fossero i sentimenti, l'intelligenza o l'attività⁷, anche se si tratta in realtà di una similitudine solo apparente. Affermando che ogni individuo è simultaneamente sensazione-sentimento-conoscenza, Leroux intende infatti affermare l'irriducibile unità della natura umana, il pari valore di ciascuna delle componenti indicate, che non vengono poste in una relazione gerarchica, e soprattutto l'impossibilità di tornare a dividere, come aveva fatto anche la scienza antica, gli uomini in caste sulla base delle loro supposte inclinazioni.

Questa prima triade è stata correttamente definita da Viard come «ontologica» perché Leroux la utilizza non solo per descrivere la natura umana, ma anche quella della vita universale, che viene così a qualificarsi al di là di ogni forma di spiritualismo o materialismo assoluto⁸. A questa triade corrisponde, punto per punto, la triade repubblicana libertà-fraternità-eguaglianza il cui diretto richiamo denuncia la volontà di Leroux di porsi in collegamento diretto con l'eredità rivoluzionaria e ne segna la profonda distanza da qualunque visione gerarchica ed elitaria della vita in società, sansimonismo incluso.

⁶ Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, cit., pp. 279-280.

⁷ B. Viard, *Présentation*, in Id., *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2007, p. 20.

⁸ Ivi, p. 37.

Molte, e talvolta molto originali, sono le altre triadi che si incontrano nelle sue opere, da quella proprietà-famiglia-patria, su cui ci si soffermerà più avanti e che sta a indicare le forme nelle quali gli individui possono soddisfare il loro bisogno di vivere assieme, a quella industria-arte-scienza, che rappresenta un attacco diretto alla gerarchia sansimoniana tra sapere, sentimento e attività pratica, a quella «epistemologica» esperienza-consenso-ragione, che si trova illustrata in *De la doctrine de perfectibilité* e nel lemma *Certitude* dell'*Encyclopédie nouvelle* e che richiama i tre principi di certezza che bisogna possedere in modo simultaneo per attingere alla verità, a quella politica-morale-metafisica che Leroux introduce nella *Réfutation* per illustrare le diverse funzioni svolte dalla filosofia o religione (in senso nuovo) nel corso dei secoli⁹.

Ben lungi dal rappresentare la semplice espressione di una necessità di mediazione o di una propensione per il compromesso, quella di Leroux per l'andamento triadico o trinitario è una sorta di ossessione vera e propria al punto che, come nota Viard, si può dire che egli «commence toujours par tracer un triangle, sachant que la solution n'est jamais dans l'un ni même dans le deux»¹⁰. Un'ossessione che, nelle sue concretizzazioni più estreme, suscitò spesso ilarità nei suoi contemporanei e che si colloca nel quadro più ampio costituito dalla sua concezione progressiva del tempo e della storia.

A questo riguardo, sempre nella *Réfutation* egli critica sia la distinzione sansimoniana tra epoche critiche ed epoche organiche, poiché a suo avviso non esiste una frattura così profonda tra epoche costruttive ed epoche distruttive e, soprattutto, ogni negazione muove verso un'affermazione, e la presuppone, sia quelle che definisce come filosofie della staticità e di razionalizzazione del presente come l'elettismo e l'hegelismo¹¹. I filosofi eclettici sono infatti da lui definiti come i filosofi «de l'immobilité et de l'apathie, [...] du fait

⁹ Ivi, pp. 38-39; Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, cit., p. 281.

¹⁰ Viard, *Présentation*, cit., p. 30.

¹¹ Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, cit., pp. 304 e 322.

et du *statu quo*», come dei semplici eruditi che non hanno contribuito alla trasformazione, al movimento, al progresso intellettuale e umano, «qui n'avaient de goût ni pour le passé ni pour l'avenir, ni pour ce qui avait régné, ni pour ce qui allait régner, des hommes dépourvus à la fois de *tradition* et d'*idéal*»¹².

Tradizione e ideale, così come unità e movimento, sono invece per Leroux le caratteristiche principali della vita dell'umanità perché, nella loro connessione, fanno sì che la vita di tutti gli individui, da un lato, e il presente, il passato e il futuro dell'umanità, dall'altro, costituiscano un'unità armonica e dinamica nonostante l'apparente distanza, disarmonia e frammentazione.

Unità e movimento in particolare si ritrovano per lui tanto nella natura quanto a livello umano e culturale, e si concretizzano nella legge dell'energia vitale, che egli denomina *circulus*, che elabora la prima volta nel 1834 in risposta al fallimento del primo falansterio fourierista e, come si vedrà più avanti, quale diretta confutazione di qualunque prospettiva di stampo malthusiano¹³.

In modo alquanto eccentrico egli ritiene che, a livello naturale, la legge del *circulus* spieghi come il ciclo della vita di tutti gli esseri viventi sia alimentato dalle deiezioni di ciascun essere che, ricevendo nutrimento dagli altri individui, lo restituisce a sua volta alla collettività nella forma di deiezioni. La sopravvivenza degli individui e la vita dell'umanità non sono quindi basate su un ciclo che passa dalla morte alla vita ma su una legge più generale che deriva dal fatto che la vita di ciascuno contribuisce, con ciò che espelle,

¹² Ivi, p. 322. La Puma evidenzia come queste riflessioni siano volte a stabilire un collegamento con i settori più avanzati della filosofia tedesca per giungere a una sintesi tra idealismo tedesco e idealismo francese e come in effetti susciteranno interesse da parte degli intellettuali tedeschi (La Puma, *Progetti e bisogni*, cit., pp. 16-17). Sul modo in cui questa critica implicherebbe anche il rifiuto, da parte di Leroux, di un modo di fare filosofia tipico del *philosophe fonctionnaire* e più in generale sul modo radicale in cui Leroux ripensa il fare filosofia nella società, si veda: M. Abensour, *Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du «style barbare» en philosophie*, in «Le Cahier», 1, ottobre 1985, pp. 9-24.

¹³ Viard, *Présentation*, cit., p. 40.

ad alimentare quella degli altri e che mostra come tutti gli individui sono irrevocabilmente interdipendenti:

J'ai donc prouvé:

Que la nature a établi un cercle dont la moitié s'appelle *production* et l'autre moitié *consommation*, l'une de ces moitiés n'existant pas sans l'autre, et l'une étant égale de l'autre.

Que ce cercle constitue la vie physiologique de chaque être, et même de chaque organe dans chaque être: *nutrition* et *sécrétion*.

Que ce cercle constitue également la vie externe des êtres, les relie, et en fait des anneaux d'une même chaîne, chacun donnant et recevant à son tour.

Que cette loi est plus générale que celle que tout le monde admet (à savoir que la mort entretient la vie, en ce sens que les êtres se nourrissent les uns les autres); [...]

Que l'alimentation des êtres par la mort d'autres êtres, loin d'être toute la loi, n'est ainsi qu'un aspect d'une loi plus générale, à savoir l'alimentation des êtres par la vie des autres êtres; et que la nature, qui, sans la connaissance de cette loi, paraît un labyrinthe obscur où la vie et la mort se combattent, n'est en réalité que le réseau multiple et plein d'entrelacements variés à l'infini de cette loi unique: nutrition et sécrétion pour servir à la nutrition d'autres êtres.

Appliquant donc cette loi au problème de l'homme, qui occupe les économistes, j'ai prouvé:

Que conformément à ce cercle établi par la nature, et dont l'homme ne saurait sortir, il s'empare des plantes et des animaux, de tous les produits de la vie que la terre lui donne, et que sa vie en est entretenue; mais qu'il ne peut se les assimiler sans restituer la terre par des sécrétions un équivalent capable de rendre cette terre fertile et productive¹⁴.

Oltre che avere una rilevanza sul piano economico, tale legge, che come giustamente sottolinea Viard ricorda la circolazione del dono di Mauss, vale per Leroux anche sul piano culturale e morale perché tutte le arti e le espressioni dell'intelletto umano non sono che mezzi con i quali gli

¹⁴ P. Leroux, *Aux états de Jersey sur un moyen de quintupler, pour ne pas dire plus, la production agricole du pays*, London, Universal Library Jersey L. Netre, 1853, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., pp. 402-403.

individui si appropriano del sapere e lo restituiscono alle generazioni future:

Ainsi la simplicité de la loi que nous avons observée dans la nature physique se continue jusque dans la vie la plus immatérielle. Connaître, c'est réellement, en un certain sens, se nourrir de la vie d'un homme antérieur. De même que la vie animale s'entretient en s'assimilant des produits déjà animalisés, de même la vie humaine, la vie du moi, la vie spirituelle ou immatérielle s'entretient parce que les hommes s'assimilent les produits déjà spiritualisés par d'autres hommes, par d'autres générations¹⁵.

La circolazione costante e continua della vita umana, della conoscenza e dei suoi prodotti, unita alla comunicazione ininterrotta tra le generazioni, che egli rappresenta spesso con le metafore della catena, dell'albero o del fiume, fanno sì che nessuna parte sia mai comprensibile pienamente se presa singolarmente e se non viene analizzata alla luce, allo stesso tempo, della tradizione e del progresso, ovvero della dottrina della perfettibilità:

Le mot de Leibniz est vrai de toute manière et dans tous les sens: «Le présent, engendré du passé, est gros de l'avenir»; il est vrai des pures conceptions de l'intelligence destinées à engendrer la réalité en se réalisant, comme de la réalité même. Si donc nous voulons que le présent ne soit pas un chaos, mais un ordre de marche régulier vers l'avenir, sachons trouver et faire trouver aux générations qui nous suivront le secret de notre origine et l'unité de la tradition; car pour vivre unis en intelligence, en foi et en activité, il faut être fils de la même tradition et venir pour ainsi dire à la lumière par le même tombeau¹⁶.

In questa peculiare articolazione del rapporto tra passato, presente e futuro, «la storia non è solo un progresso continuo ma anche la rivelazione in compimento della verità intorno a cui la nazione, o il popolo, non potrà che riconoscersi e

¹⁵ P. Leroux, *Conscience*, pubblicato nell'*Encyclopédie nouvelle* nel 1837, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 181. Il richiamo a Mauss è in Viard, *Présentation*, cit., p. 39.

¹⁶ Leroux, *De la doctrine de la perfectibilité*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. II, p. 13.

farsi unità»¹⁷ perché a essere profondamente alterato, come ha rilevato Lanza, è il rapporto fra tradizione e progresso che vede il secondo come criterio di giudizio del primo (non il contrario), in una visione che consente di salvaguardare il significato e il valore della tradizione, riconoscere la coerenza della storia e preparare il campo al perfezionamento, all'articolazione del futuro¹⁸. In una visione nella quale la comprensione della stessa Rivoluzione francese viene reinscritta, come si vedrà nel prossimo paragrafo, nella trama della storia, nella tradizione dell'umanità, viene sottratta all'idea(le) di cesura, di nuovo inizio fatto proprio tanto dai detrattori quanto dai difensori degli eventi rivoluzionari¹⁹.

In una prospettiva siffatta, non esiste mai nulla di radicalmente nuovo o di completamente uguale al passato, la rivoluzione è insensata quanto la conservazione assoluta perché, come sottolinea Viard, il *circulus* lerouxiano non è statico o chiuso ma si configura piuttosto come una spirale, che continuamente evolve, muore e rinasce dando vita a nuove forme²⁰:

Nous procédons de l'humanité, et pourtant, nous sommes en même temps l'humanité qui, sous une forme nouvelle, vient continuer son œuvre et non la répéter. La répéter, ce ne serait pas vivre. La vie s'arrêterait s'il ne s'agissait que de répéter ce qu'elle a déjà accompli. [...] Le vivant se nourrit du mort²¹.

Ecco allora che, sostenuto dalla sua erudizione sconfinata, Leroux ripercorre l'intera storia umana mostrando come la cultura giudaico-cristiana e quella greca affondino le loro radici a Oriente, come la politica dei romani abbia creato il terreno per l'affermazione del cristianesimo, come la figura di Gesù non debba essere separata dalla tradizione umana,

¹⁷ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ L. Rey, «Le Sphinx de la Révolution». Pierre Leroux et la promesse révolutionnaire, in «Archives de Philosophie», 80, 1, 2017, pp. 56-57.

²⁰ Viard, *Présentation*, cit., p. 40.

²¹ P. Leroux, *Consentement*, pubblicato nell'*Encyclopédie nouvelle* nel 1837, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 187.

come tendono a fare sia i cristiani sia gli anti-cristiani, ma si inserisca nel percorso che dai Veda passa in Egitto e poi a Mosè e Platone e prosegue con Voltaire, Rousseau e la Rivoluzione francese²².

Se Gesù ha proclamato l'unità umana di cui né greci né romani avevano parlato e ha completato la libertà degli antichi, che era una libertà per pochi, estendendola a tutta l'umanità nel nome della fraternità cristiana, la sua dottrina, lungi dall'essere in contraddizione con la filosofia dei lumi, deve ora essere completata con l'affermazione dell'eguaglianza repubblicana e socialista²³.

La storia, la conoscenza della tradizione e della legge del progresso mostrano quindi che tutte le vie e tutte le tradizioni concorrono al medesimo fine e che ogni dottrina che divide gli uomini tra loro, e che soprattutto divide la terra dal cielo, è da rigettare.

La filosofia, dopo il travaglio dell'era moderna, giunge quindi a comprendere, afferma Leroux, un principio chiaro ed evidente che gli consente di includere e superare la verità a cui è giunto il cristianesimo, lo spirito metafisico che esso ha incarnato: il principio dell'unità dello spirito umano e della solidarietà reciproca tra gli individui²⁴. Dice chiaramente Leroux a tale riguardo: «si l'unité de l'esprit humain est la vérité à laquelle nous ont conduits et le Christianisme et la Philosophie, il s'ensuit que nous pouvons et que nous devons jalonner le passé d'après ce principe»²⁵.

Come Gesù disse che la religione della fraternità non rivoluzionava ma perfezionava la legge di Mosè, allo stesso modo la filosofia che viene dopo il cristianesimo, facendo comprendere agli uomini il vero senso e la vera portata della legge cristiana della fraternità, trasformata nella nozione dell'unità dello spirito umano o della solidarietà mutuale, deriverà delle conseguenze che, senza capovolgere il cristianesimo, lo perfezioneranno al punto di relegarlo nella storia:

²² Viard, *Présentation*, cit., p. 41.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, cit., pp. 316-318.

²⁵ *Ivi*, p. 318.

Mais le principe métaphysique de l'unité de l'esprit humain entraîne comme conséquence nécessaire que nous limitations la fraternité du Christianisme en introduisant dans sa formule une distinction. Tous les hommes sont frères veut dire seulement: Tous les hommes sont solidaires [...]. A quoi il faut ajouter: Tous les hommes ont toujours été solidaires, même alors que, ne comprenant pas ce lien mutuel et cette solidarité, ils se classaient d'une façon absolue en familles, en nations ennemies, ou bien en philosophes et hommes religieux²⁶.

L'aver compreso che tutti gli sforzi finora compiuti erano diretti verso un medesimo fine e l'aver finalmente trovato il principio dell'unità dello spirito umano, finora celato dietro i termini universali e diffusi di tolleranza, fraternità, libertà ed eguaglianza, rendono infatti impossibile secondo Leroux abbandonarsi a qualunque forma di apatia o scetticismo e produrranno invece, come si vedrà, un ideale e un dovere, un principio d'azione politica.

Alla filosofia spetta quindi ora il compito di favorire l'azione che porterà a instaurare in terra il mondo conforme alla natura, al principio di unità dello spirito umano, perfezionando la tradizione, mostrando tutti gli sforzi che hanno contribuito all'unità e criticando severamente tutto ciò che l'ha ostacolato. Non si tratta di prevedere il futuro o di rivelarne uno già scritto, o già inscritto nel passato, ma di offrire dei criteri di scelta sulla base della corretta comprensione della natura e della storia²⁷.

Alla filosofia spetta il compito di costruire, così come ha fatto il cristianesimo a partire dal principio di fraternità, «une Église et une Tradition plus universelles»²⁸, una «Tradition supérieure»²⁹, estesi all'umanità e nell'ambito dei quali il Vangelo e l'illuminismo non sono più in contraddizione³⁰.

Come scrive nel discorso *Aux philosophes* pubblicato nel 1831:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ A. Le Bras-Chopard, *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, in «Esprit», 68, gennaio 1991, p. 55.

²⁸ Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, cit., p. 320.

²⁹ Ivi, p. 321.

³⁰ Ivi, p. 320; Viard, *Présentation*, cit., p. 41.

La science, c'est l'analyse.
La vie, c'est la synhtèse.
Le mal, c'est la séparation, la division, la fragmentation,
l'égoïsme.
Le bien, c'est l'unité³¹.

2. *Per una nuova religione e per una nuova fraternità*

Un altro punto qualificante della riflessione di Leroux è dato dal modo nel quale egli intende la religione e il rapporto tra sfera temporale e sfera religiosa. In maniera consonante con la rivitalizzazione del tema religioso che caratterizza il dibattito dell'epoca e prendendo spunto tanto dal tradizionalismo cattolico quanto da quello repubblicano, il filosofo assegna un ruolo fondante alla religione ma la intende come qualcosa di profondamente diverso dalla sua nozione tradizionale:

Ne séparez donc pas la religion de la société: c'est comme si vous séparez la tête de son corps, et que, me montrant ce cadavre, vous osiez me dire: Voilà un homme. La société sans la religion, c'est une pure abstraction que vous faites, car c'est une absurde chimère qui n'a jamais existé³².

Nonostante sia divenuto noto ai posteri principalmente in quanto propugnatore di un'ingenua ed eccentrica forma

³¹ P. Leroux, *Aux philosophes*, riprodotto in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 55. Il discorso *Aux philosophes* è il primo dei tre discorsi che Leroux raggruppa nei *Trois discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* riprodotti nelle sue *Œuvres* del 1850. Il discorso *Aux philosophes* e quello *Aux politiques* erano già stati pubblicati rispettivamente nel quaderno dell'agosto 1831 e in quello dell'agosto del 1832 della «Revue encyclopédique» e più volte ristampati; a essi si aggiunge il terzo discorso, intitolato *Aux artistes*, che Leroux presenta nella forma (incompleta) nella quale era stato pubblicato nei quaderni di novembre e dicembre del 1831 della rivista. Nelle note introduttive ai testi e nell'appendice Leroux chiarisce inoltre che in origine l'opera avrebbe dovuto comporsi di sette discorsi e segnala le parti dei tre discorsi che erano state anticipate o che sono state riprese in altri scritti.

³² P. Leroux, *Aux Philosophes*, riprodotto in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 13.

di misticismo, e sia stato anche in vita invisibile tanto a coloro i quali aderirono a una visione positivista e anti-cristiana, quanto ai cristiani più o meno conservatori, la religione di cui egli parla non ha però nulla a che fare con la superstizione, con la creazione di una nuova casta o con una forma alternativa di spiritualismo: «plus de prêtres, plus de théocratie [...] plus de castes en aucun genre, ni castes naturelles, ni castes spirituelles»³³ afferma con vigore Leroux.

Come evidenzia Viard, la religione di Leroux è tutta orientata verso la terra, guarda a Gesù prima che a Dio, ma non si identifica con nessuna chiesa o religione istituzionalizzata. Oltre ad affaticarsi nella ricerca degli analoghi dei principi evangelici nelle altre religioni conosciute, egli non manca infatti di criticare gli abusi compiuti dalla Chiesa cattolica e dalla casta sacerdotale: nel 1848 interverrà ad esempio all'Assemblea costituente contro l'articolo che prevedeva il riconoscimento di un salario ai ministri di culto, mentre nel 1849 si schiererà con veemenza contro l'intervento francese nella repressione della Repubblica Romana³⁴.

La religione di cui parla Leroux aspira a divenire universale e si basa sul rifiuto di qualsiasi dualismo e gerarchia tra cielo e terra, valori e fatti, spirito e materia perché è sulla terra che è ora possibile, grazie al progresso e alla corretta comprensione della tradizione, realizzare i principi espressi nel Vangelo e nella Bibbia. È una religione strettamente temporale nel duplice senso che essa vive nel tempo, è perfezionabile ed evolve con gli individui, viene dal passato e si proietta nell'avvenire, ed è fortemente umana, radicata nel mondo ed estranea alla distinzione tra spirituale e temporale, che egli contesta in numerosi scritti³⁵. Come bene illustra Viard, il Dio di Leroux trascende gli individui ma

³³ P. Leroux, *Des conciles ou De l'origine démocratique du christianisme*, Lausanne, Leroux Éditeur, III ed., 1869, pp. 94-95 (riproduzione della voce *Conciles* pubblicata nel 1837 sull'*Encyclopédie nouvelle*); Viard, *Présentation*, cit., pp. 32-33.

³⁴ Si vedano gli interventi di Leroux riprodotti, nella versione pubblicata dal «Journal officiel de la République française», in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., pp. 349 e 355.

³⁵ Viard, *Présentation*, cit., p. 34.

non appartiene a una sfera indipendente o separata perché è immanente al mondo e si confonde con la vita universale: non esisterebbe se non esistessero gli esseri particolari, così come questi «ne sauraient exister indépendamment de l'humanité et de la Vie universelle»³⁶.

L'obiettivo della religione, che come già visto è da lui identificata con la filosofia, è quindi non solo teorico ma anche pratico, morale e socio-politico. Per quanto in modo instabile e talvolta confuso, nel procedere di Leroux coesistono «il senso mistico e religioso e l'attenzione pragmatica per il fatto e per il dato, la rivalutazione della tradizione e del passato e lo slancio verso l'avvenire dell'Umanità»³⁷. Nella sua visione, fatti naturali e storici coesistono in Dio in perfetta armonia e la spiegazione religiosa si accorda con i risultati della scienza, della politica, del mondo del lavoro e dell'arte³⁸.

La strada per l'affermazione della filosofia o religione come da lui intesa, della tradizione superiore basata sulla comprensione dell'unità dello spirito umano e dei saperi umani, è però resa molto accidentata non solo dalle false, apparenti distinzioni a partire dalle quali si è sviluppato, sin dalla filosofia cartesiana, il pensiero occidentale ma anche, come già evidenziato, dal persistere della fallace distinzione tra religione e filosofia e dall'ancora più assurda distinzione tra Cesare e la Chiesa, tra potere temporale e spirituale, su cui tornerà con forza anche nel *Cours de phrénologie* del 1853, che ha portato all'istituzione del papato e della monarchia e poi, nel XVIII secolo, all'annientamento, con la Rivoluzione francese, della Chiesa.

