

ALESSANDRA LA ROSA

LÉON DUGUIT: IMPEGNO E SOLIDARIETÀ,  
LIBERALISMO E SOCIALISMO

1. *Duguit come studioso engagé*

Léon Duguit (1859-1928), professore di Diritto, è interessato al sapere, alla sua trasmissione e al suo rinnovamento. Nel 1900, partecipa al Congresso internazionale di diritto comparato con un intervento sul regime parlamentare (Duguit 1905). Nel 1908, tiene una serie di conferenze all'École des hautes études sociales di Parigi, raccolte nel saggio *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État* (Duguit 1950 [1908]<sup>1</sup>), che sintetizzano il suo pensiero giuridico, sociale e politico. Ancora, ricordiamo l'articolo *The Law and the State*, scritto per «Harvard Law Review» (Duguit 1917), e il saggio *Souveraineté et liberté*, che raccoglie le lezioni tenute tra il 1920-1921 alla Columbia University (Duguit 1922).

Con temi di rinnovamento giuridico (Bonnard 1929: 25), ma anche sociali, politici e pratici di rilievo perché toccano la questione del potere (Laski 1932), Duguit dà il suo contributo alla comunità scientifica, con la perenne convinzione che il tecnico sapiente debba essere anche savio: il suo primo dovere è «chercher la vérité», scrive ne *Leçons de droit public général* (Duguit 2000 [1926]: 24<sup>2</sup>).

L'impegno dell'intellettuale nella vita politica si colloca su tale premessa. Nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive*, egli teme l'opportunismo e il «vuoto delle idee» degli uomini politici (Duguit 2003 [1901]: 23<sup>3</sup>). Ma la preoccupazione di Duguit non sfocia nel disinteresse per le idee politiche e per la prassi politico-sociale. L'autore si misura due volte con la politica: nel 1908, alle elezioni comunali a Bordeaux nella lista Unione re-

---

<sup>1</sup> D'ora in poi Duguit (1950).

<sup>2</sup> D'ora in poi Duguit (2000).

<sup>3</sup> D'ora in poi Duguit (2003).

pubblicana democratica, ostile ai collettivisti e ai nazionalisti, e alle elezioni legislative del 1914, con la sua candidatura sotto la bandiera della Federazione delle sinistre, coalizione repubblicana che si colloca al centro dello scacchiere politico (cfr. Blanquer, Milet 2015: 191-192, 231-238). Come cittadino fa parte del comitato «*Syndicat de propriétaires et contribuables du quartier Croix de Seguey-Tivoli*», della città di Bordeaux. Da intellettuale, osservatore attento dei problemi del suo tempo, esprime il suo giudizio sugli eventi storici: è evidente il disagio che prova dinanzi gli orrori, le crudeltà, i dolori provocati dalla “tourmente de 1914” (Duguit 1922: 113-114). Per lui non c’è scissione tra la regola degli *studia* e l’impegno politico, sociale e morale. Egli stesso scrive che il suo ruolo non è «de rester dans une tour d’ivoire» (Duguit 2000: 25). Nel ricordo di Langrod, Duguit è lo studioso che si impegna nella scena pubblica con lo scopo di ricercare la verità e volerne la realizzazione (Langrod 1959: 643). Il motivo di fondo del suo impegno non è la vita di partito, il riconoscimento di ruoli di governo e il perseguimento dell’utilità immediata (Cousin 2001: 1938). Come studioso *engagé* è membro, a partire dal 1908, dell’*Union pour la Vérité*. Mosso dal desiderio di individuare la verità Duguit può, come dice Joseph Barthélemy, affrontare i problemi «plus brûlants» della politica contemporanea (Barthélemy 1908:156).

Duguit non incarna la figura dell’intellettuale *chien de garde* degli interessi esistenti, ma è anche vero che, con lo spessore intellettuale che gli è proprio, non propone la separatezza del “chierico”: «la vérité n’est pas dans les étoiles, [...] elle est sur la terre, [...] elle est essentiellement humaine» (Duguit 2000: 25). Scegliendo di coltivare il sapere, Duguit sente l’esigenza di confrontarsi con eventi e questioni del suo tempo.

La riflessione teorica dell’autore nasce dalla prassi. È il caso del sostegno dato alle congregazioni religiose (Duguit 1907: 589), dopo la legge sulla separazione Chiese e Stato del 1905, e degli articoli sul sindacato dei funzionari (Duguit 1906; Duguit 1908), scritti sotto la pressione degli scioperi degli addetti ai servizi pubblici<sup>4</sup>. Nel contesto della Francia «fin de siècle», con i

---

<sup>4</sup> Oltre lo sciopero degli agenti di polizia del 1905, bisogna ricordare gli scioperi degli impiegati postali del 1909.

