

Ricerche/Articles

ALESSANDRA LA ROSA

LAVORO E LIBERTÀ. DECLINAZIONI NELLA FRANCIA DELLA TERZA REPUBBLICA

1. *Premessa*

L'articolo mira a ricostruire il legame tra libertà e lavoro così come immaginato, tra fine Ottocento e i primi due decenni del Novecento, da Léon Duguit (1859-1928) ed Édouard Berth (1875-1939). Gli autori presentano biografie intellettuali diverse, eppure accomunate dalla critica, più o meno radicale, al liberalismo. L'intenzione delle nostre osservazioni è connettere la visione del mondo del lavoro alla visione sociale e politica degli autori.

Da presupposti politico-filosofici diversi, Berth e Duguit denunciano i problemi sociali connessi al capitalismo; promuovono la necessità della dimensione comunitaria che era stata riconosciuta, solamente, nel 1884 con la libertà sindacale. Entrambi criticano l'individualismo che conosce cittadini astratti e considera lo Stato come forma reale ed esclusiva del legame tra gli uomini (Berth 1905a: 11; Duguit 1912: 73)¹.

Ma tra il repubblicanesimo sociale di Duguit e il sindacalismo rivoluzionario di Berth le differenze sono sostanziali.

Léon Duguit, professore di diritto costituzionale e amministrativo a Bordeaux, può essere inserito nella «nebulosa» riformista di fine secolo (Topalov 1999: 11-58). Influenzato da Comte e Durkheim, dall'analisi dei meccanismi di interazione sociale Duguit arriva ad associare la questione delle riforme alla cri-

¹ Alcuni dei brani, dei due autori qui esaminati, riportati in italiano, sono stati tradotti a mia cura.

tica delle pretese liberali. In quest'ordine il lavoro, come la ricchezza, è una funzione sociale che si riflette nell'individuo limitando la sua libertà individuale e che obbliga lo Stato a cooperare con leggi positive. Ne *Traité de droit Constitutionnel* Duguit scrive: «la realizzazione della giustizia sociale è la condizione primaria della pace» (Duguit 1925², V: 162).

Édouard Berth, influenzato da Proudhon e da Bergson, approderà al comunismo dopo la Rivoluzione russa (cfr. Taiuti 2012: 479-510). Discepolo di Sorel, come teorico del sindacalismo rivoluzionario, dal 1903 al 1909, Berth non crede né nell'interventismo sistematico del socialismo riformista né nel socialismo di Stato, e trova nello sciopero generale un momento di lotta destinata ad avere sbocchi politici per l'autonomia della classe operaia². In quest'ordine l'amore per il lavoro³, "*l'atelier sans maître*" e l'operaio qualificato sono le premesse necessarie "*à une marche au socialisme*" (Berth 1924: 203).

Per l'argomento d'analisi i fattori, tra loro connessi, da tenere in considerazione sono due.

In primo luogo, alla fine Ottocento si era venuta a creare una reazione al liberalismo del XIX secolo che aveva costruito la sua visione giuridica e sociale sull'individualismo derivante dalla filosofia contrattualistica del XVIII secolo (cfr. Arnaud 1993). Come il contratto fondatore della società considerava il rapporto tra gli uomini un rapporto libero basato sul consenso, così il liberalismo economico considerava il rapporto tra borghesi e salariati un rapporto tra uomini liberi. In tema di lavoro il libero contratto, sancito nel Codice Napoleone, come il contratto politico, rappresentava l'incontro di due volontà formalmente uguali, libere, razionali e autonome, che lo Stato doveva giuridicamente garantire (cfr. Cazzetta 2002:139-141).

L'assoluta sovranità delle parti contraenti, che filosoficamente rappresentava l'autonomia degli individui, sul piano politico non teneva conto delle ineguaglianze economiche e sociali

² Le direttrici del sindacalismo rivoluzionario - antistatalismo, antipartitismo e indipendenza integrale del lavoro dall'economia di mercato - saranno accolte dalla CGT in occasione dell'IX° congresso tenuto ad Amiens nel 1906. È lo stesso Berth a ricordare l'importanza del congresso di Amiens. Berth (1908: 6). Cfr. Gervasoni (1996: 771-820); Id. (2006: 57-71).

³ Antimo Negri, nell'opera antologica *Filosofia del lavoro*, riserva un posto a Berth. Negri (1981, v. Sesto: pp. 981-994).

che riconducevano il proletariato di fatto alla condizione di servo: erogare lavoro in condizioni disumane per la sola sopravvivenza fisica, mentre il borghese ricostituiva per sé l'assoluta libertà come libertà del lavoro. Per Berth «la libertà borghese implica la schiavitù operaia» (Berth 1901: 65), di conseguenza l'individualismo giuridico borghese era la negazione dell'individualismo proletario (*ivi*: 75-76).

Secondo fattore. Problema centrale era la questione sociale: assistenza, protezione sociale, disoccupazione, sfruttamento, lavoro (cfr. Barbieri 1999; Vanni 2007: 199-225). Sebbene la Terza Repubblica affrontasse gradualmente la questione sociale il clima sociale non era privo di contestazioni contro le ingiustizie. Tra i fatti basti ricordare: lo sciopero di Armentières del 1903 che durò 46 giorni e lo sciopero del 1° maggio del 1906 mobilitato sulla giornata di otto ore, cavallo di battaglia della CGT fin dal 1904.

In una prospettiva dialettica il socialismo rivoluzionario di Berth è l'opposto del liberalismo economico. Lo scopo del sindacalismo, scrive Berth, è «espropriare gli espropriatori» (Berth 1932: 113; cfr. Chueca 2008). Tra i due estremi si pone il solidarismo di Duguit nel quale è possibile scorgervi la stessa importanza che ha per Berth la libertà nelle relazioni sociali. Entrambi gli autori usano affermazioni simili per evidenziare la discrasia tra il proletariato sovrano nella cabina elettorale e salariato «quasi schiavo» sul luogo di lavoro (Duguit 1950 [1908]: 69; Berth 2018 [1914]: 201). Entrambi pongono al centro del loro paradigma la condizione concreta di uomini e donne e le loro possibilità di libere scelte.

Duguit ricerca il generatore simbolico che doveva portare, all'interno dell'ordine sociale, a ridefinire le posizioni di libertà. Affrontare la questione sociale voleva dire trasformare i legami sociali con la valorizzazione dell'individuo sociale e il riconoscimento del debito della società nei confronti dei più svantaggiati. La cooperazione rappresentava il fine che l'azione sociale richiedeva per controbilanciare l'individualismo e la società tutta calcolo e interesse.

Berth crede che bisogna rifondare la società per trovare una nuova libertà. L'emancipazione dei produttori era il vero contraltare della realtà sociale e della questione sociale. È impos-

sibile, scriveva Berth, parlare di giustizia sociale in «un regime dove regna la più dura concorrenza» (Berth 1901: 196).

Mentre Duguit dà all'interdipendenza naturale, espressa anche nelle norme economiche, un immediato riflesso normativo (Duguit 1927³, I: 89-90, 93-94) e ancora le forme di interdipendenza dei rapporti di lavoro al sistema economico capitalistico, Berth riconosce che il diritto è oggettivo quando nasce dalle istituzioni operaie⁴ e diviene sociale in seguito alla lotta di classe⁵.

Il contributo che segue ha la sola ambizione di analizzare due linee di pensiero che rispondono diversamente alla stessa domanda: quale lavoro? Duguit suggerisce la visione del lavoro come mutua solidarietà, Berth come autogoverno.

2. Duguit: società e solidarietà

Nel pensiero di Duguit è stato possibile individuare una piega di anarchismo che deriva dal suo antistatalismo (Gurvitch 1957: 152). Lo stesso Duguit rispose alla definizione di anarchico e socialista datagli dai suoi contemporanei (Duguit 1927³, I: 654). Ne *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato* l'autore cita Berth per sottolineare la pericolosità sia di uno Stato che non «sopporta accanto a sé alcuna vita indipendente», sia del culto della legge come costruzione di una espressione comune, la volontà generale, che si impone ai governati (Duguit 1950 [1908]: 60, 73). Le nozioni di sovranità e diritto soggettivo sono responsabili di svolgere «una funzione ideologica» (Greco 2012: 126): da un lato, nascondere la realtà dei rapporti di forza nei quali una volontà, collettiva o individuale, si impone alla volontà di un altro soggetto (Duguit 1950 [1908]: 49); dall'altro, mostrare falsanti condizioni atomistiche che descrivono l'indipendenza delle azioni dell'uomo dalle rela-

⁴ «La forma socialista della struttura economica verrà fuori, non da un decreto artificiale dello Stato, ma dallo sviluppo organico e sociale del proletariato». Berth (1899: 378).

⁵ «quando il proletariato avrà raggiunto la capacità e avrà elaborato al suo interno nuove forme di vita economica, il suo diritto diverrà il diritto sociale generale». Berth (1903b: 7).

zioni sociali (*ivi*: 46). La duplice funzione dei concetti serve, comunque, a preservare l'unità del potere.

Ispirato dal metodo positivista e sociologico di Comte e Durkheim, Duguit non prende in considerazione le idee *a priori* che prescindono dall'esperienza. Rifiuta la dottrina individualistica «contraria ai fatti»: gli individui sono esseri naturalmente sociali⁶. La società non è una creazione razionale, ma un fatto primario e naturale. Ancora, egli rimprovera alla dottrina individualistica di attribuire all'uomo, in virtù della sua qualità di uomo, diritti innati, «definitivi e immutabili» da poter opporre ad altri individui. L'uomo prima di entrare in società non è titolare di diritti. «Robinson sulla sua isola non può avere diritti» scrive ne *Sovranità e libertà* (Duguit 2007 [1922]: 207). La nozione dell'uomo isolato e titolare di diritti è astrazione, o metafisica (Duguit 1950 [1908]: 45), com'è astrazione la nozione di diritto soggettivo che considera l'uomo essere autonomo e compiuto in sé.

Da queste premesse, Duguit analizza la posizione dell'uomo nei confronti dei suoi simili: «dal momento che l'uomo fa parte della società e che diventa quindi un essere sociale, nascono per lui una serie di obbligazioni» (Duguit 2007 [1922]: 209).

La revisione della relazione tra gli individui passa dal superamento della «libertà-diritto» del moderno individualismo, dagli effetti socialmente disgreganti perché affermazione delle prerogative individuali, al riconoscimento della libertà-dovere.

Come insieme di limiti e funzioni, la libertà-dovere è positiva e non meramente negativa: obbliga sia ad astenersi da tutto ciò che può minacciare la libertà altrui, ma anche, in positivo, ad agire per permettere alla società di rafforzare il legame.

Duguit mette l'accento sull'uomo visto nelle relazioni intersoggettive. Non è un caso la citazione di Bourgeois, autore de *Solidarité* (1896) e protagonista del solidarismo, ma anche uomo politico radicale⁷:

⁶ «L'uomo può vivere solo in società, ha sempre vissuto in società». Duguit (2003 [1901]: 91).

⁷ Tra i principali *leaders* dei radicali, Bourgeois fornisce al partito radicale e radical-socialista, fondato nel 1901, la dottrina del riformismo solidaristico che doveva giustificare la politica di governo del partito e contrastare la crescita del partito socialista. Nel programma di Nancy, del 1907, il partito delineava una politica che, senza mettere in discussione la proprietà, denunciava le dise-

[non è] quindi tra l'uomo e lo Stato o la società che si pone il problema del diritto e del dovere, è tra gli uomini stessi, ma tra gli uomini concepiti come associati ad un'opera comune e obbligati gli uni verso gli altri dalle necessità di uno scopo comune (Duguit 2003 [1901]: 25).

Come l'individuo anche la società è analizzata attraverso la conoscenza scientifica che ne individua le regole di cooperazione. La teoria del lavoro sociale di Durkheim si rivela per Duguit determinante per l'individuazione della regola empirica dell'«interdipendenza» esposta in *L'État, le droit objectif et la loi positive* (Duguit 2003 [1901]: 23-79). L'ordine è dato dal «fatto dell'interdipendenza che unisce tra loro, con la comunità dei bisogni e la divisione del lavoro sociale, i membri dell'umanità e particolarmente i membri di uno stesso gruppo sociale» (Duguit 1950 [1908]: 44).

