

CARLO MARSONET

LA MORALITÀ DEL LAVORO E DELLA LIBERTÀ. L'UMANESIMO ECONOMICO DI CHARLES DUNOYER

Il termine industriale può essere applicato
correttamente a un sistema sociale solo
nella misura in cui serve a designare non
una classe di individui, ma un modo di vivere;
non un ordine professionale, ma un carattere
comune a tutte le professioni.
Ch. Dunoyer, 1827

1. *Un'introduzione biografico-intellettuale*

Barthélemy Charles Pierre Joseph Dunoyer (1786-1862), meglio noto come Charles Dunoyer, è stato tra i protagonisti del liberalismo francese del periodo della Restaurazione¹. Nonostante sia oggi finito praticamente nell'oblio², come quasi tutti i protagonisti del liberalismo francese ottocentesco³, eccezion fatta per alcuni nomi come Benjamin Constant, che comunque è stato riscoperto come "classico" piuttosto tardi⁴, e Alexis de Tocqueville⁵, al tempo fu un pensatore di primo piano in ambito europeo, conosciuto per avere promosso la causa della libertà e dell'industrialismo. È noto, ad esempio, che nella sua sintetica storia dell'individualismo, o meglio dei «due individualismi»⁶,

¹ Per un inquadramento biografico-intellettuale cfr. Ferrara (1859), Villey (1899), Allix (1911), Liggio (1977), Augello (1979), Anteghini (1983), Pénin (1991), Hart (1994), Leroux (2015), Adenot (2022 [1907]).

² Esemplificativo è il fatto che il suo nome risulti del tutto assente dalla *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* diretta da Luigi Firpo, e in particolare nel volume di riferimento, il quinto (1977).

³ Cfr. Jacobs (1988).

⁴ Il riferimento è al tutto sommato piuttosto recente ritrovamento del manoscritto che costituisce un anello di congiunzione tra *Lo spirito delle leggi* (1748) e *La democrazia in America* (1835-1840): Constant (2007 [1806]).

⁵ Sull'importanza della tradizione liberale francese cfr. Madelin (1997) e in particolare Raico (1997: 103-137) e Lepage (1997: 139-154).

⁶ Cfr. Leoni (2008 [1950]: 5-11). È interessante notare che, come Hayek e Leoni parlano di due individualismi, analogamente si può parlare di due industrialismi, i quali grossomodo si sviluppano proprio sulla base di due diversi tipi di individualismo e di teoria della società.

Friedrich von Hayek ne distingueva una corrente liberale, che riconduceva principalmente all'illuminismo anglo-scozzese (ma annoverandovi pure Montesquieu, Constant e Tocqueville), e una di marca razionalistico-collettivista, continentale e ricollegabile alla Scuola cartesiana: a ogni modo, non v'è traccia di Dunoyer⁷.

Per Hayek, molto semplicemente, il mondo anglosassone «conosceva la libertà», mentre la Francia no (Hayek 2007 [1960]: 131)⁸. Un'affermazione, questa, che uno studioso di origini calabresi specializzato nella storia europea delle idee e segnatamente francese, tra Sette e Ottocento, ha rigettato del tutto. Ralph Raico, infatti, riscontra proprio nell'opera di Dunoyer e del contemporaneo Charles Comte (1782-1837), così come dei successivi Frédéric Bastiat (1801-1850) e Gustave de Molinari (1819-1912), una teoria liberale particolarmente coerente, e accesa nella sua critica allo Stato e al nascente socialismo. Riprendendo in particolare le idee di Jean-Baptiste Say, Dunoyer e gli altri liberali francesi radicali del periodo, scrive lo storico italoamericano, hanno posto sotto la loro lente di ingrandimento il tentativo di fare del dispositivo statale una grande macchina per creare rendite di posizione, e ancor meglio lo hanno inteso «come la fonte stessa di privilegi e ingiustizie» (Lepage 1997: 153)⁹. Inoltre, ne hanno dato una lettura realistica, secondo la quale lo Stato non sarebbe altro che una finzione per far sì che i creatori di ricchezza e di «utilità» sovvenzionino invece gruppi che vivono sulle spalle dei primi: si trova dunque *in nuce* una teoria liberale della lotta di classe, volta a dividere la società in due categorie: coloro i quali «vivono di saccheggi (depredazione) da coloro che vivono di produzione» (Raico 1997: 118)¹⁰.

⁷ Cfr. Hayek (1997 [1949]). È interessante notare, del resto, che Hayek non considerò praticamente mai neanche un autore inglese, e piuttosto contiguo col suo «sistema» di pensiero, come Herbert Spencer. Un autore che peraltro manifesta significativi punti di contatto con lo stesso Dunoyer: cfr. Anteghini (1983). Di e su Spencer cfr. in particolare Spencer (2018 [1984]) e Mingardi (2013).

⁸ Si veda però l'intero capitolo *Libertà, ragione e tradizione* (Hayek 2007 [1960]: 131-159).

⁹ Da notare che l'argomentazione anticipa in qualche modo anche la scuola della *Public Choice*.

¹⁰ Cfr. anche sui medesimi temi la recente raccolta di lezioni dello stesso autore: Raico (2025), in particolare cap. V, *Class and Conflict*. Le citazioni dall'inglese e

L'industrialismo del francese, pertanto, si configura come una teoria della libertà contro il furto: per Leonard Liggio, in sintesi, l'industrialismo di Dunoyer altro non è che «la negazione del governo dell'uomo sull'uomo», da un lato, e l'affermazione di «uno “stile di vita” in cui tutte le relazioni sociali sono caratterizzate da libere e competitive attività svolte in assoluta libertà» (Liggio 1977: 169), dall'altro.

L'economista Francesco Ferrara, che curò l'edizione italiana del più importante lavoro di Dunoyer¹¹, *La libertà del lavoro* (1845) – un «libro sulla libertà» (Dunoyer 1859 [1845]: 8), secondo la concisa ma efficace definizione del suo stesso autore –, ne parlò come di uno dei pensatori economici – ma potremmo dire più complessivamente “sociali”¹² – che si sarebbero rivelati più importanti per i posteri¹³ e come il pensatore che più lo influenzò:

il suo nome splenderà agli occhi dei nostri nipoti, di quella luce che ai nostri occhi circonda i nomi del Turgot e del Quesnay, degli Smith, dei Say e dei Bastiat. Dunoyer è una nuova dimostrazione vivente di quel vero che alimenta le forze e sostiene il coraggio di ogni adepto della scienza (...) il modello d'ogni virtù cittadina. Dal canto mio, io mi compiaccio della opportunità di attestarlo: quanto posso avere appreso di meglio nello studio che ho coltivato, è nei libri di Dunoyer; da nessuno, meglio che da lui, ho imparato a porre la Libertà come inizio e come fine, come scopo e motivo, di tutto ciò che passi sotto l'impero della nostra scienza. Egli è il più caro e venerato fra i miei maestri; ai suoi scritti – conclude Ferrara – ricorro quando la difficoltà di un problema economico mi arresta; e le vicende della sua vita son le prime a svegliarsi nella mia memoria, quando m'incontro in uomini ignoranti o

dal francese, quando non precedentemente tradotte, sono nostre. Cfr. anche Rothbard (2006 [1995]: 386 e ss.).

¹¹ L'economista siciliano non fu però l'unico italiano a “notare” Dunoyer. Tra gli altri va certamente menzionato anche Antonio Rosmini: cfr. Marsonet e Mingardi (2024: 193-207).

¹² Nota infatti David Hart che una delle particolarità del liberalismo radicale di Dunoyer (e di Charles Comte) è proprio l'enfasi posta non solo sulla dimensione politica (limitazione del potere politico e dunque della coercizione) ed economica (libero commercio) della libertà, ma anche sulla sua dimensione sociale, relativa cioè allo sfruttamento di classe (Hart 1994: 1).

¹³ «Il Nestore dell'Economia politica», lo denomina Ferrara (1859: XLIX). Nel corso del testo, la traduzione di Ferrara del volume di Dunoyer è stata talvolta rivista per agevolarne la lettura.

corrotti, che alle verità dell'Economia politica diano il titolo di paradossi o delitti (Ferrara 1859: LI)¹⁴.