suoi risvolti economici, politici e sociali, i fatti, «plus forts que toutes les théories» come scrive ne *Les transformations du droit public*, costringono all'abbandono della teoria dello Stato garante del controllo e della protezione dei rapporti individuali, oltre che della difesa interna ed esterna (Duguit 1999 [1913]: 48<sup>5</sup>). La trasformazione economica e industriale, ma anche i pericoli di una società divisa, radicalizzata e «minacciante» (Lazar 2000: 311), richiedono allo Stato nuovi obblighi. La regola empirica dell'interdipendenza, che Duguit deriva dalla teoria del lavoro sociale di Durkheim, dà una giustificazione dei nuovi doveri dello Stato. Elaborata la teoria dello Stato nel 1901, dinanzi le trasformazioni sociali provocate dal Primo conflitto mondiale, Duguit parla, nel 1920, di Stato *collaboration*, votato all'estensione dei propri compiti e concepito come *casse d'assurance* (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: VII-XIII). Nel 1927, continua a dare il suo appoggio alle «transformations d'ordre solidariste» realizzate nel campo politico repubblicano, già dai primi anni del Novecento (ivi: 24). La riflessione di Duguit sullo Stato giunge alla «maturité» dopo la Grande Guerra (Blanquer, Milet 2015: 243).

Nel 1884 sono due le parole particolarmente utilizzate: solidarietà e socialismo (Arnaud 1975: 85). All'Esposizione universale del 1900, il Presidente Loubet e il Ministro del Commercio e dell'Industria Millerand, riprendono il tema della solidarietà. Duguit *savant* prova disagio dinanzi al dilagare della parola solidarietà. Richiamata nei «discours d'apparat» e negli articoli di giornale, come dice nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive* (Duguit 2003: 23), la parola solidarietà conquista gli uomini politici che con atteggiamento rituale, utilizzano il termine nei loro discorsi, ma senza prendersi cura di specificarne il contenuto o, peggio ancora, di conoscerne il significato, ripete nel 1908 (Duguit 1950: 44). Per Duguit, l'«abuso» della parola sconta il prezzo di una perdita concettuale.

Diverso è l'atteggiamento che assume nei confronti del pensiero che, tra Ottocento e Novecento, si impegna a definire la nozione di solidarietà e a svilupparne le principali implicazioni.

---

<sup>5</sup> D'ora in poi Duguit (1999).

La solidarietà costituisce l'argomento centrale del *Congrès d'Éducation Sociale* del 1900, al quale partecipano Bourgeois, Buisson e Durkheim; all'École des Hautes Études Sociales, tra il 1901-1902, si tengono conferenze e discussioni sul tema della solidarietà con la partecipazione, tra gli altri, di Bourgeois, Darlu e Gide<sup>6</sup>. Il pensiero sulla solidarietà in generale e il movimento che fa della parola solidarietà il suo perno costituiscono un riferimento per Duguit (1950: 44). Cionondimeno, nelle opere dei primi anni del Novecento, Duguit non sente il bisogno di dichiarare la sua adesione al solidarismo. Solo negli anni Venti, negli scritti *Souveraineté et liberté* e *Traité de droit constitutionnel*, definisce solidaristica la sua teoria di libertà individuale e la visione del ruolo dello Stato (Duguit 1922: 141 ss; Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 136). Il solidarismo come movimento culturale presenta anime diverse e varietà di significati (cfr. Audier 2010; Blais 2012), ma è evidente la sintonia di accenti e argomenti tra il pensiero di Duguit e la dottrina solidaristica (Borgetto 1993: 385; Costa 1997: 322 ss). Con Duguit ci troviamo dinanzi ad un pensatore che va al di là del solidarismo, ma che non potrebbe essere comprensibile senza il solidarismo.

## 2. Il contesto della solidarietà

Per Harold Laski gli scritti di Duguit sono figli dell'«atmosfera» nella quale si formano (Laski, 1917:188). Il momento politico è quello delle riforme legislative, attraverso le quali le forze politiche repubblicane mirano all'integrazione. Dalla vittoria dei repubblicani del 1880 alle elezioni del 1885 (che videro la caduta di Jules Ferry, leader degli opportunisti), dal primo governo radicale del 1895-1896 al primo decennio del XX° secolo, il progetto repubblicano di integrazione sociale si amplia e cambia la modalità d'azione. Dalla modalità d'azione degli opportunisti alla modalità dei radicali (Berstein 1992:167).

La modalità d'azione degli opportunisti privilegia le ragioni della libertà e della responsabilità dell'individuo. L'integrazione

---

<sup>6</sup> Le conferenze sono state pubblicate: *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, 1902, Paris:Alcan.

sociale deve avvenire attraverso la scuola<sup>7</sup> e la tutela di alcune libertà<sup>8</sup>. Nell'ambito del mondo del lavoro, le diseguaglianze vanno superate con la negoziazione sociale<sup>9</sup>. Nell'ambito delle politiche sociali, l'azione degli opportunisti privilegia la promozione della responsabilità individuale nelle assicurazioni volontarie. Il progetto sociale degli opportunisti non affronta la questione sociale come obbligo assicurativo, soluzione che richiede un vasto intervento diretto dello Stato. Isabella Vanni afferma che gli opportunisti interpretano il «dovere sociale di assistenza in termini strettamente morali», limitandosi a promuovere «un senso della previdenza nei lavoratori» con le assicurazioni facoltative (Vanni 2007: 201-203). La modalità d'azione dei radicali considera l'interventismo statale come risposta socialmente ed economicamente razionale ai problemi della società. In una società che continua ad essere liberale, imperniata sulla proprietà privata e sull'iniziativa individuale, cambia la modalità d'azione della politica. Il programma legislativo regola i rapporti tra capitale e lavoro, ma altresì vede nella previdenza sociale (o obbligo assicurativo contro malattie o infortuni, e per le pensioni), nell'assistenza sociale per motivi sanitari o economici e, quindi, in un più vasto interventismo statale la risposta per affrontare i problemi sociali<sup>10</sup>. Altre modalità d'azione legislativa sottolineano la tendenza della politica repubblicana di ricercare la giustizia promuovendo riforme economiche: come l'imposta progres-