Nella struttura economica capitalistica Duguit identifica le condizioni dei legami nella solidarietà «per divisione del lavoro» (Duguit 2003 [1901]: 47). Le differenze individuali, come la distinzione tra datori di lavoro, o detentori di capitali, e prestatori d'opera, o lavoratori, sono condizioni della realtà economica. Ma non sono le sole. In virtù della necessità di scambiarsi reciprocamente dei servizi, gli individui sono inseriti in rapporti di interdipendenza o solidarietà sociale (*ivi*: 23 e ss). Ogni membro ha coscienza che il suo contributo è indispensabile alla realizzazione del bene comune, quindi alla sopravvivenza della società nel suo complesso, ma anche, e per mezzo del sentimento della giustizia, che il suo lavoro gli assicurerà una retribuzione adeguata al valore che esso produce e che vi sarà una certa uguaglianza nei rapporti o scambi di servizi con gli altri individui (Duguit 1927³, I: 65-74).

guaglianze, ma rimaneva contraria alla lotta di classe. Il programma, tra i suoi punti, presentava l'imposta progressiva sul reddito e le nazionalizzazioni contro la grande borghesia capitalistica. Il partito voleva attirare a sé la classe operaia con riforme che ne miglioravano la condizione e, contemporaneamente, favorire tra i lavoratori l'acquisizione della proprietà, considerata condizione indispensabile di «libertà» e «dignità». Questi aspetti sono stati ampiamente analizzati da Berstein che, nello studio sul partito radicale, evidenzia le radici valoriali di sinistra del radicalismo, la coincidenza tra il progetto riformista della Repubblica radicale e le aspirazioni delle classi medie. Berstein (1980: 23-73, 250-289).

2.1. Libertà-dovere e diritto al lavoro

Come va intesa la libertà per Duguit? E cosa consente all'uomo?

Duguit risponde che la libertà rappresenta per l'uomo «il dovere di sviluppare nel modo più completo possibile la sua individualità fisica, intellettuale e morale» (Duguit 1912: 20). Dalla libertà come dovere deriva l'obbligo per l'uomo di espletare la sua funzione sociale. Da qui l'intransigenza di Duguit verso parassiti, oziosi, improduttivi che si sentono dispensati da legami e obblighi (*ivi*: 20-21).

L'adempimento della libertà funzione è la condizione che permette all'uomo di accedere alla libertà individuale. L'immagine del corpo vivente può spiegare la conclusione di Duguit: ogni cellula biologica è chiamata a svolgere la sua funzione nel corpo vivente, poiché da tale funzione dipende la propria esistenza e quella dell'organismo di cui è parte.

La libertà funzione ha nell'aspetto negativo — cioè, come dovere di non far nulla che possa impedire ai membri del gruppo azioni autonome (Duguit 2007 [1922]: 214) — lo stesso effetto della concezione individualista della libertà nelle relazioni Stato-individuo. Lo stesso Duguit precisa che la sua presa di posizione è «molto individualista nel rifiutare allo Stato il potere di ledere il libero sviluppo delle attività individuali e nell'imporgli il dovere di proteggerlo» (Duguit 2003 [1901]: 49).

Situato l'uomo nella dinamica delle naturali relazioni comunitarie, la forma primaria che l'uomo ha di accedere alla propria libertà, realizzando contemporaneamente la sopravvivenza e il mantenimento della società, è il lavoro. Il lavoro-funzione è incompatibile con il richiamo all'assolutezza dei propri diritti, anche come diritto all'ozio⁸; l'assolutezza connessa al sistema economico capitalistico comportava che i molti dovevano faticare per i pochi liberi. La risposta normativa solidaristica era che

⁸ «Nella concezione individualista, ognuno ha il diritto di agire, di lavorare, di impiegare la sua attività in ogni campo: nessuno, però vi è obbligato. Conseguentemente [...] nessuno, nemmeno lo Stato, ha il diritto di costringerlo a lavorare. Si è giunti anche a formulare il diritto all'ozio». Duguit (2007 [1922]: 218).

i più avvantaggiati, i più liberi, dovevano pagare il loro debito per ridurre le ineguaglianze.

Quali sono le motivazioni della doverosità del lavoro? Duguit si rifà anche all'ipotetica condanna emessa da Dio: «Ogni albero che non produce frutto sarà tagliato e bruciato» (Duguit 2007 [1922]: 218). Al di là della componente evangelica-redentiva, in Duguit, in realtà, la valutazione della doverosità del lavoro sta essenzialmente nel suo collocarsi nella sfera pubblica, precisamente nella esigenza sociale della realizzazione dell'interesse comune.

Il «lavoro è un obbligo» (*ivi*: 219). L'affermazione ci indurrebbe a pensare che Duguit stia celebrando l'inanità di tutto ciò che non è produttivo, funzionale, utile. Effettivamente, egli arriva ad affermare che l'uomo «non ha il diritto all'inattività, alla pigrizia. I governanti possono intervenire per imporre il lavoro» (Duguit 1912: 21).

Ma in realtà, il lavoro ha un ruolo centrale perché viene connesso al progresso goduto da tutta la società. Progresso che nasce dal soddisfare in comune bisogni condivisi. Tutti, individui e classi, hanno l'obbligo di cooperare al perseguimento dei fini sociali e di assicurare le condizioni di esistenza della società (Duguit 2007 [1922]: 214).

Questa prima motivazione riguarda il fatto che la società è un vasto «*atelier cooperativo*», in cui ciascuno ha un determinato compito da portare avanti per assicurare la realizzazione dei bisogni comuni a tutti; l'individuo ha il «dovere sociale» di lavorare perché sviluppando le proprie capacità fisiche e intellettuali permetterà nella fase di «scambio di servizi» di realizzare la libertà altrui (*ibidem*).

La seconda motivazione riguarda il movente individuale. Attraverso il lavoro ogni esistenza individuale potrà sviluppare le sue capacità, la sua individualità in «quei domini dove è naturale che possa esercitarsi il più efficacemente possibile» (*ivi*: 214-215). Il lavoro permette all'uomo di divenire se stesso.

In nome della libertà-funzione, di cui il lavoro è un aspetto centrale, Duguit condanna la disoccupazione volontaria, ma è altrettanto convinto della inammissibilità della disoccupazione involontaria.

[È] inammissibile che un individuo capace e desideroso di lavorare non possa trovare lavoro; è un dovere per lo Stato organizzare le cose in maniera tale che ogni individuo che vuole lavorare e che ha bisogno di lavorare per vivere possa trovare lavoro (Duguit 1930³, III: 678).

Male cronico della società capitalista la disoccupazione va combattuta come dovere della società che, invece, deve a ciascuno la possibilità di realizzarsi. Allora, l'intervento dello Stato non è una intrusione. Come dovere positivo lo Stato ha l'obbligo di permettere agli uomini di lavorare, di assicurare a tutti la libertà del lavoro (Duguit, 1925², V: 134).

Un altro elemento ci fa comprendere come nella visione del lavoro come funzione sociale il significato del lavoro non vada ricercato in una visione prettamente strumentale legata al mercato, alla crescita economica, quindi alla visione del lavoratore come cosa, oggetto. Nel lavoro va riconosciuto che la «vita dell'individuo è un valore sociale» (Duguit 1912: 42). Nei processi produttivi è necessario ridurre al minimo i pericoli connessi ad alcuni tipi di lavoro industriale e vietare nel luogo di lavoro l'uso di sostanze nocive. Anche nell'ambito della crescita culturale per mezzo dell'istruzione vi è il riconoscimento del valore sociale del fanciullo: «il bambino è un valore sociale [...], forse il valore sociale più elevato; non è ammissibile che possa restare senza istruzione» (Duguit 2007 [1922]: 221).

La libertà funzione, come valore sociale che ha al suo centro il lavoro, deve prevedere anche un costo collettivo derivante dal debito di giustizia sociale nei confronti di chi ha subito un danno, un pregiudizio:

se qualcuno subisce un danno particolare [...] se le circostanze sono tali che dei danni vengono a riguardare taluni piuttosto che altri, allora la collettività tutta intera deve intervenire per riparare il pregiudizio subito da alcuni. La cassa dello Stato è, in qualche modo, una cassa di mutua assicurazione a profitto dei membri della società (*ivi*: 226).

Nella disamina della proprietà la valutazione dell'autore è la stessa del lavoro-funzione. Il punto cruciale è la solidarietà. Come rete di diritti-doveri, la solidarietà lega gli uomini nei loro rapporti e collega l'individuo allo Stato o società. Il superamen-

to della contrapposizione individuale e sociale⁹, tra quello che l'individuo fa per sé e ciò che fa per la società, diviene il criterio per avvicinarsi a un socialismo dal quale è esclusa «l'abominevole» lotta di classe (Duguit 1950 [1908]: 40).

Il carattere di funzione sociale rende impossibile considerare la proprietà come «il diritto intangibile, assoluto che l'uomo detentore della ricchezza ha su di essa» (Duguit 1912: 21). La concezione individualistica della proprietà, che conferiva al proprietario un diritto naturale soggettivo assoluto, così come era stato concepito dai redattori della Dichiarazione del 1789 ed espresso nel Codice Napoleone, era giustificata nella società del passato. Ma, non avendo un valore assoluto e universale, come tutte le istituzioni prodotte dalla storia doveva cambiare e adeguarsi alla solidarietà (*ivi*:1-22).

Innanzitutto, la proprietà concepita come espressione dell'autonomia della volontà è essenzialmente negativa (*ivi*: 34-36), quindi incompatibile con la solidarietà che obbliga non soltanto ad astenersi da tutto ciò che può minacciare l'interdipendenza, ma anche ad agire per rafforzare il legame sociale (Duguit 2003 [1901]: 83-91).

La proprietà è funzione sociale (Duguit 1912: 158) e come tale elimina la legittimazione di tipo metafisico e si fonda sull'uomo reale preso nell'espletamento dei doveri che gli sono attribuiti:

il proprietario capitalista è investito di una determinata funzione sociale. Nego il suo diritto subbiettivo di proprietà; affermo il suo dovere sociale. Fino a che la classe capitalista adempirà la funzione che le è assegnata, essa vivrà. Il giorno in cui la trascurerà, essa sparirà, come sono sparite nel 1789 la nobiltà e il clero (Duguit 1950 [1908]: 122).

La concezione della proprietà è anti-individualistica, ma non per questo collettivistica¹⁰. «Io considero come un fatto la detenzione della ricchezza capitalistica da un certo numero di individui» (Duguit 1912: 160). Duguit non elimina l'interesse

⁹ «La contrapposizione tra individuale e collettivo, così spesso invocata, non è conforme alla realtà delle cose». Duguit (2003 [1901]: 81).

¹⁰ Il collettivismo sarebbe regresso, ritorno alla «barbarie» di un passato superato. Duguit (1912: 21).

particolare che associa il capitalista al profitto dell'impresa¹¹, ma contemporaneamente riconosce che la detenzione della ricchezza vada collegata alla responsabilità e al servizio da rendere alla società, la quale trae, dallo spirito di iniziativa dell'imprenditore, vantaggi per la soddisfazione dei bisogni comuni. Il detentore della ricchezza ha l'obbligo di farla valere, di renderla produttiva, non può astenersi dall'investire, se si tratta di denaro, o di valorizzarla, se si tratta di un bene immobile (cfr. Duguit 1950 [1908]: 144). Quando viene interrotto l'obbligo di rendere produttiva la ricchezza Duguit ritiene necessario l'intervento giuridico dello Stato per «costringere, direttamente o indirettamente, il proprietario di un capitale a renderlo produttivo» con la regolamentazione; lo Stato ha il dovere di intervenire imponendo tasse gravose a chi, come il «proprietario di un terreno urbano non edificato, [...] vuole trarre profitto dall'accrescimento automatico del valore che si produce nelle grandi città» (Duguit 2007 [1922]: 219).

La visione della libertà-proprietà-lavoro pone la teoria di Duguit nell'alveo del solidarismo. Come filosofia ufficiale della Terza Repubblica (cfr. Blais 2012) il solidarismo è considerato «*voie moyenne*» tra individualismo liberale e socialismo collettivista (Spitz 2005: 184). Attraverso la dottrina solidaristica, la Terza Repubblica combatteva gli squilibri sociali assegnando una responsabilità collettiva che correva orizzontalmente da ciascuno verso gli altri, con il concetto di «debito», e verticalmente dallo Stato-società verso gli individui con l'interventismo statale. Il monito di Bourgeois è: «La Rivoluzione ha fatto la Dichiarazione dei diritti. Si tratta di aggiungervi la Dichiarazione dei doveri» (Bourgeois 1998 [1900]: 86).