In linea con la sua lettura progressiva della storia, Leroux ritiene che la fine della lotta tra i due poteri abbia consentito di raggiungere alcuni risultati «immenses et en apparence contradictoires»³⁹ legati al fatto che la dualità tra potere temporale e potere spirituale è stata superata e sostituita

³⁶ Ivi, pp. 33-34.

³⁷ Forcina, *I diritti dell'esistente*, cit., p. 44.

³⁸ Ivi, p. 45.

³⁹ Leroux, *Des conciles*, cit., pp. 96-97.

da quella tra *potere individuale* e *potere sociale*, ovvero tra la libertà di ciascuno nell'ambito spirituale e temporale e il potere di tutti che si applica anch'esso a entrambe le sfere e rappresenta «le droit qu'a la société collective de prendre en main les progrès de la raison publique, pour nous servir des expressions mêmes de la Convention, comme d'organiser l'industrie en vue de l'égalité de tous les citoyens»⁴⁰.

Se sulla contraddizione tra potere individuale e potere sociale si tornerà in seguito, per ora rileva evidenziare come il seme depositato dalla fine della dualità temporale/spirituale segni per Leroux l'avvio di una nuova era che attende ancora di essere realizzata e nella quale «L'homme à l'avenir est pour ainsi dire à lui-même son Pape et son Empereur»⁴¹. Una nuova era nella quale la (falsa) distinzione tra potere spirituale e temporale si dimostra funesta e controproducente perché impedisce alla società laica di comprendere che, invece di tenersi lontana dalla religione, deve essa stessa farsi religione e soprattutto deve divenire consapevole del fatto che in realtà essa si fa già religione senza saperlo:

La société laïque, en combattant le clergé et en anéantissant le Christianisme, s'est engagée tacitement à remplacer le Christianisme et le clergé; car elle a opposé partout un esprit nouveau à l'esprit ancien, le germe d'une religion à une vieille religion. Elle a opposé la philosophie à la théologie; mais qu'est-ce que la philosophie, sinon une science qui, au fond et en définitive, traite les mêmes questions que la théologie? Elle a opposé le droit civil au droit canonique: mais le droit civil et le droit canonique ont le même but, ce sont deux législations. Le droit canonique renversé, reste donc la législation des laïques par les laïques. Or, qu'est-ce qu'une législation sans principes? Il faut donc que le droit civil arrive des principes; il faut donc qu'il s'appuie sur une religion⁴².

La religione per Leroux è poi un'esigenza per gli individui perché vivere senza religione è il più doloroso dei supplizi,

⁴⁰ Ivi, p. 97.

⁴¹ Ivi, p. 96.

⁴² Leroux, *Culte*, pubblicato nell'*Encyclopédie nouvelle* nel 1838, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 188.

è come errare nelle tenebre, «être livré à tous les doutes, à tous les tourments du cœur, à tous les maladies de l'âme»⁴³. L'essere umano è religioso per natura, non può vivere senza un principio che gli consenta di connettere passato, presente e futuro e senza inscrivere la sua esistenza in una prospettiva temporale che non sia puramente individuale ma collettiva⁴⁴. La mancanza di spirito religioso esito della battaglia dell'illuminismo è quindi per Leroux un rischio, un male terribile che divora la società e a cui non si può trovare risposta sperando di riuscire a tornare indietro e a far rinascere il cristianesimo, quanto piuttosto impegnandosi, come ha inteso fare lui, nel *superarlo* senza distruggere ciò che in esso vi è di divino, recuperando la verità racchiusa nella vecchia tradizione per dare vita a una nuova religione⁴⁵:

Le Christianisme me paraît expliqué. Son nœud capital est délié. Et je rends grâce à Dieu de ce que j'ai pu traiter ce grand problème sans blesser en rien ce qui est divin dans le Christianisme, ce qui lui survivra, ce qui est immortel, son âme, son esprit. Je n'ai rien nié, j'ai expliqué. Je n'ai pas eu besoin de récuser les Évangiles ni la tradition chrétienne, de supposer des interpolations, des anachronismes, des mensonges songes dans cette haute et respectable antiquité du Christianisme. J'ai tout accepté, et j'ai seulement expliqué⁴⁶.

Religione e filosofia, valendosi della scienza, hanno infatti il valore di una ricerca critica: a esse viene assegnato il «compito del disvelamento e della conoscenza critica delle idee e delle azioni che governano l'uomo e la società»⁴⁷, il disvelamento delle false credenze, delle false distinzioni e dei simulacri politico-istituzionali che su di esse continuano a basarsi.

⁴³ P. Leroux, *De Dieu ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universel*, pubblicato nella «Revue indépendante» nell'aprile del 1842, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 274.

⁴⁴ Viard, *Présentation*, cit., p. 33.

⁴⁵ Leroux, *De Dieu ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universel*, cit., p. 274.

⁴⁶ P. Leroux, *De l'humanité*, Paris, Perrotin, 1840, t. II, p. 965.

⁴⁷ Forcina, *I diritti dell'esistente*, cit., p. 52.

La religione lerouxiana è dunque un tutto complesso, è ciò che consente, come evidenzia Forcina, di orientare e trasformare la società. Essa significa, in sostanza, tensione ideale, fede laica in un progetto sociale e politico così come sentimento di appartenenza all'umanità e alla vita universale e comprensione del legame invisibile che accomuna tutti gli individui e li rende parte di un tutto più grande⁴⁸:

Vous voyez donc qu'il y a quelque chose de commun entre *chacun* considéré comme souverain, et *tous* considérés comme souverain. Ce quelque chose de commun, c'est l'esprit humain, c'est la raison collective, dérivée de la Raison suprême. Donc cette raison humaine dérivée de la Raison suprême, commune à chacun et à tous, peut servir de lien à chacun et à tous. La manifestation de ce terme commun à chacun et à tous est ce que j'appelle *religion*⁴⁹.

Come aveva già chiaramente compreso Rousseau e, sulla sua scia, il suo discepolo Robespierre, la religione è soprattutto una necessità dal punto di vista politico e sociale. In questa prospettiva, Leroux propone una lettura filosofica e religiosa della rivoluzione, che egli presenta come l'ultimo atto di un'era che si chiude per lasciare spazio a una nuova era che attende solo di realizzarsi. L'ultimo atto di questa fase è rappresentato per lui dalle Dichiarazioni dei diritti approvate dall'Assemblea costituente e dalla Convenzione, che egli definisce come «les derniers Conciles véritables de l'Humanité»⁵⁰ perché, nel decretare i diritti dell'uomo, esse hanno compiuto un atto di religione, hanno riprodotto la medesima logica fondante dei concili cristiani che, per quanto debbano conformarsi alla tradizione, decidono, prendono una decisione la cui legittimità origina, secondo Leroux, da un atto di fede non nella rivelazione ma nell'«humanité vivante»⁵¹:

La tradition était incertaine, les conciles l'ont expliquée; l'idée était flottante, les conciles l'ont formulée; des opinions

⁴⁸ Ivi, p. 51.

⁴⁹ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 155.

⁵⁰ Leroux, *Des conciles*, cit., p. 98.

⁵¹ Ivi, p. 24.

contradictaires s'étaient élevées, les conciles ont choisi entre ces opinions. Le Christianisme antérieur n'était qu'un germe, et ce germe demandait à croître; il a cru par les conciles. Les conciles, tout en se rattachant à ce qu'on appelle la révélation, se sont donc faits à leur tour révélateurs. Et cela est si vrai qu'il est universellement connu et accordé que le Saint-Esprit décidait par la voix des conciles⁵².

Allo stesso modo, la Dichiarazione dei diritti che fu premessa alla Costituzione del 1793, e che costituisce il fondamento della società moderna, è per Leroux in modo evidente «un système de religion»⁵³ perché nei suoi articoli, che egli analizza con attenzione, si respira non solo il grido di vittoria sull'ordine cristiano-feudale sconfitto, ma si pongono anche i prodromi di un nuovo ordine fondato «sur l'égalité et sur la science»⁵⁴. La rivoluzione stessa, al netto dei singoli avvenimenti che la caratterizzarono, fu uno scontro tra diverse opinioni religiose, «fut une religion en germe»⁵⁵, rappresentò la fervente ricerca di una nuova religione, di un nuovo culto e di un nuovo Dio, come dimostra la codificazione del ruolo dell'*Essere Supremo* voluta dalla Convenzione, che riprende la nozione di *legislatore immortale* introdotta dai giacobini e da Robespierre:

Quoi! La Convention ne pouvait-elle se passer d'attester Dieu? et, l'attestant, pourquoi cette dénomination nouvelle d'*Être Suprême* ou de *législateur immortel* qu'elle lui donne? Ne voyez-vous pas tout ce qu'il y a dans ces paroles mises en tête de la loi des lois? Un monde est fini, un monde commence. Ce n'est plus le Dieu du Christianisme qu'on atteste, c'est un Dieu nouveau; mais on atteste Dieu⁵⁶.

Fu in particolare grazie a Robespierre, che lui definisce «la Pizia e l'oracolo della Rivoluzione», e a Saint-Just che la rivoluzione fu in grado di uscire dal XVIII secolo e di

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 144.

⁵⁴ *Ivi*, p. 147.

⁵⁵ *Ivi*, p. 125.

⁵⁶ *Ibidem*.

realizzare il massimo progresso raggiungibile a quell'altezza tentando di dare vita alla religione civile proposta da Rousseau e di collegare a essa tutta la morale e tutta la politica⁵⁷. Furono i giacobini, e in particolare Robespierre, ad aver colto la necessità, per portare a termine la rivoluzione, di «instituer une religion pour instituer la démocratie»⁵⁸; ad aver compreso, sulla scorta della lezione di Rousseau, che senza religione la sovranità del popolo, «la démocratie n'est pas organisable»⁵⁹, e ad aver tentato di creare sulla terra la prima vera repubblica fondandola sull'amore sacro della patria e sull'amore, ancora più sublime e santo, dell'Umanità⁶⁰.

I giacobini non sono riusciti nel loro intento perché sono rimasti ancorati alla riflessione di Rousseau, che non costituiva ancora una religione in senso compiuto quanto piuttosto la profezia di una «religion de l'avenir»⁶¹, e da questo imperfetto tentativo è derivato il dramma che si è consumato durante il Terrore. Spetta ora a Leroux e ai suoi contemporanei elaborare una scienza religiosa che consenta alla politica di risolvere l'annoso problema lasciato aperto dal filosofo ginevrino, di risolvere in una sintesi superiore la sovranità individuale e la sovranità del popolo, di «trovare una forma di associazione per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a sé stesso e resti libero come prima»⁶².

Il punto di connessione tra religione e politica, il raccordo vivificante tra tutte le diverse dimensioni lungo le quali si sviluppa il ragionamento di Leroux, si chiama fraternità, una fraternità sostanzialmente diversa da quella cristiana e da quella rivoluzionaria, e che infatti progressivamente definirà come solidarietà o solidarietà mutuale.

La fraternità repubblicana che lui ha in mente, per quanto derivi da quella cristiana, la comprende e la supera perché,

⁵⁷ Ivi, p. 129.

⁵⁸ Ivi, p. 137.

⁵⁹ Ivi, p. 142.

⁶⁰ Ivi, p. 138.

⁶¹ Ivi, p. 124.

⁶² Ivi, p. 157 (Leroux riporta il noto passaggio del *Contratto sociale* ovviamente in lingua francese nel testo).

a differenza di quest'ultima, si fa carico di risolvere l'eterno problema del bilanciamento tra egoismo e altruismo, della distanza che esiste tra questi poli, che richiede di essere colmata in un modo più realistico⁶³. Se dagli individui non ci si può attendere solo carità, solo devozione e sacrificio, tanto più che ciò darebbe vita a un'esistenza insensata e a una società assurda, dall'altro lato una vita esclusivamente centrata sull'egoismo è secondo Leroux distruttiva:

Évidemment, l'égoïsme tourne à sa propre défaite; il se détruit par lui-même. Vous voulez vous aimer: aimez-vous donc dans les autres; car votre vie est dans les autres, et sans les autres, votre vie n'est rien. Aimez-vous dans les autres; car si vous ne vous aimez pas ainsi, vous ne savez pas réellement vous aimer⁶⁴.

Allo stesso modo, se l'errore del cristianesimo, con la sua insistenza sul sacrificio, è stato quello di chiedere l'impossibile agli individui, parimenti ingenui o utopisti si sono dimostrati tutti coloro i quali hanno creduto, come gli illuministi o Saint-Simon, di poter risolvere il problema della diseguaglianza e dell'egoismo liquidando la classe di volta in volta identificata come sfruttatrice e invocando la presa del potere da parte di una classe diversa⁶⁵.

La soluzione per Leroux deve essere articolata in modo più sofisticato e va cercata altrove. Muovendo dalla concezione dell'uomo come allo stesso tempo sensazione/sentimento/conoscenza, egli ritiene di aver trovato una soluzione all'altezza della sfida perché, in primo luogo, la fraternità repubblicana è in grado di interessare tanto la dimensione razionale quanto quella sensibile della natura umana, che sono inscindibili, perché essa è frutto della ragione ma, come tutto ciò che viene dalla conoscenza, non può non agire sugli uomini anche in quanto sentimento e sensazione⁶⁶. Soprattutto, a differenza della fraternità rivoluzionaria che era volta ad affermare l'eguale libertà politica di tutti

⁶³ Viard, *Présentation*, cit., p. 30.

⁶⁴ P. Leroux, *De l'humanité*, Paris, Perrotin, 1840, t. I, p. 193.

⁶⁵ Viard, *Présentation*, cit., p. 32.

⁶⁶ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 156.

i cittadini⁶⁷, la fraternità repubblicana che Leroux elabora emerge come volta a bilanciare libertà ed eguaglianza, diritti e doveri, individuo e società, come egli chiarisce in questo lungo passaggio, articolato in un alternarsi di domanda e risposta, che vale la pena citare per esteso:

R. [...] La science politique ne connaît pas seulement le droit de chacun, ou la *liberté*, et sa conséquence, le droit de tous, ou l'*égalité*; elle en conclut encore l'existence nécessaire dans toute âme bien faite, dans toute raison solide et claire, d'un principe différent, d'un fait sentimental qui est la conséquence et l'inverse du *droit*, et qui constitue ainsi le *devoir*: devoir de chacun, devoir de tous.

D. Comment appelez-vous ce devoir?

R. *Fraternité*.

D. Quelle est donc, selon vous, la devise complète de l'homme et du citoyen?

R. Celle même de nos pères: *Liberté, Fraternité, Égalité*.

[...]

R. Je mets la *fraternité* au centre de la formule, parce qu'elle est le lien entre la *liberté* de chacun et la liberté de tous, ou l'*égalité*⁶⁸.

La fraternità repubblicana è quindi, allo stesso tempo, il frutto più avanzato della conoscenza filosofica, il germe del nuovo credo laico che Leroux articola e la soluzione che egli individua per risolvere l'*impasse* lasciata aperta da Rousseau, per conciliare libertà ed eguaglianza, individualità e società, ovvero l'eredità dell'illuminismo e dell'organicismo di matrice teologico-feudale, e per impedire che i due poli degenerino nell'individualismo assoluto e nella prevalenza della legge del più forte per un verso, e nel socialismo assoluto e nella regolamentazione totalizzante per l'altro⁶⁹; la fraternità repubblicana è il punto di connessione tra la

⁶⁷ H. Brunkhorst, *From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge (MA)-London, The MIT Press, 2005, p. 59.

⁶⁸ Leroux, *Aux politiques*, in *Euvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 156.

⁶⁹ Viard, *Présentation*, cit., p. 31. Sull'importanza della distinzione tra individuo/individualità e individualismo nel dibattito dell'epoca, si veda: N.J. Andrews, «La Mère Humanité»: *Femininity in the Romantic Socialism of Pierre Leroux and the Abbé A.-L. Constant*, in «The Journal of the History of Ideas», 63, 4, 2002, pp. 699-708.

scienza religiosa e la scienza politica, che senza la religione «n'existe pas»⁷⁰.

3. *Il compito della politica: dottrina della sovranità e del governo rappresentativo*

È possibile ricostruire i cardini della riflessione politica di Leroux partendo dal ragionamento che egli sviluppa nel discorso *Aux politiques*, che pubblica per la prima volta nell'agosto del 1832 sulla «Revue encyclopédique» e i cui nuclei centrali principali riprende e ripropone anche in successive pubblicazioni⁷¹.

L'intento di questo discorso è quello di delineare quale sia la politica sociale e religiosa adatta alla sua epoca, quali i tratti della nuova scienza politica, che dopo aver girato «dans un cercle fermé»⁷² per cinquant'anni, dopo aver tentato di riproporre le teorie e le visioni del passato, è possibile ora elaborare e doveroso far conoscere.

Il problema per Leroux è infatti che, nonostante la storia che la Francia ha dietro di sé, nonostante la Rivoluzione francese, la scienza politica è ancora ferma a Montesquieu e Rousseau, è ancora ferma ai suoi termini tradizionali: «Nous en sommes encore à trois mots: *Monarchie* (la Monarchie Française de Montesquieu), *Aristocratie* (la Monarchie Anglaise de ce même Montesquieu) et enfin *République* (la Démocratie de Rousseau)»⁷³.

Per quanto importante sia stato il contributo di questi teorici della politica, di cui Leroux ricostruisce il pensiero in modo funzionale al suo ragionamento, nessuno di loro è stato in grado di elaborare una vera scienza politica, una «science métaphysique de la politique»⁷⁴ perché nessuno

⁷⁰ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 157.

⁷¹ Per i rimandi alle altre pubblicazioni si veda il *Tableau* esplicativo che Leroux premette all'*Appendice aux Trois discours* (Leroux, *Avis*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 290).

⁷² Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 254.

⁷³ Ivi, p. 244.

⁷⁴ *Ibidem*. Sul modo nel quale Leroux interpreta il pensiero di Rous-

di loro l'ha elaborata partendo dalla vera conoscenza della natura umana: «J'appelle science politique une science véritable, fondée sur la nature de l'homme. Cette science n'existe pas. Son principe n'existe pas, ou du moins n'est pas encore clairement révéle aux intelligences»⁷⁵.

A riprova di questo Leroux rievoca il destino di Sieyès, il travaglio che lo afflisse per non essere riuscito, dopo essere stato il primo a individuarne con chiarezza la necessità, a dare alla rivoluzione «une Constitution rationnelle»⁷⁶. Nonostante avesse compreso la necessità di dare forma costituzionale alla sovranità del popolo, e avesse meditato a lungo sulla forma da dare a «cet édifice»⁷⁷, Sieyès ha commesso lo stesso errore dei pensatori che, come degli alchimisti, tentavano di ottenere l'oro senza conoscerne il principio perché, agendo a sua volta come un alchimista, ha pensato che un principio razionale potesse fungere da guida alla politica, cosa che invece non può avvenire se questo principio non è in grado di orientare allo stesso tempo anche la morale, la scienza e tutte le altre sfere della vita. Perché ciò sia possibile, chiarisce Leroux, il principio fondante «doit être une idée empruntée à la vie, à la loi de la vie; ou plutôt [...] doit être *la loi même de la vie*»⁷⁸. Per concepire in modo adeguato la Costituzione, sarebbe stato quindi necessario basarsi su un principio in grado di spiegare la natura essenziale della società e la storia della società che l'ha resa ciò che è ora⁷⁹.

È facile intuire che questa legge è la legge della solidarietà, ma è importante seguire il ragionamento di Leroux per comprendere in che modo egli arriva a una tale conclusione partendo dall'analisi della sua peculiare definizione di sovranità, che combina con una parimenti originale dottrina

seau e in particolare la sua concezione della volontà generale, si veda: A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, pp. 214-228.

⁷⁵ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 242.

⁷⁶ Ivi, p. 247.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, p. 248 (corsivo mio).

⁷⁹ *Ibidem*.

della rappresentanza politica, giungendo a delineare i tratti di una forma di democrazia rappresentativa con la quale egli intende portare a compimento l'opera avviata da Rousseau⁸⁰.

Per quanto rappresenti un contributo di fondamentale rilievo, sarebbe infatti un errore, secondo Leroux, fermarsi alla dottrina rousseauviana così come credere che il *Contratto sociale* presenti una legislazione, ovvero che basti affermare l'esistenza della sovranità del popolo perché questa sia costituita. Farlo significherebbe infatti sostituire alla fiducia idolatrica in un uomo, al dispotismo e alle superstizioni di cui ci si è liberati, una fiducia parimenti idolatrica in un principio astratto quale è, a suo avviso, quello della sovranità del popolo che, se non riceve dalla scienza umana un'esistenza reale, rimane una semplice forma, priva di vita e immobile come la statua argillosa di Prometeo prima di ricevere il soffio divino che gli ha donato movimento e vigore⁸¹.

Rousseau non ha infatti voluto tracciare che i «prolégomènes de la législation»⁸² e seguendo la sua riflessione sulla sovranità del popolo ci si trova davanti non a una realtà già vivente ma a «une chose à inventer»⁸³ perché la sua istituzione deve essere preceduta dall'azione del legislatore che, nei tempi moderni, non può però più essere il medesimo dei tempi antichi.

Contro la tendenza a continuare a riproporre schemi già visti cercando un nuovo messia, un legislatore semidivino, un novello Mosè, Maometto o Licurgo in grado di unificare e governare la società, Leroux afferma infatti che nei tempi moderni il ruolo del legislatore, a cui fa riferimento anche

⁸⁰ Sul modo in cui la definizione del termine democrazia, nei suoi molteplici possibili rapporti con i termini repubblica e socialismo, è oggetto di un intenso conflitto ideologico e di un peculiare processo di risemantizzazione nel dibattito prequarantottesco, di cui Leroux offre un interessante esempio, si veda: F. Proietti, *Libéralisme e démocratie nel lessico politico della Seconda repubblica francese (1848-1852)*, in C. Calabrò e M. Lenci (a cura di), *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 53-66.

⁸¹ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, pp. 109-110.

⁸² *Ivi*, p. 118.