---

<sup>7</sup> Del 1881, del 1882 e del 1886 sono le leggi sulla gratuità, obbligatorietà e laicità dell'insegnamento.

<sup>8</sup> Libertà di commercio ambulante e di riunioni pubbliche, libertà di stampa con leggi del 1881.

<sup>9</sup> Legge Waldeck-Rousseau, del 1884, sulla libertà sindacale. Nella interpretazione di Ewald (1992: 182-183), il riconoscimento dell'esistenza legale dei sindacati esprime l'idea di uno Stato che fornisce il quadro nel quale i rapporti tra le forze sociali possono svolgersi all'insegna dell'equilibrio e in una logica di contrappesi dei poteri.

<sup>10</sup> Assistenza sanitaria gratuita e obbligatoria (per malati curabili legge del 1893, per indigenti, infermi e incurabili 1905), riconoscimento della responsabilità del datore di lavoro per gli infortuni sul lavoro (legge 1898), riduzione dell'orario di lavoro (legge del 1892, del 1900 e del 1905) e riposo settimanale obbligatorio (legge del 1906), pensioni operaie e contadine (legge del 1910). Su questi argomenti si rinvia a Barbieri (1999).

siva sul reddito sostenuta dal governo radicale nel 1895-1896<sup>11</sup>.

L'azione legislativa è legata al momento politico. La legislazione rispecchia l'ideologia repubblicana della Terza Repubblica, nella versione sostenuta da radicali e radical-socialisti. La fine degli anni 1880 è caratterizzata da agitazioni legate al boulangismo, corrente politica composita il cui antiparlamentarismo si cristallizza nella revisione della Costituzione, e alla violenza anarchica<sup>12</sup>. In un clima sociale teso (il massacro di Fourmies del 1° maggio 1891), l'obiettivo è la difesa del regime repubblicano dal nazionalismo, che sembra «sul punto di sommergere il regime»<sup>13</sup>, e dall'anarchismo.

La difesa del regime è solo un aspetto della politica della Terza Repubblica. Gli anni 1890 vedono nel 1895 la nascita della CGT e l'aumento elettorale dei socialisti (che raccolsero una cinquantina di seggi nelle elezioni del 1893), oltre la depressione economica (con punte massime tra il 1891 e il 1894) e l'aumento degli scioperi anche come numero di partecipanti. Bisogna anche ricordare il governo di Jean Casimir-Perier, nel 1894, e il voto delle leggi «scellerate» per reprimere i movimenti anarchici. L'arrivo al potere di Bourgeois, come Presidente del Consiglio nel 1895, ministro fin dal 1890 e fondatore del Partito repubblicano e radical-socialista nel 1901, corrisponde ad una certa ripresa del radicalismo dopo il fenomeno boulangista e una forma di conservatorismo. Egli combatte per la difesa della Repubblica parlamentare, dei principi del 1789 e per la ricerca della giustizia, ma senza cedere al collettivismo. Così, Bourgeois definisce l'azione del suo governo:

Un governo fedele all'antico spirito repubblicano[...] in grado di mantenere la pace e l'ordine [...], ma costantemente preoccupato per il miglioramento delle sorti dei minori e dei deboli, e di una migliore redistribuzione dei costi e dei benefici dell'organizzazione sociale, convinto,

---

<sup>11</sup> Principalmente per il Senato, la proposta di riforma di Bourgeois avrebbe aperto la via all'inquisizione fiscale. Bourgeois si dimetterà nell'aprile del 1896. Cfr. Mayeur (1984: 164-166).

<sup>12</sup> Jules Ferry è gravemente ferito nel 1892 e Sadi Carnot è assassinato nel 1894.

<sup>13</sup> Barjot, Chaline, Encrevé (2001: 376).

insomma, che la Repubblica non sia soltanto il nome di un'istituzione politica, ma anche e soprattutto lo strumento di un progresso morale e sociale<sup>14</sup>.

La stessa visione della solidarietà è presente in Bouglé. Oltre ad arginare teorie reazionarie e rivoluzionarie, scrive ne *Le solidarisme* del 1907: «la doctrine solidariste offre un lieu de rassemblement, un terrain d'entente pour tous ceux qui veulent aujourd'hui que [...] la démocratie politique s'achève en démocratie sociale» (Bouglé 1924<sup>2</sup>: 6). Bouglé definisce la dottrina fondata sulla solidarietà «philosophie officielle» della Terza Repubblica (ivi: 7).