Ma chi è stato Charles Dunoyer? In primo luogo, va osservato il contesto storico più ampio in cui la sua figura è situata. Un periodo, in sostanza, caratterizzato da una forte propensione allo sviluppo e al cambiamento. Un'età, quella della Rivoluzione industriale, destinata a modificare nel profondo la concezione dell'uomo nel mondo. Un'epoca segnata da un aumento delle possibilità umane, sostenuto anche dal movimento illuministico, che probabilmente non ha pari nella storia dell'umanità: un'epoca veramente *rivoluzionaria*, ha scritto Carlo Maria Cipolla, che non ha eguali forse, se non per il periodo neolitico del passaggio da uno stile di vita nomade dedito alla caccia, a uno più sedentario basato sull'agricoltura (Cipolla 1977: 11-24). Un momento storico impregnato insomma di spirito del progresso e di fiducia nelle almeno potenzialmente illimitate capacità umane. Il cambiamento più importante è dunque quello "culturale", e si tratta cioè, per riprendere la storica dell'economia Deirdre McCloskey, di un cambiamento delle idee riguardo all'uomo: un individuo che vuole intraprendere e vivere del proprio lavoro, cioè il borghese¹⁵, «chi vuol farsi da sé» (Ricossa 2010: 31). Uno spirito produttivo e industrioso (*esprit d'industrie*) che prima di Dunoyer già Constant intravede, e non solo nel celebre discorso sui due tipi di libertà (Constant 2017 [1819])¹⁶.

Ma per comprendere la figura di Dunoyer, nato da una famiglia di nobili origini e di formazione giuridica, va evidentemente compreso anche lo specifico periodo politico in cui maturò il suo pensiero. Si tratta infatti di quel periodo post-rivoluzionario, o della Restaurazione, fondato sulla forza e

¹⁴ Non dello stesso avviso fu successivamente Joseph Schumpeter, il quale, pur riconoscendo «tutto il genuino splendore – accoppiato a un forte buon senso» contenuto ne *La libertà del lavoro*, «non possiamo classificarlo tra le opere scientifiche» (Schumpeter 1990 [1954]: 604). La profezia di Ferrara, osserva con disincanto Massimo Augello, si è tutt'altro che avverata, essendo ormai Dunoyer «largamente sottovalutato e, per tanti versi, misconosciuto»: (Augello 1979: 8).

¹⁵ Cfr. la cosiddetta "trilogia borghese" di recente tradotta in italiano: McCloskey (2025a, 2025b, 2025c).

¹⁶ Sul punto cfr. De Luca (2021: 39-74) e Nuccio (1978: 907-949).

l'oppressione della libertà che Dunoyer critica e respinge, anche collaborando, insieme al già citato Charles Comte – autore, peraltro, del *Trattato della proprietà* (1834) tradotto in italiano già qualche anno dopo, nel 1838 – conosciuto durante i comuni studi parigini già nel 1807 (Pénin 1991: 34), alla rivista “Censeur”, fondata da Comte stesso nel giugno 1814. Il progetto editoriale, di marca liberale e industrialista, sarebbe durato solo fino al settembre 1815, quando la pubblicazione venne sequestrata perché i suoi autori si erano rifiutati, durante i “Cento giorni”, di porsi al servizio del governo imperiale¹⁷. L'interruzione forzata delle pubblicazioni, però, ebbe come positiva conseguenza lo studio da parte di Dunoyer e Comte dell'economia politica, e in particolare di una fonte che per loro sarebbe stata indispensabile, ovvero Say (Dunoyer 1827: 368-394)¹⁸. Il suo *Traité d'économie politique* (1803) aveva attirato la loro attenzione, in particolare per l'enfasi posta sul ruolo del lavoro umano come fonte della creazione di ricchezza, e ancor più sulla descrizione del valore concepito e misurato come utilità. A differenza di Say, che comunque già aveva emendato e innovato le idee di Smith circa l'improduttività di taluni lavori, da Say ritenuti invece produttivi, Dunoyer è ancor più radicale: per lui, tutte le attività umane si caratterizzano per la loro potenziale industriosità, dal momento che tutte le professioni sono produttrici di utilità¹⁹. Per Dunoyer, insomma, «l'industria, intesa nel senso più ampio del termine, ovvero come attività umana considerata in tutte le sue applicazioni utili, è l'oggetto fondamentale della società» (Dunoyer 1827: 373). E l'industrialismo è descrivibile come «scienza della civiltà» (Augello 1979: 51). Ma Dunoyer, diversamente da Say, giunse alle estreme conseguenze anche in un altro senso. E cioè quello di sviluppare una teoria delle classi sociali e del mutamento storico basata per l'appunto sul radicalmente diverso apporto dei gruppi sociali: chi vive producendo liberamente e cooperando con gli altri, e

¹⁷ Sulla storia della pubblicazione cfr. Harpaz (1958: 483-511).

¹⁸ Non fu però l'unica fonte di ispirazione: Dunoyer menziona pure Adam Smith, Constant e il conte di Montlosier.

¹⁹ Sul punto fondamentale è la ricognizione di Augello (1979: 100-123).

chi vive, al contrario, sfruttando chi produce²⁰. Dunoyer, e con lui pure Charles Comte, si ritenevano i difensori di un nuovo tipo di ordine socio-politico-economico. Per loro, infatti, il futuro avrebbe visto sempre più scontrarsi da un lato un nuovo tipo di individuo, produttivo, dedito al lavoro e alla libertà “moderna”, e d’altro canto ciò che rimaneva del retaggio feudale, con la sua espansione, però, resa possibile da una classe sociale di individui dipendenti dallo Stato (Welch 1984: 158).

Tornando al sodalizio intellettuale tra Dunoyer e Charles Comte, questo si rinnovò, anche grazie all’appoggio di figure prestigiose come Madame de Staël, tra il 1817 e il 1820 con una nuova pubblicazione, il “*Censeur Européen*”, passato peraltro nel 1819 dall’essere un periodico a un quotidiano (Harpaz 1959a: 185-218; 1959b: 328-357). Nuovamente, però, complice anche l’assassinio del duca di Berry e una conseguente stretta della libertà di stampa, la pubblicazione dovette cessare. Ma lo spirito industrialista non cessò affatto. E dunque Dunoyer divenne docente all’Università di Parigi e dalla sua cattedra diede vita allo sviluppo della propria visione appunto industrialista, sistematizzata nel corso degli anni²¹. Sostenitore della Monarchia di luglio, motivo per cui è stato anche definito un conservatore²², dopo qualche anno di carriera amministrativa periferica²³, Dunoyer venne nominato Consigliere di Stato a Parigi a partire dal 1838, mentre fin dal 1832 era stato eletto membro dell’ “*Académie des Sciences morales et politiques*”²⁴. Dopo il

²⁰ Hart osserva, poi, che Dunoyer è importante anche per aver evidenziato il ruolo dell’imprenditore come creatore di utilità (Hart 1994: 65).

²¹ Per Marc Pénin, in realtà, l’opera di Dunoyer è limitata e ripetitiva, e non è che teoricamente fossilizzata a una singola idea (Pénin 1991: 39).

²² È ancora Pénin a criticare Dunoyer, emblema del passaggio da un liberalismo radicale, movimentista e di opposizione, a uno più tipicamente conservatore, di governo e di potere (Pénin 1991: 43).

²³ Dunoyer era stato nominato prefetto dell’Allier nel 1830, per poi essere trasferito alla prefettura della Majenne, prima, e successivamente a quella della Somma. Infine, prima di rientrare a Parigi, fu prefetto a Rennes (Augello 1979: 21).

²⁴ Contribuì inoltre a fondare la “*Société d’économie politique*” nel 1842, divenendone pure presidente nel 1845 (Pénin 1991: 38).

colpo di Stato del 1851, si ritirò a vita privata e continuò invece la propria carriera pubblicistica²⁵.

Per Ferrara, Dunoyer rimase sempre fermo nel difendere, da un lato, una libertà individuale illimitata²⁶ come motore del cambiamento e del progresso²⁷, e nell'avversare, dall'altro, il disordine (Ferrara 1859: XXVI). Dunoyer era profondamente convinto del ruolo centrale e determinante dell'educazione per l'esercizio della libertà. Non era infatti dell'idea che la libertà potesse scollegarsi dalla coltivazione *in interiore homine* di certe virtù²⁸. La libertà, sostiene infatti Dunoyer, non può essere fatta certamente coincidere con qualcosa di astratto o dogmatico. Tantomeno, può essere considerata un *diritto* concesso dall'alto, ma piuttosto come un *risultato* che emerge dal basso. Scrive nel testo del 1845, che altro non è che la versione finale ampliata²⁹ della riflessione che aveva intrapreso nel 1825 con *L'industrie et la morale considérées dans leur rapports avec la liberté* e che proseguì poi con la pubblicazione di *Nouveau traité d'économie sociale* nel 1830: «Gli uomini hanno sicuramente il diritto d'essere liberi...*se lo possono*; ma l'essenziale è di sapere a quali condizioni ciò diventi loro possibile» (Dunoyer 1859 [1845]: 20).