Nell'analisi di Hourquebie Duguit giustifica, attraverso la concezione solidarista della vita, «un approccio che supera i rigori dell'individualismo, permettendo un'analisi finalmente moderna dell'architettura liberale» (Hourquebie 2011: 352). Effettivamente, Duguit riconosce la proprietà privata e il sistema economico concorrenziale, ma non crede che nel mondo economico capitalistico possano emergere automaticamente l'inte-

¹¹ «d'altra parte, penso che colui che fa valere un capitale lavori, dal momento che il prodotto del capitale è per lui la remunerazione del suo lavoro». Duguit (2007 [1922]: 219).

resse generale e l'armonia sociale. L'ottimismo verso l'economia liberale viene meno, e, parallelamente, Duguit crede che per loro natura le attività della sfera economica si collocano in una sfera dove possono essere lesi i diritti degli altri. Da qui l'argomentazione che nel commercio e nell'attività economica la libertà e l'iniziativa individuale debbono parlare il linguaggio della dimensione solidaristica e a questo subordinati.

Anche lo Stato deve parlare il linguaggio solidaristico con l'interventismo (Duguit 1912: 36-51), che sta ad indicare che i diritti economici non si collocano *a priori* nella sfera in cui il potere politico non può intervenire. La solidarietà trova applicazione nella legislazione sociale, con la quale la Repubblica dà una risposta alle diseguaglianze prodotte dal capitalismo e dall'individualismo proprietario liberista. Il campo principale di intervento è quello del lavoro. *La liberté du travail, du commerce et des contrats* è il titolo del secondo capitolo de *Traité*, volume V°, in cui l'autore esprime, in maniera sistematica, la sua visione della libertà individuale, come libertà del lavoro, in un sistema solidaristico, e si pronuncia a favore dell'intervento statale nell'assetto economico e sociale.

L'organizzazione del lavoro non può prevedere che il lavoratore debba «svolgere un lavoro che sia al di là delle proprie forze. L'uomo non può abusare del lavoro di un altro uomo» (Duguit 2007 [1922]: 219). Il principio è che non può essere «permesso all'individuo di alienare totalmente o parzialmente la propria persona» (Duguit 1925², V: 138). Ma in base al principio liberale della libertà contrattuale ci si può trovare di fronte ad una schiavitù involontaria. Quindi, fissare per legge gli obblighi che gli operai possono accettare nel contratto di lavoro, e che li lega ai loro padroni, è un dovere della concezione solidaristica della libertà (*ivi*: 154).

La questione è superare la contraddizione creatasi nello Stato borghese liberale tra una struttura giuridica fondata sull'eguale sovranità dei cittadini e la realtà caratterizzata dall'ineguaglianza economica. Duguit appoggia il bisogno di superare il contrasto «tra l'uomo che lavora e l'uomo che vota. Davanti all'urna egli è sovrano, nell'officina è schiavo» (Duguit 1950 [1908]: 69-70). Dinanzi lo sviluppo industriale e la pauperizzazione, la ragione del dovere assunta dallo Stato rendeva possi-

bile che alcune libertà da formali divenivano reali. L'effettiva tutela della libertà richiedeva l'intervento del legislatore, contro la disumanizzazione del lavoro:

L'uomo non può prestare per tutta la durata della sua vita ad un altro uomo i suoi servizi, la sua attività, la sua forza lavoro. Se lo facesse, egli alienerebbe la sua libertà, la sua volontà, la sua propria personalità. Diventerebbe schiavo; ed egli non può farlo; sarebbe contrario alla ragione e al principio fondamentale della libertà individuale (Duguit 1925², V: 153).

Per mezzo dell'azione legislativa settoriale e dell'accrescimento di funzioni pubbliche, lo Stato, il parlamento e l'amministrazione agivano nella realizzazione della «Repubblica sociale» (cfr. Borgetto, Lafore 2000), la quale innestava uguaglianza e solidarietà nella società liberale e nei rapporti di produzione capitalistici producendo garanzie per il lavoro e il salario.

Duguit si felicitava della costituzione dello Stato come “*force bienfaisante*”, e non più soggetto passivo in materia di legislazione e di interventi sociali rivolti a tutti. Nel 1925, in occasione di alcune lezioni tenute al Cairo, osserva:

in tutti i paesi moderni l'attività dello Stato cresce ogni giorno e si estende in nuovi campi. La prova evidente è l'aumento costante delle spese pubbliche. Alcuni se ne rammaricano. Rammarichi superflui: vi è un fenomeno più forte degli uomini, che bisogna constatare e accettare per quello che è (Duguit 2000 [1926]: 155).

Lo Stato ha il dovere di combattere le disuguaglianze reali riconoscendo un'uguaglianza di *chances* per mezzo dell'istruzione pubblica (Duguit 1930³, III: 686), ma anche di dare assistenza a chi per età, malattia e invalidità non è in grado di procurarsi i mezzi di sussistenza. Duguit si pronuncia a favore degli interventi legislativi che avevano modificato il mondo del mercato del lavoro limitando la durata massima del lavoro, stabilendo il riposo settimanale (Duguit 1912: 36-51). L'autore, nella sua riflessione, mantiene la proprietà privata, ma ritiene giusto che il capitalista imprenditore, che ricava il maggior profitto dall'industria, debba accollarsi la responsabilità di incidenti sul lavoro (*ivi*: 137-144). Contro la disuguaglianza di potere contrattuale del sistema economico scrive:

lo sviluppo della grande industria e l'espansione del capitalismo hanno fatto balenare agli occhi di tutti, anche dei più incalliti, il grande errore individualista. L'opinione pubblica ha capito che nel contratto di lavoro, datore di lavoro e dipendente non sono sullo stesso piano, poiché il dipendente non ha altra risorsa che il suo lavoro; e l'imprenditore capitalista può, di conseguenza, imporre uno stipendio da fame e un lavoro al di sopra delle forze umane (Duguit 1925², V: 155).

La concezione solidaristica obbliga il legislatore a regolamentare le condizioni di lavoro, per esempio proteggendo il posto di lavoro delle donne incinte e garantendo ai reduci di guerra di essere reintegrati nel posto di lavoro (*ivi*: 163-165).

Ma a questo punto la critica dell'autore alla visione generale dell'ordine sociale liberale si arresta insieme al principio dell'azione dello Stato (*ivi*: 163). L'autore porta avanti un'argomentazione che dimostra il grado e la combinazione del suo riformismo. La libertà contrattuale di licenziare o di scegliere il lavoratore da assumere, al di fuori di categorie protette, resta a discrezione del datore di lavoro (*ivi*: 169), salvo evolvere il sistema nella direzione dell'esperienza sovietica che conduce «alla rovina e alla fame» (*ibidem*). È un principio fondamentale del libero mercato che l'imprenditore conservi la libertà di scegliere il suo personale, ed è condizione indispensabile perché l'impresa prosperi e produca (*ibidem*).

Mélange di liberalismo e dirigismo (Melleray 2009: 247), il pensiero di Duguit vuole creare, sul piano economico, una condizione di equilibrio: mantenere l'economia di mercato correggendo l'ineguaglianza nei suoi eccessi, come lo sfruttamento, e curare le disfunzioni indirizzando l'azione dello Stato a campi di intervento specifici per assicurare l'igiene sociale, riconoscere la libertà di sicurezza e l'indipendenza economica.

Se dalle politiche di regolazione del mercato del lavoro e dalle misure sociali si volge lo sguardo, sul piano analitico, alla società, alla politica e alle istituzioni l'orientamento è quello del compromesso per tagliare l'erba sotto i piedi al montante nazionalismo di destra e socialismo rivoluzionario di sinistra (cfr. Donzelot 1994: 86). Interessi industriali, interessi di classe, interessi collettivi dovevano essere tutti mobilitati e rappresentati, ma nessuno assolutizzato. Sul piano concettuale, Duguit si

serve della solidarietà «per divisione del lavoro» per dare al lavoro la dimensione di mutuo servizio in cui tutte le classi e categorie professionali agiscono in un quadro di processo reciproco per fare progredire la società verso un futuro migliore attraverso la soddisfazione di bisogni quantitativamente crescenti.

Il percorso di Duguit ci insegna l'importanza della politica economica e della legislazione sociale per prevenire e curare battaglie e mali affinché il progresso possa dispiegare i suoi effetti, ma senza l'analisi della portata concettuale del lavoro come rapporti di potere asimmetrici. Duguit preferisce collocare la solidarietà nella fase economica, di distribuzione del plusprodotto, e non nel processo di produzione.

2.2. Associazioni e Stato

Le politiche di redistribuzione e di giustizia sociale avevano dato nuova legittimazione allo Stato riscattando la sfera del pubblico dall'individualismo liberista. Ma la trasformazione dell'organizzazione economica sociale non è affidata esclusivamente allo Stato. Tutt'altro. Lo Stato è affiancato dai gruppi. Basti pensare alla riflessione di Durkheim sui gruppi ne *La divisione del lavoro sociale* (1893). Duguit enfatizza la valenza comunitaria descrivendola come caratterizzante il periodo di fine secolo (Duguit 2003 [1901]: 60).

Protagonisti della società sono sempre gli individui, ma, non come massa disgregata, piuttosto, come soggetti socialmente organizzati nelle forme associative. Nei gruppi industriali, commerciali, caritatevoli, operai, religiosi, scientifici, artistici gli uomini cooperano per utile, piacere, idee, credenze. L'uomo più fa parte di gruppi differenziati più realizza se stesso, più è libero: «io sono tra quelli che pensano che [...] la libertà dell'individuo è tanto più grande quanto egli è più fortemente inquadrato in uno o più gruppi sociali» (Duguit 1911: 33).

Con partner lo Stato la dimensione comunitaria contribuisce alla trasformazione della società. Da un lato, le associazioni occupano spazi sociali di interesse generale come la scuola e l'assistenza; dall'altro, l'intervento dello Stato è legato alle circostanze, al *milieu*, alle condizioni economiche, quindi non è automatico, ma subisce l'evoluzione e si adatta ai cambiamenti.

L'intervento politico è questione "d'observation", di opportunità politica e sociale (Duguit 2000 [1926]: 155). Sebbene faccia riferimento alle critiche mosse da Berth allo Stato, negli articoli pubblicati ne *Mouvement socialiste* (Duguit 1950 [1908]: 62, 115), il punto fondamentale è che, da riformatore, Duguit non elimina lo Stato¹². Se lo Stato teorizzato da Duguit non respinge più, con fastidio e disprezzo, tutto ciò che parla di corpi sociali, comunque mantiene l'istanza di coordinazione, «controllo» e «sorveglianza» (*ivi*: 78, 137). Esso coinvolgerà la società (Duguit, 1928³, II: 59), ma manterrà un potere in ultima analisi risolutore.

I due soggetti, Stato e gruppi, rinnoveranno e rafforzeranno, separatamente e attraverso le loro combinazioni, lo sviluppo sociale di cui il legame sociale è l'elemento caratterizzante. Nella dinamica sociale i gruppi portatori di interessi economici rappresentativi delle diverse classi, gruppi professionali o sindacati, sono particolarmente rilevanti perché vicini alla vita lavorativa degli uomini. Attraverso le associazioni professionali Duguit dà l'immagine della complessa stratificazione sociale della società industriale, che non permetteva di ridurre la società a due classi contrapposte¹³ e, contemporaneamente, come lui stesso ammette, può dare volto ai ceti medi (Duguit 2007 [1922]: 240; Id. 1950 [1908]: 120-121) perno della III^a Repubblica¹⁴. L'intenzione politica è promuovere un modello di relazioni che enfatizza la pregnanza sociale delle attività dei gruppi in chiave

¹² «Se questa potenza governante scomparisse, sarebbe l'anarchia». Duguit (1911: 44).

¹³ Basti pensare alla definizione di classe: un gruppo di individui fra i quali esiste una stretta interdipendenza perché essi adempiono una funzione dello stesso ordine nella divisione del lavoro sociale, ma anche come un gruppo il cui legame è dato dalla coincidenza di interessi, di abitudini, di modi vivere, di gioie e sofferenze. Duguit (1950 [1908]: 120-121).

¹⁴ Nell'analisi di Serge Berstein il concetto di classi medie rimanda ad una società pluralistica definibile attraverso criteri di filosofia sociale e di mentalità, e non attraverso criteri "oggettivi" di natura economica. Con questo metodo lo studioso ha evidenziato l'esistenza della classe media come «realtà» della Terza Repubblica. Dotata di una propria «coscienza» di classe, la classe media concepiva il progresso come possibilità di promozione sociale derivante dalle libertà borghesi, piuttosto che dalla lotta di classe, dallo sforzo e responsabilità individuale, e dal lavoro indipendente dei piccoli contro il capitalismo liberale dei grandi. Berstein (1984: 6-20; 1993: 3-12).

non conflittuale: tutte le classi si equivalgono perché tutte cooperano alla vita sociale (Duguit 1911: 21; Id. 2007 [1922]: 235); nella misura in cui si realizza un coordinamento tra i diversi sindacati la lotta di classe viene meno (Duguit 1950 [1908]: 123). Lo scopo del sindacato è creare una società armonica coordinando gli interessi delle parti, integrando gli individui e frenandone le aspirazioni.