Gli studiosi della politica repubblicana considerano la nozione di solidarietà «*invention stratégique*» (Donzelot (1994: 13-14, 77), che dota la Repubblica di «*légitimité nouvelle*» (Chevalier, Cochart 1982: 5), perché capace di promuovere contemporaneamente l'ordine e il progresso. Dunque, la nozione di solidarietà permette il raggiungimento di un duplice obiettivo: consolidare l'ordine repubblicano e trasformare l'ordine politico liberale. Il primo obiettivo è garantire consolidamento della Terza Repubblica contrastando la requisitoria antirepubblicana (cfr. Battini 1995), di destra e sinistra; il secondo obiettivo è promuovere la democrazia politica, con la garanzia dei diritti politici e civili, e la democrazia sociale con la realizzazione della giustizia e dell'uguaglianza. In questo senso, «une voie moyenne» tra liberalismo e socialismo (Spitz 2005: 184): tra un liberalismo che, continuando ad avere come ideale direttivo la difesa dei diritti dell'uomo, si rende socialmente aperto e un socialismo che, privo di dogmatismo ideologico, propone la regolazione statale senza ostacolare i rapporti di produzione capitalistici e senza liberare le "forze produttive" con la violenza della lotta di classe (Panarari 2000: 86-87). Lo scopo è costruire l'equilibrio sociale rispondendo alle aspirazioni di giustizia limitando l'individualismo e assegnando alla società una responsabilità

---

<sup>14</sup> Cit.in Blais (2012: 17-18).

collettiva. La solidarietà traccia una «terza via»: la via di una democrazia tanto sociale quanto liberale (Blais 2012: 8).

### 3. Le ragioni dell'impegno

I lavori di Duguit sono strettamente legati alla congiuntura politica e sociale, ma anche al campo intellettuale che favorisce l'emersione di nuovi concetti. Nel 1901, Duguit definisce l'impianto teorico dello Stato e del diritto, ma anche l'impianto politico del suo pensiero che, con gli anni, si rafforza. In questo senso, la scelta della solidarietà, come oggetto di studio del primo capitolo de *L'État, le droit objectif et la loi positive*, traduce, da parte di Duguit, la volontà di legare la sua teoria dello Stato alla categoria fondativa dell'azione politica del solidarismo. Pur rimando esterno al solidarismo come movimento, Duguit traccia i poli ideologici dello Stato complementari allo Stato provvidenza del solidarismo. In questa prospettiva, la sua visione dei doveri e poteri dello Stato è:

[...] très individualiste en refusant à l'Etat le pouvoir de toucher au libre développement des activités individuelles et en lui imposant le devoir de le protéger, mais très socialiste en lui reconnaissant cependant des pouvoirs d'intervention très étendus et en lui imposant des devoirs très rigoureux (Duguit 2003: 49).

Per Duguit, la linfa vitale che legittima l'interventismo deriva dal principio della solidarietà. La solidarietà non è la carità cristiana, ma neanche la *fraternité* della divisa rivoluzionaria. È altro: la solidarietà poggia sulla regola empirica dell'interdipendenza. La solidarietà non è un sentimento, ma un fatto sociale da cui dipende la stessa sopravvivenza della società (ivi: 23): proprio per questo, la sua violazione è sanzionata dagli stessi membri (ivi: 115-116). A sua volta, lo Stato è sottomesso alla regola della solidarietà. In questa condizione, lo Stato non comanda ed è legittimo se attua la solidarietà (ivi: 256, 259). Con questo impianto teorico, Duguit dimostra che la solidarietà s'impone allo Stato e, per questa via, giustifica diritti e obblighi sociali posti in essere dallo Stato (ivi: 261). Nel 1901, Duguit ci-



ta il testo *Solidarité*, considerato l'architrave del solidarismo come movimento culturale, e ne definisce l'autore, Bourgeois, uomo autorevole e di talento, immerso nelle lotte politiche (ivi: 25). La politica delineata da Bourgeois, fondata sulla condizione di «socio», di «debitore», quindi sull'assenza di qualsiasi contrapposizione tra individuale e sociale, e sul mantenimento dell'individualismo<sup>15</sup>, avvicina il pensiero solidaristico a un socialismo «bene inteso», che sul piano politico significa rifiutare il principio della lotta di classe. Nel 1920, Duguit scrive di abbracciare «les transformations d'ordre solidariste» rese ancora più urgenti dagli eventi storici.