⁸³ *Ibidem*.

con il termine *révélateur(s)* o *initiateur(s)*, non può più essere svolto da un uomo solo, anche se ovviamente possono esserci singoli individui indipendenti (scrittori, artisti, filosofi) impegnati nella trasformazione della società, ma deve essere svolto in forma collettiva dalla stampa, che non può perciò più limitarsi a una funzione critica e di controllo ma deve invece avere un ruolo preparatorio e propositivo centrale:

aujourd'hui c'est en dehors du mouvement de la pensée de l'autorité publique qu'il faut chercher quelque vie et quelque inspiration. Le moment est venu où le salut de la société exige que la presse se place dans une voie plus large; il ne s'agit plus d'escarmoucher et de se fatiguer à des combats d'avant-postes, il faut se porter *au centre des questions*⁸⁴.

A nulla servono le modifiche legislative e le riforme istituzionali se il legislatore non è formato, se non si prepara «la matière de la législation et les solutions du législateur»⁸⁵, e perché ciò avvenga è l'opinione pubblica che deve essere formata, tanto per il presente quanto per l'avvenire, tanto per le decisioni che vanno prese nell'immediato quanto per quelle future⁸⁶:

Nous croyons à l'esprit humain, et non pas à des hommes. Si l'on nous demande comment l'esprit humaine se fera législateur, et si ce n'est pas par des hommes, nous répondrons [...]: Sans doute ce sera par des hommes, mais par des hommes dont le premier caractère sera de s'annihiler devant l'esprit humain, et dont, par conséquent, la doctrine même sera la ruine de toute tyrannie particulière et de tout égoïsme du génie [...].

C'est dans la presse [...] que doit aujourd'hui se trouver le révélateur. C'est à elle de remplir ce rôle; à elle cette sublime et nécessaire mission⁸⁷.

Rousseau ha inoltre l'enorme merito di aver non solo distrutto tutte le forme di tirannia del passato, come un

⁸⁴ Ivi, p. 176.

⁸⁵ Ivi, p. 178.

⁸⁶ Ivi, pp. 179-180.

⁸⁷ Ivi, p. 119.

novello Spartaco o Masaniello del XVIII secolo, affermando in modo irreversibile, sulla scia di quanto Lutero ha fatto in ambito religioso, il dogma della libertà in ambito politico, la sovranità individuale, ma anche di aver affermato il principio di eguaglianza, di essersi mosso alla ricerca di una prima sintesi per impedire che la libertà individuale degenerasse in anarchia e per consentire alla sovranità individuale di divenire sovranità del popolo, ma non è stato in grado di associare, di legare gli uomini perché, come già visto, ha tentato di occuparsi di politica senza occuparsi fino in fondo anche di religione, senza comprendere la necessità di elaborare una scienza superiore in grado di armonizzare e associare gli uomini⁸⁸.

Per dare risposta al problema lasciato aperto da Rousseau è quindi necessario, secondo Leroux, elaborare una dottrina corretta della sovranità, senza la quale la scienza politica non può esistere e la democrazia non è organizzabile.

Finora nella scienza politica, illustra il filosofo, sono stati identificati tre termini dai quali non si può prescindere ma che hanno dato vita a tre dottrine incomplete e false. I termini in questione sono: *ciascuno*, ovvero l'uomo, il vero sovrano naturale creato da Dio, per il quale è fatta la società e che rappresenta lo spirito umano incarnato; *alcuni*, ossia gli spiriti più illuminati che, singolarmente considerati, non possiedono un tasso di sovranità superiore agli altri ma che, in quanto ragione o scienza, sono il vero sovrano perché il loro pensiero diviene il legame tra ciascuno e tutti; e *tutti*, ovvero il popolo, il sovrano manifesto, colui che, per l'autorità di ciascuno e l'ispirazione di tutti, promulga la legge deducendola dalla legge eterna che deriva dall'Essere sempiterno e supremo che un tempo veniva chiamato «Legislatore immortale»⁸⁹.

L'errore che fin qui è stato compiuto è quello di ricondurre a uno solo dei tre termini la sovranità, dando vita così a tre sistemi portatori di una teoria incompleta della sovranità, ovvero: l'*individualismo*, per il quale la sovranità

⁸⁸ Ivi, pp. 139-140.

⁸⁹ Ivi, p. 163.

risiede nella ragione ed è perciò di ciascuno; la *rivelazione*, per la quale la sovranità è di Dio, e quindi solo di alcuni in quanto interpreti della volontà divina; il *socialismo*, per il quale la sovranità è del popolo, di tutti⁹⁰. Per quanto ciascuno di questi principi esprima per Leroux un fondo di verità, è necessario comprendere che la vera sovranità si trova *in modo indiviso* in ognuno dei tre termini, che devono essere intesi come indissolubilmente legati tra loro⁹¹.

Contro il dogma dell'unità della sovranità, Leroux propone quindi una concezione trinitaria, per cui la sovranità è allo stesso tempo «triple et une»⁹², presente allo stesso tempo nei singoli individui, nella collettività e nei più sapienti e illuminati, e la pone al fondamento di una concezione della democrazia come sistema aperto, costantemente perfettibile⁹³.

Come si legge anche nel *Projet d'une Constitution démocratique et sociale* che presenta il 21 settembre 1848 all'Assemblea legislativa, la premessa da cui muove Leroux è che la sovranità assoluta non appartenga a nessuno sulla terra ma solo a Dio. Come sottolinea Lanza, questo richiamo, frequente anche nelle riflessioni di altri socialisti repubblicani, non ha solo un valore retorico ma rimanda all'idea che «la sovranità umana non possa esprimersi che nella volontà di scoprire e applicare le leggi universali volute da Dio»⁹⁴, rimanda al rapporto tra conoscenza dei singoli e verità storica e scientifica che svolge un ruolo cruciale nella riflessione sulla democrazia di Leroux, che infatti immagina un processo aperto nel quale la ragione è trasformata da un'assemblea in legge, la legge viene sottoposta al vaglio, alla critica e al

⁹⁰ Ivi, p. 121.

⁹¹ Ivi, p. 160.

⁹² P. Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, Paris, Sandré, 1848, p. 13, art. 19. È da notare che il titolo completo del *Projet* è *Projet d'une Constitution démocratique et sociale fondée sur la même loi de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'État, la possibilité de détruire à jamais la Monarchie, l'Aristocratie, l'Anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté*.

⁹³ Le Bras-Chopard, *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, cit., p. 55.

⁹⁴ A. Lanza, *All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraterno. Parigi 1839-1847*, Milano, FrancoAngeli, 2010, edizione kindle.

confronto tra tutti, il che può portare all'elaborazione di una nuova proposta di legge che verrà nuovamente sottoposta al vaglio di tutti, e così avanti per l'eternità.

In un articolo del *Projet* egli scrive infatti:

art. 23. La Souveraineté, donc, c'est la Raison humaine, c'est la Parole, c'est le Verbe, pour employer le langage des théologiens. Cette Parole se fait Loi; mais à l'instant même où elle se fait Loi, elle est obligée de se soumettre sous cette forme à la Raison incarnée dans chaque homme. Alors la Raison de chacun, se faisant Parole à son tour, juge la Loi, et prononce en nous mêmes puis par un second acte, sort de nous, et, convoquant la Raison chez les autres hommes intéressés comme nous à la Loi, s'efforce de les éclairer. Alors tous préfèrent de nouveau la Loi, qui de nouveau vient se faire juger par la Raison de chacun; et ainsi de suite éternellement⁹⁵.

Secondo Leroux le tre forme tradizionali della sovranità corrispondono quindi a «trois pouvoirs»⁹⁶ costitutivi, che sono il diritto di proposta e di protesta da parte di ciascun individuo, la libertà di stampa e di riunione popolare e lo Stato, ma la sovranità rimane unitaria non perché unico ne è il titolare ma attraverso la collaborazione armonica, l'accordo, il consenso tra le diverse parti quale migliore garanzia contro il dispotismo e l'anarchia⁹⁷.

L'autorità è legittima, e l'ordine è garantito, quando è frutto di *consenso*, che lui intende come il risultato del confronto costante da parte di cittadini informati, istruiti e solidali, della capacità cumulativa di prendere decisioni non in modo astratto ma nel confronto con la realtà, e per giungere a questo fine, per garantire questa comunicazione costante tra lo Stato, i diritti degli individui e le aspirazioni della società, non sono sufficienti il suffragio universale e le

⁹⁵ Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., p. 14, art. 23, sez. II.

⁹⁶ Ivi, p. 34, sez. III.

⁹⁷ *Ibidem*. Del resto, come scrive Leroux nel capitolo V del suo *Projet*, il popolo nomina lo Stato «à condition de le conseiller, de le surveiller, de le juger. Il le conseille, le surveille et le juge par les réunions populaires et par la presse» (ivi, p. 58).

elezioni frequenti (ogni tre anni)⁹⁸ ma è necessario ripensare profondamente il fine della politica e l'organizzazione dello Stato.

A chi le voglia comprendere, la scienza e la storia mostrano infatti che il ruolo della politica e delle istituzioni politiche, che per Leroux è imprescindibile, non può più essere quello del passato. La condizione di sfruttamento e oppressione del proletariato, il governo dei proletari da parte dei borghesi, mostrano che l'obiettivo della lotta politica non può più essere quello della Restaurazione perché l'individualismo da strumento di opposizione al regime cattolico-feudale è divenuto strumento di oppressione⁹⁹. L'opposizione a questa nuova forma di soggezione, a questa «Quasi-Restaurazione»¹⁰⁰ e «ancien régime nouveau»¹⁰¹, non può più quindi passare tramite la lotta per l'individualismo ma deve essere basata sulla comprensione del fatto che il fine della politica è piuttosto quello di, come chiarisce con una frase che avrà molta fortuna, «faire jouir tous les membres de la société, chacun suivant ses besoins, sa capacité et ses œuvres, du résultat du travail commun»¹⁰².

⁹⁸ Sulle critiche di tipo tecnico e di tipo teorico che Leroux rivolge al principio elettivo, ovvero in merito ai limiti posti all'esercizio del diritto di voto, da un lato, e all'errata, perché ancora gerarchica e autoritaria, finalità che viene attribuita alle elezioni, dall'altro, si veda: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 214-228. Nel suo *Projet* Leroux non fa riferimento alla necessità di garantire il diritto di voto alle donne ma in un intervento del 21 novembre 1851 pronuncia un accorato discorso a favore del riconoscimento di tale diritto nelle elezioni municipali che suscita molta resistenza e che verrà interrotto dall'ilarità generale (si veda la riproduzione parziale del resoconto della seduta in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., pp. 356-357). Sulla differenza tra ragione e consenso nella prospettiva lerouxiana, si vedano: M. Forcina, *Pierre Leroux tra individualismo e socialismo*, in «Segni e comprensione», XXIII, 67, gennaio-aprile 2009, p. 124; Frobort, *Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux*, cit., p. 81.

⁹⁹ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, pp. 194-195.

¹⁰⁰ Ivi, p. 193.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ivi, p. 190. Subito dopo Leroux richiama inoltre un'espressione di Saint-Simon che, come si è già visto, venne utilizzata come divisa del «Globe» nella fase sansimoniana: «Toutes les institutions sociales doivent

In contrasto tanto con i sansimoniani, che hanno creduto di trasformare in modo subitaneo la società e hanno disprezzato il ruolo delle istituzioni, quanto con i pensatori repubblicani, che si sono arroccati su una concezione limitata del ruolo della politica e su una concezione statica delle istituzioni politiche, Leroux afferma con forza che lo scopo della politica e delle leggi non potrà più essere l'individualismo ma l'*associazione*, in tutta la sua complessità: «Une fois arrivés à reconnaître que le but de la politique est l'Association, vous ne pouvez plus faire un pas sans toucher aux plus hautes questions morales, scientifiques, religieuses»¹⁰³.

Che lo si veda in termini materiali o in termini più astratti, che si consideri la necessità di organizzare in modo diverso l'industria e l'economia politica o quella di modificare profondamente il ruolo e i contenuti dell'educazione e dell'istruzione¹⁰⁴, il punto chiave per Leroux è che ciò che deve essere posto al centro della politica è la «question entière des rapports des hommes entre eux»¹⁰⁵, è la conoscenza e l'organizzazione della solidarietà.

La soluzione ai problemi politici e sociali del tempo non passa però attraverso l'abolizione del governo come credono, sbagliando, quelli che ritengono che «la société politique se confond avec la société même, ou n'en est tout au plus que la reproduction et l'imitation»¹⁰⁶.

Il principio del governo democratico è che la società si governi da sé stessa, che si sostituisca «le consentement à l'obéissance»¹⁰⁷ e che non ci sia spazio per nessuna forma di eterarchia, ma ciò non deve implicare, secondo Leroux, il disconoscimento del ruolo specifico della politica, che

avoir pour but l'amélioration du sort moral, physique et intellectuel de la classe la plus nombreuses et la plus pauvre» (ivi, p. 191).

¹⁰³ Ivi, p. 197.

¹⁰⁴ Sulla concezione che Leroux ha dell'educazione e sull'analisi di un suo progetto concreto per l'organizzazione dell'insegnamento, si veda: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 392-398.

¹⁰⁵ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 198.

¹⁰⁶ Ivi, p. 206.

¹⁰⁷ Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., p. 35, sez. IV.

non è una semplice attività imitativa, non è la semplice riproduzione della natura ma è un'arte, un'attività «créatrice ou artistique»¹⁰⁸.

In questa prospettiva, Leroux attribuisce un ruolo centrale alla rappresentanza e alla corretta organizzazione delle istituzioni politiche rappresentative, che svolgono per lui un ruolo simile a quello che i concili hanno svolto per il governo del cristianesimo:

Le gouvernement représentatif dans notre foi profonde, n'est donc pas seulement un instrument de transition [...]; [il] est, au contraire, suivant nous, l'instrument permanent et nécessaire du progrès, et la forme perfectible mais indestructible de la société de l'avenir. Au reste, [...] cette forme a toujours existé à divers degrés dans le passé, et pour ne pas la retrouver, non seulement dans la constitution grecque ou romaine, mais dans toute la constitution du Christianisme. Comment le Christianisme s'est-il gouverné, si ce n'est par les conciles? et qu'était-ce, encore une fois, que le conciles, sinon la représentation du peuple chrétien?¹⁰⁹

In polemica con i modelli ispirati alla Costituzione inglese, tanto ammirata da Montesquieu, che consacrano la diseguaglianza e si basano sull'egoismo e sul principio aristocratico¹¹⁰, Leroux tenta quindi di delineare i tratti di un sistema di rappresentanza che possa sostituire al principio gerarchico e aristocratico, che il suffragio universale di per sé non garantisce di eliminare, un principio egualitario in grado di garantire l'unità nella «variété»¹¹¹ e ancorato nella corretta comprensione della natura umana¹¹². Ecco allora che nel *Projet* del 1848, che egli fonda sul principio di Trinità e che presenta in nome della solidarietà, offre alla discussione una teoria della rappresentanza originale e articolata (comprensibilmente) contribuisce, semmai ce ne fosse stato

¹⁰⁸ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 207.

¹⁰⁹ Ivi, p. 107.

¹¹⁰ Ivi, pp. 236-239.

¹¹¹ Scrive a questo proposito Leroux: «L'unité est partout dans l'État, avec la variété» (*Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., p. 59).

¹¹² Viard, *Présentation*, cit., p. 28.

bisogno, a suscitare non poche perplessità e ilarità in merito al pensiero del filosofo¹¹³. Richiamando la teoria della triade organica che espone in numerosi scritti, tra i quali la *Préface à une trilogie sur l'institution du dimanche* e nell'*Analyse des fonctions pour servir à l'intelligence du principe d'organisation appelé triade*, e in virtù della quale ogni funzione sociale deve essere svolta da una triade, ovvero da un'associazione naturale di tre uomini rappresentanti ciascuno la predominanza di una delle tre facoltà umane (conoscenza, sentimento, sensazione), egli prevede un complesso sistema di chiara ispirazione sansimoniana, ma strettamente egualitario, per il quale la rappresentanza nazionale si compone su una base corporativa organizzata in modo tale che le tre camere che ne derivano – che vengono definite *Corps Judiciaire*, *Corps Législatif* e *Corps Exécutif* e a cui compete su un piano di assoluta parità l'esercizio dei tre poteri rispettivi in modo distinto ma senza separazione – includano rappresentanti delle tre categorie professionali principali (industriali, artisti e sapienti) che, a loro volta, riflettono le tre tendenze della natura umana¹¹⁴. Se il legislatore è plurale, molteplice e vive nella società, l'unità dello Stato, che lui vede come un grande *atelier*, è garantita dalla creazione della *Gérance Nationale*, un triumvirato, composto da un membro eletto all'interno di ciascun Corpo all'inizio di ciascuna legislatura e per la stessa durata, che rappresenta il punto di contatto fra i tre *Corps*, che dispone di un certo diritto di veto e rappresenta lo Stato nei rapporti con le altre nazioni (artt. 67-78 del *Projet*).

La mancanza di concretezza e l'indeterminatezza delle proposte di Leroux sono tra gli aspetti più aspramente criticati dai suoi contemporanei, oltre che dai posteri, e

¹¹³ Sulle reazioni suscitate dal *Projet* di Leroux si vedano gli estratti dei resoconti stenografici pubblicati sul «Moniteur» e gli articoli estratti dai quotidiani dell'epoca che egli inserisce in appendice al *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., pp. 83-175.

¹¹⁴ P. Leroux, *Analyse des fonctions pour servir à l'intelligence du principe d'organisation appelé triade*, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 334; Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., pp. 37-39.

rappresentano sicuramente alcuni dei limiti più evidenti del suo pensiero anche se, dall'altro lato, sono il frutto della sua esplicita volontà, più volte ribadita, di non derivare il futuro dal passato e di non proporre profezie, di non elaborare modelli precostituiti per lasciare alla democrazia, una volta riconosciutene i corretti principi fondanti e le reali finalità, il compito di identificare le risposte volta a volta ritenute migliori.

Il compito che la politica ha davanti è del resto quello, difficile ma non irrisolvibile secondo Leroux, di rendere possibile la coniugazione tra libertà individuale e associazione, senza sacrificare nessuno dei due termini e senza occupare, o assorbire, nessuna delle due sfere.

Che questa necessità sia al centro della riflessione politica di Leroux lo si rileva anche dalla lettura dell'articolo *De l'individualisme et du socialisme*, redatto nel 1834 ma pubblicato con la data del 1833, che illustra il problema centrale di tutta la sua riflessione politica, che verrà ristampato negli anni senza modifiche sostanziali e nel quale utilizza il termine socialismo di cui si attribuirà la paternità¹¹⁵.

Composto per protestare contro la repressione violenta della protesta sorta a Parigi il 13 aprile 1834 per solidarietà con i *canuts* lionesi e contro le misure antirepubblicane adottate dal ministro dell'Interno Thiers, questo articolo evidenzia come libertà e società siano per lui i due poli simmetrici e fondamentali della scienza sociale, dei quali vanno evitati i rischi principali¹¹⁶. È infatti pericoloso per

¹¹⁵ In realtà il termine socialismo sembra avere un'origine precedente anche se Leroux è stato sicuramente tra i primi a farne un uso sistematico. Sulla storia del termine, si vedano: G.M. Bravo, *Storia del socialismo 1789-1848. Il pensiero socialista prima di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2014, edizione kindle; La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 46, nota 55.

¹¹⁶ P. Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, pubblicato sulla «Revue encyclopédique» nel numero (antedatato) di ottobre-dicembre 1833, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 146. In realtà il saggio in questione viene pubblicato nel 1834 con il titolo *Philosophie sociale* e acquisirà il titolo con cui è tuttora noto solo nella seconda pubblicazione del 1845. Sulle dinamiche che caratterizzarono le diverse proteste di quel periodo, si veda: E. Antonetti, *Il lavoro tra*

Leroux ritenere che la società non sia che un'aggregazione di individui, così come che essa sia un tutto e che l'individuo non conti nulla perché, in un caso, lasciando uno spazio sconfinato all'individualità, si rischia di cadere nello scetticismo morale, nello sfruttamento economico dei più deboli e nella tirannia; nell'altro, il rischio è quello di ritenere che l'individuo sia una funzione della vita sociale, di cadere preda del dispotismo e della negazione di qualunque progresso o iniziativa individuale¹¹⁷.

I fautori dell'individualismo sostengono che il governo debba essere molto limitato e che debba agire solo come un «gendarme chargé d'obéir aux réclamations des citoyens»¹¹⁸ a tutela dei loro meri interessi egoistici, mentre per i fautori del secondo sistema il governo diviene un'idra gigante che abbraccia con i suoi tentacoli l'intera società, che risulta composta da soggetti sottomessi, da semplici funzionari di una dottrina che vivono soffocati dall'organizzazione e sono privati di qualsiasi spontaneità e libertà¹¹⁹.

Da un lato, per quanto non la neghino, l'eguaglianza per i partigiani dell'individualismo è una chimera senza importanza, ma anche la loro libertà è in realtà una menzogna perché è riservata al godimento di pochissimi eletti. Per i partigiani del socialismo, dall'altro lato, la libertà non deve turbare la società che è un tutto completo mentre l'eguaglianza è il mero risultato dell'organizzazione meccanica¹²⁰.

L'umanità si trova insomma, secondo Leroux, tra Scilla e Cariddi, tra due pistole puntate l'una contro l'altra, tra un governo che concentra in esso tutti i lumi e la moralità umana e uno che viene privato, in virtù del suo stesso mandato, di qualsiasi razionalità e moralità, tra «un pape infallible d'un côté et un vil gendarme de l'autre»¹²¹. Anche Robespierre e la Convenzione non hanno saputo fare altro che richiamare

necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 41-50.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 147.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 148.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

entrambi i princìpi in lotta e le due pistole rischiano di rimanere «chargés et dans des directions opposés»¹²² fino a che la scienza politica non avrà saputo trovare un modo di armonizzarle.

È niente meno questo il compito che Leroux assegna alla politica, che non agisce da sola e che deve rimanere in costante comunicazione con la società, essere controllata e sostenuta da individui e associazioni istruite, preparate e impegnate e da una stampa libera e vigile. Lo Stato, che lui identifica con i tre Corpi sopra richiamati, è per Leroux distinto dalla società, non è onnipresente, non la assorbe né la spossa di qualunque iniziativa o diritto, ma non si limita a svolgere il ruolo di semplice amministratore o gendarme. È sovrano ma non è più espressione dei privilegiati e degli sfruttatori; non è che uno dei tre poteri della sovranità nazionale ed è quindi costantemente bilanciato dagli altri due, dalla sovranità individuale e da quella sociale, la sua attività non si definisce in relazione al monopolio della violenza, il suo scopo principale è «organiser le Travail National»¹²³.