Dalle relazioni tra organizzazioni professionali e Stato deriva una caratteristica sul piano del potere. Duguit si affida ai sindacati per trasformare e limitare lo Stato. Il potere dei governanti è legittimo nella misura in cui essi danno impulso al funzionamento dei servizi collettivi per mezzo della formulazione di leggi conformi alla solidarietà naturale. I gruppi sindacali «forti e coerenti» dovranno svolgere una funzione di contropotere e di opposizione nel caso di difformità tra la legge dello Stato e il diritto sociale generato dalla stessa società. Infatti, spetta ai gruppi professionali bloccare come «una barriera invalicabile» i governanti che non sono in grado di tradurre in norme legislative quelle regole che «hanno, in un dato momento, penetrato così profondamente e così genericamente la coscienza degli uomini» (Duguit 1950 [1908]: 78). Lo sviluppo dell'organizzazione autonoma dei gruppi professionali si sarebbe concluso con l'inserimento delle organizzazioni professionali nelle strutture dello Stato (*ivi*: 129)¹⁵. La rappresentanza politica sarebbe stata affiancata dalla rappresentanza degli interessi professionali (cfr. La Rosa 2018: 13-33).

In un modello politico che mira ad una concertazione inter-istituzionale delle parti i sindacati sono strumenti di coesione, e non di lotta, di pacificazione e unione piuttosto che divisione e contrapposizione¹⁶. Ne consegue che lo sciopero generale, idea forza del movimento sindacalista rivoluzionario, è condannato (Duguit 1950 [1908]: 115).

¹⁵ Negli anni Venti, Duguit segue con attenzione e preoccupazione la nascita dello Stato Corporativo nell'Italia fascista. Egli mette in risalto il carattere antidemocratico delle riforme. Duguit (1927³, I: 668-670); Id. (1928³, II: 756-757).

¹⁶ «Il movimento sindacalista [...] non è un mezzo di guerra e di divisione sociale; credo al contrario, che sia un potente mezzo di pacificazione e di unione. Esso [...] si estende a tutte le classi sociali e tende a coordinarle in un insieme armonico». Duguit (1950 [1908]: 123).

Interventismo, integrazione dei sindacati, trasformazione dello Stato, gestione privata e azione pubblica sono elementi di una prospettiva teorica che risponde al bisogno di mantenere forme di solidarietà obbligatoria tra le parti che avrebbero reso migliore la società industriale. Il corporativismo riformista era un antidoto alla rivalità tra le classi. I gruppi dovevano muoversi entro l'alveo del fine comune, dell'interesse generale.

Tutto ciò contrasta con la proposta teorica di Berth.

3. *Berth: critica della politica e del corporativismo*

Tra il 1899 e il 1900, Berth, persuaso dell'inutilità delle tattiche insurrezionali (Berth 1900: 31), si dimostrava aperto ad una possibile alleanza tra proletariato e borghesia progressista per promuovere il socialismo democratico che, espressione del compromesso tra le classi, sfociava in riforme parziali compatibili con il regime capitalistico e destinate a migliorare la vita del proletariato. In questa brevissima fase Berth crede che la legislazione operaia e il socialismo parlamentare non siano inutili, piuttosto, entrambi, contribuivano all'emancipazione operaia. Il socialismo parlamentare non diminuiva la forza combattiva: «Poiché il proletariato, per impossessarsi dello Stato, deve organizzarsi, e per organizzarsi occorre che pesi sulla macchina governativa» (Berth 1899: 373). Con questo spirito Berth sostiene Millerand (Berth 1900: 26-29) al quale, entrato nel governo di «difesa repubblicana» guidato dal radicale moderato Waldeck Rousseau, si deve la legge del 1900 sulla limitazione dell'orario di lavoro.

L'influsso di Proudhon e Marx (Berth 1903b), sintetizzato nel 1905 con la formula, ripresa successivamente anche ne *Les méfaits des intellectuels*, «anarchismo marxista» (Berth 1905b: 8; Id. 2018 [1914]: 93; Id. 1923: 33), le idee del maestro Sorel, che legava l'avvenire del socialismo all'autonomia dei sindacati (Berth 1903b: 30; cfr Id. 1902a: 509-512), il rigetto dell'astrazione politica (Berth 1908: 40-41), portarono Berth, in breve tempo, a rimanere fuori dallo spazio dello Stato, della democrazia, dei partiti, e, dunque, a rifiutare il socialismo riformatore e il dialogo aperto da quest'ultimo con il pensiero progressista

radicale e radical-socialista per portare avanti la politica di riforme sociali.

Sarcasticamente, nel 1903, Berth scrive: «oggi non si parla che di solidarietà» (Berth 1903a: 16). Ribadisce più volte la sua idea dalle pagine de *Mouvement socialiste*¹⁷: tornare a Proudhon e a Marx, cioè alla promozione della rivoluzione (Berth 1904b; ID 1905b). Nel 1908, ne *Les nouveaux aspects du socialisme*, Berth fissa idee e mezzi del sindacalismo rivoluzionario avanzando l'opposizione, che nel corso degli anni non cambierà (Berth 1924: 22), tra democrazia parlamentare e socialismo operaio.

Berth vede nello Stato il principale ostacolo all'abolizione del capitalismo: lo Stato è la quinta essenza del capitalismo (Berth 1905b: 528). Istituzione borghese (Berth 1908:16), lo Stato è un mezzo di difesa della libertà borghese, della quale la proprietà e la libertà contrattuale sono l'emblema.

Cos'è la libertà per un socialista?

[È] possedere il proprio strumento di produzione, fare parte di una fabbrica autonoma, libera da ogni tutela, capitalista o amministrativa. La libertà socialista possiede un contenuto più concreto, più ricco; la sua nozione è quella di una capacità, di un potere reale (Berth 1903b: 24).

Questa forma di libertà escludeva qualsiasi terreno comune con l'ideologia repubblicana solidaristica che riduceva le diseguaglianze e gli squilibri regolamentando e apportando restrizioni senza eliminare proprietà privata e mercato. Per Berth lo Stato provvidenza rimane espressione di un potere che ruota attorno alle esigenze del capitalismo e che non supera la distinzione tra padronato e salariati, tra autonomia e dipendenza. Utilizzando l'argomento Stato Berth associa indiscriminamen-

¹⁷ La rivista, fondata nel 1899 e diretta fino al 1914, data della sua chiusura, da Hubert Lagardelle, ex guesdista e membro del P.O.F, e dopo membro della *nouvelle école* di Sorel, si colloca all'estrema sinistra del pluralismo socialista che caratterizza la Francia fine secolo e ha tra i suoi collaboratori, oltre la personalità di Sorel che rompe con la rivista nel 1908, figure del movimento operaio di provenienza anarchica (Pouget, Delessale e Yvetot). Per un'analisi della storia e dell'evoluzione delle posizioni della rivista nei confronti delle azioni politiche socialiste cfr. Flers (1987: 49-76), Gervasoni (1997: 152- 156, 210-237).

te «protezionismo, solidarismo, statalismo e cattolicesimo sociale» (Berth 1903c: 330). Se per queste forme il problema era il tipo di interferenza dello Stato, la scelta di Berth è la forma di non interferenza. Il socialismo «operaio» di Berth è nemico dello Stato: non si può sviluppare nello Stato, anche se democratico, ma sulle sue rovine (Berth 1904d: 39).

Il rifiuto dello Stato conteneva un altro rifiuto. La dimensione tutelare del solidarismo, abbinata all'interventismo statale, incoraggiava una mentalità servile, passiva; generava uomini deboli, timidi che non potevano essere liberi (Berth 1903a: 16). Contro questa tendenza, Berth rivendica per i lavoratori il ruolo di agenti economici, ruolo che equivale a promuovere la libertà nel luogo di lavoro come «responsabilità», «iniziativa», «governo di se stessi» (Berth 1904e: 454).

In generale, la filosofia solidaristica rappresentava il tentativo borghese di svuotare il proletariato delle energie rivoluzionarie attraverso l'identificazione dei suoi bisogni con la logica dell'interesse generale, con l'identificazione della libertà e del diritto con il bene sociale comune (cfr. Berth 1904a: 101). Così, la liberazione che la società borghese offriva, per riparare i mali e «i disordini causati dalla grande industria» (Berth 1903c: 333), finiva per trasformarsi in un rifugio protetto¹⁸, se non blindato dallo Stato provvidenza che dall'alto "*plane*" su tutto (Berth 1903a: 16).

Il disprezzo per il concetto di solidarietà - si «chiama solidarietà ciò che è solo vigliaccheria, ammorbidente dei costumi, ciò che non è altro che rammollimento» (*ibidem*) - da parte di Berth si associa al rifiuto dell'inserimento dei sindacati dentro lo Stato.

Nella lettura dei rivoluzionari, il sindacato, legato al concetto di classe, rappresenta la coscienza degli espropriati che si organizzano contro la borghesia espropriatrice per ripristinare il diritto all'autodeterminazione della classe operaia, fino a costituire la rappresentanza organica dei produttori che, assorbita la politica, governa la popolazione dei lavoratori. Nella interpre-

¹⁸ Parlando degli scrittori borghesi che si occupano della questione sociale Berth scrive: costoro «sognano di mettere l'operaio dentro dei binari, di farlo entrare, buonino e rassegnato, in un ordine immutabile e fisso». Berth (2018 [1914]: 205).

tazione dei sindacalisti rivoluzionari Battini apre la questione da chi è rappresentata quella parte della popolazione non produttiva o non rappresentabile per mezzo di un lavoro stabile. Ancora, la formula della “*absolue insolidarieté*”, espressa nel 1907, verso chi è posto all’ esterno della classe degli operai, predilige il parziale (Battini 1995: 290-291). Punti cruciali da notare, ma Berth, concentrando la sua visione sulla spinta rivoluzionaria, andava oltre la politica come risposta alla questione sociale e ai problemi della sopravvivenza delle persone indigenti, e, in quel contesto, il parziale acquistava significato in virtù del fatto che nel luogo di lavoro si formava il dissenso e il lavoro rappresentava il fulcro dell’ esistenza individuale.

Di fronte le riforme e l’ intervento dello Stato lo scopo dei sindacalisti è modificare la struttura economica, quindi la definizione del lavoro. La costruzione di una nuova società avrebbe dato all’ uomo la possibilità di percepire una remunerazione non più dipendente dalla legge domanda-offerta, ma equivalente al valore del lavoro prestato (Berth 1901: 73) e, quindi, di percepire il lavoro, non come attività fonte di alienazione, perché sostanzialmente basata sulla necessità di acquistare il diritto alla vita per mezzo del salario alienando il proprio tempo, ma come un valore liberato dal mercato all’ interno di nuove strutture economiche gestite dai lavoratori attraverso l’ eliminazione della direzione, esterna e parassitaria, di capi e progettisti aziendali. Berth si fa sostenitore di un’ economia basata sul diritto all’ autodeterminazione della classe operaia. Il carattere essenziale e la portata concettuale della riflessione di Berth è che la libertà nel lavoro e la libertà del lavoro sono aspetti interdipendenti che avrebbero determinato una rigenerazione totale.

In questa luce il progresso era divenire perché passava dal cambiamento reale dell’ ordine economico. La solidarietà come ideologia, invece, dava “l’ illusione del progresso”: manteneva le diseguaglianze entro limiti che risultavano socialmente accettabili; alterava la percezione di sé delle classi sfruttate con il loro imborghesimento che equivaleva adattare idee ed elementi come utilitarismo, materialismo ed egoismo.