Duguit si sforza di comprendere la dimensione operativa del concetto di solidarietà. Egli è un teorico. Come tale, nell'opera *Les transformations du droit public* del 1913, racchiude gli obblighi di carattere positivo dello Stato nella categoria del servizio pubblico, con il conseguente allargamento della sua presenza nell'organizzazione ed erogazione di servizi in vaste aree della vita sociale (Duguit 1999: 51). Lo Stato fornitore di servizi esprime certamente l'appoggio ideologico di Duguit agli obiettivi economici e sociali della Terza Repubblica. In tal senso, si comprende l'affermazione di Luc Ferry che, parlando della *sintesi* repubblicana, scrive: «la dottrina repubblicana si orienterà – più che verso il socialismo propriamente detto – verso quel 'pubblico servizio' di cui Léon Duguit diventerà il principale teorico» (Ferry 1989: 291). Se la categoria del servizio pubblico rappresenta chiaramente la funzione dell'azione dei governanti ed è, quindi, riconducibile ad un programma politico, è anche vero che la categoria non coincide semplicisticamente con lo Stato *providence* del solidarismo. Sul piano teorico, il servizio pubblico è identificabile con la teoria del potere e dello Stato che ha come bersaglio la «puissance publique»: «L'État n'est plus une puissance souveraine qui commande; il est un groupe d'individus détenant une force qu'ils doivent employer à créer et à gérer les services publics» (Duguit 1999: XIX). Dal 1901 a dopo la I<sup>a</sup> guerra mondiale, passando dal 1913, rimane invariato lo scontro concettuale,

---

<sup>15</sup> Duguit riporta le parole di Bourgeois. Ivi: 25, 95.

approccio soggettivistico del diritto o Stato che può imporre la sua volontà sovrana – approccio oggettivistico del diritto o Stato limitato dal diritto oggettivo, la cui radice è la solidarietà, e con la missione obbligatoria di porre in essere le esigenze della solidarietà. Le ragioni dell'impegno teorico rimangono invariate. Cionondimeno, l'opposizione allo Stato potenza trae la sua linfa dalla storia.

Dopo le trasformazioni prodotte dalla guerra e lo sforzo fatto contro la «barbarie teutonica», Duguit ha la conferma che l'idea di eterolimitazione dello Stato sia servizio della libertà e contro lo Stato *puissance commandante* (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: VII-XIII). Questa convinzione, espressa nella *Préface* del 1920 de *Traité de droit constitutionnel*, si arricchisce della definizione dello Stato *collaboration*. Duguit parla di Stato *collaboration* come modello di potere che trae giustificazione e legittimazione dalla sua conformità al principio prestatale, permanente e generale della solidarietà espresso nel diritto oggettivo. Questo è la forma di Stato nella quale tutti, governanti e governati, lavorano «de concert» alla realizzazione «des besoins matériels et moraux des participants» (ivi: IX). Anche in considerazione delle conseguenze della I<sup>a</sup> Guerra mondiale, i governanti come detentori della «*puissance publique*» debbono assicurare la «*collaboration commune*» (ivi: X). Anche la società partecipa con istituzioni solidali nate per mano dell'iniziativa privata: le associazioni mutualistiche. L'idea sottesa è quella del *debito* sociale nazionale. In base a tale idea si obbligano i soggetti più fortunati a un pagamento di somme verso i soggetti meno fortunati. Lo Stato, in qualità di rappresentante, stabilisce obbligatoriamente il *quantum* che la società deve versare.

In questo modo, emerge la visione della società funzionante come una compagnia d'assicurazione, non solo per mano dell'iniziativa privata, ma anche dell'iniziativa pubblica:

[...] une grande coopérative où chacun profite de certains avantages qu'assure la division du travail social. Mais en retour, si quelques-uns subissent un préjudice particulier, si la coopérative a mal fonctionné ou si les circonstances sont telles que des pertes viennent atteindre quelques-uns à l'exclusion des autres, alors la collectivité tout entière doit intervenir pour réparer le préjudice subi par ceux-là. La caisse de

l'État est en quelque sorte une caisse d'assurance mutuelle au profit des membres de la société (Duguit 1922: 167-168).

Come strumento politico ed economico che si danno gli uomini per rendere effettiva la solidarietà, lo Stato non deve limitarsi a fissare, con regole astratte e formali, l'eguaglianza dei diritti e a permettere agli individui di cercare liberamente i loro interessi. Piuttosto, lo Stato deve essere strumento di redistribuzione sociale e di assicurazione contro i rischi sociali (ibidem). Ma la riflessione di Duguit non è solamente di natura economica-politica. Egli pensa che lo Stato debba gettare il suo sguardo sulla società civile per contrastare il movimento di allontanamento degli uomini gli uni dagli altri, di distinzione del bene individuale dal bene comune. Lo Stato "*collaboration*" favorisce la coesione sociale, il legame sociale, facendo in modo che i membri della società nazionale lavorassero «ensemble à la réalisation de la justice et du mieux-être» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: XI).

#### 4. *Il metodo scientifico e il fondamento della solidarietà*

È nel legame sociale che può cogliersi la visione dello Stato di Duguit e la conseguente convergenza con la corrente del solidarismo. Il contesto storico favorisce tale convergenza, ma anche il contesto culturale. Il «momento 1890», di cui parla Rosanvallon, descrive un momento nel quale la Repubblica sembra essere allo «stremo» e la cultura si chiede se si possa ancora fare riferimento all'uomo come semplice entità astratta (Rosanvallon 2005: 103).