²⁵ Dunoyer collaborava, tra gli altri, al *Journal des Débats* e al *Journal des économistes*.

²⁶ Scrive ancora Ferrara che Dunoyer vedeva nella libertà il rimedio a tutto: «non punto la libertà parodiata dalle fazioni, la libertà della violenza e dell'oppressione, non quella con cui si arrivi a impadronirsi del potere per farlo servire ai più detestabili fini; ma la vera libertà del libero cittadino, quella che consiste nel dare alle facoltà individuali il più vasto campo d'azione, nel restringere seccamente il governo al suo ufficio di produrre la sicurezza e l'ordine, nel mettere l'uomo alle prese unicamente colla natura e fargli sentire la responsabilità dei suoi atti» (Ferrara 1859: XLVII).

²⁷ Una parola, libertà, che per Dunoyer, scrive criticamente ancora Pénin, ha un «valore magico» (1991: 45).

²⁸ Molto interessante, inoltre, è il fatto che Dunoyer non fosse particolarmente favorevole ad aggiungere aggettivi al sostantivo libertà. «Si parla continuamente di una *libertà ragionevole*, di una *libertà saggia*, per opposizione alla libertà semplicemente detta, la quale per lei sola, non sembra né abbastanza ragionevole, né abbastanza saggia. (...) In che cosa consistono la *saggezza* e la *ragione*, se non nell'uso più perfetto di tutte le nostre facoltà? E come possiamo noi godere della libertà, se non appunto usando delle nostre facoltà come lo domandano la ragione e la saggezza?» (Dunoyer 1859 [1845]: 30), corsivi nel testo.

²⁹ È lo stesso Dunoyer che in una nota della prefazione al volume afferma questo.

Occorre cioè studiare quali siano i presupposti e le cause perché la libertà possa concretamente inverarsi. Seguendo una visione tipicamente illuministica, cioè ottimistica, progressiva e fiduciosa della perfettibilità delle umane capacità, e imbevuto delle idee di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy e Jean-Baptiste Say, Adam Smith e del marchese di Condorcet³⁰, Dunoyer vede nello sviluppo della libertà, della civiltà, e dello «stato industriale» un processo che non può conoscere fine e risulta, pertanto, quasi «inevitabile».

Per certi aspetti in modo analogo a come Tocqueville concepiva la condizione democratica, cioè come un processo inarrestabile (1968 [1835-1840]), Dunoyer ritiene che lo stadio industriale sia ciò verso cui le società moderne individualistiche tendono, nonostante la presenza di alcuni ostacoli:

tutta la storia del passato ci mostra con luminosa evidenza che questo è lo stato al quale tendiamo. Se dopo l'origine della società sono stati fatti dal potere sforzi perseveranti per costringere le diverse classi di lavoratori a vivere con mezzi esenti, in generale, dall'ingiustizia e dalla violenza, non vi è stata sul versante della società una tendenza meno costante e regolare a contenere, a moderare l'azione del potere, a ridurlo al suo vero oggetto, a racchiuderlo sempre più dentro giusti limiti (Dunoyer 1859 [1845]: 187).

2. *Da L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté (1825) a La libertà del lavoro (1845) e oltre*

Il tema della libertà, abbiamo già visto, è la questione della vita per Dunoyer. Eppure, pur difendendola come motore dello sviluppo e della civiltà, il pensatore francese è intento a capire quali sono le sue condizioni, gli ostacoli che deve fronteggiare, i rapporti che la legano alla realtà sociale. Comincia così lo sviluppo dell'idea già dalle colonne del *Censeur* e del *Censeur Européen* per poi passare alle lezioni tenute nell'inverno del 1825 a Parigi, che poi diventano *L'industrie et la morale considérées dans leur rapports avec la liberté*. Si tratta del primo lavoro in cui la sua posizione industrialista liberale viene sistematizzata

³⁰ Per una completa rassegna delle influenze ricevute da Dunoyer si rinvia Hart (1994: 114 e ss.).

(Leroux 2015: 91). L'oggetto esclusivo dello studio, scrive Dunoyer sin dalla prefazione, è la libertà (Dunoyer 2013 [1825]: I)³¹. È evidente fin da subito che la trattazione dell'oggetto, come del resto è stato notato, segue l'osservazione empirica ma procede anche in chiave normativa: in tal senso, i due piani tendono sempre a mescolarsi (Pénin 1991: 48-49)³². Questo, tuttavia, non inficia l'esposizione del tema. A Dunoyer interessa comprendere come le società si sono sviluppate e quali sono le tendenze, forse inarrestabili, dell'avvenire umano. «Quale è il modo di vivere più favorevole allo sviluppo delle nostre facoltà?» (Dunoyer 2013 [1825]: 7), si chiede insomma l'economista e filosofo politico francese³³.

L'uomo deve sviluppare le sue facoltà per essere libero: la libertà, scrive, non solamente «nasce dall'industria», bensì «soprattutto dalle buone abitudini, sia private sia pubbliche» (Dunoyer 2013 [1825]: 7). Il che è un altro modo di dire che per lui la libertà non è tanto un dogma o un prerequisito, quanto piuttosto un risultato (Dunoyer 2013 [1825]: 24). La libertà, allora, si sviluppa, come recita del resto il titolo del volume, grazie allo spirito d'industria e alla moralità che via via tramite ciò si affina. La libertà, afferma poi Dunoyer nel volume del 1845, è una «potenza», nel senso cioè di potenzialità che l'individuo può esprimere: «è il potere che noi acquistiamo di usare delle nostre facoltà a misura che allontaniamo gli ostacoli che si oppongono al loro esercizio» (Dunoyer 1859 [1845]: 23). Tale *potenza* può trasformarsi in qualcosa di concreto ed effettivo a patto che siano rispettate alcune condizioni. Dunoyer ne individua in particolare tre. In primo luogo, l'individuo deve mostrare di avere sviluppato le facoltà che gli consentono di servirsene; in secondo luogo, deve avere imparato a servirsene in modo appropriato

³¹ La parola libertà è scritta nel corso di tutta l'opera in lettere maiuscole.

³² Dunoyer, per parte sua, è convinto di aver rispettato un giusto equilibrio tra i due piani: «ho dunque fiducia – scrive nella prefazione del 1845 – di aver saputo conciliare costantemente colla necessità della pratica il rispetto inviolabile dovuto alla verità di teoria» (Dunoyer 1859 [1845]: 7).

³³ È Pénin che propende per la sua descrizione come «filosofo politico»: infatti, scrive lo studioso, Dunoyer mescola costantemente riflessioni filosofiche ed economiche, in maniera del resto assai simile ad autori a lui precedenti come Adam Smith: cfr. Pénin (1991: 50). Ancor meglio, forse, Dunoyer potrebbe essere caratterizzato come scienziato sociale.

«in maniera di non nuocersi»; infine, deve avere imparato a usare le proprie forze «in maniera di non nuocere ai nostri simili» (Dunoyer 1859 [1845]: 24). La storia altro non è per Dunoyer che un progressivo affrancamento dell'individuo dai poteri esterni che ne frenano lo sviluppo interiore, nel senso dunque di un processo continuo e incessante d'incivilimento individuale, frutto «dell'esercizio e dell'esperienza» (Dunoyer 2013 [1825]: 33), che lo rende in grado di cooperare con gli altri in maniera volontaria e pacifica. Certamente egli riconosce come questa potenzialità dipenda anche dalle circostanze esterne di carattere geografico, così come da quelle materiali. Nondimeno, insiste con toni forse kantiani, la prima causa dello sviluppo individuale e, per estensione, della società, «è in noi medesimi, nel vigore della nostra intelligenza, nell'energia della nostra volontà» (Dunoyer 1859 [1845]: 49). In sintesi, sostiene con decisione Dunoyer, «l'incivilimento dell'uomo è soprattutto l'opera della natura umana; in una parola [significa] che l'uomo plasma se stesso e non sono le cose a plasmare lui» (Dunoyer 1859 [1845]: 49-50): il processo d'incivilimento, per il pensatore francese, è pertanto esclusiva pertinenza e responsabilità dell'individuo stesso³⁴. Se così stanno le cose, Dunoyer diffida, per dirla con un eufemismo, da chi ritiene che la libertà sia una condizione naturale e primigenia. La libertà si acquisisce attraverso un duro, faticoso e mai concluso processo di miglioramento delle proprie facoltà. Contrariamente a quanto riteneva Jean-Jacques Rousseau, uno degli autori con cui maggiormente polemizza, Dunoyer pensa che sia la cultura a costituire «la vera sorgente» della libertà; e pone la seguente domanda: «chi non conosce la potenza dell'educazione?» (Dunoyer 1859 [1845]: 66). La libertà è dunque legata profondamente all'incivilimento degli individui: «i popoli più civilizzati sono i popoli più liberi» (Dunoyer 2013 [1825]: 114)³⁵. Detto in altre parole, la libertà può avere luogo

³⁴ Ciò ricorda non poco quanto scritto dall'economista austriaco Ludwig von Mises in *Liberalismo* (1927) a proposito della sindrome del «nevrotico», il quale, anziché guardare agli esiti delle proprie azioni come propria responsabilità, se fallisce proietta sulla società i suoi fallimenti (Mises 1997 [1927]: 42 e ss.).