E questa visione non si limita solo alla sfera interna perché così come la reciproca comunicazione, la solidarietà è la legge della società nazionale, così essa vale anche per quella internazionale:

que la vie des nations n'est pas concentrée et ne peut pas se concentrer à l'intérieur; qu'une nation, pour exister, a besoin d'exister hors d'elle, de vivre avec et dans les autres nations se sœurs; que le but de sa vie, c'est le salut de toutes les nations, le développement de toutes les nations, le perfectionnement de toutes les nations; et qu'ainsi sa voie est l'Égalité¹²⁴.

Quello che hanno sostenuto tutti i pensatori che hanno ritenuto che la guerra rappresentasse una necessità per la

¹²² Ivi, p. 149.

¹²³ Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., p. 60. Sulla ridefinizione del ruolo e della natura dello Stato in Leroux, si vedano: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 316-323, e Id., *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, cit., pp. 47-58.

¹²⁴ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 256.

vita dei popoli, da Machiavelli, Bodin e Grozio a Hobbes, non è sbagliato nel contenuto, sostiene Leroux, ma nella forma perché la guerra è la forma nella quale, in passato, nell'epoca della diseguaglianza, si è manifestata l'interdipendenza, la necessaria comunicazione tra le nazioni¹²⁵. Visto che, sostiene ancora Leroux riprendendo un *topos* del dibattito settecentesco sul nesso tra forma di governo e orientamenti in materia di politica estera, la politica estera di una nazione è un'espressione della sua politica interna, una volta che si sarà civilizzata al suo interno, una volta che sarà entrata nell'epoca dell'*Égalité*, la Francia potrà civilizzare il mondo, potrà contribuire a risolvere la grande crisi che affligge l'Europa, ma non a titolo di vincitrice e «sans sortir de chez elle»¹²⁶, bensì diventando una religione essa stessa, «le Pouvoir Spirituel de l'Europe et du Monde»¹²⁷. Se la delusione dopo il fallimento della Seconda Repubblica porterà Leroux a ridimensionare molto la sua fiducia nella possibilità, per la Francia, di svolgere un tale ruolo e lo farà tornare a propendere per una non meglio definita visione decentrata dell'Unione europea, lo stesso non avverrà rispetto al colonialismo, del quale criticherà la natura gerarchica, discriminatoria ed esclusivamente militare, ma non la legittimità e la funzione civilizzatrice ed economica¹²⁸.

La politica per Leroux non è violenza ma costruzione collettiva, comunicazione, scambio. La violenza è per lui profondamente ingiusta perché fa appello a un solo aspetto della natura umana (la sensazione), appartiene al passato e contrasta con il progresso, distrugge solo le manifestazioni effimere dei problemi e non si fa carico di trasformare la

¹²⁵ Ivi, p. 255.

¹²⁶ Ivi, pp. 270 e 258-259. Per una disamina delle principali posizioni in materia di relazioni tra forma di governo e politica estera nel dibattito settecentesco, si veda: R. Gherardi, *Gli Stati, la guerra, la pace tra forme della politica e dell'economia*, in Ead. (a cura di), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci, 2022³, pp. 27-31.

¹²⁷ Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 288.

¹²⁸ Sui limiti della critica di Leroux al colonialismo, si veda: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 244-250.

società e, soprattutto, il prezzo della violenza viene sempre pagato dal popolo, dai più deboli, come non si stanca di affermare nei suoi numerosi interventi contro l'insurrezione del popolo¹²⁹. Ma Leroux è anche quello che parteciperà attivamente alla rivoluzione di luglio, prenderà le difese degli insorti di giugno e della Repubblica Romana e che giungerà a ipotizzare come legittimo, di fronte alla dichiarazione dello stato d'assedio votata dall'Assemblea il 13 giugno 1849, il diritto di resistenza del popolo¹³⁰.

Del resto, nel suo *Projet de Constitution* la necessità di collaborazione tra le diverse parti e di rispetto dei diritti e del consenso del popolo sono presentati come l'alternativa al dispotismo e all'anarchia, al «droit d'insurrection»¹³¹ del passato. Ciò non significa che egli ritenga la violenza un mezzo legittimo o che sia legittimo invitare il popolo all'aggressione. Al contrario, egli ritiene che il progresso, la trasformazione della politica e della società consentiranno di comprendere che la violenza appartiene al passato, può ancora appartenere, solo come ipotetico caso estremo e come forma di resistenza, al presente, ma sicuramente non deve appartenere al futuro¹³².

Secondo Viard si potrebbe riassumere il pensiero di Leroux affermando che, se i pensatori greci hanno donato all'umanità la libertà, il Vangelo ha portato la fraternità e Rousseau ha affermato il principio di eguaglianza, alla repubblica lerouxiana, religiosamente sostanziata e organizzata da una scienza politica matura e in grado di fissarne in modo chiaro i principi, spetta il compito di fare la sintesi tra questi principi, in Francia e nel mondo¹³³.

¹²⁹ Sulle diverse motivazioni e i diversi aspetti del pacifismo di Leroux, si veda: *ivi*, pp. 344-355.

¹³⁰ Sul modo in cui Leroux giustifica questa ipotesi, si veda: *ivi*, pp. 379-380.

¹³¹ Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., p. 34.

¹³² Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 379-380.

¹³³ Viard, *Présentation*, cit., p. 41.

COMPRENDERE E ORGANIZZARE
LA SOLIDARIETÀ

1. *Questione sociale e critica dell'economia politica*

Un'altra delle false dicotomie, delle distinzioni fallaci e pericolose contro cui Leroux sviluppa la sua riflessione è rappresentata da quella tra questione politica e questione sociale, tra repubblica e socialismo.

Così come in ogni altro campo, qualunque distinzione che isoli un elemento dal suo contesto, e quindi la «politique proprement dite des questions sociales et des questions philosophiques, de l'économie politique, de la morale, de la science, de la métaphysique», è infatti per il filosofo pericolosa, insensata e inefficace come lo sarebbe l'azione di un giardiniere che, volendo far crescere una pianta, proceda nell'opera prima seccando le radici e poi isolandola dalla terra e dall'acqua che le forniscono nutrimento e vita¹.

Come si è già avuto modo di vedere, la prospettiva nella quale si colloca Leroux è invece molto diversa. Egli non confida né nella sola forza delle leggi e della politica, né in quella delle riforme sociali ma, in linea con la sua costante ricerca di sintesi e unità, afferma con forza la necessità di considerare e coniugare entrambe queste dimensioni:

Nous demandons pardon à nos lecteurs d'y revenir sans cesse mais à nos yeux, rien n'est plus funeste que la double tendance qui règne aujourd'hui, les uns ne voyant que la forme politique, et négligeant le fond même des réformes, les autres haletant après les réformes, et appelant des messies, des législateurs et des miracles, au lieu de s'attacher la réalité politique².

¹ P. Leroux, *Aux politiques*, in *Œuvres (1825-1850)*, Paris, Louis Nétre, 1850, poi Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1978, t. II, p. 142.

² P. Leroux, *Du progrès législatif*, pubblicato nella «Revue encyclopédique» nel novembre 1832, riprodotto in B. Viard, *Anthologie de*

La riforma della politica, la ricerca della rappresentanza più vera del popolo, l'attenzione alla dimensione formale e istituzionale della vita associata, non può per Leroux costituire un fine a sé stante perché tale ricerca non può separarsi dal fine sociale, dalla considerazione delle concrete condizioni di vita del popolo:

Il y a deux voies de progrès à parcourir simultanément. Perfectionner l'instrument de la législation, c'est-à-dire arriver, par voie de réforme parlementaire, à une représentation de plus en plus vraie du peuple; et en même temps préparer, sous une multitude de rapports, les solutions législatives que la convention nationale (qu'on la conçoit divisée en deux chambres ou réunie en une seule) aura à promulguer pour accomplir de plus en plus le but social, si clairement entrevu aujourd'hui³.

Distanziandosi tanto dai repubblicani concentrati sulla tutela delle istituzioni politiche intese come immutabili, quanto dai sansimoniani poco attenti al ruolo della politica per il conseguimento degli interessi della classe più numerosa, Leroux, in modo coerente con la sua peculiare visione del rapporto fra tradizione e progresso, pone al centro della sua riflessione una visione dinamica e riformista volta a «considerare la soluzione della questione economica e sociale nel quadro del ruolo progressivo che possono svolgere gli istituti politici democraticamente espressi dalla sovranità popolare»⁴.

È in questa prospettiva che egli si confronta con il tema che è al centro del dibattito tra i riformisti della prima metà del XIX secolo, ovvero quello della disuguaglianza, di cui si occupa sia in termini storico-filosofici sia, e in modo complementare, in termini economici.

Libertà ed eguaglianza, assieme alla fraternità, rappresentano del resto la triade per eccellenza, la divisa «ineffaçable

Pierre Leroux. Inventeur du socialisme, Lormont, Le bord de l'eau, 2007, p. 133.

³ Ivi, p. 132.

⁴ L. La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio. Il dibattito politico in Europa dopo il 1848*, Manduria, Lacaíta, 1998, p. 44.

et immortelle»⁵ della Rivoluzione francese, «l'idéal à suivre, [...] l'avenir révélé»⁶ che regna come principio ma non ancora come fatto e a cui Leroux vuole dare finalmente attuazione concreta.

Come già visto, i tre principi della rivoluzione rappresentano per lui la risposta politica alla formula metafisica dell'uomo: «Au terme *sensation* de la formule métaphysique de l'homme répond le terme *liberté* de la formule politique; au terme *sentiment* répond le mot *fraternité*; au terme *connaissance* répond l'*égalité*»⁷.

Libertà e fraternità non hanno quindi a suo parere alcuna possibilità di realizzarsi se non si creano le condizioni per il raggiungimento dell'eguaglianza, che Leroux pone al centro della critica che svolge nella voce *Égalité* apparsa nell'*Encyclopédie nouvelle* nel 1838 e poi più volte ripubblicata⁸.

Perché la libertà, che rappresenta il potere di agire degli individui, e la fraternità, ovvero il sentimento civico che accompagna tutte le azioni, possano realizzarsi devono infatti essere accompagnate dalla conoscenza, dalla comprensione delle ragioni per cui ognuno ha il diritto di essere libero e il dovere di amare e aiutare gli altri. Tale comprensione è racchiusa per Leroux nel termine *égalité*, che nasconde in sé, come una sorta di moderno enigma della sfinge, l'origine e il fine della società e che rappresenta quindi la ragione degli altri due termini:

Si donc [...] je crois à la Liberté, c'est parce que je crois à l'Égalité; si je conçois une société politique où les hommes seraient libres et vivraient entre eux fraternellement, c'est parce que je conçois une société où régnerait le dogme de l'Égalité humaine.
[...]

⁵ P. Leroux, *De l'égalité*, Boussac, Imprimerie de Pierre Leroux, 1848, p. II.

⁶ Ivi, pp. I-II.

⁷ Ivi, p. 2.

⁸ Si fa qui riferimento alla seconda edizione del saggio pubblicata da Leroux nel 1848. Nella premessa al testo Leroux chiarisce che il titolo dell'opera completa avrebbe dovuto essere *Essai historique sur l'Égalité* e che in essa si presentano alcune delle idee che sono state poi trattate in modo più diffuso in *De l'humanité* (ivi, p. IV).

La formule est donc complète. Le citoyen a un dogme, c'est l'Égalité; un motif de se manifester et d'agir, c'est la Liberté; une règle morale pour bien agir, c'est la Fraternité humaine⁹.

In questo contributo, molto lungo e complesso e che nella seconda parte si presenta come un vero e proprio trattato di storia comparata delle religioni, Leroux intende dimostrare che, nonostante la distanza che ora intercorre tra diritto e realtà, tra proclamazioni di principio e condizioni concrete, il dogma dell'eguaglianza ha presieduto alla nascita della società quale «loi divine, [...] loi antérieure à toutes les lois»¹⁰ e deve essere trasmesso all'avvenire, nel quale si realizzerà quale fine principale della società.

L'attenzione di Leroux si volge quindi, nella prima parte del testo, all'analisi delle condizioni che impediscono la realizzazione dell'eguaglianza concreta, che rendono la distanza tra l'eguaglianza come principio e l'eguaglianza come fatto pari a quella che c'è tra cielo e terra¹¹. Il suo intento esplicito è quello di schierarsi a favore di coloro i quali sono sfruttati ed esclusi, di coloro i quali sono oppressi e asserviti e per i quali l'eguaglianza è una mera chimera:

Solon voulait que dans les discordes civiles chaque citoyen se prononçât ouvertement pour un parti. S'il faut suivre la loi de Solon dans la discorde actuelle du genre humain, j'écris pour les esclaves contre les maîtres, pour les faibles contre les forts, pour les pauvres contre les riches, pour tout ce qui souffre sur la terre contre tout ce qui, profitant de l'inégalité actuelle, abuse des dons du Créateur¹².

Ecco allora che Leroux rivolge la sua attenzione alla funzione ideologica, di mascheramento dell'iniquità che viene svolta dal pensiero liberale fondato sui principi della libera concorrenza e del *laisser-faire* e dal diritto¹³.

⁹ Ivi, pp. 5-6.

¹⁰ Ivi, p. 11.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 10.

¹³ Sulla nozione e sul ruolo che il problema dell'ideologia svolge nel

Il diritto borghese come un «germe oscuro [...] n'existe que d'une manière latente et virtuelle»¹⁴ e non ha impedito la configurazione di una società nella quale, proprio nel nome della libertà e del diritto, regnano «antagonisme, collision, guerre, anarchie, despotisme»¹⁵. Se il diritto, per quanto non realizzato, rappresenta comunque una grande rivoluzione rispetto alla mancanza di una qualunque veste giuridica e formale e un fondamento imprescindibile della società, il punto è ora quello di rendere tale diritto effettivo anche per la grande maggioranza di persone che ne sono escluse.

Nello stesso senso, chi pensa che le diverse attività svolte dalla nazione (agricoltura, industria, commercio) siano regolate dall'eguaglianza intesa come «libre concurrence»¹⁶ cade vittima delle illusioni dell'ideologia liberale perché a regnare è piuttosto la più atroce ineguaglianza tra chi possiede i mezzi di produzione e i lavoratori salariati:

La vraie concurrence n'existe pas; car un petit nombre d'hommes étant seuls en possession des instruments de travail, les autres se trouvent réduits à la misérable condition de serfs de l'industrie. Les uns sont maîtres et de la terre, et des machines, et de toutes les sources de la production qu'a inventées le génie de tous les hommes pendant tous les siècles précédents, ou qu'il découvre chaque jour. La production se fait pour eux, et est réglée par leur consommation [...]. Quant aux travailleurs, ils n'ont droit qu'au salaire; il se disputent ce salaire entre eux, ils le disputent aux animaux et aux machines, leurs vrais concurrents. Leur existence, l'existence de tant de millions d'hommes, de tant de millions de nos égaux, de nos semblables, de nos frères, de nos concitoyens, est livrée à tous les hasards qu'entraînent l'imprévoyance, l'incurie, l'incapacité, les passions, les folies de tous genres des possesseurs du capital¹⁷.

Quella che si realizza nella società capitalistica è quindi una situazione «ironica», come scrive Leroux, nella quale

pensiero di Leroux, si veda: M. Forcina, *I diritti dell'esistente. La filosofia della «Encyclopédie nouvelle» (1833-1847)*, Lecce, Milella, 1987, pp. 52-59.

¹⁴ Leroux, *De l'égalité*, cit., p. 4.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 18.

¹⁷ *Ibidem*.

è come se ci fosse un'arena nella quale degli individui garrotati e disarmati sono lasciati nelle mani di individui bene in armi; anzi, continua il filosofo, bisogna avere il coraggio di riconoscere che, nonostante la retorica proclamazione del diritto di tutti a tutte le attività e a tutte le proprietà, la libertà per come essa si realizza nel lavoro e nell'industria assomiglia piuttosto, per i proletari, alla prigione di Tolone¹⁸.

La disamina della funzione ideologica delle verità dell'economia liberale si accompagna nel pensiero di Leroux all'intenzione di criticare l'economia politica non nel nome del sentimento e della morale ma «par des arguments pris dans l'ordre même des idées que la science économique embrasse»¹⁹. Affrontando molti dei temi che saranno al centro della riflessione di Marx, che erano in parte già emersi nelle riflessioni di Fourier e Sismondi e che durante la Restaurazione erano comuni nel dibattito sansimoniano e repubblicano, Leroux rivolge quindi la sua critica, con la stessa forza con cui si schiera a difesa delle lotte operaie degli anni 1831-1834, contro il carattere fallace dell'economia politica inglese, del malthusianesimo e della proprietà privata dei mezzi di produzione. Animato anche dal fatto che, a differenza di molti intellettuali suoi contemporanei, sperimenta in prima persona la povertà e l'indigenza, egli svolge la sua analisi critica, basata sulla consultazione delle inchieste e dei dati statistici relativi alla struttura economica della Francia e alla condizione dei lavoratori salariati, in numerosi contributi, tra i quali gli articoli pubblicati sulla «Revue encyclopédique», *De la ploutocratie* (1842) e *Le carrosse de M. Aguado* (1847).

L'errore di fondo, come si è già visto di certo non innocente, dell'economia politica inglese deriva per Leroux

¹⁸ Ivi, pp. 18-19.

¹⁹ P. Leroux, *De l'économie politique anglaise*, in *Ceuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 382. È inoltre da rilevare che, come sottolinea Lanza, Leroux, in linea con la visione tradizionale dell'economia morale, contesta agli economisti politici inglesi il tentativo di intendere la sfera economica come una sfera autonoma da quella sociale, politica e morale (A. Lanza, *All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraterno. Parigi 1839-1847*, Milano, FrancoAngeli, 2010, edizione kindle).

dal fatto che essa presenta la situazione esistente come una necessità²⁰. Nello stesso senso, la riflessione malthusiana, che era al centro dei dibattiti dell'epoca, si basa sull'errato presupposto logico che il problematico nesso tra popolazione e produzione derivi da una legge naturale e non sia determinato dall'ordine sociale prodotto dal modo di produzione capitalistico, e soprattutto non considera il ruolo che può essere giocato dall'aumento delle risorse nel garantire sostentamento a una popolazione più numerosa²¹.

Un altro elemento chiave della sua critica dell'economia politica classica è dato dalla distinzione tra capitale e proprietà²². Per lui la sorgente della diseguaglianza di classe e dell'ingiustizia sociale non è infatti rappresentata dalla proprietà in quanto tale, ma dal modo in cui essa, che è frutto di una convenzione storica e sociale, è organizzata, ed è per questo che egli distingue tra proprietà legittima e proprietà *fausse*, proprietà usurpatrice, capitale che produce diseguaglianza e dispotismo²³.

La proprietà di per sé non è per Leroux un furto, come sostiene Proudhon, anche perché è autorizzata dal sistema legale vigente per quanto questo sia iniquo e non ancora conforme al diritto naturale. Ciò che va compreso è piuttosto che essa produce diseguaglianza perché è la «continuation de la propriété féodale»²⁴: proprietà industriale e commerciale e proprietà feudale, nonostante quello che molti, compreso

²⁰ A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, p. 162.

²¹ Ivi, pp. 168-173. Si rimanda al medesimo torno di pagine anche per l'approfondimento dei dettagli e dei limiti dell'analisi lerouxiana della legge di Malthus e all'intero capitolo IV per un'analisi più ampia e dettagliata di tutti i numerosi altri temi economici che Leroux affronta nei suoi testi.

²² L. La Puma, *Il socialismo sconfitto. Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, FrancoAngeli, 1984, p. 170.

²³ Sul modo non univoco nel quale Leroux definisce il capitale e sui tratti ancora personalistici coi quali lo intende, si vedano: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., p. 182; Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

²⁴ P. Leroux, *Le carrosse de M. Aguado*, in «Revue sociale», giugno-luglio/ottobre 1847, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 327.

Saint-Simon, pensano, non sono diverse perché la proprietà continua a presentare il medesimo vizio d'origine, il medesimo carattere aristocratico, tirannico, inegualitario e guerriero e continua, al di sotto delle apparenze, a produrre ingiustizia e guerra perenne²⁵: la forma della proprietà attuale, che sta a quella vera come «l'Anté-Christ est au Christ»²⁶, è quella che permette di disporre «du travail des autres hommes, et par là de leur personnalité et de leur vie»²⁷. Nella stessa direzione, ma sviluppando un altro dei temi presenti nel dibattito dell'epoca, Leroux afferma che la proprietà privata dei mezzi di produzione è ingiusta perché la produzione è indivisa in quanto presuppone materie prime, una serie di conoscenze e competenze tecniche e un apparato normativo che costituiscono il patrimonio di tutta la nazione. Ecco allora che se la «la production est indivise»²⁸, l'appropriazione da parte dei capitalisti dei mezzi di produzione è indebita, così come lo è il fatto che il popolo sia doppiamente asservito ai capitalisti, in quanto composto di lavoratori che producono le merci e in quanto composto di consumatori che, acquistandole, pagano le tasse.

Quella che Leroux contesta è quindi la forma esclusiva, usurpatrice della proprietà e quella che difende è la forma sociale della proprietà, una forma di «proprietà senza proprietari»²⁹ e, come vedremo, senza spirito proprietario.

²⁵ Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 177-181.

²⁶ Leroux, *Le carrosse de M. Aguado*, cit., p. 323.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ P. Leroux, *De la philosophie et du christianisme*, in «Revue encyclopédique», agosto 1832, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 323. Scrive a questo riguardo Leroux: «Est-ce que toute production ne s'accomplit pas indivisiblement? Est-ce que toute production ne se fait pas sous l'empire des lois, par la protection des lois? Est-ce que nous tous qui composons la nation ne concourons pas, par notre association et notre adhésion aux lois, à tout fait quelque chose de production? Est-ce que les sciences et les arts ne sont pas un héritage collectif de tous les hommes? Est-ce que Dédale n'a pas inventé la scie pour tout le monde? [...] Donc toute production est indivise, jusqu'au moment où la justice la divise pour en donner une part à chacun» (*ibidem*).

²⁹ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.