Delle linee interpretative che hanno compreso la solidarietà sul piano concettuale<sup>16</sup> facciamo riferimento a quella che colloca il solidarismo nel solco specifico della tradizione repubblicana, nata dalla Rivoluzione, e unisce l'idealismo volontarista,

---

<sup>16</sup> Per un'altra interpretazione, che procede per «dé-singularisation», considera la cultura repubblicana «profondamente, visceralmente e decisamente individualista», senza alcun rapporto con il positivismo, e situa la dottrina della solidarietà nell'ambito della teoria individualista e contrattualistica, cfr. Spitz (2005: 13,38).

ispirazione dominante del repubblicanesimo francese, con la filosofia positivista, con la scienza sociologica e col realismo (Nicolet: 1994)<sup>17</sup>. Seguendo tale prospettiva teorica, la specificità dello scenario francese indica la tradizione dei principi repubblicani come ideale direttivo e come futuro da costruire. Il concetto solidaristico di debito sociale è «*consubstantiel*» alla libertà, all'eguaglianza e fratellanza (Nicolet 1992: 36). In quest'ottica di continuità, il solidarismo innesta l'analisi scientifica della società (Costa, 1997: 303-307; Costa 2001, 3: 99). Per alcuni studiosi (Barral 1968; Cousin 2001; Rosanvallon 2005), nella riflessione teorica della solidarietà è rilevante il ruolo della sociologia per la sua «critica all'individualismo e il suo richiamo a una democrazia più organica» (Rosanvallon 2005: 106). Si sviluppa una sorta di *concordia discors* nel respingere l'individualismo astratto avulso dalla vita della società per sostenere una dimensione sociale e intersoggettiva del individualismo. È l'aspetto di «*une rectification de l'individualisme*» sottolineato da Bouglé, protagonista del solidarismo (Bouglé 1924<sup>2</sup>: 110).

L'antropologia sociale individualistica del primato del soggetto e dei diritti individuali è messa in discussione come chiaramente aveva detto Boutroux: «*La doctrine dite solidarisme s'est développée dans notre pays en réaction contre le libéralisme individualiste*» (Boutroux 1902: 273). Il concetto di "debito" sviluppato da Bourgeois. nel libro *Solidarité*<sup>18</sup> del 1896, è una critica all'infrastruttura della società liberale, cioè all'individuo con le sue libertà indefinite e incondizionate (Bourgeois 1998a: 33-34). Eppure, le libertà non sono soppresse, riemergono dopo che l'uomo abbia pagato il suo debito con la società (Bourgeois 1998b: 76). Ma l'uomo è primo di tutto immerso nel fondamento scientifico del legame naturale e necessario dell'associazione. Così, si chiarisce la dimensione della solidarietà. La solidarietà è «*une simple variante*» della

---

<sup>17</sup> Non è un caso che Nicolet scriva: «*la doctrine républicaine est bien un idéalisme, mais qui n'exclut pas le réalisme*». Nicolet (1994: 492).

<sup>18</sup> Le citazioni sono tratte dall'edizione del 1906. Bourgeois (1998a [1906]: 43ss), d'ora in poi (1998a). L'edizione del 1906 contiene gli interventi di Bourgeois al Congresso di Educazione Sociale del 1900, d'ora in poi Bourgeois (1998b; 1998c).

fraternità, terzo elemento della divisa repubblicana, dice Bourgeois (Bourgeois 1998a: 11). Ma è una variante che, sempre per il massimo teorico del solidarismo Bourgeois, perde la dimensione di sentimento (Bourgeois 1998c: 100). per divenire, attraverso la società osservata scientificamente, fatto e, attraverso il «quasi-contratto sociale», diritto. Il dovere di organizzare giuridicamente la solidarietà per lo Stato deriva, quindi, dalla legge naturale della solidarietà che lega gli uomini tra loro. Legge che è dimostrata dalla scienza, ma alla quale gli uomini danno il loro libero consenso retroattivo con il «quasi contratto»<sup>19</sup>.

La critica all'individualismo apre un varco tra l'astrazione dell'uomo universale e la realtà dell'uomo associato. Duguit lo percorre seguendo, in tutta la sua produzione, un metodo empirico, «véritablement et exclusivement réaliste» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 3)<sup>20</sup>, che poggia sulla constatazione dei fatti, senza considerare l'associazione umana come semplice riflesso delle leggi naturali. In realtà, Duguit perviene a tale posizione nel 1901, nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive*, quando esprime il suo attaccamento all'individualismo e, con autocritica<sup>21</sup>, prende le distanze dalle dottrine che assimilavano fenomeni sociali e fenomeni naturali (Duguit 2003: 17). L'individuo è cosciente dei suoi atti e pensieri (ivi: 17, 27). La regola della solidarietà non è pensata come una legge fisica o biologica. Piuttosto, la regola della solidarietà è sorretta da una «chiara e ragionata» volontà umana cosciente del fine delle sue azioni, ripete Duguit nel saggio *Souveraineté et liberté* (1922: 146). Sociale per il suo contenuto, la regola ha un carattere individuale come affermazione dell'«énergie interne au sujet» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 67). Da quanto detto, il rifiuto di Duguit del quasi contratto di Bourgeois (Duguit 2003: 39) si deve leggere come rifiuto del contratto come idea alla quale l'autore associa la formazione di un'espressione comune, la volontà collettiva o generale, suscet-

---

<sup>19</sup> Bourgeois (1998a: 47-48); Boutroux (1902: 280).