³⁵ Sul punto è stato notato che per Dunoyer il vero problema dello sviluppo della libertà e dell'industrialismo risiede nell'ignoranza e nei vizi delle masse: cfr. Weinburg (1978: 55). L'affermazione sembra solo in parte corretta: lo è nella misura in cui il tema dell'educazione risulta davvero essenziale nell'economia

solo con la civiltà: «ovunque la civiltà è più avanzata, la libertà è più grande» (Dunoyer 2013 [1825]: 117). Ma cosa significa *civilisation* per Dunoyer?

Le considerazioni fatte per il concetto di libertà sono valide anche per questo. Civiltà è per Dunoyer non solo un processo tendenziale ma anche un fine, non già qualcosa di astratto, statico e dato una volta per tutte. Civiltà significa, in altre parole, un processo attraverso il quale gli individui sono resi adatti a vivere in società: significa cioè «dare loro delle idee e delle abitudini *civili, sociali*» (Dunoyer 1859 [1845]: 70)³⁶. Civiltà è dunque quel lungo cammino fatto a un tempo di industria, arti, scienze, ricchezza (gli aspetti materiali), e di costumi, usi e abitudini (gli aspetti morali) che rendono l'individuo in grado di vivere in società, cioè cooperando pacificamente e liberamente insieme agli altri³⁷. Contrariamente a quanto sostengono taluni, pensa Dunoyer di nuovo con riferimento a Rousseau, non è la civiltà che ha portato a situazioni «di agitazione e di turbolenza», se non addirittura di guerre: piuttosto, questo stato conflittuale si ha «perché la civiltà (...) sotto molti riguardi non è ancora penetrata abbastanza nelle relazioni pubbliche» (Dunoyer 1859 [1845]: 75). Civiltà, libertà e spirito d'industria formano un tutt'uno, nel ragionamento dunoyeriano, che si oppone a quello che Constant definiva «spirito di conquista e di usurpazione» (2009 [1814])³⁸. Per Dunoyer, «dovunque la civiltà sia più avanzata, la libertà è più grande; dappertutto le popolazioni di-

del pensiero "evoluzionistico" di Dunoyer. Nondimeno, pare errato riferirsi al concetto di "massa", dal momento che esso emergerà compiutamente solo nel corso del Novecento.

³⁶ Il corsivo è nel testo.

³⁷ Non è un caso che Dunoyer allora scriva: «la parola *civiltà* deriva visibilmente da *città*, Civitas. *Città* è *società*. *Civilizzare* gli uomini significa renderli adatti alla *città*, alla *società*; e renderli adatti alla *società* cosa significa? Fornirgli delle idee e delle abitudini *sociali*, ovviamente. La vera proprietà della *civiltà* è dunque, come indica la stessa parola, ispirarci delle idee e dei costumi favorevoli alla *società*. Una *civiltà* che producesse effetti *anti-civili* o *anti-sociali* non sarebbe più una civiltà. Sarebbe invece il contrario della civiltà» (Dunoyer 2013 [1825]: 97-98). I corsivi sono nel testo.

³⁸ In un articolo Dunoyer afferma senza mezzi termini come Constant sia stato il primo a comprendere che i popoli moderni tendono verso qualcosa di diverso da quelli antichi: l'industria, ovvero l'indipendenza, la libertà, la pacifica tranquillità nel poter disporre della propria vita e del proprio lavoro (Dunoyer 1827: 370-371).

ventano più libere a misura che sono più colte» (Dunoyer 1859 [1845]: 77). E ancora: «è la libertà che è tranquilla; è il dispotismo che è turbolento. Dovunque alcuni uomini ne vogliono opprimere degli altri, vi è violenza, disordine e causa di disordini; dovunque nessuno assume pretese dominatrici, dovunque vi è libertà, vi è pure riposo e garanzia di riposo» (Dunoyer 1859 [1845]: 30). Il regime industriale, in sintesi, anela alla pace³⁹.

Civiltà, abbiamo detto, significa maturare la capacità di vivere in società. Per Dunoyer, in sostanza, questo è un altro modo di affermare che maggiore è la capacità degli individui di sviluppare la propria condizione di civiltà e libertà, maggiore sarà la propria possibilità di autogovernarsi. Tale constatazione, che ricorda per certi aspetti il cosiddetto “paradosso di Böckenförde” (2006 [1976]), porta Dunoyer a sostenere che due sono i principali problemi perché una tale inevitabile, per quanto remota, possibilità si concretizzi. In primo luogo, come abbiamo già in parte scritto, è cruciale che «la società si emendi» (Dunoyer 1859 [1845]: 14). Il che è un altro modo di dire che l'individuo non nasce libero, ma deve imparare a diventarlo. Deve imparare cioè a liberarsi delle catene che ne imbrigliano le potenzialità, deve imparare a vivere del proprio lavoro, deve imparare a comprendere che la libertà ha dei limiti – che, come si è in precedenza accennato, presentano una natura non soltanto materiale ma anche morale⁴⁰. Così facendo, essi maturano la possibilità di autogovernarsi, riducendo al minimo l'intervento governativo: gli uomini non diventano liberi, pertanto, «se non diventando industriosi e morali» (Dunoyer 1859 [1845]: 13). La libertà passa dunque anche attraverso un esercizio difficile di

³⁹ Sul punto, ovvero la relazione tra liberalismo e pacifismo si veda Iannello e Mingardi (2024).

⁴⁰ Sul punto non si può non ricordare la celebre affermazione di Edmund Burke: «Gli uomini sono qualificati per la libertà civile in esatta proporzione alla loro disposizione nel mettere catene morali ai propri appetiti; in proporzione al fatto che il loro amore per la giustizia sia al di sopra della loro rapacità; che la solidità e sobrietà nella comprensione sia superiore alla vanità e presunzione; che essi siano più disposti ad ascoltare i consigli dei saggi e buoni, piuttosto che le lusinghe dei furfanti. La società non può esistere se non viene posto da qualche parte un potere di controllo sulla volontà e sull'appetito; e quanto meno ve n'è dentro l'uomo, tanto più deve esservene di fuori. È iscritto nell'eterna costituzione delle cose che gli uomini d'intelletto intemperante non possano essere liberi. Le loro passioni forgianno le loro stesse catene»: (2022 [1791]: 129).

autoriforma individuale. C'è però un altro problema, che è quello del potere, ovvero della coercizione esercitata dallo Stato. Per Dunoyer, la tendenza è quella, abbiamo visto, che Constant chiamava «libertà dei moderni», ovvero l'indipendenza individuale: emanciparsi dall'ingerenza altrui (nella fattispecie quella statale) nei propri affari per godere liberamente e tranquillamente della propria vita, lavorando e disponendo pacificamente del proprio lavoro⁴¹. Eppure, e contrariamente ad alcuni suoi epigoni che avrebbero successivamente ventilato la possibilità di eliminare il dispositivo statale, Dunoyer non pensa che se ne possa fare completamente a meno⁴²: motivo per cui non è del tutto corretto considerare il francese come un pensatore *libertarian* o anarco-capitalista⁴³, ma piuttosto come l'esponente di un liberalismo fortemente anti-statalistico⁴⁴, e ancora meglio, forse, di un pensatore di transizione – tra liberalismo classico e libertarismo – verso un regime sulla via dell'eliminazione del potere politico⁴⁵.