D'altro lato però, in *La carrosse de M. Aguado* Leroux afferma che la proprietà, «sainte et sacrée»³⁰, costituisce un elemento fondamentale della libertà degli individui, rappresenta l'esercizio legittimo della loro personalità e della loro libera iniziativa, ed è «aussi naturelle que nécessaire à l'homme»³¹. Come conciliare due posizioni all'apparenza così distanti? Il modo, non privo di contraddizioni e incertezze sulle quali non è possibile soffermarsi qui, che Leroux trova per tenere insieme queste due prospettive discordanti si basa sulla distinzione tra diritto alla proprietà, che è assoluto, e utilizzo di questo diritto, che dipende dalla legge:

Mais ce qui est ainsi légitime et absolu, c'est le *droit à la propriété*. Quant à l'usage de ce droit, il dépend de l'association humaine, il dépend de la loi. [...]

– Ainsi donc, suivant toi, la propriété n'est pas de droit naturel?

– Le droit à la propriété est seul de droit naturel; la manifestation de ce droit est de droit civil.

– Et fonder la société sur la propriété, comme tant de gens le font aujourd'hui, est absurde?

– Assurément, puisque c'est, au contraire, la propriété qui se fonde sur la société. Seulement la loi, organe de cette société, doit satisfaction au droit naturel et légitime de chacun à la propriété³².

Ecco allora che, sulla base di questa distinzione, Leroux attribuisce alla politica, al *droit politique*, il compito di rendere la proprietà conforme al diritto naturale, «d'en régler et d'en changer le mode»³³, ed è per questo che, prima della riformulazione in senso corporativo che troverà spazio nel *Projet de Constitution* del 1848 analizzato nel precedente capitolo, nel 1832 Leroux riprende e sostiene con forza la tesi, già avanzata da Reynaud, della necessità di una rappresentanza speciale dei proletari perché i loro interessi, che sono gli interessi dei nove decimi della nazione, differiscono da quelli della classe borghese e lo scopo

³⁰ Leroux, *Le carrosse de M. Aguado*, cit., p. 323.

³¹ Ivi, p. 324.

³² *Ibidem*.

³³ Leroux, *De la philosophie et du christianisme*, cit., p. 129.

del governo rappresentativo bene inteso dovrebbe essere quello di esprimere e conciliare gli interessi, all'apparenza contraddittori, di queste due classi³⁴.

In senso complementare, e richiamando un altro tema (di evidente matrice sieyessiana) molto presente nella pubblicistica dell'epoca, Leroux evidenzia che è il lavoro, e non certo la proprietà, a produrre ricchezza:

Le travail seul produit. Si donc il y a dans la société un homme qui reçoit sans travailler, ou qui reçoit plus que son travail n'a droit de lui rapporter, cet homme exploite d'autres hommes. [...] c'est une pure illusion que de regarder la propriété de la terre comme l'essence même de la propriété. La propriété du sol n'a jamais été que l'occasion, la cause déterminante de la véritable propriété, celle que l'homme s'est arrogée sur l'homme. Donc ceux qui possèdent la terre, ou en général les instruments de travail, et qui vivent sans travailler, exploitent le travail des autres³⁵.

Oltre che a contestare la coerenza teorica e a denunciare la valenza ideologica dei principi economici liberali e delle correlate misure politiche e giuridiche, Leroux traduce la sua critica in concrete proposte di riforma politica anche perché, come dichiarerà ancora nel 1849, «le problème de l'État et le problème du travail son un seul et même problème»³⁶. Compulsando e richiamando continuamente i dati e le statistiche sulle miserevoli condizioni di lavoro e di vita dei lavoratori dell'epoca, egli si batte infatti, nei suoi interventi all'Assemblea costituente e con la sua partecipazione alla Commission du Luxembourg, per l'approvazione di un programma di riforme complessive del lavoro che troveranno una prima, effimera, limitata e controversa, traduzione in termini pratici nella creazione degli *ateliers nationaux* e nell'attività della Commissione³⁷.

³⁴ Ivi, p. 126.

³⁵ Ivi, p. 128.

³⁶ P. Leroux cit. in A. Le Bras-Chopard, *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, in «Esprit», 68, gennaio 1991, p. 52.

³⁷ Sul clima politico, le contraddizioni e le dinamiche teoriche e ideologiche che caratterizzarono la creazione e l'operato degli *ateliers* e

Opponendosi all'abrogazione del decreto del 2 marzo 1848 che aveva previsto la riduzione dell'orario di lavoro a dieci ore a Parigi e a undici ore nelle province, Leroux contesta ad esempio in modo molto forte l'argomento in virtù del quale consentire ai lavoratori di lavorare di più sarebbe in linea con la libertà degli scambi e favorirebbe i lavoratori perché potrebbero ottenere un maggior guadagno. Soprattutto, evidenzia con molta forza che il decreto in questione è un «monumento», il simbolo del progresso verso la realizzazione dei principi della rivoluzione di febbraio che non può essere toccato se non a costo di comprometterne, come appunto presto avverrà, l'evoluzione:

La loi du salaire, telle qu'elle résulte de l'ordre économique actuel, va invariablement et fatalement à cette conclusion que le travailleur ne reçoit pour son travail, quelque durée qu'ait ce travail, que la quantité de nourriture nécessaire pour soutenir son existence, qu'il n'ait que l'habillement et le logement indispensables pour l'abriter des intempéries des saisons. Par conséquent, la demande n'augmenterait pas, parce que tous les salariés travailleraient le dimanche; mais travaillant le dimanche et se faisant ainsi une nouvelle concurrence entre eux, ils feraient infailliblement baisser le salaire. [...]

J'adjure tous ceux qui veulent que la révolution de Février marche pacifiquement vers son but, l'amélioration de condition de tous, de ne pas détruire un des meilleurs décrets du gouvernement provisoire, mais de le confirmer et de voter contre la proposition, mon avis insensée, qui vous est faite. Oui, repoussons cette proposition, au cri de *Vive la République!* nous ne risquons pas de nous tromper.

Je fais appel aux catholiques et aux protestants, comme aux philosophes. Qu'ils reconnaissent dans le décret du 2 mars un progrès immense de législation, et un progrès en rapport avec toutes les traditions du passé. Citoyens, je vous en conjure, ne portez pas la hache réactionnaire sur ce décret; arrêtez-vous devant lui: c'est un monument³⁸!

della Commissione, si veda: E. Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritti: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 131-158.

³⁸ P. Leroux, Intervento all'Assemblea legislativa del 30 agosto 1848, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 349.

Aumentando le ore di lavoro aumenta il capitale non il salario, che anzi diminuisce. Lavorando di più i proletari si espongono a una sempre più aspra concorrenza per l'abbassamento del loro compenso trovandosi in una condizione che nulla ha a che fare con la libertà degli scambi ma assomiglia piuttosto a qualcosa di peggio «que la traite des Blancs»³⁹.

Oltre che economica e politica, la critica di Leroux non può che essere anche morale e non può che essere rivolta contro lo spirito egoistico, appropriativo e guerriero che egli vede all'opera nel sistema capitalistico. In un articolo dal titolo *Les Juifs, rois de l'époque*, pubblicato nel 1846 sulla «Revue sociale», Leroux oltre a stigmatizzare l'errore compiuto da Saint-Simon nell'aver creduto che l'avvento dell'industria avrebbe consentito di abolire il feudalesimo e la schiavitù dei lavoratori, rivolge le sue critiche contro quello che chiama, dando malauguratamente seguito a un vecchio pregiudizio, *l'esprit juif*, ovvero lo spirito bancario, capitalistico, lo spirito del guadagno e della spoliazione, che egli ritiene derivi non da un dato razziale ma storico e che non è scomparso con la feudalità ma persiste, sotto il nome di concorrenza, e continua a produrre, come già evidenziato, una situazione di guerra⁴⁰.

In *De l'humanité* (1840) Leroux si era poi interessato anche a tutte le diverse forme di oppressione che interessano gli individui nelle relazioni nelle quali essi si mettono in comunicazione con i loro simili e con la natura, ovvero la famiglia, la patria e la proprietà, che collettivamente rappresentano un'ennesima, importante triade. Così come critica la coeva organizzazione della proprietà ma non ne chiede l'abolizione completa, Leroux evidenzia, contro tutte

³⁹ Ivi, p. 348.

⁴⁰ P. Leroux, *Les Juifs, rois de l'époque*, in «Revue sociale», gennaio 1846, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 294. L'articolo in questione è il secondo di quelli pubblicati, con il titolo complessivo *De la recherche des biens matériels*, nella «Revue sociale» tra il 1845 e il 1846 e che saranno poi nuovamente pubblicati, nel 1849, con il titolo *Malthus et les économistes*. Sulle ragioni dell'infausta ripresa del pregiudizio sopra richiamato e sull'analisi di tutti i testi dai quali si deriva l'opposizione di Leroux a qualunque forma di antisemitismo, si veda: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 255-259.

le utopie e le forme di settarismo che hanno creduto di poterle abolire (quali, ad esempio, il platonismo o l'enfantinismo), come patria e famiglia rappresentino delle forme di relazione estremamente importanti che danno vita agli individui e contribuiscono a definirne l'identità che, in loro assenza, rischiano infatti di perdere la loro individualità⁴¹.

A rappresentare un problema è quindi piuttosto la forma oppressiva che queste relazioni hanno assunto nella storia, il loro essersi fatte «casta», il loro essere state organizzate non per favorire «la communion indéfinie de l'homme avec ses semblables et avec l'universe»⁴² ma per ostacolarla, per dividere gli individui.

Così come non è la proprietà a costituire un problema ma lo è la «propriété caste», nello stesso modo il male non è la patria, ma lo è la «patrie caste», il nazionalismo e il colonialismo aggressivo e militare (ma non il colonialismo in sé); non è la famiglia a costituire un problema ma lo è la «famille caste»⁴³, quella basata sulla schiavitù della donna. Questo non significa che Leroux ritenga realmente eguali tutte le razze o gli uomini e le donne; piuttosto, e in modo contraddittorio, dopo aver affermato l'eguaglianza naturale di tutti gli individui e di tutti i popoli ammette l'esistenza di una certa inferiorità, di un'originaria asimmetria sulla base della quale afferma la necessità di civilizzare i popoli colonizzati e, dall'altro lato, sostiene la necessità di promuovere l'emancipazione sociale e politica delle donne a partire da una visione, molto diffusa all'epoca, essenzialistica, idealizzata e complementare del loro ruolo e della loro natura⁴⁴.

La soluzione a questi problemi risiede quindi, come si è già visto, nella corretta organizzazione, nel corretto

⁴¹ P. Leroux, *De l'humanité*, Paris, Perrotin, 1840, t. I, pp. 169-170.

⁴² Ivi, p. 176.

⁴³ Ivi, p. 178.

⁴⁴ Per un'analisi approfondita del modo ambiguo e incoerente in cui Leroux tratta la questione del nazionalismo e del colonialismo e della natura e del ruolo delle donne in famiglia e nella società, si veda: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 245-286; N.J. Andrews, «La Mère Humanité»: *Femininity in the Romantic Socialism of Pierre Leroux and the Abbé A.-L. Constant*, in «The Journal of the History of Ideas», 63, 4, 2002, pp. 697-716.

orientamento di famiglia, patria e proprietà: «La famille, la patrie, la propriété, sont des choses finies qui doivent être organisées en vue de l'infini. Car l'homme est un être fini qui aspire à l'infini. Le fini absolu est pour lui le mal. L'infini est son but; l'indéfini son droit»⁴⁵.

2. *Socialismo, o dell'associazione*

Che cosa significhi essere socialista per Leroux è una questione alla quale, secondo molti critici, Leroux stesso avrebbe faticato a rispondere⁴⁶. Secondo La Puma nel pensiero del filosofo il socialismo assume infatti la propria denotazione specifica nel corso di un trentennio e si sviluppa in parallelo alla sua teoria politica in un percorso che può essere ricondotto a tre momenti principali: una prima fase, che interessa gli anni Trenta e Quaranta del XIX secolo, nella quale il socialismo lerouxiano si struttura dal punto di vista semantico e ideologico; una seconda, che corrisponde al biennio di impegno nella politica attiva, nella quale Leroux cerca di dare concretezza al socialismo attraverso l'attività governativa e parlamentare; una terza, che corrisponde al periodo dell'esilio, nella quale egli tenta di organizzare e unificare il movimento socialista⁴⁷.

Per quanto rivendichi di averlo inventato, nel corso degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento Leroux attribuirà al termine socialismo, che sarà uno dei primi a utilizzare in modo sistematico, contenuti e connotazioni diverse a seconda del periodo e dei referenti polemicici⁴⁸. Quando lo utilizza nel già citato saggio dal titolo *De l'individualisme et*

⁴⁵ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. I, p. 176.

⁴⁶ F. Rude, *Le socialisme de Pierre Leroux*, in «Quaderno filosofico», 6, 1982, p. 35.

⁴⁷ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 45.

⁴⁸ Leroux scrive a tale riguardo: «c'est moi aussi qui, le premier, me suis servi du mot de SOCIALISME. C'était du néologisme alors, un néologisme nécessaire. Je forgeai ce mot par opposition à *individualisme*, qui commençait à avoir cours. Il y a de cela environ vingt-cinq ans» (*La grève de Samarez*, Paris, Dentu, 1863, t. 1, p. 255).

du socialisme, pubblicato nel 1834 ma con la data del 1833, i suoi obiettivi polemi sono rappresentati prevalentemente dalle concezioni olistiche di Saint-Simon e dei sansimoniani e i due termini individualismo e socialismo sono entrambi connotati in senso negativo poiché indicano le due funeste forme di corruzione a cui è esposta la società, le due «pistole cariche» che la tengono sotto minaccia⁴⁹.

A distanza di più di dieci anni, quando ripubblica una versione rivista del medesimo saggio sul secondo numero della «Revue sociale» del 1845, il termine socialismo assume un significato diverso, si accompagna a una serie di specificazioni:

il faut entendre par socialisme le socialisme tel que nous le définissons dans cet écrit même, c'est-à-dire l'exagération de l'idée d'association, ou de société. Depuis quelques années, on s'est habitué à appeler socialistes tous les penseurs qui s'occupent de réformes sociales, tous ceux qui critiquent et réprouvent l'individualisme, tous ceux qui parlent, sous des termes différents, de providence sociale, et de la solidarité qui unit ensemble non seulement les membres d'un État, mais l'espèce humaine tout entière; et, ce titre, nous-même, qui avons toujours combattu le socialisme *absolu*, nous sommes aujourd'hui désigné comme socialiste. Nous sommes socialiste sans doute, mais dans le sens où nous le sommes; nous sommes socialiste, si l'on veut entendre par socialisme la doctrine qui ne sacrifiera aucun des termes de la formule: *Liberté, Fraternité, Égalité, Unité*, mais qui les conciliera tous⁵⁰.

Dopo averlo inizialmente inteso in senso dispregiativo e dopo aver chiarito di preferire a esso i termini associazione o solidarietà, Leroux, scrivendo in un contesto diverso e

⁴⁹ P. Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, pubblicato sulla «Revue encyclopédique» nel numero (antedatato) di ottobre-dicembre 1833, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 146. Come già segnalato in precedenza, in realtà il saggio in questione viene pubblicato nel 1834 con il titolo *Philosophie sociale* e acquisirà il titolo sopra riportato, e con cui è tuttora noto, solo nella seconda pubblicazione del 1845.

⁵⁰ P. Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, note aggiuntive riprodotte in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 150 (corsivo mio). La versione del 1845 di questo saggio è riprodotta anche nel primo tomo delle *Ceuvres (1825-1850)*, cit.

avendo avuto modo di studiare e riflettere sulla questione, recupera quindi il termine socialismo qualificandolo con una serie di specificazioni e chiarimenti. Nella riedizione del testo sopra citato egli introduce infatti, accanto all'aggettivo cieco che aveva precedentemente utilizzato, anche l'aggettivo *absolu* per distinguere la forma di socialismo democratico, repubblicano e pacifista, di cui si fa portavoce, dalle temibili forme di socialismo che, nel nome di principi organicistici, diventano assolute, soffocano l'individualità e negano la libertà dei singoli come quelle espresse dal fourierismo e dal sansimonismo⁵¹.

Ecco allora che, se la fonte delle idee socialiste del periodo è rappresentata dal sansimonismo da un lato, e dalla corrente repubblicana composta dagli emigrati giacobini in Belgio e in particolare da Buonarroti che diffuse le idee di Robespierre e Babeuf dall'altro, nella prospettiva lerouxiana il socialismo si definisce in opposizione tanto alla prospettiva dittatoriale e insurrezionale espressa da Buonarroti e ripresa da Blanqui, quanto alla sottovalutazione del diritto e della politica propria dei sansimoniani, così come contro l'eccessivo ruolo direttivo assegnato allo Stato da Blanc⁵². Contro il socialismo inteso come un sistema che, nel nome della fraternità e dell'eguaglianza, regola e governa gli individui in modo totalizzante, negandone le libertà e sacrificandoli nel nome dell'interesse della società, e contro il socialismo inteso come rottura violenta dell'ordine e della storia, Leroux lo colloca invece nel segno della democrazia, del progresso pacifico, della riforma nel nome della combinazione armonica e indissolubile tra eguaglianza e libertà, tra società e individuo e, per gli stessi motivi, dopo un iniziale favore, è distante dalle prospettive comuniste⁵³.

⁵¹ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., pp. 51-52.

⁵² B. Viard, *Présentation*, in Id., *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 25.

⁵³ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., pp. 50-53; Rude, *Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., p. 48. I motivi della distanza di Leroux dalla prospettiva comunista risiedono nella sua concezione della proprietà e nel suo rifiuto di qualunque forma di utopia. Leroux replicherà peraltro all'accusa di essere comunista che gli verrà

Intorno al 1848, e in modo sempre più definito nel corso delle vicende rivoluzionarie, la riflessione sul socialismo e sui suoi necessari rapporti con la repubblica diventa il perno dell'attività intellettuale e politica di Leroux, che si impegna per promuovere il superamento della visione che vede la repubblica come opposta al socialismo e l'attenzione alle istituzioni e al formalismo giuridico come alternativa a quella per la dimensione sociale, temi questi a cui dedica molti dei suoi interventi all'Assemblea costituente e all'Assemblea legislativa.

Se già prima dello scoppio della rivoluzione di febbraio 1848 Leroux diffidava che coloro che sarebbero giunti al potere avrebbero realizzato le riforme sociali necessarie per migliorare le condizioni di vita del proletariato, in una lettera a Cabet dell'aprile 1848 egli scrive di intravedere un avvenire minaccioso per le sorti della rivoluzione proprio a causa della persistente esistenza di due repubbliche, una democratica e una sociale⁵⁴, e per questo si affatica per tentare di convincere, intervento dopo intervento, i suoi compatrioti dell'identità di socialismo e repubblicanesimo, di socialismo e libertà, e della necessità di abbandonare le tradizionali dicotomie per adottare le «système d'expérimentation»⁵⁵ rappresentato dal socialismo.

Nel discorso che pronuncia il 15 giugno 1848, dedicato a sostenere la formazione di *communes républicaines* in Algeria, Leroux afferma che una colonizzazione di tipo nuovo potrebbe consentire di rimediare alla situazione di miseria in cui versa la Francia, drammaticamente rappresentata dai

rivolta intorno agli anni Trenta dicendo: «Le communisme en France est l'analogue du chartisme en Angleterre. J'aimerais mieux *communtonisme*, qui exprime une doctrine sociale fondée sur la fraternité; mais le peuple, qui va toujours au but pratique, a préféré communisme pour exprimer une république où l'égalité régnerait» (P. Leroux, lettera a George Sand, cit. in J. Maitron, *Leroux Pierre*, nota revisionata e completata da J.-J. Goblot e J. Grandjonn, versione online del 2009 (ultimo aggiornamento 14 aprile 2021), <https://maitron.fr/spip.php?article33921>).

⁵⁴ I riferimenti alla lettera in oggetto si trovano in La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 54.

⁵⁵ P. Leroux, Intervento all'Assemblea legislativa del 15 aprile 1849, cit. *ivi*, p. 58.

canuts lionesi e dai produttori di porcellana di Limoges, e indica proprio nella combinazione di repubblicanesimo e socialismo la strada per la ricerca di soluzioni nuove rispetto a quelle erranee e obsolete proposte dall'economia politica, per la creazione di una «nouvelle république»⁵⁶ e «d'une nouvelle société»⁵⁷:

Eh bien, quelles sont les solutions que la vieille et fausse et absurde économie politique apporte à un pareil problème [le paupérisme]? Aucune solution. Je la défie d'en apporter une seule; elle n'apporte que la violence, la menace, le sang; voilà ce qu'elle apporte. [...] Je dis qu'il y a des solutions nouvelles, je dis que le socialisme apporte ces solutions. Permettez donc au socialisme de faire vivre l'humanité, et alors ne calomniez pas le socialisme, comme on le fait depuis trois mois, depuis la République. [...] Examinez les solutions du socialisme, et si vous n'en avez pas le temps, laissez le peuple les essayer, car il en a le droit. Est-ce que le peuple n'a pas le droit d'essayer tout ce qui lui plaît, toutes les fois qu'il se conforme aux lois générales de la société et de la moralité humaine?⁵⁸

Nello stesso senso, nel discorso che pronuncia il 30 agosto 1848 in favore della riduzione della durata dell'orario di lavoro, Leroux chiarisce come anche il ruolo dello Stato non debba essere inteso né in senso troppo limitato e ridotto, né in senso troppo espansivo e pervasivo, ma piuttosto come basato sulla ricerca costante e progressiva di un difficile equilibrio tra questi due limiti estremi:

Je ne suis donc pas *socialiste*, si on entend par ce mot une opinion qui tendrait à faire intervenir l'État dans la formation d'une société nouvelle. [...] Non, ce n'est pas pour réaliser de tout point une société nouvelle que vous avez reçu mandat du peuple, mais pour permettre que cette société nouvelle se réalise par les efforts individuels des citoyens s'échappant du néant de l'individualisme, et convergeant, par des essais d'association de toute nature, vers la société véritable dont l'humanité n'a eu jusqu'ici

⁵⁶ P. Leroux, Intervento all'Assemblea legislativa del 15 giugno 1848, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 340.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 341.

[...] qu'une image imparfaite et grossière. [...] Il ne s'agit donc pas de faire intervenir l'État dans les relations sociales; mais entre l'intervention de l'État dans les relations sociales et la négation de toute médiation et de tout droit tutélaire de sa part, il y a un vaste champ où l'État peut marcher et doit marcher, sans quoi, il n'y a plus d'État, il n'y a plus de société collective, et nous retombons dans le chaos. L'État doit intervenir pour protéger la liberté des contrats, la liberté des transactions mais il doit intervenir aussi pour empêcher le despotisme et la licence, qui, sous prétexte de liberté des contrats, détruiraient toute liberté et la société tout entière. [...] Deux abîmes bordent la route que l'État doit suivre; il doit marcher entre ces deux abîmes: *inter utrumque tene*⁵⁹.