Berth parte dall’ analisi della quotidianità «senza bellezza» del lavoro: dietro il bancone di lavoro, in fabbrica, nei campi, indifferentemente piccoli commercianti, operai e piccoli contadini

non hanno «il tempo di respirare un poco, di pensare un poco, di essere un poco qualcos'altro dalla ripetizione stancante e monotona degli stessi gesti meccanici» (Berth 1901: 52). Ma l'autore conferisce a questa grigia e meccanica quotidianità un orientamento che presuppone un soggetto lavorativo posto al centro della sfera lavorativa. Per ciò, non si trattava di conquistare promesse di miglioramenti materiali e salariali, che potevano dare più libertà dal lavoro¹⁹ come parte di un sistema di potere che ruotava attorno esigenze e scopi posti dal capitalismo, mercato e scambio e, genericamente, civiltà borghese dei consumi, ma di arrivare ad una nuova realtà che, orientata dall'azione e dalla pratica rivoluzionaria, faceva del lavoro un'attività che portava in sé il proprio fine perché autodeterminata. Queste le premesse del rifiuto di fondo dello Stato e della democrazia dei partiti.

3.1. *Democrazia e partiti*

I sindacalisti non vogliono più lo Stato; essi vogliono il suo riassorbimento nelle organizzazioni operaie [...]. Il parlamentarismo socialista, così flessibile e mutevole, non potrà che dare del socialismo di Stato (Berth 1905b: 532).

Le due frasi indicano come l'avversione per l'ideologia solidaristica della Terza Repubblica sia un aspetto della più ampia contestazione dello Stato borghese che Berth riallaccia alla critica della democrazia parlamentare e dei partiti socialisti.

Sul piano delle idee la nozione di sovranità, come potere assoluto di comandare, ha creato, scrive Berth, «l'entità-Stato»: «minotauro dall'appetito costantemente stimolato e formidabile» (Berth 1904c: 9).

Duguit aveva cercato un principio di delimitazione del potere dello Stato che si annidava nel fatto della solidarietà della quale i governanti dovevano dar conto con atti legislativi conformi all'esigenza della solidarietà pre-politica. All'interno di questa logica anche la politica doveva divenire sede di adeguamento

¹⁹ «In democrazia, ad ogni cittadino sembra del tutto naturale pretendere il compenso più alto per lavorare il meno possibile» Berth (1904b: 131).

alla società, alle nuove realtà sindacali attraverso le quali si superava l'isolamento degli operai nell'impresa. È all'interno di questa logica che si possono inserire i contratti collettivi di lavoro, che Duguit appoggia (Duguit 1912: 131-136), nonché la mediazione dei conflitti attraverso sentenze di tipo arbitrale che aveva ispirato il progetto di legge di Millerand, del 1900 (Gervasoni 1996: 789).

Alla legislazione sul lavoro e alla democratizzazione del fenomeno sindacale Berth risponde:

il sindacalismo non intende sottostare a nessuna autorità esterna, non vuole nessuna regolamentazione e nessuno arbitrato; respinge ogni regola codificata, e vuole, anche [...], non legarsi mai ai contratti collettivi e mantenere la sua totale libertà di protesta (Berth 1908: 23).

L'antistatalismo si riallaccia alla critica del politico e della politica.

Il principio democratico per cui gli uomini sono individualmente cittadini, come figura pubblica, o popolo, come figura globale unita dalla volontà generale, per Berth equivaleva a ignorare l'operaio e l'antagonismo tra le classi, per ricercare un terreno di confronto tra interessi eterogenei (Berth 1903b: 23; Id. 1924: 22).

Rivendicare l'antagonismo equivaleva rivendicare l'identità politica e la diversità della condizione economica di classe operaia. All'universalismo politico e astratto borghese occorreva sostituire l'universalismo reale degli operai (Berth 2018 [1914]: 163, 166-167). A questo mirava il sindacalismo operaio superando definitivamente l'istituto rappresentativo che, attraverso il voto, «rompe», «disperde», «frantuma», «polverizza» l'unità interiore e la coesione organica della classe operaia nel «vuoto e nell'isolamento» della cabina elettorale (*ivi*: 171) e che «meccanicamente il partito agglomera e ammuccia» (*ivi*: 167).

L'autonomia permette al sindacato di portare avanti l'identità economica di classe dei lavoratori, senza il rischio dell'assorbimento dall'autorità centrale:

Se lo Stato interviene, se i prefetti offrono i loro servizi, se gli operai negoziano con loro, e intendono vincere con delle trattative diplomatiche, non c'è più, in realtà, lotta di classe; lo Stato appare come un me-

diatore benevolo, non è più lo *Stato di classe*, e lo sciopero non è più una prova in cui viene decisa la capacità delle organizzazioni operaie, ma una contestazione, dall'andamento demagogico, su arbitrarie questioni di salari, e che si conclude più arbitrariamente ancora (Berth 1904b: 131).

La critica di Berth alla democrazia non deriva dalla decadenza della democrazia rappresentativa, dall'allontanamento tra rappresentante e rappresentato, dal volere trasformare la democrazia rendendola più partecipativa. Piuttosto, la critica nasce dalla convinzione che tra democrazia e socialismo vi sia incompatibilità: azione elettorale, delega politica e mediazione tra gli interessi dei partiti sono strumenti e principi antagonisti all'azione diretta (Berth 1908: 15-20; cfr. Rosanvallon 2004: 300).

L'emancipazione deve nascere dagli stessi operai per mezzo del sindacato (Berth 1905b: 538). Rimanere sul terreno economico permette agli operai di non essere "eterodiretti" dalla democrazia elettorale e parlamentarista (*ivi*: 528).

La critica maggiore è rivolta al socialismo riformista, democratico e pacifista di Jean Jaurès e dei suoi sostenitori, definiti «gente del *juste-milieu*, saggi dottrinari, conciliatori ad oltranza» (*ivi*: 532). L'«unità, è il trionfo di Jaurès» (Berth, 1905a: 8). Effettivamente, per l'uomo e politico Jaurès pensare l'unità voleva dire rendere democrazia e socialismo complementari (cfr. Campanini 2008: 59-99). Ma per Berth il socialismo parlamentarista si traduceva in una mistificazione della difesa del lavoratore, maschera per una politica di partito che riassorbiva il movimento operaio nel socialismo «*del minimo sforzo*», nel «*quietismo socialista*» (corsivo nel testo Berth 1908: 19).

Sotto l'aspetto economico il compromesso e il dibattito permanente del regime parlamentare portavano Jaurès e Millerand a parlare di partecipazione ai benefici di carattere materialista e a pensare di rendere gli operai co-azionari. Così, all'idea «di antagonismo si sostituisce quella di associazione» (Berth 1904b: 133), all'idea di autogestione quella di negoziazione avvilente. Logica che rappresenta per l'operaio, soggetto del movimento sindacale, rinuncia di un riferimento ideologico fondamentale su cui fondare la propria azione: lo sciopero come manifestazione della libertà operaia e mezzo per prendere possesso degli

strumenti di lavoro e dare vita alla libera organizzazione dei propri interessi. Ma la proposta del socialismo «legalista, riformista e giuridico» è di mettere insieme operai e capitalisti, di fare degli operai dei co-capitalisti, degli associati, dei co-azionari che partecipano ai benefici: «Ecco l'emancipazione del proletariato giuridicamente realizzata!» (*ibidem*).

Altro aspetto che rafforzava la valutazione negativa, e talora l'avversione, di Berth nei confronti del socialismo politico: l'organizzazione del partito è espressione di una struttura centralizzata che affida la guida della realizzazione del socialismo ad una classe dirigente che dall'alto impone il suo indirizzo al proletariato (*ivi*: 137). Questo aspetto, che pone un problema essenziale per i valori democratici dell'uguaglianza in un sistema democratico, non riguarda solamente il socialismo parlamentarista e riformista di Jaurès, ma anche il socialismo ortodosso di Jules Guesde.

Guesde rifiuta la politica delle riforme sociali e di alleanze politiche e sostiene la rivolta dei produttori contro il sistema capitalistico, ma colloca l'emancipazione nella conquista del potere politico per mezzo di elezioni e sotto la guida del partito. La coscienza rivoluzionaria viene declinata in una filosofia dell'emancipazione della rivoluzione profondamente diversa. Nella concezione sindacalista il proletariato, considerato come una «persona maggiorenne» e perfettamente autonoma che completa la propria emancipazione «*par lui-même et à son idée*» (corsivo nel testo Berth 1932: 111-112); mentre per il socialismo ortodosso, scrive Berth, il sindacato doveva limitarsi alla gestione dei bisogni materiali e immediati della classe operaia. Tutt'al più, il sindacato fungeva da «scuola primaria» del socialismo e da bacino sociale del partito (Berth 1908: 11,14).

È stato analizzato il rapporto partiti socialisti e sindacalismo rivoluzionario nel quale cade anche il problema del potere (Laborde 1998: 66-85; Boninsegni 2001: 249-257). In quest'ordine Berth, quando si confronta con il socialismo ortodosso di Guesde, si pone il problema del significato e dell'essenza del potere. Lo Stato, conquistato dal partito della classe operaia con lo scopo di dargli un contenuto operaio (Berth 1908: 8-10), che natura assume?

Berth trova nel guesdismo una forma di statalismo napoleonico (*ivi*: 10-11). Sul piano economico la fusione meccanica delle volontà dell'officina capitalista era trapiantata nell' «Unique Atelier Gouvernemental» (Berth 1903a: 5). Lo Stato, «padrone collettivo unico» (*ivi*: 3), avrebbe mantenuto la propria autorità e avrebbe garantito l'unità. Lo statalismo del marxismo ortodosso di Guesde, «concependo in maniera naturale l'economia sul modello politico» (Berth 2018 [1914]: 183), perpetuerebbe la distinzione tra dirigenti e diretti, tra coloro che possiedono la «verità» economica, scientifica e meccanica, e i lavoratori despecializzati che la debbono applicare. L'organizzazione della produzione vede lo Stato «tutore necessario della società civile» (Berth 1923: 59), organismo regolatore e ripartitore, manager (Berth 2018 [1914]: 104); i lavoratori, con una vita lavorativa disciplinata, «ristretta, materiale, meschina, priva di orizzonti» (*ivi*: 105). Così, non cambiando radicalmente l'aspetto dell'organizzazione lavorativa, ma semplicemente sostituendo la disciplina «esterna, autocratica, militare» della produzione capitalista con la disciplina dell'*atelier* statale, «tutto l'essenziale della trasformazione socialista scompare» (Berth 1905a: 15-16).

La forza dello Stato, lo straripamento statalista (Berth 2018 [1914]:172), la mancanza del passaggio dalla passività all'attività dell'operaio, rendono Berth non tenero con gli esponenti del socialismo guesdista.

Il nuovo ordine politico-sociale doveva trovare il suo fondamento nelle organizzazioni dei lavoratori che, riunendo tutte le forze vive della società nella cellula del sindacato (Berth 1905b: 528), rendevano inutile lo Stato (Berth 1904c: 23). «Quanto a noi, abbiamo l'intenzione di emanciparci da soli e a modo nostro. Lungi dal sognare la conquista di questo Stato, del quale saremmo ancora le vittime e i servi» (Berth 2018 [1914]: 184). È il sogno dell'*atelier autonome*: «l'associazione dei lavoratori liberi», che prende il posto della «fabbrica caserma» (Berth 1905a: 24), dove l'uomo come operaio non perde la sua individualità, personalità perché la disciplina è «libera e accettata» (Berth 1905a: 16; Id. 1905b: 533). È l'utopia di una società alternativa: la società senza capi. È il socialismo di Proudhon per il quale combattere l'arbitrio «sia padronale che governativo» significava vincere «tutto in una volta il potere e il monopolio» (Berth

1904c: 37). La valorizzazione del lavoro avrebbe fatto sorgere «un'autorità più grande, un fatto potente che avvolge il capitale e lo Stato, e li soggioga» (*ibidem*).

Si tratta di affermare l'autorità della vita produttiva e dell'*individu intégral*, completo. Per questo l'organo e il soggetto di riferimento diventano il sindacato e il lavoratore sociale.

3.2. Individuo e sindacato. Linee economiche e politiche della *Cité socialiste*

Nella teoria di Berth il *focus* è sul soggetto responsabile che compie azioni per l'autogoverno. Le associazioni dei lavoratori, o sindacati, derivati da una selezione volontaria e libera che escludeva il sindacato obbligatorio (Berth 1903a: 10-12), avrebbero riunito il proletariato attorno alla solidarietà nata dallo sforzo lavorativo. Dentro le associazioni ogni lavoratore rimaneva forza libera (Berth 1908: 30).

Il radicalismo del sindacalismo, dato dall'importanza della lotta di classe e dal carattere marxista dell'emancipazione²⁰, non esclude una terminologia organicista²¹, l'enfaticizzazione della disciplina della fabbrica²², della «costrizione»²³ e, quindi, il riconoscimento del carattere gerarchico delle capacità. Aspetti che, insieme alla critica alla democrazia rappresentativa, erano condivisi dalla destra monarchica con la quale Berth entrò in contatto dando vita, insieme a Valois, al Cercle Proudhon nel 1911 (cfr. La Rosa 2001: 161-190; Benoist (De) 2013).