<sup>20</sup> Cfr. Rapone (2012).

<sup>21</sup> *Le droit constitutionnel et la loi positive*, del 1889, è un'interpretazione della società sul metodo dei fenomeni naturali. Duguit (1889).

tibile di imporsi agli individui (ivi: 9). Il metodo empirico di Duguit non dissolve la volontà nel determinismo, ma neanche l'individuo nel collettivo.

C'è un ulteriore passaggio: Duguit valorizza la solidarietà attraverso il «sentimento della socialità» e il «sentimento della giustizia». Dalla solidarietà come osservazione del fatto che gli uomini vivono insieme si passa alla socialità. La socialità, dice Meneghelli, non è un semplice fatto, ma una qualità dell'essere umano che dà un «preciso» significato alla sua vita diverso dal significato che essa avrebbe se la considerasse come «lotta per l'esistenza, o eliminazione dei più deboli» (Meneghelli 1964: 94). La socialità, come modo di pensare la società e il suo sviluppo, insieme alla consapevolezza da parte degli uomini di tale sentimento individuale che li unisce, permettendogli di vivere in società diminuendo le sofferenze e aumentando il benessere, sono presenti nel pensiero di Duguit già dal 1901 (Duguit 2003: 34). Nel 1908, senza parlare del sentimento di giustizia, Duguit ha già superato il limite della solidarietà come fatto empirico. Affrontando la dimensione politica della solidarietà, la nozione d'interdipendenza non poteva spiegare pienamente l'azione dello Stato che doveva rendere uguali per tutti i diritti sociali:

Quale soluzione discende logicamente dal fatto dell'interdipendenza che abbiamo indicato? Che i governanti siano obbligati ad assicurare l'assistenza sanitaria a tutti coloro la cui guarigione è possibile, non v'ha dubbio. L'assistenza ha, allora, lo scopo di conservare una forza sociale; e concorrere ad accrescere, a mantenere l'interdipendenza. Ma l'assistenza è anche dovuta ai vecchi, che consumano senza produrre e debbono forzatamente sparire entro alcuni anni, agli incurabili [...]

(Duguit 1950: 84).

Dalla seconda edizione de *Traité de droit constitutionnel*, del 1921, la solidarietà come «sentimento di socialità» si arricchisce del «sentimento di giustizia» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 67). La solidarietà non esprime solamente la dipendenza dell'uomo come essere sociale dai suoi simili, ma anche un sentimento o bisogno individuale<sup>22</sup>, qual è il sentimento della giustizia (ivi:119). La regola

---

<sup>22</sup> Cfr Réglade (1932: 31).

della solidarietà è obbligatoria non solo perché necessaria allo scopo collettivo, sia pure individualmente percepito, ma anche perché gli individui hanno coscienza che il rispetto della regola della solidarietà assicura un posto adeguato al loro valore nel gruppo sociale e uguaglianza negli scambi di servizi (ivi:121).

Il positivismo sociale non esclude «l'idéal social, idéal humain», ripete Duguit (ivi:XIX). Si ha l'arricchimento del nucleo profondo del pensiero di Duguit che, con il tempo, finisce per non essere dominato dal metodo positivista e sociologico (Petrucci 1985). Lo studioso evoca la giustizia e vive il suo tempo: la questione sociale, con la necessaria affermazione di una giustizia sociale attraverso la trasformazione del ruolo dello Stato; l'esperienza della guerra, come affermazione di una solidarietà tra nazioni per ristabilire una giustizia violata dai crimini (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 193).

##### 5. *La teoria di Duguit tra individualità e socialità*

Fine Ottocento, la scienza sociale – che ha una sua «preistoria» nel pensiero politico – pensa la società come luogo che genera le proprie regole, in grado creare il proprio ordine e di esercitare autonome funzioni organizzative, superando il modello della società civile contrattualistica per il quale solamente la società come corpo morale e collettivo potrà essere affermazione del superamento delle volontà individuali nella volontà generale (Ricciardi 2010: 9-53). Con convinzione, e in maniera costante, la teoria di Duguit considera la società come luogo naturale dell'ordine e lo Stato come luogo di gestione dell'ordine sociale autodeterminato. Chiaramente, ciò comporta il cambiamento della visione dell'individuo e delle sue relazioni con la società.