I tratti peculiari del socialismo lerouxiano emergono poi in modo ancora più evidente nella lunga polemica che egli intrattiene con Proudhon negli anni 1849-1850, sulla quale non ci si può soffermare che in parte⁶⁰. Profondamente diversi anche dal punto di vista caratteriale e parimenti cauti, per quanto per ragioni molto diverse, rispetto all'esito della rivoluzione di febbraio, Leroux e Proudhon si scontrano aspramente sulla concezione dello Stato e sul modo nel quale, di conseguenza, concepiscono il principio di autorità e di associazione.

Il tema dell'associazione è peraltro, come già rilevato, uno dei temi centrali del pensiero lerouxiano sin dagli anni Trenta a testimonianza del bisogno vitale, che egli individua con molta chiarezza, di ricostituire il legame sociale contro gli effetti di frammentazione e isolamento prodotti dalla legge Le Chapelier del 1791.

La centralità del tema dell'associazione, e la particolare torsione che esso assume nel pensiero lerouxiano, è poi un

⁵⁹ P. Leroux, Intervento all'Assemblea legislativa del 30 agosto 1848, riprodotto ivi, p. 347.

⁶⁰ Si veda La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., pp. 67-94. La Puma evidenzia come la polemica tra i due si svolga tra novembre e dicembre del 1849 e trovi spazio su «La République», con cui collabora Leroux, e «La voix du peuple», giornale da poco fondato da Proudhon con l'aiuto finanziario di Herzen in sostituzione del soppresso «Peuple». Al dibattito tra Leroux e Proudhon La Puma ha inoltre dedicato il volume dal titolo *Socialismo e libertà*, Lecce, Lares, 2007.

frutto diretto del suo sansimonismo. Come evidenzia Lanza nella sua analisi, sansimonismo e fourierismo giungono infatti, per quanto a partire da prospettive diverse e lungo traiettorie indipendenti, a pensare all'associazione «come forma sociale, come principio a partire dal quale pensare la collaborazione fra produttori e fondare la convivenza»⁶¹ ed è il fatto che tale forma associativa sia intesa in senso antipolitico che rende possibile per Leroux concepirne la combinazione con il repubblicanesimo e quindi la delineazione di una forma di repubblicanesimo socialista che consente «di pensare in termini nuovi *l'association politique* di rivoluzionaria memoria»⁶².

Leroux ritiene che uno dei risultati più fecondi della rivoluzione di febbraio sia legato all'affermazione delle corporazioni e, nella polemica con Proudhon, ritorna a Saint-Simon e al ruolo che lui e i suoi discepoli attribuiscono all'associazione come alternativa al conflitto; ma per Leroux l'associazione è qualcosa di più di una questione economica e sociale perché svolge anche un cruciale ruolo di formazione politica poiché consente di separare i proletari dal «*systeme de l'individualisme politique*»⁶³ nel quale essi vivono come i borghesi, creando le condizioni perché possano prendere parte alla vita sociale e politica in vista della trasformazione dell'intera società⁶⁴:

Donc, par toutes les voies, soit qu'on considère la lutte politique du moment et la direction à donner à cette lutte, soit qu'on entre directement dans la question de l'avenir, toujours on arrive aux mêmes conclusions.

⁶¹ Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit. Sull'importanza del tema dell'associazione nel mondo operaio dell'epoca, si veda: A. De Francesco, *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, in «Il Politico», 51, 3, 1986, pp. 467-468.

⁶² Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit. Nel medesimo testo Lanza chiarisce inoltre che in questa prospettiva l'associazione è «la giusta e razionale organizzazione sociale e costituisce quindi il principio che deve orientare la politica. Contemporaneamente, della politica, ridefinisce forma e significato».

⁶³ Leroux, *De la philosophie et du christianisme*, cit., p. 129.

⁶⁴ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 85; Viard, *Présentation*, cit., p. 19.

*La polémique du jour n'est bonne qu'autant qu'on y joint l'idée d'ASSOCIATION et des problèmes que ce mot suscite: autrement la tendance de cette polémique deviendrait funeste à la longue, puisqu'elle conduirait inévitablement à la violence et à la guerre civile*⁶⁵.

Ecco quindi che per Leroux socialismo significa in sostanza associazione poiché per lui:

Le socialisme a dès à présent un symbole: c'est l'ASSOCIATION. Examinez tous ceux que vous nommez, tous s'accordent dans ce symbole. Ils peuvent différer et ils diffèrent, en effet, sur l'organisation de l'Association: les uns s'attachent particulièrement au terme *Liberté* de la formule républicaine, d'autres au terme *Fraternité*, d'autres enfin au terme *Egalité*; mais tous veulent, avant tout, l'ASSOCIATION, et voilà pourquoi ils sont et sont dits SOCIALISTES⁶⁶.

Non è quindi nella demolizione dell'ordine, nella negazione di qualunque principio di istituzione politica e nella separazione che Proudhon produce con le sue riflessioni che, secondo Leroux, riposa la possibilità di rinnovare la società: al contrario, è nel riconoscimento dell'esistenza di principi comuni e dell'importanza di unire tutte le scuole socialiste in nome di essi che si giocano le sorti presenti e future della società⁶⁷.

L'associazione risponde quindi per Leroux anche a un'esigenza esistenziale e morale poiché tramite essa è possibile per gli individui prendere coscienza della loro unità originaria, della loro solidarietà: se il sistema delle caste è il peccato, la comunione degli uomini è la redenzione⁶⁸.

⁶⁵ Leroux, *De la philosophie et du christianisme*, cit., pp. 130-131.

⁶⁶ P. Leroux cit. in La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 86.

⁶⁷ Ivi, p. 85.

⁶⁸ P. Leroux cit. in Rude, *Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 46-47. In questo senso, Lanza evidenzia che l'associazione «è la forma sociale che corrisponde alla religione dell'umanità, il principio a partire dal quale si organizza la società nel suo insieme e in tutte le sue componenti, prime fra tutte quelle produttive» (Lanza, *All'abolizione del proletariato!*, cit.).

A questa finalità rispondono del resto tanto la teoria del *circulus* e della proprietà sociale intese quali forme di produzione e di organizzazione alternative a quelle del capitale, quanto le riflessioni sulla religione, sulla rappresentanza e sulla riforma dello Stato che sono state analizzate in precedenza⁶⁹.

Se quindi sia Proudhon sia Leroux sono entrambi, per quanto a partire da prospettive profondamente diverse, strenui oppositori del socialismo di Stato ovvero di quel socialismo che è incline a trasformarsi in una sorta di dispotismo, essi identificano soluzioni molto diverse per arginare questo rischio. Laddove Proudhon affida le sue speranze alla libertà e al forte ridimensionamento del ruolo dello Stato, per Leroux l'antidoto è costituito, in linea con la sua concezione di un socialismo che è «al tempo stesso sistema politico e organizzazione sociale»⁷⁰, dalla solidarietà e dalla rappresentanza politica⁷¹.

L'antidoto lerouxiano non avrà però molto successo visto che a risultare sconfitta e a essere poi messa fuori gioco all'indomani del colpo di Stato del dicembre 1851 sarà proprio la concezione del socialismo pacifista e riformatore da lui propugnata⁷². Né maggiore fortuna avrà il suo tentativo di tradurre in una forma organizzativa concreta la sua idea di socialismo.

In esilio in Inghilterra egli tentò infatti, come già evidenziato, di dare vita con Blanc e Cabet, dopo altri tentativi falliti, all'Union Socialiste con l'intento di consentire di «constater l'union des âmes et la convergence des idées dans la Démocratie Socialiste»⁷³ e di invitare tutti i «Républicains Démocrates Socialistes»⁷⁴ ad aderire a essa. Uniti nell'esilio, i

⁶⁹ Per un'analisi dettagliata della teoria del *circulus* e della proprietà indivisa o sociale, già discussi nei precedenti capitoli, si veda anche: Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 295-307.

⁷⁰ La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., p. 65.

⁷¹ Ivi, pp. 92-93.

⁷² Ivi, p. 59.

⁷³ L. Blanc, É. Cabet e P. Leroux, *Union Socialiste*, riprodotto in L. La Puma, *Progetti e bisogni. Contributo all'epistolario di Pierre Leroux*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990, p. 180.

⁷⁴ Ivi, p. 182.

tre compatrioti aspirano a promuovere, con la pubblicazione di una rivista dal titolo «Union Socialiste» pubblicata in tre lingue (francese, inglese e tedesco) e di un giornale dal titolo «Europe libre», la solidarietà tra i popoli – «parce que le vrai principe républicain est celui de la solidarité et de la fraternité des peuples»⁷⁵ –, a difendere la Francia e a favorire la corretta conoscenza dei fatti che la riguardano, a contribuire alla riconquista della libertà dall'oppressione e alla diffusione del socialismo⁷⁶.

A questa iniziativa, di breve durata e conclusa prematuramente per ragioni non conosciute, farà seguito, come già evidenziato, la pubblicazione, nel novembre 1853, della rivista «L'Homme. Journal de la démocratie universelle», espressione di una prospettiva politica e culturale più orientata al repubblicanesimo rivoluzionario e quindi distante dalla posizione pacifista e riformista di Leroux al quale va il merito, nonostante l'inconcludenza dei tentativi concreti a cui ha dato vita, di aver espresso una posizione originale, che a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento attirerà l'attenzione e la considerazione da parte della sinistra hegeliana e i cui temi principali, *in primis* quello della solidarietà, torneranno al centro del dibattito verso la fine del secolo⁷⁷.

Essendo venuto al mondo dopo Saint-Simon, Owen e Fourier, scrive Leroux, egli non avrebbe potuto ripetere la loro opera ma ha dovuto fare quanto necessario per completarla, per integrarla e renderla armonica, per unire i loro «tre ragni» in un'unità⁷⁸.

⁷⁵ Ivi, p. 185.

⁷⁶ Ivi, p. 190.

⁷⁷ Sull'influenza del pensiero di Leroux sulla sinistra hegeliana, si veda: La Puma, *Il socialismo sconfitto*, cit., pp. 143-154. Sulla possibile influenza del pensiero di Leroux sui pensatori, socialisti e non, successivi, si vedano: J. Viard, *Pierre Leroux et le socialisme européens*, Avignon, Actes Sud, Hubert Nyssen, 1982; Id., *Pierre Leroux, George Sand, Mazzini, Péguy e noi*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1980; V. Peillon, *Pierre Leroux et le socialisme républicain*, Paris, Le bord de l'eau, 2003; S. Audier, *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006; M. Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs* (2000), Paris, Sens & Tonka, 2013.

⁷⁸ P. Leroux, *Comment délivrer la France de la tyrannie? ou de la constitution qui convient aujourd'hui à la France (Lettre au Docteur Deville)*,

E qual è stata dunque la sua opera? Ecco come risponde Leroux stesso dalle pagine della sua ultima impresa editoriale dal titolo «Espérance»: «Savez-vous quelle est mon œuvre? J'ai porté la république dans le socialisme et le socialisme dans la république; et l'union s'en est si bien faite et si bien cimentée, qu'aujourd'hui république et socialisme sont des idées adéquates»⁷⁹.

3. *La solidarietà sulla terra*

Dopo quella di socialismo, Leroux si attribuisce la paternità anche del termine solidarietà a proposito del quale in una delle sue ultime opere, *La grève de Samarez* del 1859, scrive: «J'ai le premier emprunté aux légistes le terme de SOLIDARITÉ, pour l'introduire dans la Philosophie, c'est-à-dire, suivant moi, dans la Religion. J'ai voulu remplacer la Charité du Christianisme par la Solidarité humaine, et j'ai donné de cela mes raisons dans un gros livre»⁸⁰.

Il *gros livre* a cui Leroux fa riferimento, e che contribuirà alla diffusione del tema nel dibattito politico e intellettuale che si svilupperà in Francia a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento⁸¹, è indubbiamente *De l'humanité* del 1840 anche se in realtà, come è emerso anche nei capitoli precedenti, la questione della solidarietà è centrale in tutta la sua

pubblicato sull'«Espérance», ottobre 1858 e gennaio 1859, riprodotto in B. Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 414. Sull'influenza di Owen sul pensiero di Leroux e sul repubblicanesimo francese, si veda: Q. Schwanck, *Robert Owen's influence on French republicanism in the first half of the nineteenth century: The role of former Saint-Simonians and their networks* (Pierre Leroux, Jean Reynaud, and George Sand), in «History of European Ideas», 47, 2, 2021, pp. 299-314.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Leroux, *La grève de Samarez*, cit., t. I, p. 254. Per alcuni riferimenti in merito alla diffusione e agli usi del termine *solidarité* nella prima metà dell'Ottocento in Francia si veda quanto già evidenziato nel secondo paragrafo dell'Introduzione.

⁸¹ Sul dibattito in materia di solidarietà nel periodo precedente al 1848, si veda C. Rumillat, *La problématique républicaine de la solidarité sociale*, in «International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire», 16, 1986, pp. 41-42.

produzione intellettuale, è allo stesso tempo l'architrave e l'obiettivo della sua visione sociale e politica.

Senza fare riferimento alla solidarietà non si riuscirebbe infatti a comprendere come Leroux riesca a mettere in comunicazione tradizione e progresso, quale principio ispiri, sostanzi e mantenga in movimento l'organizzazione politica e sociale, quale sia il punto di contatto tra religione, politica ed economia, in che cosa consista per Leroux la sostanza del socialismo e, soprattutto, come ritenga possibile conciliare individuo e società, particolare e universale, ovvero, in ultima istanza, libertà ed eguaglianza.

Attraverso la solidarietà Leroux «concilia il senso della vita individuale e della vita sociale in quanto vengono scanditi i principi dell'agire comune e definito l'ideale pratico e teorico verso cui orientare ogni attività»⁸²: «Je mets la *fraternité* au centre de la formule» – scrive Leroux – «parce qu'elle est le lien entre la *liberté* de chacun et la *liberté* de tous, ou l'*égalité*»⁸³.

Nel suo saggio sul tema, *Le Bras-Chopard* propone di ricostruire la complessa dottrina lerouxiana della solidarietà analizzando, in prima istanza, la *pars destruens* del suo pensiero, ovvero le concezioni della fraternità che egli critica aspramente e contro le quali articola la sua riflessione e, in seconda battuta, i tratti caratterizzanti della sua concettualizzazione che, una volta sgombrato il campo dalla fraternità, contribuirà a fare della solidarietà il modo in cui, nella Francia della prima metà del XIX secolo e oltre, si guarderà alla società, ci si interrogherà sui problemi sociali del lavoro, dell'insicurezza, dell'indigenza e ci si disporrà con metodo scientifico a risolverli superando e ampliando la logica del mutualismo del quale Leroux stesso era stato un sostenitore e promotore⁸⁴. Già nel 1827 egli aveva infatti chiara la necessità di creare una rete di previdenza e sostegno mutuale e nel 1839 i tipografi, a cui Leroux apparteneva, diedero, tra i primi, vita a una società di mutuo soccorso clandestini-

⁸² Forcina, *I diritti dell'esistente*, cit., p. 51.

⁸³ P. Leroux, *Aux politiques*, in *Ceuvres (1825-1850)*, cit., t. I, p. 156.

⁸⁴ A. Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, in J. Chevallier e D. Cochart (dir.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 56.

na che riuscì a ottenere alcune concessioni importanti per quanto riguardava la sicurezza sociale di malati, invalidi e scioperanti, secondo una prospettiva che troverà una concreta, per quanto molto breve, realizzazione nelle misure promosse dalla Commissione del Lussemburgo e che, come già visto, tornerà a riemergere, in un contesto molto diverso e quindi con tutte le differenze del caso, con l'affermarsi del Solidarismo e dello Stato sociale⁸⁵.

Il punto cruciale è però legato al fatto che la risposta mutualistica si configura come un rimedio limitato, temporaneo e sostanzialmente elitario laddove invece l'intento di coloro i quali, come Leroux, articolano il tema e il lessico della solidarietà è quello, in prima istanza, di estendere, con il supporto dello Stato, tale logica a tutta la società: come si è già visto, a partire dalla Seconda Repubblica si assiste infatti alla prima configurazione di un «mutualisme élargi sous le contrôle politique de l'État»⁸⁶ che, come evidenzia Rumillat, associa in modo ormai irreversibile la creazione di una società mutualistica all'idea di democrazia⁸⁷.

Ancor più importante è il fatto che per Leroux la solidarietà è qualcosa di ben più profondo e fondante del mutualismo, è una legge universale attraverso la quale è possibile comprendere come la vita di ciascuno è connessa a quella dell'umanità e del mondo, a quella di tutti gli altri soggetti che esistono con noi, che sono esistiti prima e che esisteranno dopo di noi. Solo quelli che comprendono che «notre vie n'est pas seulement en nous, mais hors de nous, dans les autres hommes nos semblables et dans l'humanité» sono infatti in grado di realizzare che la felicità di un singolo non è vera felicità⁸⁸.

⁸⁵ Viard, *Présentation*, cit., p. 27; Rumillat, *La problématique républicaine de la solidarité sociale*, cit., pp. 42-43. Sul Solidarismo e sulle vicende dello Stato sociale si veda quanto già evidenziato nel primo paragrafo dell'Introduzione.

⁸⁶ Rumillat, *La problématique républicaine de la solidarité sociale*, cit., p. 43.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. I, pp. 7-8. Al tema della felicità è non a caso dedicata la prima parte dell'*Humanité*.

La solidarietà non è infatti per Leroux la parola d'ordine di una parte contro un'altra, e per questo non aderirà alla società denominata «Solidarietà repubblicana» che verrà costituita da un gruppo di rappresentanti appartenenti alla Montagna prima delle elezioni presidenziali del 1848, né deve essere circoscritta a singoli gruppi, e per questo criticherà con forza l'appello *Aux républicains* pubblicato il 26 settembre 1855 sulla rivista «L'Homme» a firma di Mazzini, Kossuth e Ledru-Rollin affermando che la solidarietà europea che essi invocano, essendo limitata alla ricerca dell'indipendenza delle razze riconosciute come tali, non è che «l'individualité la plus sauvage»⁸⁹.

Per quanto ritenga necessario realizzarla tramite riforme politiche e istituzionali, Leroux non considera la solidarietà un bene limitato ed esclusivo, che produce gerarchie, divisioni o distinzioni ma, al contrario, per lui la solidarietà è proprio ciò che le contrasta e ne contiene gli effetti più deleteri ed escludenti. Per lui «la solidarietà, o è semplicemente umana, ovvero universale, oppure non è, diventando nuovamente un motivo di conflitto e di egoismi locali»⁹⁰.

La legge della solidarietà vige infatti già in natura, ove prende la forma del già richiamato *circulus* in virtù del quale i rifiuti di alcuni nutrono gli altri, e in società si configura come qualcosa di molto diverso dalla carità cristiana, dalla solidarietà immaginata dai pensatori contrattualisti o dai pensatori organicisti come Fourier.

Seguendo il percorso analitico proposto da Le Bras-Chopard, è importante rilevare *in primis* come Leroux sviluppi, come già visto, la sua dottrina solidaristica in netta contrapposizione al concetto cristiano di carità, del quale egli vuole mostrare i limiti storici e teorici. Seppure

⁸⁹ Leroux, *La grève de Samarez*, cit., t. I, p. 254. «Solidarietà repubblicana» è il nuovo nome che nel 1848 prenderà la «Società dei diritti dell'uomo» costituita nel 1833 e a cui Leroux aveva aderito. Sul contesto nel quale venne pubblicato l'appello *Aux républicains*, sui suoi intenti e sulle perplessità che esso suscitò, si veda: La Puma, *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio*, cit., pp. 141-147.

⁹⁰ M.-C. Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, Milano, Giuffrè, 2012, p. 84.

la *fraternité* repubblicana derivi da quella cristiana, essa se ne distacca in modo profondo per quanto riguarda la considerazione della natura umana. In questa prospettiva, il limite della concezione cristiana è legato al fatto che Gesù, nel condannare l'antica virtù guerriera basata sulla legge del taglione, ha invitato a impegnarsi in ciò che «on appelle aujourd'hui le communisme»⁹¹, ovvero nell'annientamento del sé, nella ricerca dell'abnegazione che costituisce però una richiesta troppo impegnativa per la natura umana, implica un atteggiamento passivo e non potrebbe valere come regola di condotta sociale generale⁹². Strutturalmente incapace di coniugare l'amore di sé e dell'altro, la carità cristiana inoltre non si basa sulla corretta comprensione delle ragioni dell'altruismo ma si limita a imporre il dovere di amare l'umanità, tramite la mediazione di Dio, configurandolo come un obbligo morale e non derivandolo dalla comprensione della comunione tra tutti gli individui⁹³.

Tra l'egoismo e la carità rimane quindi un abisso che la religione cristiana non ha saputo colmare e che invece l'umanità ha saputo mettere in comunicazione attraverso l'amicizia:

Et pourtant l'humanité a toujours produit spontanément ce qui devait servir de lien entre l'égoïsme et la charité. L'humanité a toujours produit un sentiment qui n'est ni égoïsme pur ni charité pure, qui participe de l'égoïsme et de la charité, de l'amour de nous-même et de l'amour de tous nos semblables: ce sentiment, c'est l'amitié⁹⁴.

Diversamente dalla carità cristiana, quindi, che ignora la natura umana e non affronta l'antinomia tra la carità

⁹¹ P. Leroux, *De la politique à suivre*, pubblicato sulla «République» del 28 ottobre 1849, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 360.

⁹² Viard, *Présentation*, cit., pp. 30-31.

⁹³ Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 57.

⁹⁴ P. Leroux, *Analyse des fonctions pour servir à l'intelligence du principe d'organisation appelé triade*, pubblicato sulla «Revue sociale» nel gennaio 1848, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 333.

«necessaria e santa» e il parimenti «necessario e santo»⁹⁵ egoismo, la solidarietà, come l'amicizia, non richiede un'oblazione completa, non è incompatibile con l'egoismo ma si limita a tentare di dimostrare che il puro egoismo, in virtù dell'unione e della comunicazione tra tutti gli individui, è dannoso per chi lo pratica:

Puisque notre vie est liée à ce point à celle de nos semblables, puisque nous sommes unis à l'humanité, puisque nos semblables, au fond, c'est nous, encore une fois, que devient l'égoïsme, et que deviennent les fausses doctrines fondées sur l'intérêt individuel et égoïste de chacun? Évidemment, l'égoïsme tourne à sa propre défaite; il se détruit par lui-même. Vous voulez vous aimer: aimez-vous donc dans les autres; car votre vie est dans les autres, et sans les autres, votre vie n'est rien. Aimez-vous dans les autres; car si vous ne vous aimez pas ainsi, vous ne savez pas réellement vous aimer⁹⁶.