In un articolo del 1864, Dunoyer si rammarica del fatto che il progresso scientifico non abbia ancora stabilito in maniera chiara e univoca il ruolo, ovvero i compiti che lo Stato è chiamato a svolgere in uno stadio industriale della società (Dunoyer 1852: 836). Ne *La libertà del lavoro*, come già nelle versioni precedenti del suo capolavoro, Dunoyer sembra invece affermare che un ruolo importante esso non solo lo abbia, ma anzi sia necessitato ad averlo. Questo in virtù del fatto che il pensatore francese ritiene errato considerare lo Stato come qualcosa di scisso dalla società. Piuttosto, esso è per lui «dentro la società;

⁴¹ significativi i punti di contatto tra il pensatore nato a Losanna e Dunoyer, i quali si conoscevano, si citavano e si stimavano, sebbene il primo rimproverasse al secondo di essere eccessivamente utilitarista. Per un iniziale confronto cfr. De Luca (2021: 39-74).

⁴² Il riferimento è a Frédéric Bastiat e, soprattutto, a Gustave de Molinari. Sul punto cfr. Hart (1981: 399-434) e Leroux (2011).

⁴³ Cfr. De Dijn (2011: 89-95).

⁴⁴ Pénin ne parla come «fondatore dell'ultra-liberismo economico» (1991: 33). Pur non esistendo in francese la parola «liberismo», è chiaro che il senso indicato dall'autore porta in quella direzione.

⁴⁵ Cfr. Schatz (2014 [1907]: 197). Cfr. anche Chicchiarelli (1938: 137), probabilmente influenzato da quanto succintamente scrisse di Dunoyer Guido De Ruggiero nella sua celebre storia del liberalismo europeo (1977 [1925]: 167-168).

esso ne fa intrinsecamente parte, esso è la società medesima considerata in uno dei suoi principali modi di azione, cioè, l'amministrazione della giustizia, il giudizio delle contestazioni, la repressione delle violenze, la conservazione della pace, dell'ordine, della sicurezza» (Dunoyer 1859 [1845]: 31). In uno stato di cose per cui si sono radicati *esprit d'industrie, liberté, civilisation* il governo è per Dunoyer non qualcosa di minaccioso, ma anzi un'entità che contribuisce in maniera *produttiva* all'autogoverno della società. In un articolo del 1853 Dunoyer fornisce un'interessante definizione del governo. Esso è per lui «quando è ciò che deve essere» – lasciando intendere così che forse spesso questo non si verifica nella realtà – «un produttore di uomini soggetti all'ordine pubblico ed esperti nella pratica della giustizia» (Dunoyer 1853: 443).

Il governo deve essere, perciò, ben limitato nei suoi compiti definiti: ma ciò non significa che sia debole, anzi. Affinché l'individuo possa vivere del proprio lavoro, in pace e tranquillità, deve poter trovare «nello Stato un punto fisso e resistente» (Dunoyer 1859 [1845]: 184). Più che prevenire paternalisticamente condotte sbagliate, dal momento che in tal modo si preverrebbe anche la possibilità di autoriforma individuale e di tirocinio della libertà, così come amplierebbe in maniera sempre più capillare la propria azione, «l'oggetto essenziale del governo – scrive piuttosto Dunoyer – è di concorrere, per parte sua, allo sviluppo delle nostre facoltà, applicandosi ad arrestare le tendenze irregolari e anti-sociali» (Dunoyer 1859 [1845]: 165). Detto altrimenti, scopo precipuo del governo è di promuovere l'autogoverno della società frenando quelle condotte anti-sociali e quindi incivili che sarebbero di nocumento al progressivo affrancamento dell'individuo dal potere statale medesimo e da una condizione di minorità servile.

Per Dunoyer lo sviluppo delle società umane è passato attraverso alcune tappe o stadi, dei quali quello industriale è solo l'ultimo, non ancora perfezionato e completamente raggiunto: è una tendenza e al tempo stesso un fine. Come esposto nella versione finale delle sue riflessioni e in ordine di progresso e dunque del grado di civiltà raggiunto, vanno considerati: i popoli selvaggi; i popoli nomadi; i popoli sedentari che si fanno mantenere dagli schiavi; i popoli che hanno sostituito il servag-

gio alla schiavitù domestica; i popoli che hanno sostituito il regime dei privilegi a quello del servaggio; i popoli che hanno sostituito una centralizzazione dell'autorità centrale al regime dei privilegi e delle corporazioni; infine, il regime industriale. Quello che è interessante notare riguarda gli ultimi tre passaggi individuati da Dunoyer. Va osservato, peraltro, che il penultimo, ovvero quello che ha visto la sostituzione del regime dei privilegi con «una estensione esagerata dei poteri dell'autorità centrale» viene aggiunto solo nel volume del 1845 (1859: 156 e ss.). Nel volume del 1825, invece, il «regime dei privilegi» (2013: 238) e quello della «ricerca degli incarichi pubblici» (*places*) sono distinti (2013: 278 e ss.). Il primo è quello tipico del periodo feudale, in cui si è vincolati alla propria classe sociale di nascita per la professione da svolgere: da ciò, osserva Dunoyer, non possono che scaturire lacerazioni sociali profonde, dando vita anche a guerre civili (2013 [1825]: 276). Il secondo, invece, è originato dalla frattura rivoluzionaria. Pur muovendo da nobili intenzioni, e cioè la richiesta di libertà e abolizione dei privilegi, esso finisce col dare vita a un vero e proprio «vizio politico»: «la disposizione a vivere di risorse pubbliche, ad accettare incarichi senza che questi siano di qualche utilità e degli onorari senza verificare se questi sarebbero corrisposti in cambio di servizi forniti a un prezzo di mercato libero e trasparente» (2013 [1825]: 282). Ed è precisamente a questo stadio, come si può capire, che si viene a determinare l'origine della frattura tra gruppi industriali e gruppi parassitari. Paradossalmente, almeno fino a un certo punto⁴⁶, la distruzione degli antichi privilegi finisce col rompere l'ordine, ma perpetuando un regime di sfruttamento. Anticipando per certi aspetti quanto avrebbe poi detto Bastiat⁴⁷, Dunoyer scrive esplicitamente quanto segue: «il governo diventa una lotteria in cui ognuno si illude di avere un buon biglietto; si

⁴⁶ È stato del resto Tocqueville a notare che, sotto il profilo del processo di centralizzazione del potere, la Rivoluzione lungi dal dare vita a un nuovo ordine politico, ne creò uno per diversi sostanziali aspetti simile a quello precedente (Tocqueville 2018 [1856]: 595-898).

⁴⁷ «Lo Stato è la grande finzione per mezzo della quale tutti si sforzano di vivere a spese di tutti» (Bastiat 2005 [1848]: 159). In una lettera indirizzata a Dunoyer, Bastiat afferma senza mezzi termini che non riesce a distinguere cosa nel suo pensiero è stato autonomamente sviluppato e cosa, invece, sia in fondo derivato dalle idee di Dunoyer (Bastiat 1864 [1845]: 372).

presenta come una risorsa per chi non ne ha altre» (2013 [1825]: 301).