La rappresentazione organicista e l'apologia della società operaia come società guerriera non debbono fare dimenticare che il

²⁰ «Il marxismo dice ai deboli: organizzatevi, unitevi, emancipatevi da voi stessi». Berth (1903a: 10).

²¹ Il sindacato, paragonato ad un organismo sociale, «svolgerà per ciascun individuo quello che per le funzioni nutritive e vitali svolge l'organismo individuale». Berth (1901: 58).

²² La *maîtrise syndicale* sarà «così dura, così severa, così spietata per l'indisciplinato, il pigro, il riluttante» Berth (1923: 73).

²³ «Il sindacalismo riconosce pienamente che la civilizzazione è iniziata [...] con la costrizione, che questa costrizione fu salutare, benefica, e creatrice, e se si può sperare in un regime di libertà [...] è ancora grazie a questo regime coercitivo che ha disciplinato l'umanità e l'ha resa capace di arrivare, a poco a poco, al lavoro libero e volontario». Berth (1908: 35).

soggetto da cui il sindacalismo di Berth parte è «l'uomo come produttore» (Berth 1908:3-5). Definito il produttore *le roi* del sistema economico (Berth 1932: 59), Berth richiede per il lavoratore il riconoscimento sociale che va oltre il salario, che permette la sussistenza, perché dà all'operaio il senso della propria realizzazione e del valore di sé. Il gruppo di riferimento è la libera associazione professionale, o la fabbrica, e non il gruppo naturale fondato sulla tradizione (Berth 1901: 201). Il popolo dei lavoratori non è la folla gregaria; le gerarchie, presenti nell'ordine sindacalista, derivano dalle qualità e competenze del mondo del lavoro²⁴ e non dalla scienza manageriale del guadagno, della carriera e del successo come nella rappresentazione di Valois (Valois 1924: 182).

Altri elementi debbono indurre a chiederci le ragioni che motivano Berth a descrivere l'individuo reale come soggetto che si definisce attraverso la sua appartenenza al gruppo e, quindi, come tale non titolare di una «libertà assoluta e trascendentale», com'è nell'individualismo liberale, e neanche come «monade» senza «porte e finestre» che cerca rifugio fuori della società per ritrovare la propria libertà come riconosce l'anarchismo individualista (Berth 1908: 46).

Berth persegue un preciso obiettivo teorico-pratico: dimostrare la coesione e la forza del gruppo lavorativo. Il gruppo fa del lavoro il suo «asse e il suo equilibrio» e della fabbrica «il centro e l'anima» della sua organizzazione (*ivi*: 4). In questo senso, l'individuo non è che una parte dentro la dimensione concreta del collettivo lavorativo. Berth richiama Proudhon (*ivi*: 42). La dimensione di libertà che il lavoratore di Berth trova dentro *l'être social* serve al lavoratore a pensare il lavoro diversamente da un fenomeno economico-sociale.

Come organismo dirigente della vita pubblica della futura *Cité socialiste*, il sindacato avrebbe riassorbito lo Stato e reso inutile l'impalcatura politica di quest'ultimo (Berth 1923: 10).

Il sindacato, occupando gli spazi della sfera sociale come sfera pubblica (Rosanvallon 2005 [1998]: 216), permetteva all'organizzazione del lavoro di non essere sottoposta ad un'au-

²⁴ «L'autorità e la responsabilità sarebbero là dove ci sarebbe la capacità; la capacità si eserciterebbe «entro i limiti di una tecnica determinata». Berth (1904c: 12).

torità superiore alla società stessa. A questo principio Berth dà una base teorico-filosofica derivata da Marx: il sindacato è quella realtà che «supera assorbendoli» sia il «*particolare sensibile*» della società civile che «*l'universale astratto*» della società politica. La vita sindacale è *l'universale concreto* dove «le forze sociali si organizzano in maniera autonoma e libera, dove l'uomo diventa un essere sociale», dove si ha «riassorbimento del cittadino astratto della città politica e trasformazione dell'uomo egoista della società civile nella personalità ricca e concreta del lavoratore sociale sindacalizzato» (Berth 1908: 41).

Da questa prospettiva, e come sua proiezione, il sindacalismo di Berth mostra il solco profondo che separa la «gestione autonoma degli operai liberamente associati» (Berth 1903a: 5) dal sindacalismo riformista di Duguit fondato sull'azione del governo garante di un certo equilibrio socio-economico al quale concorrono le associazioni professionali, le convenzioni collettive tra capitale e lavoro e le forme di gestione aziendale miste che associano Stato e iniziativa individuale.

La partecipazione del popolo dei lavoratori alla costruzione della *Cité socialiste*, o città del lavoro, avverrà non in base al principio dei diritti politici, che fa del cittadino una componente aritmetica della volontà generale, e all'elezioni del parlamento con l'intervento delle opinioni dei partiti, ma in base ad un concreto criterio economico che diviene elemento motivazionale: autonomia, o autogoverno, dei produttori nella grande industria (Berth 1923: 75).

Il sindacato diventa l'organo che rappresenta la solidarietà reale della comunità lavorativa e coordina i vincoli tra le fabbriche sindacalizzate. Così Berth mette fine alla politica e arriva alla ridefinizione del contratto. O meglio, egli arriva alla definizione dei contratti.

Il contratto sociale originario tra individui, singoli e uguali, di Rousseau è sostituito da una pluralità di consensi-accordi tra gruppi che gestiscono gli ambiti comuni della vita economica e danno soluzioni specifiche ai problemi di produzione (Berth 1904c: 9). La legge, come atto emanato dall'organo sovrano, viene sostituita da un sistema di contratti, fatti dagli stessi lavoratori, che regolano i rapporti tra le libere associazioni di lavoratori. Il sindacato riunisce i lavoratori attorno allo loro reale

solidarietà ed estende i contratti in patti federativi. Così si attiva il riassorbimento dell'organismo politico nell'organismo industriale (*ibidem*) e si raggiunge l'obiettivo di conciliare ordine e libertà. È la concezione federativa delle pagine proudhoniane *Del principio federativo* del 1863. Contratti plurimi associavano i lavoratori per la soluzione di specifici problemi (*ibidem*).

La società che Berth vagheggia è quella che si costituisce con l'ampliarsi concentrico e il reciproco intersecarsi di gruppi, gli organismi sindacali, che davano impulsi decisionali²⁵. È in questi gruppi che gli individui-produttori potevano trovare se stessi e attuare la loro vocazione.

Ricchi di vita, i gruppi lavorativi sono considerati condizione essenziale per l'arresto della spersonalizzazione delle strutture lavorative, ma anche delle gerarchie di potere legate alle pratiche lavorative. L'autorità esterna, rappresentata dal capitalista e dall'élite a lui collegata, non esisterà più.

[L'organismo industriale] [...] si sbarazza del guscio politico ed emerge in piena luce, in primo piano, in assoluta indipendenza; è il produttore, infine, che, staccandosi dalla tutela parassitaria dei non-produttori (dei quali lo Stato è in qualche modo luogo geometrico e centro gravitazionale), si mette al comando, legifera, dà il tono e scolpisce la società intera a propria immagine (Berth 2018 [1914]: 152).

Il sindacato si sostituisce sia al capitalismo che allo Stato, e, al contempo, gli sforzi e le energie personali sono riconosciuti come autogoverno. Fattori di un "*idéal précis*" che vuole riconnettere la democrazia al socialismo (Berth 1901: 71).

Le linee economiche poste a servizio dell'emancipazione del proletariato, e prima ancora per distruggere lo Stato, sono fondate su una specifica filosofia dell'uomo. Berth non ha una visione edonistica dell'uomo, come consumatore di piaceri. Egli crede che un modello di vita di svaghi e di ozio sia il modello della vita borghese, ma anche che questo modello non sia propizio alla realizzazione dell'individuo.

²⁵ La democrazia «sarà decentralizzatrice e federalista, moltiplicando i centri di responsabilità e avvicinando amministratori e amministrati, in modo tale da rendere il controllo reale e la responsabilità effettiva». Berth (1901: 71).

3.3. Liberare il lavoro

Berth sottolinea l'intimo legame tra la dimensione del lavoro come *routine*, grigio impiego, che crea rassegnazione e condiscendenza dentro la fabbrica, e un'esistenza individuale guidata dalla libertà del consumo fuori dal lavoro:

come potrebbe la libertà prendere corpo se l'individuo non arriva a mettere al centro della sua vita il lavoro sociale? Egli presta il suo essere alla società soltanto per qualche ora e che importa se la società lo meccanizza durante quel breve lasso di tempo: una volta fuori dall'officina, egli può nuovamente riscoprire l'euforia della sua libertà astratta. Questo genere di individuo non domanda che una cosa alla società: il benessere, sarebbe a dire la possibilità di procurarsi momenti di libertà ricchi di godimento personali. In fondo, sta barattando la sua libertà con il suo benessere (Berth 2018 [1914]: 113).

La propensione di Berth a mettere in evidenza l'assunzione di responsabilità sociali si fonda sulla consapevolezza che solo in un nuovo sistema di relazioni, come quello della «civilisation de producteurs», il lavoro non uscirà dal lavoratore e la soggettività non sarà vincolata al mondo delle cose.

Due sono le modalità per realizzare la libertà del lavoro e nel lavoro.

Del capitalismo Berth contesta l'elemento usuraio, parassitario, finanziario, ma non lo spirito produttivo dei capitani di industria. Più volte Berth si riferisce al capitalismo manchesteriano come esempio virtuoso di individui creativi, tenaci (Berth 1903c: 329-330). La libertà «è figlia dell'industria, che modernizza continuamente, inventa, cerca l'innovazione» (Berth 1905a: 13). Innovazione e creazione, quindi esaltazione delle individualità utilizzate in contesto produttivo che non impone coercitivamente la disciplina esterna, cioè l'autorità del capitalista e dei suoi collaboratori, permetteranno di riconoscere al lavoro una dimensione qualitativa irriducibile. Il lavoro diventa quella sfera della vita che restituisce un posto di primo piano ai lavoratori come individui, e che rende possibile l'emancipazione come classe.

Lo sviluppo produttivo è connesso ad una nuova morale il cui imperativo fondamentale è «lavoro, sobrietà, povertà» (Berth 1924: 171).

Etica del lavoro, emancipazione individuale e sviluppo sono aspetti del lavoro considerati nella forma di realizzazione dell'uomo in relazione con gli altri, nella forma di appartenenza ad un'entità sociale dalla quale trarre gioia sostanziale:

la morale socialista non separa l'individuo dalla *Città* [...]. Essa non concepisce l'uomo che in società, e l'anima individuale è per essa una risultante sociale [...]; il cittadino socialista [...] sarà libero in e per la *Città*. Con il socialismo la solidarietà sarà contemporaneamente *interiore e reale*, e l'individuo [vivrà] una vita non più *infra-sociale* o *extra-sociale*, ma veramente sociale [...]. Nella *Città* socialista, ogni cittadino [...] avrà coscienza di contribuire, grazie alla sua fatica quotidiana, alla ricchezza, alla bellezza della *Città*. In un certo senso, ogni attività sarà «funzione pubblica» [...]. E quale gioia di lavorare sia per sé che per un vasto insieme di cui si fa parte! (Berth 1901: 166-167, 169-170).

Berth riprende Marx. Da una parte, il lavoro emancipa l'uomo non condannando l'io a rimanere al di qua dell'esistenza umana (*ivi*: 25-26). Dall'altra, l'autonomia individuale è accettata solo se gli individui portano nell'*atelier* una socialità piena. Gli individui, entrati nella fabbrica, debbono abbracciare il destino sociale dei suoi membri (Berth 1908: 62).

La seconda modalità è relativa al funzionamento dell'organizzazione lavorativa della grande industria. La grande fabbrica con l'organizzazione tecnica della produzione, con i suoi schemi, piani, implica una razionalità che disumanizza?

La risposta che dà Berth, in linea con Marx e oggi superata, è che l'organizzazione scientifica del lavoro, come la scienza, non è in sé né buona né cattiva, ma neutrale. Tutto dipende dall'ispirazione di base dell'economia e quindi dal progetto che racchiude.