Soprattutto, alla passività implicita nella carità cristiana, che deriva dalla pietà, dalla commiserazione e dalla compassione da cui essa attinge, Leroux oppone la solidarietà come principio attivo di organizzazione e di resistenza, come una virtù adatta all'epoca attuale e che non è «ni l'agresion, ni le martyre; c'est la résistance à l'oppression»⁹⁷.

Se infatti l'espressione «voi siete tutti fratelli, amatevi gli uni gli altri» porta, scrive Leroux, a costituire un convento sotto la guida di un abate o a soffrire passivamente tutte le imperfezioni della società senza correggerle nel nome della distinzione tra potere spirituale e potere temporale, l'espressione «lo spirito umano è uno, voi siete tutti solidali», conduce invece a organizzare sulla terra il migliore stato sociale possibile, a reagire e a instaurare «la démocratie religieuse de l'avenir»⁹⁸.

⁹⁵ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. I, pp. 198-202.

⁹⁶ Ivi, pp. 193-194.

⁹⁷ Leroux, *Analyse des fonctions pour servir à l'intelligence du principe d'organisation appelé triade*, cit., p. 360; Id., *De l'humanité*, cit., t. I, p. 207.

⁹⁸ P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, in *Œuvres (1825-1850)*, Paris, Louis Nêtré, 1850, poi Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1978, t. II, pp. 275, 319.

Laddove il cristianesimo ha commesso l'errore di ignorare la natura umana nel dare vita alla carità e nel promuovere un atteggiamento passivo e remissivo, le teorie contrattualistiche di Hobbes e Rousseau e dei loro seguaci hanno invece, per Leroux, commesso l'errore opposto, ovvero sono partite dall'uomo naturale, variamente rappresentato, per fondare la solidarietà e non hanno quindi compreso che «la società non è l'esito di un contratto [...] ma il mezzo per conseguire individualità»⁹⁹. Rousseau e i suoi emuli hanno compiuto l'errore di credere che l'autonomia e la libertà di ognuno possano esistere in natura, ovvero in assenza della società, mentre per Leroux:

La société n'est pas le résultat d'un contrat. Par cela seul que des hommes existent, et ont entre eux des rapports, la société existe. Un homme ne fait pas un acte et n'a pas une pensée qui n'intéresse plus ou moins le sort des autres hommes. Il y a donc nécessairement et divinement communion entre les hommes¹⁰⁰.

Facendo riferimento al rischio opposto, Leroux critica con molta forza anche le concezioni della solidarietà che la fanno discendere da una concezione organicistica della società. Per quanto lui stesso utilizzi spesso la metafora del corpo per fare riferimento alla dimensione collettiva dell'esistenza, la sua concezione non si basa assolutamente sulla riduzione dell'individualità a un semplice ingranaggio o a una parte funzionale e minore di un organismo:

Parce que corporellement je vis dans l'atmosphère, et que je ne peux vivre un instant sans respirer, suis-je une portion de l'atmosphère? Parce que je ne puis vivre d'aucune manière sans être en rapport et en communion avec le monde extérieur, suis-je une portion de ce monde? Non; je vis avec ce monde et dans ce monde: voilà tout.

⁹⁹ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., pp. 93-94; Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 58.

¹⁰⁰ Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, cit., p. 151.

Et de même, parce que je vis dans la société des hommes et par cette société, suis-je une portion, une dépendance de cette société? Non, je suis une liberté destinée à vivre dans une société¹⁰¹.

Rispetto alle concezioni organicistiche Leroux rileva quindi due pericoli principali: il primo pericolo è legato al fatto che ritenere che sia l'attrazione istintiva a indurre gli uomini a unirsi e a essere solidali implica una concezione sostanzialmente materialistica, animalesca e passionale della natura umana, che viene presentata come scientifica ma non tiene in nessuna considerazione la dimensione morale degli individui e quindi la solidarietà quale forma specifica di legame che caratterizza gli esseri umani. Il secondo rischio è invece legato al fatto che nel quadro di una visione organicistica è molto probabile che sia il principio gerarchico ad affermarsi ben più che quello solidale, laddove invece il suo tentativo è proprio quello, come già visto, di tentare di coniugare il principio organicistico con quello individualistico e utilitaristico affermato dall'illuminismo, contenendo i rischi di entrambi¹⁰².

Tutte queste prospettive sono errate, chiarisce Leroux, soprattutto perché tentano di giustificare la solidarietà senza comprendere che essa è in prima istanza una *relazione* le cui radici affondano nel rapporto tra *moi* e *non-moi*¹⁰³.

A questo riguardo, in *De l'humanité* Leroux parte da una rilettura di quello che definisce il mito di Adamo per evidenziare come egli, prima di acquisire la conoscenza, ritenesse di essere un tutto completo e perfetto. Solo una volta uscito dallo stato di incoscienza e ignoranza in cui versava, Adamo fu infatti in grado di passare dall'idea di unità primitiva a quella della distinzione, legata alla separazione dei sessi, e allo stesso tempo alla scoperta dell'individualità, perché è

¹⁰¹ Ivi, pp. 151-152.

¹⁰² Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 59; Viard, *Présentation*, cit., pp. 30-31.

¹⁰³ Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 60.

solo in presenza della differenziazione e dell'individualizzazione che emerge la questione della solidarietà, ovvero solo in presenza della possibilità di sviluppare una relazione¹⁰⁴.

Questa riflessione rende evidente come al cuore della concezione di Leroux stia la distinzione tra *moi* e *non-moi* e la comprensione del fatto che la vita del *moi* si definisce in rapporto al *non-moi* che è costituito tanto da tutti gli altri *moi*, quanto dal mondo esteriore, dalle generazioni passate e future, dall'umanità che ciascun *moi* incarna:

Comme un miroir reflète les objets placés devant lui, [...] ainsi le *moi* humain reflète le *non-moi*, et réciproquement le *non-moi* reflète le *moi*. Chaque homme, en ayant devant lui le *non-moi* que l'on appelle humanité, a, pour ainsi dire, lui-même ou son propre *moi* devant lui. [...] chacun de vous étant cela, chacun n'a en lui que la moitié de sa vie pour ainsi dire, l'autre moitié étant dans son objet nécessaire, c'est-à-dire dans l'humanité¹⁰⁵.

La concezione lerouxiana del *moi* e del *non-moi* consente quindi di superare i limiti della prospettiva razionalista, di quella sensista e di quella cristiana muovendo verso la loro combinazione:

Nous affirmons donc le moi, c'est-à-dire la virtualité de l'individu et de chaque génération individuelle de l'humanité, aussi énergiquement que les rationalistes peuvent le faire. Nous affirmons le non-moi, c'est-à-dire la réalité extérieure et la vérité objective, aussi énergiquement que les sensualistes le font. Enfin nous affirmons la communion humaine, c'est-à-dire le lien des

¹⁰⁴ *Ibidem*. Sul modo in cui nel dibattito dell'epoca l'idea dell'umanità androgina e della complementarità tra la natura dell'uomo e della donna, qui rappresentata tramite il ricorso al racconto dell'Eden, ha alimentato una visione nella quale, nel nome dell'eguaglianza naturale di tutti gli individui, si giustifica l'esclusione politica della donna e se ne intende il ruolo sociale solo a partire dalla dimensione familiare, si veda: A. Lanza, *Umanità androgina e repubblica sessuata. Valorizzazione ed esclusione della donna nel socialismo francese intorno al 1848*, in G. Ruocco e L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, Roma, Viella, 2012, pp. 189-208.

¹⁰⁵ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. II, pp. 1000-1001.

hommes entre eux et le rapport de chaque individu et de chaque génération avec l'humanité antérieure, aussi énergiquement que le font les catholiques¹⁰⁶.

In questo modo, superando i limiti di tutte le concezioni precedenti, Leroux intende mostrare come l'individuo, avendo metà della sua vita nell'umanità e derivando la sua vita dall'umanità, erra nel concepirsi come sciolto da vincoli con i suoi simili e con le generazioni passate, e non può essere felice e vivere una vita completa se isola la sua felicità e la sua realizzazione individuale da quelle dell'umanità¹⁰⁷:

Loin d'être indépendant de toute société et de toute tradition, l'homme prend sa vie dans la tradition et dans la société. Il ne vit que parce qu'il a foi dans un certain présent et dans un certain passé. Chaque homme, comme chaque génération d'hommes, puise sa sève et sa vie dans l'humanité. Mais chaque homme y puise sa vie en vertu des facultés qu'il a en lui, en vertu de sa spontanéité propre. Il reste donc libre, quoique associé. Il est divinement uni à l'humanité; mais l'humanité, au lieu de l'absorber, se révèle en lui¹⁰⁸.

Leroux si serve poi della medesima logica per spiegare le forme di solidarietà più prossime senza ricorrere alla tradizionale giustificazione sulla base dell'interesse individuale ma riprendendo la sua concezione triadica della natura umana.

Poiché gli individui sono sensazione-sentimento-conoscenza in modo indissolubile, ma in proporzioni variabili,

¹⁰⁶ P. Leroux, *Consentement*, pubblicato nell'*Encyclopédie nouvelle*, 1837, riprodotto in Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, cit., p. 187.

¹⁰⁷ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. II, p. 1001. Le Bras-Chopard ha evidenziato come a questa visione si colleghi la dottrina della metempsi-cosi che rinforza la concezione della solidarietà e in virtù della quale a sopravvivere non è la specificità personale ma l'umanità impersonale di ciascuno (Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 63). Sul modo in cui tale dottrina rinforza anche la sua visione del cambiamento sociale, si veda: L. Sharp, *Metempsychosis and social reform: The individual and the collective in romantic socialism*, in «French Historical Studies», 27, 2, 2004, pp. 349-379.

¹⁰⁸ Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, cit., p. 152.

essi cercano negli altri il complemento necessario per le loro caratteristiche ed è per questo che nelle loro relazioni concrete saranno attratti da coloro i quali hanno le qualità che loro posseggono in modo ridotto, dando luogo a triadi che di volta in volta si combineranno in triadi sempre più grandi¹⁰⁹.

Questa descrizione alquanto astratta e macchinosa consente però di rilevare come Leroux ritenga possibile organizzare la solidarietà in modo scientifico, tanto più che il fatto di essere *organizzabile* e di non riposare solo sulla disposizione morale, sui sentimenti o sui bisogni degli individui, è una delle differenze fondamentali tra la solidarietà e le altre forme, incomplete ed errate, di fraternità¹¹⁰.

La proprietà, la famiglia e la patria, che corrispondono ai tre termini sensazione-sentimento-conoscenza della formula psicologica dell'uomo, rappresentano quindi per Leroux i tre luoghi concreti e prossimi nei quali si sviluppa concretamente la comunione del *moi* con il *non-moi*, con le altre persone e con la natura, e nei quali è possibile organizzare la solidarietà¹¹¹. Lungi dall'essere illegittime, queste tre forme di appartenenza e identificazione sono cruciali per l'individuo che «a tellment besoin d'être en rapport pacifique avec d'autres êtres, qu'il ne se conçoit pas sans famille, sans patrie, sans propriété»¹¹²,

¹⁰⁹ Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 64.

¹¹⁰ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. I, pp. 217-218. Il capitolo VI de *L'Humanité* si intitola infatti *La solidarité seule est organisable*. È da rilevare che nel suo *Projet de Constitution* Leroux introduce, dopo i testi delle Dichiarazioni dei diritti delle Costituzioni del 1791, del 1793 e del 1795, e dopo un elenco di nove diritti generali dell'uomo e del cittadino, anche un elenco di nove doveri correlati a tali diritti e la cui pratica costituisce la moralità (si veda P. Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, Paris, Sandré, 1848, pp. 30-32).

¹¹¹ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. I, p. 159. Scrive a questo proposito Leroux: «Propriété, famille, patrie, répondent, en effet, aux trois termes sensation, sentiment, connaissance, de la formule psychologique de l'homme. L'homme se manifeste à lui-même et aux autres dans cette triplicité, parce que sa nature est triple. La trinité de son âme, en prédominance de sensation, donne lieu à la propriété; en prédominance de sentiment, à la famille; en prédominance de connaissance, à la cité ou à l'État» (*ibidem*).

¹¹² *Ibidem*.

e devono quindi non certo essere distrutte, perché ciò per gli individui significherebbe la perdita della loro individualità, ma essere bene organizzate visto che, allo stato attuale, esse sono basate su rapporti conflittuali e su una logica di casta.

Come già visto, la famiglia deve quindi essere ripensata sulla base del principio dell'eguaglianza tra uomo e donna e dell'eguale partecipazione politica delle donne e non più sulla base della loro schiavitù. Gli Stati dovranno basarsi sulla partecipazione dei cittadini e sulla solidarietà nell'ambito internazionale e non più sulla soggezione e sulla violenza¹¹³. La proprietà dovrà essere riorganizzata rimettendo in discussione la proprietà privata dei mezzi di produzione e non dovrà più basarsi sull'oppressione dei lavoratori e sulla loro mercificazione¹¹⁴. Rispetto a quest'ultimo punto, Leroux inoltre propone un sistema triadico di divisione del lavoro a cui però non attribuisce il compito di produrre la solidarietà ma che considera piuttosto come l'esito di un legame, di una solidarietà preesistente e basata sulla differenza di ciascuno che consente di organizzare il lavoro in modo scientifico:

La triade est l'association naturelle de trois hommes représentant chacun en prédominance l'une des trois faces ou facultés de notre nature, l'un la connaissance, l'autre le sentiment, et le troisième la sensation, dans une fonction sociale quelconque.

Une telle association peut-elle exister? Trois hommes peuvent-ils s'unir dans une fonction? Oui, ils le peuvent, puisque toute fonction est triple, puisque toute fonction est trois fonctions en

¹¹³ Sui limiti della riflessione lerouxiana in materia di eguaglianza delle donne, si vedano le considerazioni svolte a tal proposito nel primo paragrafo di questo capitolo e in Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 260-286; Lanza, *Umanità androgina e repubblica sessuata. Valorizzazione ed esclusione della donna nel socialismo francese intorno al 1848*, cit., pp. 192 e 200. Sui limiti della concezione lerouxiana dell'eguaglianza tra i popoli e sulla sua giustificazione del colonialismo inteso come missione civilizzatrice, si vedano le considerazioni svolte a tal proposito nel primo paragrafo di questo capitolo e in Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, cit., pp. 244-260.

¹¹⁴ Sul modo in cui Leroux concilia il diritto di ciascuno alla proprietà con la sua concezione della proprietà sociale, si vedano le considerazioni svolte a questo proposito nel primo paragrafo di questo capitolo.

une. Trois hommes peuvent-ils avoir du penchant à s'unir dans une fonction? Oui, ils le peuvent, puisque la loi de l'homme est l'amitié, et que la loi de l'amitié, c'est l'association de trois hommes dont l'un est en prédominance connaissance, dont l'autre est en prédominance sentiment, et dont le troisième est en prédominance activité.

L'élément social de la production n'est donc pas l'individu, mais la triade.

La fonction ne doit donc pas être confiée à un, mais à trois, travaillant dans l'harmonie par suite des prédominances qui les caractérisent, qui les distinguent en les unissant, qui les unissent en les distinguant¹¹⁵.

Secondo la medesima prospettiva, egli ritiene che, come già richiamato nei paragrafi precedenti, lo Stato debba essere organizzato in tre camere che devono rispecchiare le tre categorie professionali (industriali, artisti e sapienti) che, a loro volta, corrispondono alla formula triadica della natura umana. Le tre camere non devono però essere elette dalle corporazioni ma piuttosto spetta allo Stato il compito di comporre le liste degli individui, divisi per professione, tra i quali i cittadini potranno eleggere, a suffragio universale, i loro rappresentanti. In questo modo, evidenzia Le Bras-Chopard, Leroux intende stabilire un rapporto di connessione diretta tra società e Stato, valorizzare il ruolo degli *ateliers* quali corpi intermedi che, assieme alla stampa e alle associazioni, alimentano i rapporti di solidarietà e fungono da contrappeso rispetto allo Stato, e quindi sostituire al rapporto diadico tra governanti e governati un rapporto triadico che si sviluppa tanto in orizzontale nella società civile, quanto in verticale verso lo Stato, e garantisce l'unità nella differenza¹¹⁶.

¹¹⁵ Leroux, *Analyse des fonctions pour servir à l'intelligence du principe d'organisation appelé triade*, cit., p. 333.

¹¹⁶ Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., pp. 66-67. Come già visto, nel *Projet* di Leroux la sovranità dello Stato è solo una delle forme della sovranità, visto che le altre due sono rappresentate dalla sovranità individuale e da quella della stampa e delle associazioni (si veda Leroux, *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*, cit., p. 34).

Così come nelle sue riflessioni sul socialismo e sulla politica, Leroux non ritiene che la corretta comprensione e l'organizzazione scientifica della solidarietà possano realizzarsi in tempi rapidi, tramite rotture violente o attraverso il conflitto, ma pensa che richiedano piuttosto tempo e un lungo lavoro di persuasione.

L'Assemblea legislativa e la scuola, assieme alla stampa e alle associazioni, sono i luoghi privilegiati nei quali impegnarsi per favorire la comprensione della legge della solidarietà e per dare avvio alle riforme necessarie per giungere a un'efficace organizzazione della solidarietà; in questi contesti è possibile dare *forma* e *contenuto* alla solidarietà, è possibile mettere in comunicazione individui e collettività; è possibile collaborare alla ricerca di un equilibrio, sempre precario, instabile e aperto sul futuro, tra eguaglianza e libertà, tra altruismo ed egoismo, tra società e individuo¹¹⁷.

Per quanto includa idee eccentriche, contraddizioni, forzature e tentativi di organizzazione poco realistici, la proposta di Leroux è basata sull'assunto che, poiché la natura umana è complessa e articolata, non è sufficiente, per rimuovere le cause dell'insolidarietà, liquidare una classe sociale o contrastare solo le cause materiali dello sfruttamento, come hanno creduto gli illuministi o i sansimoniani e come sosterrà Marx, ma è anche necessario fare in modo che gli individui comprendano e rispettino la legge divina dell'unità e della comunione del genere umano. È necessario che comprendano che «la solidarietà reciproca rappresenta una forma di comunione superiore [...] perché sola è in grado di offrire la formula dell'egoismo più autentico: noi saremo dei soggetti solo e soltanto se i nostri simili lo saranno»¹¹⁸.

Avendo per lungo tempo, ed erroneamente, cercato il paradiso al di là del mondo terreno e della natura, gli individui hanno vissuto scissi tra due orizzonti diversi, la terra e il cielo, e hanno privato, seppur per motivazioni diverse a seconda delle inclinazioni di ciascuno, la realtà, la natura

¹¹⁷ Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: solidarité chez Pierre Leroux*, cit., p. 69; Viard, *Présentation*, cit., p. 35.

¹¹⁸ Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, cit., p. 97.

e la vita di qualunque speranza immortale consegnandole all'egoismo, alla corruzione e al male e non comprendendo che «le ciel, le véritable ciel, c'est la vie, c'est la projection infinie de notre vie»¹¹⁹, che l'infinito, che Dio, che l'invisibile si manifesta in ciascun essere.

Comprendere la legge della solidarietà, la legge fondamentale della vita che lega tutti gli individui e tutti gli esseri, nel tempo e nello spazio, che è legge divina e ordine invisibile, consentirà invece, secondo Leroux, di realizzare come la distinzione cielo/terra, Chiesa/Stato sia falsa e mistificatrice e debba essere superata. Consentirà di comprendere che non spetta più alla Chiesa organizzare la carità e che essa, assieme al cristianesimo, può essere relegata nella storia perché «le ciel descendra sur la terre»¹²⁰, perché la società acquisirà il suo proprio principio religioso: «la société temporelle est investie du soin d'organiser la charité, parce que la charité au fond c'est l'égoïsme. Donc, la société temporelle, qui jusqu'à présent n'avait pas de principe religieux, en a un. L'Église peut cesser d'exister»¹²¹.

Dal riconoscimento dell'unità dello spirito umano, della legge della solidarietà mutuale così come Leroux l'ha intesa, deriva «un principe d'action et un but, un devoir et le moyen d'accomplir ce devoir, un idéal et la force nécessaire pour marcher à cet idéal»¹²².

Una volta riconosciuta la legge della solidarietà, «il faut la réaliser sur la terre. Voilà donc la règle d'action, le principe régulateur de la politique»¹²³.

copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

¹¹⁹ Leroux, *De l'humanité*, cit., t. I, pp. 228 e 221-222.

¹²⁰ Ivi, p. 241.

¹²¹ Ivi, pp. 219-220.

¹²² Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, cit., p. 320.

¹²³ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA



copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

BIBLIOGRAFIA

1. *Opere di Pierre Leroux*

Le opere di Leroux sono state consultate in lingua francese e nelle edizioni di seguito indicate. Le eventuali vicende editoriali relative ai testi citati sono state segnalate, laddove utile, nelle correlate note bibliografiche, mentre per una panoramica complessiva in merito alle riproduzioni, anche in lingua italiana, e alle raccolte relative alle opere di Leroux si rimanda nuovamente a quanto indicato nelle note bibliografiche e alle indicazioni disponibili in A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986 e in B. Viard, *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2007.

De l'esclavage, et de la situation de nos colonies, in «Le Globe», IV, 76, 1827.

De l'union européenne, in «Le Globe», VI, 1, 1827.

De l'humanité, Paris, Perrotin, 1840, tomi I e II.

De l'égalité, Boussac, Imprimerie de Pierre Leroux, 1848.

La grève de Samarez, Paris, Dentu, 1863, tomi I e II.

Des conciles ou De l'origine démocratique du christianisme, III ed., Lausanne, Leroux Éditeur, 1869.

1.1. *Raccolte*

Leroux, P., *Œuvres (1825-1850)*, Paris, Louis Nétré, 1850, tomi I e II, poi Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1978.

Leroux, P., *À la source perdue du socialisme français: Pierre Leroux*, antologia compilata e presentata da B. Viard, Malakoff, Desclée de Brouwer, 1997.

Viard, B., *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2007.