È però solo col volume finale della sua “trilogia industrialista” a volgere lo sguardo alla tendenza espansionistica dell’attività dello Stato. Per lui, il problema principale non è quello di aver voluto che la «potenza pubblica, così generalizzata e resa dappertutto la stessa e dappertutto presente, esercitasse una sorveglianza assidua, reprimesse ogni ingiusta pretesa, punisse le azioni anti-sociali, ordinasse la riparazione dei danni cagionati e governasse così indirettamente ogni cosa»: «no – prosegue Dunoyer – l’eccesso è stato di volere che governasse tutto, o quasi tutto direttamente, che essa reggesse, per significato proprio e positivo della parola, quasi tutte le forze poste al di fuori, tutte le agglomerazioni d’individui e tutti gli ordini di professione» (1859 [1845]: 164). In tal senso, dando vita a un gigantesco monopolio, il popolo da esso guidato non può che ritardare lo «spirito d’intrapresa» (Dunoyer 1859 [1845]: 169). Non solo. L’estensione esagerata dell’intervento pubblico ha come conseguenza, secondo il pensatore francese, di impedire agli individui di sviluppare la propria capacità di giudizio morale, così cruciale, come abbiamo visto, per lo sviluppo dell’industria e della libertà (Dunoyer 1859 [1845]: 171): a differenza di un reggimento repressivo, mirante a vietare «unicamente ciò che vi è di vizioso e anti-sociale nelle azioni umane», la sovraestensione dell’interventismo «introduce a migliaia nei suoi codici tali restrizioni alla libertà che offendono la giustizia naturale, che escludono l’idea di diritto, che avvezzano le popolazioni all’arbitrio, insegnano loro a subirlo e a esercitarlo, e persuadono loro infine a non esservi nulla che la legge non possa intraprendere sotto l’invocazione, bene o male fondata dell’interesse pubblico e che tutto quello che è legale è legittimo» (Dunoyer 1859 [1845]: 172). Si tratta a ben vedere di un «regime preventivo» estremamente lesivo del tirocinio della libertà (Dunoyer 1859 [1845]: 182). Per Dunoyer il futuro è della libertà, e con essa, dell’industriosità, della moralità e dell’unità del genere umano all’insegna della cooperazione pacifica (Dunoyer 1859 [1845]: 177 e 184). Per Dunoyer, inoltre, la concorrenza, «una leale e vera concorrenza» (Dunoyer 1859 [1845]: 206), non crea ostilità, divisione e oppressione, ma piuttosto

promuove lo sviluppo dell'ingegno umano, dello spirito creativo e, con l'interdipendenza a cui dà vita, la pace (Dunoyer 1859 [1845]: 206): «in realtà la concorrenza, questo preteso elemento di discordia, è il vero legame, il nodo fondamentale della società» (Dunoyer 1859 [1845]: 209)⁴⁸. Certamente, osserva infine Dunoyer, dal regime industriale è impossibile pensare che possa emergere una perfetta eguaglianza: a differenza però di un regime politico basato su privilegi, interessi corporativistici e ricerche di incarichi pubblici, che non fa altro che creare disuguaglianze artificiali, «l'effetto del regime industriale è di distruggere le disuguaglianze fittizie; ma è per far meglio risaltare le disuguaglianze naturali» (Dunoyer 1859 [1845]: 211). Se il primo contribuisce a dar vita a una guerra civile, condotta con mezzi diversi da quelli della mera forza – anche se forse i suoi effetti non sono meno odiosi –, il secondo rende possibile una società basata sul lavoro e sulla libertà, e dunque una società forse meno eroica e passionale, ma caratterizzata da una morale più raffinata, umile e pacifica (Dunoyer 2013 [1825]: 417).

3. Verso un umanesimo economico decentrista

Anche se non ancora realizzato, e sicuramente alla prova di molteplici ostacoli, Dunoyer ritiene che il futuro tenda alla «vita industriale»: sebbene si tratti di un sentiero dai contorni per certi aspetti utopici, la morale del lavoro e della libertà caratterizza la strada dei popoli più civili (Dunoyer 2013 [1825]: 320). Dopo tutto, egli afferma, anticipando e influenzando tra l'altro svariati autori tra Otto e Novecento, come «l'umanità non vive che in due maniere, attraverso il brigantaggio o il lavoro» (Dunoyer 2013 [1825]: 331)⁴⁹. Eppure, Dunoyer era consapevole che la corrente industrialista aveva preso al contempo anche

⁴⁸ E ancora, scrive Dunoyer: «il male deriva dalla frode, non dalla libertà del lavoro» (1859 [1845]: 207).

⁴⁹ Oltre a Constant, che è stato importante, come abbiamo visto, per Dunoyer, pensiamo ad autori a lui successivi come Spencer, e alla sua dicotomia tra mercanti e guerrieri; a Franz Oppenheimer e alla sua distinzione tra mezzo economico e mezzo politico; ad Albert Jay Nock, e al suo sceverare tra potere sociale e potere statale; ad Ayn Rand, la quale divideva la società in creatori e parassiti; e infine a Murray N. Rothbard, il quale distingueva tra potere sulla natura e potere sull'uomo.

un'altra direzione, totalmente opposta. La sua forma liberale si scontrava, infatti, con quella tecnocratico-centralistica di Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Quest'ultimo era partito, è vero, da posizioni liberali. Ma, al tempo stesso, egli riponeva una fiducia quasi cieca nel progresso e nella scienza: una fede che sarebbe presto in lui divenuta un culto pseudo-religioso. Fautore del costituzionalismo liberale inglese, Saint-Simon, rispetto a Dunoyer, lasciava forse già intravedere il carattere programmatico-dogmatico in *Della riorganizzazione della società europea* (1814): parla già di piani, organizzazione, direzione: un lessico molto lontano da quello impiegato da Dunoyer. E conclude parlando di «perfezione sociale», «età dell'oro» dell'avvenire:

L'immaginazione dei poeti ha posto l'età dell'oro nella culla della specie umana, fra l'ignoranza e la rozzezza dei primi tempi; sarebbe stato più giusto relegarvi l'età del ferro. L'età dell'oro del genere umano non si trova alle nostre spalle, ma dinanzi a noi, nella perfezione dell'ordine sociale; i nostri padri non l'hanno vista, ma i nostri figli vi arriveranno un giorno: spetta a noi aprire la strada (Saint-Simon 1975 [1844]: 205).

Certamente Saint-Simon è cresciuto, come del resto Dunoyer, nel milieu culturale illuministico. Ma rispetto a Dunoyer, egli ha come punti di riferimento anche razionalisti dogmatici come Cartesio e Bacone. Così ne *Il sistema industriale* (1820-1822), parla di «grande riorganizzazione sociale» necessaria nel XIX secolo, e della necessità ancor più impellente «della tabula rasa di Bacone» per le idee politiche (Saint-Simon 1975: 596). Dunoyer è stato il primo a introdurre la distinzione tra api e calabroni, laboriosi e oziosi. Saint-Simon però la riprende e la rende un dogma politico che deve informare la classe destinata poi a tramutarsi in «Partito dei Produttori». E qui entra in gioco prepotentemente il ruolo dell'intellettuale, in sostanza il dirigente della società, o meglio, del sistema industriale: se infatti in Dunoyer l'industrialismo non diventa un sistema ovvero un'organizzazione diretta dall'alto, ma piuttosto un ordine che si crea dal basso, per Saint-Simon il processo di riforma e riorganizzazione sociale non può che essere guidato e diretto dalla nuova classe eletta. Come ha notato Mirella Larizza, per lui «la

libertà non aveva mai rappresentato e non poteva rappresentare un fine attorno al quale raccogliere l'attività dei singoli, perché lungi dall'essere l'elemento dinamico del progresso, ne costituiva la conseguenza» (1980: 44). Se per Dunoyer, è la libertà il prerequisito del progresso e dell'incivilimento, per Saint-Simon essa piuttosto derivava dall'organizzazione razionale e "scientifica" della società. «Principio eminentemente negativo e disgregatore, a suo avviso – scrive Mirella Larizza – la libertà sarebbe stata più d'ostacolo che d'aiuto al progresso sociale» (1980: 45), giacché una società, organicisticamente intesa, senza un fine comune è anarchica. La società non è per lui tanto un insieme di individui, quanto piuttosto una macchina i cui componenti vanno assemblati, radunati e diretti verso una meta condivisa.

Tale visione certamente poco liberale sarebbe apparsa ancora più chiara negli ultimi suoi scritti, emblematici fin dal titolo: *Catechismo degli industriali* (1823-1824) e il *Nuovo cristianesimo* (1825). L'industrialismo diventa ormai ufficialmente un credo religioso, una fede puramente civile (che veniva in ciò a riprendere un'istanza risalente a Rousseau), sul cui fondamento creare un partito politico⁵⁰. Nel *Catechismo degli industriali* leggiamo infatti che va abbandonato il termine *liberale*, perché troppo vago e aleatorio: la parola liberalismo indica «un ordine di sentimenti», mentre serve qualcosa di più strutturato, definito, organizzato, per definire «una classe d'interessi» (Saint-Simon 1975: 1010). Questo termine è appunto industrialismo. Mentre i sentimenti sono variabili, gli interessi sono rigidi e tendenzialmente imm modificabili: e questo è il primo vantaggio del termine industrialismo. Il secondo, scrive Saint-Simon, è che sotto l'ombrello dell'industrialismo si può assemblare la classe più numerosa; ecco un altro tratto illiberale: la tutela della minoranza non è contemplata ma anzi si pensa a una società che tende a essere monolitica e in cui l'individuo viene annullato dagli interessi di classe. Il terzo vantaggio, infine, è costituito dall'identificazione assoluta di mezzo e scopo: «lo scopo, dare come base all'organizzazione sociale l'interesse della maggioranza; il mezzo, affidare agli industriali più importanti l'amministrazione del tesoro pubblico» (Saint-Simon 1975: 1017-1019). Nel *Nuovo cri-*

⁵⁰ Non a caso sir Isaiah Berlin ha sostenuto che Saint-Simon è l'iniziatore di quelle che poi sarebbero state denominate religioni secolari (2005 [1952]: 171).

stianesimo, in cui Saint-Simon arriva ad affermare di parlare per bocca di Dio, sostiene che l'industrialismo può divenire una nuova religione, che eredita dal cristianesimo il principio della fraternità, retto però quest'ultimo dall'interesse industriale. «Così il sistema industriale e scientifico», come ha scritto Maria Teresa Pichetto, «altro non è che il cristianesimo stesso divenuto costituzione politica» (1975: 42). Se per Marx, Saint-Simon era annoverabile alla schiera dei socialisti utopisti, Engels lo reputava invece il reale anticipatore e il predecessore del socialismo moderno.