L'organizzazione scientifica capitalista, basata sul profitto ed eterodiretta, impone la macchina per una produzione intensiva, cioè per realizzare utile, e impone funzioni, secondo la divisione delle classi, a soggetti subalterni che eseguono. Ma cambiando i criteri dell'organizzazione della produzione e, quindi, dell'economia, cambia il rapporto tra lavoro-macchina. Così, dopo ave-

re posto sotto accusa la macchina, scrive: «i proletari hanno compreso che era perfettamente inutile opporsi al progresso ineluttabile della macchina e che, al contrario, c'era in esso la garanzia della loro liberazione» (Berth 1932: 51-52).

In una democrazia operaia, e in una economia espressione della civiltà dei produttori, la macchina non è strumento di oppressione, ma anzi di liberazione in quanto sottrae il lavoratore da tutta una serie di lavori automatici e sostanzialmente sub-umani; essa crea un nuovo tipo di lavoro, più specializzato e tale da impegnare maggiormente le capacità del lavoratore (Berth 2018 [1914]: 105-109). La stessa valutazione è espressa per la divisione del lavoro. Questa viene letta come stimolo per il lavoratore di arricchire se stesso, di sviluppare la propria personalità, e non come restrizione (Berth 1902b: 648-650). Modo di materializzare il progresso nell'applicazione della propria «capacità scientifica» (*ivi*: 660). Quindi forma di potere che l'operaio esercita nel e sul suo lavoro perché ne controlla la funzione.

La relazione tra sviluppo del lavoro «stra-qualificato» e organizzazione della produzione libera dall'autorità coercitiva del capitalista, o di chi lo rappresenta dentro la fabbrica, può svilupparsi se esiste un progetto politico culturale sul quale Berth si pronuncia e che passa dalla critica al sistema educativo borghese, sia come sistema di controllo sociale che di discredito del lavoro manuale (Berth 2018 [1914]: 72, 76), oltre che dalla critica delle figure che amministrano sapere-scienza, cioè l'aristocrazia intellettuale (*ivi*: 182).

Berth asserisce l'emancipazione del lavoratore per mezzo dell'unificazione di teoria e pratica. Nell'organizzazione economica e sociale della democrazia operaia il sapere scientifico progettuale non è più separato dalla forza lavoro operaia (Berth 1903a: 4). Conoscenza scientifica e capacità tecnica saranno poste nelle mani dei produttori, della forza collettiva operaia che, quindi, non sarà più sottomessa alla volontà vincolante dell'«élite specializzata» esterna (Berth 1902b: 659).

L'acquisizione della capacità scientifica da parte del lavoratore non esclude la disciplina collettiva (*ibidem*). Le gerarchie saranno fondate sulle competenze, capacità e abilità mostrate nelle pratiche lavorative per la realizzazione dell'opera collettiva. L'autorità sarà posta nelle mani di coloro che dimostrano di

meritare tale fiducia, ma senza scindere competenza creativa e competenza tecnica.

Se quindi non si può parlare di eguaglianza (1903a: 9) è, anche, vero che per Berth i lavoratori, «liberamente associati», rimangono «uomini liberi» (*ivi*: 4) perché in una comune condizione di fronte al lavoro. L'autogestione rende la fabbrica «una specie d'orchestra» dove ogni «lavoratore sociale» esegue la sua parte mostrando il proprio talento e abilità (Berth 1924: 204).

[Alle] fantasie tiranniche dell'Ideale soggettivista, si sostituisce la disciplina concreta e positiva del Lavoro; al dominio esclusivo di una élite specializzata nel lavoro speculativo, e che sottomette il resto degli uomini alle sue teorie, si sostituisce la disciplina anonima, impersonale e oggettiva del lavoro nell'industria moderna. Considerate, in effetti, la fabbrica moderna: quale ammirevole concerto, quale meravigliosa coordinazione degli sforzi, quale adattamento degli operai all'opera collettiva! (Berth 1902b: 659).

3.4. *La cultura dei produttori*

La visione economica di Berth rende chiaramente la centralità del lavoro. Autogestione, o «atelier sans maître», e legame sociale, fondato sulla disciplina interna e spontanea del lavoro, sono dimensioni dell'organizzazione produttiva e premesse necessarie alla realizzazione del socialismo operaio.

Ma il processo *volontario* di liberazione del proletariato da condizioni di asservimento richiede cambiare non solo l'ispirazione di base dell'economia, cioè passare da capitale-scambio a lavoro-*self-government*. È, anche, necessario restaurare la «dignità» del lavoro. A tal fine, Berth attua una operazione ideologica resa ancora più necessaria dal fatto che l'autore abolisce il profitto, ma non lo scopo dell'aumento di produzione di beni materiali.

Berth inserisce l'arte come espressione dell'esigenza di emozioni nel lavoro.

Il lavoro come tale è espressione di una particolare attività ed è legato al bisogno materiale, alla sussistenza, al consumo; mentre l'arte rappresenta il completamento dell'uomo che si esprime nella libertà interiore, nella ricerca del sogno.

Il discorso di Berth sull'arte, iniziato nei *Dialogues socialistes* (1901: 226-247), conduce a rappresentare il lavoro nel sistema di autogestione non solo come modo di essere liberi con gli altri, ma come modo di essere liberi con se stessi. Il lavoratore si auto-conosce nell'opera che comprende e ama, come l'artista che si riconosce nella sua opera: «L'operaio capisce e ama la sua opera; è con gioia che egli raduna attorno ad essa tutto se stesso, tutta la sua vita, facendone il centro della propria esistenza» (Berth 2018 [1914]: 115).

Istaurare il legame tra lavoro e arte serve a superare l'indifferenza dell'operaio al prodotto del suo lavoro. L'idea di arte restituisce al lavoratore nel reale, o «economia concreta», e non nella fuga verso l'astratto, o nella ricerca dei piaceri e consumi, l'autenticità della percezione di sé.

Il processo di autorealizzazione si conclude con questo significato del lavoro. Il lavoro deve diventare tale che l'individuo vi si possa realizzare pienamente, con «amore», con «gioia», come un «artista» (*ivi*: 113). Dentro la fabbrica il lavoratore non si sentirà «sperduto» o alla «deriva», meccanizzato perché conserverà «individualità», «personalità» e «libertà» (*ivi*: 113-114). Il lavoro non è solo il regno della necessità, ma anche il regno della sovranità creatrice.

È su questa visione del lavoro che Berth costruisce la «civiltà dei produttori» nella quale l'*artigiano-artista* è il moderno proletario dell'industrialismo socialista.

Se il lavoro è arte e non routine, consapevole partecipazione e non avvilitamento, è anche vero che la cultura dei produttori ha un'etica dura che si basa sul comandamento «*chi non lavora non mangia*» (corsivo nel testo Berth 1924: 169). Chiaramente il modello di Berth mette l'accento sulla responsabilità: il vivere sociale richiede che per ricevere quello che serve bisogna fare qualcosa che la società considera rilevante (cfr. Bauman 2007 [2005]: 19). Ancora, il lavoratore sociale abbraccia una filosofia della produzione totalizzante: le rivendicazioni di libertà dal lavoro, come la riduzione dell'orario di lavoro, non contribuiscono all'autonomia se il tempo liberato dal lavoro resta tempo vuoto consumato nella solitudine della sfera privata (Berth 1902b: 654-655).

Ma il fattore che vogliamo evidenziare è un altro. Poiché la fabbrica come forza collettiva produrrà beni materiali da offrire alla società, si pone la questione di cosa farà l'uomo: egli affonderà nel «consumo puro», nei desideri illimitati, e quale sarà il modello di sviluppo?

In un certo qual senso queste domande, insite nella dinamica tra dimensione economico-produttiva e la dimensione sociale intesa come sviluppo umano, furono poste a Berth da Halévy nella recensione critica de *Nouveaux aspects du socialisme* del 1909 (Halévy 1909).

Daniel Halévy si domandava se l'ispirazione morale del lavoro prevalesse nella classe operaia o se al contrario, come egli credeva, la classe operaia volesse lavorare di meno, non cogliendo il significato dell'identità nel lavoro. Il desiderio di una produzione più intensa in realtà esisteva solamente nei capi di industria, negli ingegneri, nei tecnici. La classe operaia stava perdendo il connotato di classe e la carica morale: il consolidamento del sistema capitalistico, sul modello americano, portava il movimento operaio ad integrarsi in una società che precipitava nella produzione del superfluo e nel ritmo della vita materiale, cioè nella società che il movimento operaio non era riuscito a distruggere. A tal punto che Halévy si chiedeva se la massimizzazione della produttività e la diffusione del benessere a cui tendeva la visione industriale di Berth finiva per diventare involontariamente un «inno al trionfo del capitalismo».

Con una lettera privata, del 23 novembre 1909, Berth rispose ad Halévy. Egli riaffermò la sua fede nella «renaissance révolutionnaire» e contestò che la sua esaltazione della produttività potesse essere confrontata all'entusiasmo americano per la civiltà industriale (Berth 1999 [1909]: 97, 102). Nel 1923, ne *Les derniers aspects du socialisme*, nuova edizione dell'opera *Les nouveaux aspects du socialisme*, Berth ribadì la sua visione dell'*atelier syndicaliste* e la convinzione di rifiutare la produzione, che utilizza le macchine, come ideale (Berth 1923: 74). L'economia, dove regna l'utile, il calcolo, l'interesse e l'uniformità, deve avere un contraltare che permetta di vivere con autenticità e sincerità. La «vie de l'esprit libre» era il contraltare della realtà sociale materialista, anzi la condizione preliminare (*ivi*: 75).

4. Conclusioni

Duguit e Berth due percorsi diversi, ma accomunati dal riconoscimento dell'importanza del sociale e dalla considerazione del lavoro come diritto e dovere.

In Duguit l'importanza dei rapporti sociali è tale da divenire il fondamento del diritto. Il senso del dovere si estende dall'individuo allo Stato, e a quest'ultimo si chiede di essere l'artefice di livelli, accettabili, di equità sociale. Come egli stesso scrive è il lato socialista del suo pensiero che lo porta a riconoscere allo Stato «dei poteri di intervento molto estesi [...] e dei doveri molto rigorosi» (Duguit 2003 [1901]: 49). Duguit parte dall'unità della società per poi articolare le differenze reali che esistono tra gli individui. Il riconoscimento dell'eguale valore degli individui (*ivi*: 46), l'eguaglianza giuridica (Duguit 1930³, III: 638), non può fare «dimenticare che volendo realizzare l'eguaglianza matematica degli uomini, si rischia fortemente di creare dell'ineguaglianza» (*ibidem*). Non riconoscere le differenze di posizione, di ruoli, di salute sarebbe viziare la giustizia della società solidaristica: «La vera eguaglianza consiste nel trattare in modo uguale le cose eguali e in modo disuguale le cose ineguali» (Duguit 2003 [1901]: 96). Riconoscere la diseguaglianza di posizione di partenza tra datore di lavoro e lavoratori comporta ritenere dovere dello Stato la regolamentazione del lavoro proteggendo il lavoratore «contro se stesso», cioè da quella rassegnazione dettata dal bisogno che lo avrebbe portato ad accettare qualunque condizione lavorativa. Lo Stato deve intervenire a beneficio della libertà dei lavoratori e nel rispetto della libertà del datore di lavoro. Duguit esamina la legge del 13 luglio 1906 relativa al riposo settimanale con lo spirito di far emergere come la decisione legislativa esprimesse l'idea di istaurare rapporti più simmetrici tra le parti: la legge, che stabiliva una durata minima di ventiquattro ore consecutive di riposo e la domenica come giorno non lavorativo, comunque lasciava all'imprenditore la libertà di dare il riposo in un giorno diverso dalla domenica previa autorizzazione del prefetto (Duguit 1925²: 157-158).

Chiaramente la visione di Duguit ricerca il compromesso tra le classi perché la società che osserva, al di là della distinzione

tra capitalisti e lavoratori, è quella della fatica quotidiana del lavoro, del bisogno gli uni degli altri, della ricerca di condizioni migliori per vivere. In tal senso, il lavoro costituisce il perno attorno al quale tutte e tre i soggetti, lavoratori, datori di lavoro e governanti debbono trovare dialogo e collaborazione nella volontà di placare i conflitti rigenerando il legame sociale. L'inserimento dei sindacati nello Stato rispondeva a questa logica. La vocazione sociale della politica serviva a dare legittimità alla politica riformista. La collaborazione era una funzione per tutti e serviva a sottolineare il valore strumentale del sindacato, come pratica di organizzazione sociale, e ad evidenziare il fine sociale del lavoro. Il lavoro come mutuo servizio tendeva a soddisfare i bisogni quantitativamente e qualitativamente crescenti. Una necessità che Duguit aveva legittimato attraverso la solidarietà che partiva dal dato di fatto e che si evolveva con la società. Per via democratica cittadini e cittadine affidano allo Stato democratico il controllo e la direzione della solidarietà nel sistema economico di mercato. La società che Duguit pensava era quella della coesione sociale per via politica.