2. Letteratura secondaria

AA.VV., *Giuristi e Stato sociale*, numero monografico della rivista «Quaderni fiorentini», 46, 2017.

Abensour, M., *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, in «Économie et sociétés», dicembre 1972, pp. 2201-2247.

– *Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du «style barbare» en philosophie*, in «Le Cahier», 1, ottobre 1985, pp. 9-24.

– *Democratic republicanism. Historical reflections on the idea of republic in the 18th century*, in «History of European Ideas», 33, 2007, pp. 108-130.

– *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs* (2000), Paris, Sens & Tonka, 2013.

Albertone, M., *Democratic republicanism. Historical reflections on the idea of republic in the 18th century*, in «History of European Ideas», 33, 2007, pp. 108-130.

Andrews, N.J., «*La Mère Humanité: Femininity in the Romantic Socialism of Pierre Leroux and the Abbé A.-L. Constant*», in «The Journal of the History of Ideas», 63, 4, 2002, pp. 697-716.

Ansart, P., *L'analyse critique des insolidarités (1820-1870)*, in J. Chevallier e D. Cochart (dir.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 70-77.

Antonetti, E., *La solidarietà di Léon Bourgeois: libertà, ordine, giustizia, pace*, in «Scienza & Politica», 38, 2008, pp. 27-47.

– *Il lavoro tra necessità e diritto: il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni, 1830-1848*, Milano, FrancoAngeli, 2009.

Aramini, A. e Bourdeau, V., *Synthèse et association. La Revue encyclopédique de Leroux, Reynaud et Carnot*, in T. Bouchet et al., *Quand les socialistes inventaient l'avenir, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 84-96.

Audier, S., *Le socialisme liberal*, Paris, La Découverte, 2006.

Bayertz, K. (a cura di), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1999.

Bayertz, K. e Baurmann, M. (a cura di), *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002.

Blais, M.-C., *La solidarietà. Storia di un'idea*, Milano, Giuffrè, 2012.

Bongiovanni, B., *Il pensiero socialista nel XIX secolo*, Torino, UTET, 1987.

- Bravo, G.M. (a cura di), *Il pensiero socialista. 1791-1848*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- *Storia del socialismo 1789-1848. Il pensiero socialista prima di Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2014, edizione kindle.
- Breckman, W., *Politics in a symbolic key: Pierre Leroux, romantic history, and the Schelling affaire*, in «Modern Intellectual History», 2, 1, 2005, pp. 61-86.
- Brunkhorst, H., *From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge (MA)-London, The MIT Press, 2005.
- Brunner, O., Conze, W. e Koselleck, R. (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1992.
- Camboni, F., *La solidarietà come concetto filosofico*, in «Biblioteca della libertà», LIII, 221, 2018, pp. 73-98.
- Carini, C. e Comparato, V.I. (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, vol. III: *Modelli di società tra '800 e '900*, Firenze, Olschki, 1993.
- Cassina, C., *Parole vecchie, parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*, Roma, Carocci, 2007.
- *Sulle ali della solidarietà: Francia 1848-1945*, in C. Calabrò e M. Lenci (a cura di), *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 119-133.
- Castel, R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino, Einaudi, 2011.
- Cavalleri, M. (a cura di), *Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento*, Bologna, Dipartimento delle Arti, 2020.
- Chevallier, J. e Cochart, D. (dir.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- *Présentation*, in J. Chevallier e D. Cochart (dir.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, pp. 5-7.
- Chiarella, P., *Solidarietà e diritti sociali. Aspetti di filosofia del diritto e prassi normative*, Milano, Wolters Kluwer-CEDAM, 2017.
- Cobbe, L., *Dalla sovranità del popolo al governo della società. Émile Durkheim e l'enigma democratico*, in G. Ruocco e L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, Roma, Viella, 2012, pp. 223-256.
- *Solidarietà in movimento. Politica, sociologia e diritto tra welfare e globalizzazione*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014, pp. 3-16.

- (a cura di), *Solidarietà in movimento*, numero monografico della rivista «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014.
- Collina, V., *Tra popolo e società: i democratici francesi prima del Quarantotto*, in C. Carini e V.I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, vol. III: *Modelli di società tra '800 e '900*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 25-45.
- Costa, P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. III: *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 67-136.
- Covino, F., *Matrice economica del principio solidaristico e tensione dell'UE verso la solidarietà politica*, in «Rivista AIC», 3, 2021, pp. 183-198.
- David, G., *Karl Marx's and Friedrich Engels' Knowledge of French Socialism in 1842-43*, in «Historical Reflections/Réflexions Historiques», 10, 1, 1983, pp. 143-193.
- David, M., *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987.
- De Francesco, A., *Democratici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, in «Il Politico», 51, 3, 1986, pp. 459-484.
- Di Napoli, E. e Russo, D., *Solidarity in the European Union in Times of Crisis: Towards «European Solidarity»?*, in V. Federico e C. Lahusen (a cura di), *Solidarity as a Public Virtue?*, Baden-Baden, Nomos, 2018, pp. 195-248.
- Donzelot, J., *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994.
- Duso, G., *Storia concettuale come filosofia politica*, in «Filosofia politica», XI, 3, 1997, pp. 393-424.
- Florenzano, D. et al., *Diritti inviolabili, doveri di solidarietà e principio di eguaglianza*, Torino, Giappichelli, 2012.
- Forcina, M., *I diritti dell'esistente. La filosofia della «Encyclopédie nouvelle» (1833-1847)*, Lecce, Milella, 1987.
- *Pierre Leroux tra individualismo e socialismo*, in «Segni e comprensione», XXIII, 67, gennaio-aprile 2009, pp. 120-125.
- Forbert, L., *Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux*, in «Revue d'histoire du XIX^e siècle», 40, 2010, pubblicato online il 15 luglio 2013, <http://journals.openedition.org/rh19/3992> (consultato il 15 aprile 2022).
- Furia, A., *Il potere del dono. Per un'analisi storico-politica delle politiche di aiuto internazionale*, in «Il Pensiero Politico», XLIX, 2016, pp. 47-65.

- *From Human Blood to Politics. Alcune riflessioni sul dono tra policy, politica e «politico»*, in «Jura Gentium», XIII, 2016, pp. 21-32.
- *Ricucire trame, ricreare legami. Solidarietà e cura di fronte alla crisi della democrazia contemporanea*, in C. Faraco e M.P. Paternò (a cura di), *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2021, pp. 141-160.
- Furia, A. e Zullo, S. (a cura di), *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*, Roma, Carocci, 2020.
- Furiozzi, G.B., *Le origini del socialismo liberale in Europa*, in «Il Pensiero Politico», XXXIII, 1, 2000, pp. 133-140.
- Gherardi, R., *Gli Stati, la guerra, la pace tra forme della politica e dell'economia*, in Ead. (a cura di), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci, 2022³, pp. 25-39.
- Giubboni, S., *Solidarietà*, in «Politica del diritto», XLIII, 4, 2012, pp. 551-553.
- *Stato sociale e integrazione europea: una rivisitazione teorica*, in «Quaderni fiorentini», 46, 2017, pp. 553-586.
- Giurintano, C., *Pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo in Francia nel XIX secolo. Atti del Seminario internazionale, Palermo 30-31 ottobre 2014*, Palermo, Dipartimento di Studi Europei (DEMS), 2015.
- Gozzi, G. e Bongiovanni, G., *Democrazia*, in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 215-249.
- Habermas, J., *Solidarietà fra estranei. Interventi su «Fatti e norme»*, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- Harvey, D., *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Milano, il Saggiatore, 2013.
- Hayward, E.S., *Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France*, in «International Review of Social History», 4, 2, 1959, pp. 261-281.
- Irrera, E., *Il linguaggio della solidarietà. Architetture teoriche e implicazioni politiche*, in «Il Pensiero Politico», LIV, 1, 2021, pp. 97-117.

- Lacassagne, J.-P., *Histoire d'une amitié. Pierre Leroux et George Sand d'après une correspondance inédite, 1836-1866*, Paris, Klincksieck, 1973.
- Lanza, A., *All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraterno. Parigi 1839-1847*, Milano, FrancoAngeli, 2010, edizione kindle.
- *Fraternité e solidarietà intorno al 1848. Tracce di un approccio sociologico*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014, pp. 18-33.
- La Puma, L., *Il socialismo sconfitto. Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, FrancoAngeli, 1984.
- *Progetti e bisogni. Contributo all'epistolario di Pierre Leroux*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990.
 - *Socialismo e libertà*, Lecce, Lares, 2007.
- Le Blanc, G., *Le gueux, le prolétariat et le précaire*, in «Cités», 35, 3, 2008, pp. 77-88.
- Le Bras-Chopard, A., *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.
- *Pierre Leroux ou l'invitation à la démocratie*, in «Esprit», 68, gennaio 1991, pp. 47-58.
- Le Goff, J., *Le droit à la fraternité n'existe pas*, in «Revue Projet», 329, 2012, pp. 14-21.
- Leontidu, L., «*Smart Cities*» of the debt crisis: Grassroots creativity in Mediterranean Europe, in «The Greek Review of Social Research», 144 A', 2015, pp. 69-101.
- Magni, B., *Presentazione. Tra ponti e confini: l'idea di solidarietà*, in M.-C. Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. XXII-XXXIII.
- Maitron, J., *Leroux Pierre*, nota revisionata e completata da J.-J. Goblot e J. Grandjonc, versione online del 2009 (ultimo aggiornamento 14 aprile 2021), <https://maitron.fr/spip.php?article33921>.
- Marcucci, N., *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51, 2014, pp. 63-85.
- Mogin, H., *Pierre Leroux*, Paris, Editions Sociales, 1938.
- Owen Evans, D., *Le socialisme romantique. P. Leroux et ses contemporains*, Paris, Rivière, 1948.

- Ozouf, M., *Fraternité*, in F. Furet e M. Ozouf, *Dictionnaire de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 731-740.
- *Liberté, égalité, fraternité*, in P. Nora (dir.), *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1992, t. III, pp. 4353-4388.
- Paternò, M.P., *Uno sguardo sul futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020.
- Peillon, V., *Pierre Leroux et le socialisme républicain*, Paris, Le bord de l'eau, 2003.
- Portinaro, P.P., *Introduzione*, in K. Bayertz e M. Baummann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, pp. VII-LX.
- Preterossi, G., *Residui, persistenze e illusioni: il fallimento politico del globalismo*, in «Scienza & Politica», XXIX, 57, 2017, pp. 105-126.
- Procacci, G., *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Proietti, F., *Libéralisme et démocratie nel lessico politico della Seconda repubblica francese (1848-1852)*, in C. Calabrò e M. Lenci (a cura di), *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 53-66.
- Rey, L., «*Le Sphinx de la Révolution*». *Pierre Leroux et la promesse révolutionnaire*, in «Archives de Philosophie», 80, 1, 2017, pp. 55-74.
- Roggerone, G.A., *Filosofia e prassi politica con altri scritti sul pensiero contemporaneo*, Manduria, Lacaita, 1990.
- Rosanvallon, P., *Liberalismo, Stato assistenziale, solidarismo*, Roma, Armando, 1984.
- *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milano, Anabasi, 1994.
- *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Rota Ghibaudi, S., *Il socialismo utopistico*, in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, UTET, 1969, pp. 42-48.
- Salvati, M., *Solidarietà: una scheda storica*, in «Parolechiave», 2, 1993, pp. 11-22.
- Sandras, A., *1848 et la «foire aux idées nouvelles» (Partie II)*, in «L'Histoire à la BNF», 4 gennaio 2018, <https://histoirebnf.hypotheses.org/1478> (ultimo accesso il 15 aprile 2022).

- Schiera, P. e Antonetti, E. (a cura di), *Solidarietà*, numeri monografici della rivista «Scienza & Politica», 38-42, 2008-2010.
- Scholz, S.J., *Political Solidarity*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2008.
- Scuccimarra, L., *I paradossi della sovranità popolare. La crisi del '48 in Francia e la questione del suffragio universale*, in G. Ruocco e L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, Roma, Viella, 2012, pp. 159-188.
- *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 56, 2016, pp. 91-111.
- Sharp, L., *Metempsychosis and social reform: The individual and the collective in romantic socialism*, in «French Historical Studies», 27, 2, 2004, pp. 349-379.
- Stjernø, S., *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Thomas, P.-F., *Pierre Leroux: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, Paris, Alcan, 1904.
- Tocqueville, A. de, *Il pauperismo*, a cura di M. Tesini, Roma, Edizioni Lavoro, 1998.
- Tumminelli, R., *Il socialismo etico di François Vidal*, in «Il Politico», 51, 4, 1986, pp. 616-635.
- Turner, B. e Rojek, C. (a cura di), *Society and Culture: Principles of Scarcity and Solidarity*, London, Sage, 2001.
- Vanni, I., *Lo stato sociale nella Francia della Terza Repubblica: il ruolo dell'idea di solidarietà nell'affermazione dei diritti sociali*, in C. De Boni (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo 1. L'Ottocento*, Firenze, Firenze University Press, 2007, pp. 119-124.
- Vetter, C., «*Fraternité*» nel lessico della Rivoluzione francese, in «Il Pensiero Politico», LI, 1, 2019, pp. 87-104.
- Viard, B., *Présentation*, in Id., *Anthologie de Pierre Leroux. Inventeur du socialisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2007.
- Viard, J., *Pierre Leroux, George Sand, Mazzini, Peguy e noi*, a cura di A. Prontera, Lecce, Milella, 1980.
- *Pierre Leroux et le socialistes européens*, Avignon, Actes Sud. Hubert Nyssen Editeur, 1982.

INDICE DEI NOMI



copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

INDICE DEI NOMI

- Abensour, M., 22n, 23n, 57n, 111n
Adamo, 119
Agoult, M.-C.-S. de Flavigny contessa d', 50, 51n
Albertone, M., 36n
Andrews, N.J., 72n, 101n
Ansart, P., 35n
Antonetti, E., 9n, 13n, 32n-34n, 36n, 47n, 84n, 99n
Aramini, A., 47n
Ardèche, L. de l', 45
Audier, S., 111n
- Bacone, F., 42
Barbera, A., 36n
Baurmann, M., 8n
Bayertz, K., 8n, 9n
Belinskij, V.G., 48
Bellamy, E., 9
Billiard, A., 39, 40
Blais, M.-C., 8n, 9 e n, 13n, 14n, 17n, 20n, 21n, 24 e n, 28n, 29 e n, 31n, 37n, 43n, 115n, 118n, 125n
Blanc, L., 50, 51n, 52, 104, 110 e n
Blanqui, A., 50, 104
Bodin, J., 42, 87
Bongiovanni, B., 21n
Bongiovanni, G., 36n
Bouchet, T., 47n
Bourdeau, V., 47n
Bravo, G.M., 21n, 38 e n, 84n
Breckman, W., 49n
Brunkhorst, H., 8n, 18 e n, 72n
Buret, E., 33, 35 e n
- Cabet, É., 50 e n, 51 e n, 52, 105, 110 e n
Calabrò, C., 17n, 36n, 75n
Camboni, F., 8n
- Carini, C., 36n
Carnot, H., 47 e n
Cassina, C., 17n, 36n
Castel, R., 14n
Cattaneo, C., 48
Cavalleri, M., 15n
Chevallier, J., 19n, 35n, 113n
Chiarella, P., 9n, 13n
Cobbe, L., 9n, 10n, 14n
Cochart, D., 19n, 35n, 113n
Comparato, V.I., 36n
Condorcet, M.-J.-A.-N. de Caritat de, 42, 53
Constant, A.-L., 72n, 101n
Constant, B., 29, 42
Costa, P., 36n
Cousin, V., 43, 49, 53
Croiset, A., 17n
Cuvier, G.L.C., 31
- David, G., 49n
David, M., 18n
De Boni, C., 13n
De Francesco, A., 21n, 28n, 34n, 47n, 108n
Deroin, J., 21
Donzelot, J., 13n, 27n, 36n
Dubois, P.-F., 39
Duclerc, E., 36n
Duso, G., 16n
Ellena, A., 50n
Enfantin, B.-P., 47
Engels, F., 21, 49n
- Faraco, C., 7n
Federico, V., 11n
Fénelon, F. de Salignac de la Mothe, 42

- Ferrari, G., 48
 Feuerbach, L., 48
 Fiorentino, F., 22n
 Firpo, L., 21n
 Florenzano, D., 9n
 Forcina, M., 22n, 48n, 54n, 65n, 67n,
 68, 80n, 93n, 113n
 Fourier, C., 19 e n, 94, 111, 115
 Frobert, L., 46n, 80n
 Furet, F., 17n
 Furia, A., 7n
 Furiozzi, G.B., 21n

 Gans, E., 48
 Garnier-Pagès, É.-J.-L., 36n
 Geoffroy Saint-Hilaire, É., 31 e n
 Gherardi, R., 87n
 Giubboni, S., 9n, 11n
 Giurintano, C., 29n
 Goblot, J.-J., 21n, 22n, 39n, 48n,
 105n
 Gozzi, G., 36n
 Grandjonec, J., 21n, 48n, 105n
 Grozio, U., 42, 87
 Guizot, F., 43

 Habermas, J., 9n
 Hayward, J.E.S., 17n, 34n
 Herzen, A.I., 48, 107n
 Hobbes, T., 42, 87, 118
 Hugo, V.-M., 50, 51

 Irrera, E., 9n

 Kossuth, L., 52, 115

 Lacassagne, J.-P., 21n, 22n
 Lahusen, C., 11n
 Lamartine, A. de, 21
 Lanza, A., 17n, 21n, 23n, 27n-29n,
 30, 31 e n, 32n, 33 e n, 37n, 47n,
 60 e n, 78 e n, 94n-96n, 108 e n,
 109n, 120n, 123n
 La Puma, L., 21n, 22n, 38 e n, 39 e
 n, 41n, 46n, 48n-52n, 57n, 84n,
 90n, 95n, 102 e n, 104n, 105n,
 107n-111n, 115n

 Le Blanc, G., 35n
 Le Bras-Chopard, A., 13 e n, 22n,
 23n, 33n, 42n, 62n, 74n, 78n,
 80n, 81n, 86n-88n, 95n, 96n, 98n,
 100n, 101n, 110n, 113 e n, 115,
 116n, 118n, 119n, 121n-123n,
 124 e n, 125n
 Ledru-Rollin, A.-A., 52, 115
 Lenci, M., 17n, 36n, 75n
 Leontidu, L., 15n
 Leroux, J., 46n, 49, 80n
 Luigi Filippo (I), re dei francesi, 27,
 34n, 35, 47n

 Machiavelli, N., 42, 87
 Madame de Staël, *vedi* Necker,
 A.-L. G.
 Magni, B., 14n
 Maitron, J., 21n, 48n, 49n, 52n,
 105n
 Malthus, T.R., 95n, 100n
 Marx, K., 20n, 21, 48, 49n, 84n,
 94, 125
 Mauss, M., 58, 59n
 Mazzini, G., 21 e n, 39n, 48, 52, 95n,
 111n, 115
 Michelet, J., 24n
 Mill, J.S., 21
 Mogin, H., 22n
 Moro, T., 42

 Napoleone III Bonaparte, imperatore
 dei francesi, 50
 Necker, A.-L. G., 42
 Nora, P., 18n

 Owen Evans, D., 22n
 Owen, R., 111, 112n
 Ozouf, M., 17n

 Pagnerre, L.-A., 36n
 Paternò, M.P., 7n, 9n
 Pellegrino, A., 8n
 Portinaro, P.P., 8n
 Preterossi, G., 15n, 16n
 Procacci, G., 15n, 17n, 33n
 Proietti, F., 36n, 75n

- Prontera, A., 21n, 22n, 111n
Proudhon, P.-J., 33, 50, 95, 107 e n, 108-110
Pufendorf, S., 42
- Renouvier, C., 48
Rey, L., 60n
Reynaud, J., 45, 46n, 47 e n, 48 e n, 97, 112n
Robespierre, M.-F.-I. de, 68-70, 85, 104
Rogerone, G.A., 21n
Rojek, C., 9n
Roland, P., 21
Rosanvallon, P., 10n, 14n, 19 e n, 20n
Rosenkranz, J.K.F., 48
Rota Ghibaudi, S., 21n
Rousseau, J.-J., 29, 40, 61, 68, 70, 72, 73, 75-77, 88, 118
Rude, F., 46n, 102n, 104n, 109n
Ruge, A., 48
Rumillat, C., 112n, 114 e n
Ruocco, G., 14n, 36n, 120n
- Saint-Pierre, C.-I. Castel de (*detto* l'Abbé de Saint-Pierre), 42
Saint-Simon, H. de, 19, 29, 31, 32, 42, 43n, 46 e n, 53, 55, 71, 80n, 96, 100, 103, 108, 111
Salsano, A., 22n
Salvati, M., 8n, 10n, 18n
Sand, G. (*pseud.* di A.A.L. Dupin), 21 e n, 48 e n, 49, 105n, 111n, 112n
Sandras, A., 50n
- Schelling, F.W.J., 49n
Schiera, P., 9n
Scholz, S.J., 9n
Schwanck, Q., 112n
Scuccimarra, L., 14n, 15n, 36n, 120n
Sharp, L., 121n
Siyès, J.-E., 74
Stern, D. (*pseud.* di M.-C.-S. de Flavigny contessa d'Agoult), 50, 51n
Stjernø, S., 8n, 20n
Streeck, W., 11 e n
- Taricone, F., 51n
Tesini, M., 32n
Thiers, A., 84
Thomas, P.-F., 22n
Tocqueville, A. de, 24 e n, 29, 32 e n
Tumminelli, R., 27 e n
Turgot, A.-R.-J., 42, 53
Turner, B., 9n
- Vanni, I., 13n
Vetter, C., 18n
Viard, B., 21n, 22n, 24n, 37n, 38n, 47n, 55 e n, 56 e n, 57n, 58 e n, 59n, 60 e n, 61n, 62n, 64 e n, 66n, 67n, 71n, 72n, 80n, 82n-84n, 88 e n, 89n, 95n, 96n, 99n, 100n, 103n, 104n, 106n, 108n, 112n, 114n, 116n, 119n, 121n, 125n
Viard, J., 21n, 22n, 24n, 111n
Viardot, L., 48
- Zullo, S., 7n

copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna



copyright © 2022 by
Società editrice il Mulino,
Bologna

Finito di stampare nel mese di giugno 2022
presso LegoDigit s.r.l. - Lavis (TN)