Per Dunoyer, del resto, Saint-Simon aveva dato un'interpretazione della tendenza industriale del tutto diversa rispetto a quella da lui elaborata: alla sua base risiedeva infatti la presunzione di Saint-Simon di «ritenersi infallibile. Gli mancava soltanto di parlare in nome di Dio», scrive in una nota Dunoyer (1827: 383)⁵¹. In tal modo egli era venuto a operare, secondo una celebre interpretazione, un autentico “tradimento della libertà” come idea e come prassi concreta (Berlin 2005 [1952]: 167-202). Come sottolineava Dunoyer, invece di «limitare il ruolo del potere alla difesa dei lavoratori dalla violenza, egli lo considerò il capo naturale della società, incaricato di riunire in un fascio e dirigere verso un fine comune tutte le attività individuali» (1827: 381). Se la parola d'ordine dell'industrialismo saintsimoniano è direzione, quella dell'industrialismo dunoyeriano è libertà. Tutta l'opera di Dunoyer, infatti, non è che «apertissimamente diretta contro le pretese tendenze organizzatrici dell'epoca nostra» (1859 [1845]: 7) che frenano la *potenza* dell'uomo di perfezionarsi attraverso una maggiore indipendenza, una più ampia libertà e una più sviluppata educazione all'autogoverno. Se l'industrialismo saintsimoniano è tipicamente *centrista*, avrebbe detto lo scienziato sociale elvetico-tedesco Wilhelm Röpke, l'industrialismo di Dunoyer è tipicamente *decentrista*⁵²: non è l'organizzazione imposta da qualche manipolo di tecnici, esperti o burocrati a muovere e ordinare la società, ma sono piuttosto la libertà e la cooperazione tra per-

⁵¹ Per Berlin, Saint-Simon «fu posseduto per tutta la vita dall'idea che egli era il grande, nuovo Messia infine giunto a salvare la terra» (2005 [1952]: 167).

⁵² Il riferimento è all'ultimo capitolo del “testamento spirituale” del pensatore tedesco, *Al di là dell'offerta e della domanda* (2015 [1958]).

sone da essa scaturita a creare ordine, civiltà e ricchezza⁵³. È in questa prospettiva appunto che, nel volume del 1845, Dunoyer scrive:

La vita industriosa è insomma, di tutti i modi d'esistenza, quello in cui gli uomini usano delle loro forze con più varietà, elevatezza, potenza, estensione; quello in cui se ne servono meglio riguardo a se medesimi; quello in cui, nelle loro relazioni private, pubbliche, nazionali e internazionali, si fanno reciprocamente meno male. Dal che bisogna concludere che è quello in cui possono divenire più liberi, e anzi il solo in cui possano acquistare una vera libertà (1859 [1845]: 210).

Bibliografia

ADENOT RENÉ, 2022 [1907], *Les idées économique et politique de Charles Dunoyer*, Legare Street Press.

ALLIX EDGARD, 1911, "La déformation de l'économie politique libérale après J-B. Say: Charles Dunoyer", *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 4, pp. 115-147.

ANTEGHINI ALESSANDRA, 1983, *Stato, governo e società civile nell'opera di Charles Dunoyer*, Genova: ECIG.

AUGELLO MASSIMO, 1979, *Charles Dunoyer. L'assolutizzazione dell'economia politica liberale*, Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.

BASTIAT FRÉDÉRIC, 1864, *Oeuvres Completes*, tome septième, Paris: Guillaumin et C.

_____, 2005, *Ciò che si vede e ciò che non si vede*, a cura N. Iannello, Soveria Mannelli: Rubbettino.

BERLIN ISAIAH, 2005 [1952], *La libertà e i suoi traditori*, a cura di H. Hardy, Milano: Adelphi.

BRETON YVES e LUTFALLA MICHEL (a cura di), 1991, *L'économie politique en France au XIXe siècle*, Economica.

BURKE EDMUND, 2022 [1791], *Lettera a un membro dell'Assemblea Nazionale*, in Id, *Storia e tradizione. Due lettere e un discorso*, a cura di G.M. Arrigo, Milano-Udine: Mimesis.

⁵³ Da una parte, scrive Röpke, si predilige «tutto ciò che è pianificato, fatto dall'uomo, organizzato e costruito artificialmente (è il regno del tavolo da disegno, della riga e del compasso)»; dall'altro, si ha fiducia «nell'indipendenza e nella responsabilità autonoma dell'individuo e dei piccoli gruppi» e si «ama ciò che è naturale, organico, spontaneo» (2015 [1958]: 254).

- CHICHIARELLI EZIO, 1938, "Note sul pensiero politico francese del Secolo XIX: Il liberalismo della restaurazione (1815-48)", *Annali di scienze politiche*, vol. 11, n. 3-4, luglio-dicembre, pp. 115-151.
- CIPOLLA CARLO MARIA, 1977, *La Rivoluzione industriale*, in AA.VV., *L'età della rivoluzione industriale*, vol. V, Torino: UTET, pp. 11-24.
- COMTE CHARLES, 1838 [1834], *Teoria della proprietà*, Livorno: Migliaresi.
- CONSTANT BENJAMIN, 2007 [1806], *Principi di politica*, a cura di S. De Luca, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- _____, 2009 [1814], *Conquista e usurpazione*, a cura di L.M. Bassani, Torino: IBL Libri.
- _____, 2012 [1826], "De M. Dunoyer, et de quelques-uns de ses ouvrages", *Institut Coppet* (<https://www.institutcoppet.org/dem-dunoyer-et-de-quelques-uns-de-ses-ouvrages/>)
- _____, 2017 [2019], *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Macerata: Liberilibri.
- CROSSLEY CERI, 1993, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, London and New York: Routledge.
- DE DIJN ANNELIEN, 2011, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DE LUCA STEFANO, 2021, "«J'aime bien l'économie, mais...». Benjamin Constant tra Smith, Sismondi e i due 'industrialismi'", *Il Pensiero Politico*, 1, pp. 39-74.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1977 [1925], *Storia del liberalismo europeo*, Milano: Feltrinelli.
- DUNOYER CHARLES, 2013 [1825], *L'industrie et la morale considérées dans leur rapports avec la liberté*, Paris: Hachette.
- _____, 1827, "Esquisse historique des doctrines auxquelles on a donné le nom d'Industrialisme, c'est-à-dire, des doctrines qui fondent la société sur l'Industrie", *Revue encyclopédique*, vol. 33, pp. 368-394.
- _____, 2014 [1830], *Nouveau traité d'économie sociale*, Paris: Hachette.
- _____, 1859 [1845], *La libertà del lavoro*, a cura di F. Ferrara, seconda serie, vol. VII, Torino: Biblioteca dell'Economista.
- _____, 1852, *Gouvernement*, in Charles Coquelin, Gilbert Urbain Guillaumin, *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 1, Paris: Guillaumin, pp. 835-841.
- _____, 1853, *Production*, in Charles Coquelin, Gilbert Urbain Guillaumin, *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 2, Paris: Guillaumin, pp. 439-450.