Proprio partendo dalla solidarietà Berth avverte che nel lavoro era negata. Nelle fabbriche non era presente alcuna autonomia degli operai, la disciplina da rispettare escludeva libere scelte. Le regole erano imposte dall'esterno. Non c'era alcuna democrazia. La libertà creativa era ammessa solo per gli imprenditori e dirigenti, motivati dall'incentivo economico.

Per Berth l'unione dei liberi produttori doveva condurre ad auto-organizzare, controllare e amministrare le questioni economiche. Certamente Berth si rivolge solamente al mondo del lavoro. Egli non prende in considerazione l'uomo multidimensionale che, come pensava Duguit, più vive la socialità più realizza la propria individualità (Duguit 2003 [1901]: 30), e, per contro, e a differenza di Duguit, crede che gli uomini debbano essere simultaneamente cittadini-produttori (Gervasoni 2006: 71; cfr. Walzer 2002: 77).

Ma il fatto che Berth ponesse il suo pensiero a servizio della solidarietà tra simili, quindi a sostegno esclusivo di una classe, non toglie che la sua critica ad una gerarchia «abusiva», il rifiuto del lavoro sfruttato e la convinzione che il lavoro dia dignità e

valorizzazione alla persona rendano pienamente la contemporaneità del pensiero.

Bibliografia

ARNAUD ANDRÉ-JEAN, 1993, *Da giureconsulti a tecnocrati. Diritto e società in Francia dalla codificazione ai giorni nostri*, tr.it a cura di Francesco Di Donato, Napoli: Jovene.

BARBIERI ANDREA, 1999, *Lo stato sociale in Francia*, Roma: Donzelli.

BATTINI MICHELE, 1995, *L'ordine della gerarchia*, Torino: Bollati Boringhieri.

BAUMAN ZYGMUNT, 2007 [2005], *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, tr. it, Troina: Citta Aperta.

BENOIST (DE) ALAIN, 2013, *Édouard Berth ou le socialisme héroïque*, Grez-sur-Loing: Pardès.

BERSTEIN SERGE, 1980, *Histoire du Parti Radical. La recherche de l'âge d'or, 1919-1926*, Paris: Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques.

_____, 1984, "Les classes moyennes contre la gauche", *L'Histoire*, n.71, pp. 6-20.

_____, 1993, "Les classes moyennes devant l'histoire", *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, n. 37, pp. 3-12.

BERTH ÉDOUARD, 1899, "Le socialisme et M. Faguet", *Mouvement socialiste*, 1er avril, pp. 372-378.

_____, 1900, "A propos de la lutte de classe", *Mouvement socialiste*, 1er janv., pp. 23-31.

_____, 1901, *Dialogues socialistes*, Paris: Rivière.

_____, 1902a, "La Ruine du monde antique par Georges Sorel", *Mouvement socialiste*, 15 mars, pp. 509-512.

_____, 1902b, "Classiques ou Modernes", *Revue socialistes*, déc., pp. 641-671.

_____, 1903a, "Socialisme ou Étatisme?", *Mouvement socialiste*, janv-avr., pp. 1-17.

_____, 1903b, "La politique anticléricale et le socialisme", n. spec. *Cahiers de la Quinzaine*. Il saggio fu pubblicato per la prima volta ne *Revue socialiste* (1902).

_____, 1903c, "Catholicisme social et socialisme", *Mouvement socialiste*, 15 nov., pp. 321-350.

_____, 1904a, "Un Marx Inédit", *Mouvement socialiste*, 1 nov., pp. 97-109.

_____, 1904b, "Révolution sociale ou évolution juridique?", *Mouvement socialiste*, 15 nov. pp, 121-139.

_____, 1904c, "Politique et Socialisme", *Mouvement socialiste*, 15 janv., pp. 5-37.

_____, 1904d, "L'utopie du professeur Menger", *Mouvement socialiste*, 15 mai, pp. 34-44.

_____, 1904e, "M. Brunetière et le Socialisme réformiste", *Mouvement socialiste*, 15 avril, pp. 449-455.

_____, 1905a, "Anarchisme individualiste, Marxisme orthodoxe, Syndicalisme révolutionnaire", *Mouvement socialiste*, 1 mai, nel presente lavoro si fa riferimento alla versione elettronica, con presentazione di René Berthier: http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/berth_anarchisme_individualiste_marxisme_orthodoxe.pdf, pp. 1-28.

_____, 1905b, "Grève générale et social-démocratie", *Mouvement socialiste*, août, pp. 524-541.

_____, 1908, *Les nouveaux aspects du socialisme*, Paris: Rivière.

_____, 1923, *Les derniers aspects du socialisme*, Paris: Rivière.

_____, 1924, *Guerre des États ou Guerre des Classes*, Paris: Rivière.

_____, 1932, *Du «Capital» aux «Réflexions sur la Violence»*, Paris: Rivière.

_____, 1999 [1909], Lettera a D. Halévy, in Michel Prat, "Une lettre d'Édouard Berth à Daniel Halévy sur les «nouveaux aspects du socialisme»" *Mil neuf cent*, 17, pp. 91-102.

_____, 2018 [1914], *I crimini degli intellettuali*, tr. it, GOG.

BLAIS MARIE-CLAUDE, 2012 [2007], *La solidarietà. Storia di un'idea*, tr.it., Milano: Giuffrè.

BONINSEGNI STEFANO, 2001, *Sorel e la "via sindacalista" al socialismo*, in Paolo Pastori e Giovanna Cavallari (a cura di), *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Ancona: Affinità elettive, pp. 249-257.

BORGETTO MICHEL, LAFORE ROBERT, 2000, *La République sociale. Contribution à l'étude de la question démocratique en France*, Paris: PUF.

BOURGEOIS LEON, 1998 [1900], "Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Education Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900", *Appendice* in Léon Bourgeois, *Solidarité*, rist. 5^a ed., Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 75-92.

CAMPARINI AURELIA, 2008, *Classe dominante, élite socialista e nuova classe politica in Jaurès (1889-1913)*, in Sergio Amato (a cura di), *Classe dominante, classe politica ed élites negli scrittori politici dell'Ottocento e del Novecento*, Firenze: C. E. T., pp. 59-99.

CAZZETTA GIOVANNI, 2002, *Lavoro e impresa*, in Maurizio Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, Bari: Laterza, pp. 139-162.

- CHUECA MIGUEL, 2008, *Déposséder les possédants. La grève générale aux «temps héroïques» du syndicalisme révolutionnaire (1895-1906)*, Marseille: Agone.
- DONZELOT JACQUES, 1994, *L'invention du social*, Paris: Seuil.
- DUGUIT LEON, 1911, "La représentation syndicale au Parlement", *Revue politique et parlementaire*, n. 69, pp. 28-45.
- _____, 1912, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris: Alcan.
- _____, 1925², *Traité de droit Constitutionnel*, V, Paris : Cujas.
- _____, 1927³, *Traité de droit Constitutionnel*, I, Paris: Boccard.
- _____, 1928³, *Traité de droit Constitutionnel*, II, Paris: Boccard.
- _____, 1930³, *Traité de droit Constitutionnel*, III, Paris: Boccard.
- _____, 1950 [1908], *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, tr. it., Firenze: Sansoni.
- _____, 1999 [1913], *Les transformations du droit public*, rist., Paris: Colin.
- _____, 2000 [1926], *Leçons de droit public général*, rist., Paris: La Mémoire de Droit.
- _____, 2003 [1901], *L'État, le droit objectif et la loi positive*, rist., préf. Franck Moderne, Paris: Dalloz.
- _____, 2007 [1922], *Sovranità e libertà*, tr. it., Torino: Giappichelli.
- FLERS (DE) MARION, 1987, "Le Mouvement Socialiste (1899-1914)", *Cahiers Georges Sorel*, n. 5, pp. 49-76.
- GERVASONI MARCO, 1996, "Il linguaggio politico del sindacalismo d'azione diretta in Francia: la rappresentazione del sociale e la concezione della C.G.T. di fronte allo Stato repubblicano (1895 -1914)", *Società e Politica*, n. 74, pp. 771-820.
- _____, 1997, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale*, Milano: Edizioni Unicopli
- _____, 2006, "L'invention du syndicalisme révolutionnaire en France (1903-1907)", *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n. 24, pp. 57-71.
- GRECO TOMMASO, 2012, *Diritto e legame sociale*, Torino: Giappichelli.
- GURVITCH GEORGES, 1957, *Sociologia del diritto*, tr. it. Milano: Edizioni Comunità.
- HALEVY DANIEL, 1909, "Les nouveaux aspects du socialisme", *Pages libres*, 2 octobre, pp. 367-379.
- HOURQUEBIE FABRICE, 2011, *Actualité de Duguit en matière de libertés publiques*, in Fabrice Melleray (sous la direction), *Autour de Léon Duguit*, Bruxelles: Bruylant, pp. 349-372.
- LABORDE CECILE, 1998, "Syndicalism against the State: libertarianism in the works of Édouard Berth and his contemporaries", *The European Legacy*, v. 3, n. 5, pp. 66-85.

LA ROSA ALESSANDRA, 2001, *Il sindacalismo rivoluzionario e la sua riformulazione: Berth e Valois*, in Paolo Pastori e Giovanna Cavallari (a cura di), *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Ancona: Affinità elettive, pp. 161-190.

_____, 2018, *Rappresentare il sociale. Diritto della società e forme di rappresentanza in Léon Duguit*, in Fabrizio Sciacca (a cura di), *Rappresentanza e Potere. Crisi e superamento di un modello?*, Milano: AlboVersorio, pp.13-33.

MELLERAY FABRICE, 2009, *Léon Duguit. L'État détrôné*, in Nader Hakim e Fabrice Melleray (études réunies par), *Le renouveau de la doctrine française*, Paris: Dalloz, pp. 216-262 .

NEGRI ANTIMO, 1981, *Filosofia del lavoro. Tra secondo Ottocento e Novecento*, v. Sesto, Milano: Marzorati Editore.

ROSANVALLON PIERRE, 2004, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Seuil.

_____, 2005 [1998], *Il popolo introvabile*, tr.it. Bologna: Il Mulino.

SPITZ JEAN-FABIEN, 2005, *Le moment républicain en France*, Paris: Galimard.

TAIUTI ALESSANDRA, 2012, *Il socialismo di Édouard Berth*, in Sandro Ciurlia (a cura di), *Tradizioni, rivoluzioni, progresso*, II, Firenze: Edizioni Poligrafico Fiorentino, pp. 479-510.

TOPALOV CRISTIAN, 1999, *Les "réformateurs" et leurs réseaux: enjeux d'un objet de recherche*, in Cristian Topalov (dir), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France 1880-1914*, Paris: Éditions de l'ÉHÉSS, pp. 11-58.

VALOIS GEORGES, 1924, *L'Économie nouvelle*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale.

VANNI ISABELLA, 2007, *Lo Stato sociale nella Francia della Terza Repubblica*, in Claudio De Boni (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L'Ottocento*, Firenze: Firenze University Press, pp.199-223.

WALZER MICHAEL, 2002, *Il filo della politica*, a cura di Thomas Casadei, Reggio Emilia: Diabasis.

Abstract

LAVORO E LIBERTÀ. DECLINAZIONI NELLA FRANCIA DELLA TERZA REPUBBLICA

(WORK AND LIBERTY. VARIATIONS IN THE FRANCE OF THE THIRD REPUBLIC)

Keywords: Duguit, Berth, Work, Autonomous Workers'Associations, Solidarity, Self-gouvernement.

The article aims to reconstruct the relationship between liberty and work, as it was theorised by Léon Duguit (1859-1928) and Édouard Berth (1875-1939) in the France of the Third Republic. The two political theorists had very different intellectual biographies, yet they shared a criticism of liberalism and the recognition of the importance of community association. To understand the two political thinkers' theoretical position concerning labour, this article connects it to their global view of society and the normative values of the French State. Duguit focuses on mutual solidarity as the symbolic generator, within a capitalistic economy, to redefine the concepts of liberty of work and liberty at work. He therefore idealizes cooperation between classes. By contrast, Berth believes in the necessity to refound society and its economy. He believes in emancipation, of the individual and of working class, as a form of self-government and hence idealizes autonomous factory worker.

ALESSANDRA LA ROSA

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

alarosa@unict.it

EISSN 2037-0520