- FERRARA FRANCESCO, 1859, *Introduzione*, in Charles Dunoyer, *La libertà del lavoro*, a cura di F. Ferrara, Torino: Biblioteca dell'Economista, seconda serie, vol. VII, pp. V-CXXV.
- FISICHELLA DOMENICO, 1995, *Il potere nella società industriale: Saint-Simon e Comte*, Roma-Bari: Laterza.
- GARSTEN BRYAN, 2010, "Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures", *Political Theory*, vol. 38, n. 1, February, pp. 4-33.
- GEENENS RAF E ROSENBLATT HELENA (a cura di), 2015, *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRUNER SHIRLEY M., 1973, *Economic Materialism and Social Determinism. A Study in the History of Ideas in France from the Latter Part of the 18th Century to the Middle of the 19th Century*, The Hague: Mouton & Co.
- HALÉVY ELIE, 1998 [1938], *L'era delle tirannie*, a cura di G. Quagliariello, Roma: Ideazione.
- HARPAZ EPHRAIM, 1958, "Le Censeur. Histoire d'un journal libéral", *Revue des sciences humaines*, XCII, pp. 483-511.
- _____, 1959a, "Le Censeur Européen. Histoire d'un journal industrialiste", *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 37, n. 2, pp. 185-218.
- _____, 1959b, "Le Censeur Européen. Histoire d'un journal industrialiste", *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 37, n. 3, pp. 328-357.
- HART DAVID M., 1981a, "Gustave de Molinari and the Anti-statist Liberal Tradition", *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 5, n. 3, pp. 263-290 (part one).
- _____, 1981b, "Gustave de Molinari and the Anti-statist Liberal Tradition", *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 5, n. 4, pp. 399-434 (part two).
- _____, 1994, *Class Analysis, Slavery and the Industrialist Theory of History in French Liberal Thought, 1814-1830: The Radical Liberalism of Charles Comte and Charles Dunoyer*, Unpublished PhD Thesis, Cambridge: King's College.
- HAYEK FRIEDRICH AUGUST VON, 1997 [1949], *Individualismo: quello vero e quello falso*, a cura di D. Antiseri, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- _____, 2007 [1960], *La società libera*, a cura di L. Infantino, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- IANNELLO NICOLA (a cura di), 2004, *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- JACOBS LAURENCE, 1988, "Le moment libéral": The Distinctive Character of Restoration Liberalism, *The Historical Journal*, vol. 31, no. 2, pp. 479-91.

- LARIZZA LOLLI MIRELLA, 1976, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo*, Torino: Giappichelli.
- _____ (a cura di), 1980, *Scienza, industria e società. Saint-Simon e i suoi seguaci*, Milano: Il Saggiatore.
- LEONI BRUNO, 2008 [1950], *I due individualismi*, in Id, *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, a cura di A. Masala, Macerata: Liberilibri, pp. 5-11.
- LEPAGE HENRI, 1997, *Redécouvrir les libéraux de la Restauration: Comte et Dunoyer*, in Alain Madelin (a cura di), *Aux source du modèle libéral français*, Perrin: Paris, pp. 139-154.
- LEROUX ROBERT, 2015, *Aux fondaments de l'industrialisme. Comte, Dunoyer et la pensée libérale en France*, Paris: Hermann.
- LIGGIO LEONARD, 1977, "Charles Dunoyer and French Classical Liberalism", *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 1, n. 3, pp. 153-178.
- MACCHIORO AURELIO, 1965, "La pedagogia dell'ethos concorrenziale", *Studi Storici*, n. 2, pp. 259-294.
- MARSONET CARLO e MINGARDI ALBERTO, 2024, "Il progresso della libertà. Charles Dunoyer come fonte di Antonio Rosmini", *The Rosmini Society, Rosminianesimo Filosofico*, 1-2, pp. 195-207.
- MCCLOSKEY DEIRDRE, 2025a [2006], *Le virtù borghesi. Etica per la società commerciale*, Milano: Silvio Berlusconi Editore.
- _____, 2025b [2011], *Dignità borghese. Perché l'economia non può spiegare il mondo moderno*, Milano: Silvio Berlusconi Editore.
- _____, 2025c [2016], *Eguaglianza borghese. Perché sono state le idee, non i capitali o le istituzioni, ad arricchire il mondo*, Milano: Silvio Berlusconi Editore.
- MIGNET M., 1877, *Nouveaux Eloges Historiques*, Paris: Didier et C.
- MINGARDI ALBERTO, 2013, *Herbert Spencer*, New York-London: Bloomsbury.
- MISES LUDWIG VON, 1997 [1927], *Liberalismo*, a cura di D. Antiseri, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- OMODEO ADOLFO, 1970, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino: Einaudi.
- MADÉLIN ALAIN (a cura di), 1997, *Aux source du modèle libéral français*, Perrin: Paris.
- MATUCCI MARIO (a cura di), 1991, *Gli Idéologues e la rivoluzione*, Pisa: Pacini.
- MORAVIA SERGIO, 1974, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- PENIN MARC, 1991, *Charles Dunoyer, l'échec d'un libéralisme*, in Yves Breton e Michel Lutfalla (a cura di), *L'économie politique en France au XIXe siècle*, Economica, pp. 33-81.

- RAICO RALPH, 1997, *Le role central des libéraux français au XIX siècle*, in Alain Madelin (a cura di), *Aux source du modèle libéral français*, Paris: Perrin, pp. 103-137.
- _____, 2012, *Classical Liberalism and the Austrian School*, Auburn: Mises Institute.
- _____, 2025, *The Struggle for Liberty. A Libertarian History of Political Thought*, Auburn: Mises Institute.
- RICOSSA SERGIO, 2010 [1980], *Straborghese*, a cura di A. Mingardi, Torino: IBL Libri.
- RÖPKE WILHELM, 2015 [1958], *Al di là dell'offerta e della domanda*, a cura di D. Antiseri e F. Felice, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- ROTHBARD MURRAY N., 2006 [1995], *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. II, Auburn: Mises Institute.
- SAINT-SIMON CLAUDE HENRI DE, 1975, *Scritti politici*, a cura di M.T. Bovetti Pichetto, Torino: Utet.
- SCHATZ ALBERT, 2014 [1907], *L'individualisme économique et social*, Paris: Hachette.
- SCHUMPETER JOSEPH, 1990 [1954], *Storia dell'analisi economica. Dal 1790 al 1870*, vol. II, Torino: Bollati Boringhieri.
- SPENCER HERBERT, 2016 [1884], *L'uomo contro lo Stato*, a cura di A. Mingardi, Macerata: Liberilibri.
- STEINER PHILIPPE, 2015, *Competition and knowledge: French political economy as a science of government*, in Geenens Raf e Rosenblatt Helena (a cura di), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 192-207.
- TOCQUEVILLE ALEXIS DE, 1968 [1835-1840], *La democrazia in America*, a cura di N. MATTEUCCI, Torino: Utet.
- _____, 2018 [1856], *L'antico regime e la Rivoluzione*, in Id, *La rivoluzione democratica in Francia. Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino: UTET.
- VILLEY EDMOND, 1899, *L'oeuvre économique de Charles Dunoyer*, Paris: Ancienne Maison L. Larose et Forcel.
- WEINBURG MARK, 1978, "The Social Analysis of the Three Early 19th Century French Liberals: Say, Comte and Dunoyer", *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 2, n. 1, pp. 45-63.
- WELCH CHERYL B., 1984, *Liberty and Utility. The French Idéologues and the Transformation of Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Abstract

LA MORALITÀ DEL LAVORO E DELLA LIBERTÀ. L'UMANESIMO ECONOMICO DI CHARLES DUNOYER

(THE MORALITY OF WORK AND FREEDOM. CHARLES DUNOYER'S ECONOMIC HUMANISM)

Keywords: Charles Dunoyer, Industrialism, Liberty, Self-government, Economic Humanism.

Charles Dunoyer was a French thinker of the first half of the 19th century, now almost forgotten. He was an author who devoted his entire intellectual life to researching the principles and causes underlying a free society. Influenced, among others, by Jean-Baptiste Say, Adam Smith, and Benjamin Constant, he believed that the society of the future would experience an expansion of freedom at the expense of the organization imposed by political power. Considered by Francesco Ferrara to be a fundamental author for political economy and liberal theory, Dunoyer's main followers included Frédéric Bastiat and Gustave de Molinari. This essay therefore aims to reconstruct his thinking, with particular reference to what is set out in his main works, in particular *L'industrie et la morale considérées dans leur rapports avec la liberté* (1825) and *La liberté du travail* (1845).

CARLO MARSONET

Fondazione Filippo Burzio, Torino

carlo.marsonet@gmail.com

ORCID: 0009-0003-5734-5931

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.3.2025.02>