Nel linguaggio dell'autore il termine socialismo, privato di ogni significato politico, rimanda alla centralità della società come luogo che genera spontaneamente regole<sup>23</sup> e vincoli rela-

---

<sup>23</sup> Duguit (1907: 9). Luisa Mangoni, ricostruendo la cultura fine secolo, rileva che il termine socialismo pone l'accento sulla sfera sociale e sulla capacità di questa di determinare l'azione umana, come dimostra l'intercambiabilità dei

zionali basati sulla solidarietà. Il punto di partenza è la società come fatto naturale e primario (Duguit 2003: 32). L'uomo non nasce con diritti (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 209), ma membro di una collettività (Duguit 2003: 38), e ha consapevolezza della regola del gruppo che lo motiva e lo trattiene in società (ivi: 17-18). Nel 1901, è forte l'influenza di Durkheim. Duguit scrive d'essersi ispirato al libro *La divisione del lavoro sociale* del 1893 nella elaborazione della sua teoria della solidarietà (ivi: 23). Nello sviluppo storico della civiltà occidentale, dalla tribù alla nazione, la solidarietà ingloba, in base alla distinzione di Durkheim, la «solidarietà per similitudine» o «meccanica», e la «solidarietà per divisione del lavoro» o «organica». La prima forma di solidarietà è la «solidarietà per similitudine» contrassegnata dall'uguaglianza: gli uomini hanno bisogni comuni che non possono soddisfare che attraverso il mutuo aiuto. La seconda forma di solidarietà è la «solidarietà per divisione del lavoro» contrassegnata sia dall'ampliamento dei legami che da un'estrema differenziazione o individualizzazione: gli uomini hanno bisogni differenti che ugualmente legano gli individui ai loro simili poiché potranno soddisfare i loro bisogni attraverso lo scambio reciproco di servizi legati all'esercizio delle loro attitudini, delle loro competenze e abilità, allo sviluppo della differenziazione individuale (ivi: 40-41, 47). La solidarietà, nei suoi due aspetti, è per Duguit la forza che mantiene la coesione sociale. Per usare le espressioni di Brunkhorst, la solidarietà risponde al problema della «de-socializzazione» dell'individuo, cioè dello sradicamento degli uomini con la fine della società per ceti, e della «proletarizzazione» della società, cioè della divisione della società in classi che vedono la loro integrazione messa in pericolo (Brunkhorst 2000: 92).

Per Duguit le forme associative moderne non sono la rinascita di quelle premoderne che, gerarchizzate, erano contrarie al principio di libertà (Duguit 2003: 60; Duguit 1922: 173). Dal campo delle idee e della religione a quello degli interessi economici, le forme associative moderne sono espressione di libertà (Duguit 1922:176). Attraverso le associazioni l'uomo realizza

---

termini sociologico e socialismo nella cultura degli anni '80 e '90. Mangoni (1985: 10).



la sua libertà creatrice, il perfezionamento della propria personalità (ibidem) e, contemporaneamente, accresce il convincimento della sua dimensione sociale<sup>24</sup>. Nella particolare forma del sindacato, l'uomo può realizzare i suoi obiettivi, che come individuo isolato non raggiungerebbe, ma allo stesso tempo avere sia un mezzo di difesa dalle rivendicazioni degli altri gruppi sociali che dall'arbitrio del potere (Duguit 1908: 482; Duguit 1950: 123). In senso generale, il fenomeno associazionistico è una risposta al vuoto creato tra gli individui e lo Stato (Duguit 1922: 175). La legge Le Chapelier, del 1791, aveva messo a bando ogni forma di associazione. Questo vuoto, che provoca la scomparsa del sociale e che rende l'individuo-cittadino una figura decontestualizzata, è stato ampiamente rappresentato da Rosanvallon (1993; 2002; 2004) e definito nella formula dell'«*illibéralisme*» della democrazia francese.

L'aspirazione della democrazia all'unità poggiava sull'assimilazione del pluralismo alla divisione (Rosanvallon 1993: 382-383). È anche vero che, in risposta all'«atomismo disumano» (Blais, 2012: 150), obiettivo della Terza Repubblica è attuare un processo di riconciliazione con il fenomeno associativo, reso necessario per la riuscita istituzionale della Repubblica (Baudouin 2000: 344). Le tappe di tale processo hanno un fondamento legislativo: legge del 1884 sui sindacati professionali, del 1898 relativa alle società di mutuo soccorso e del 1901 sulle associazioni in genere.

Le caratteristiche prettamente legate alla solidarietà frutto della divisione del lavoro sono: alto sviluppo della differenziazione individuale, che significa diversità di opinioni e di desideri, ma anche diversità di ruoli collegati alla realtà produttiva (Duguit 2003: 55); sviluppo di relazioni sociali derivanti dallo scambio frequente di servizi. Dentro questa nuova forma di coesione legata alla consapevolezza della dipendenza reciproca derivante dalla divisione del lavoro è possibile tematizzare una solidarietà di tipo economico (ivi: 66), ma anche un modello di relazioni sociali che poggia sulla complementarità di individualità e legami sociali. Ambito cooperativo e interessi partico-

---

<sup>24</sup> Duguit (1925<sup>2</sup>, V: 617); (1908:480-481). Cfr. Barbera (2003: 54).

lari non si escludono, piuttosto sono comunicanti perché si alimentano a vicenda. La società è la via per realizzare in comune scopi individuali<sup>25</sup>, ma anche la via per rafforzare individualmente, attraverso la «libertà-funzione» e la «proprietà-funzione», i legami sociali.

La valorizzazione della società – come luogo in cui tutto avviene, esistenza dell'uomo, sviluppo e arricchimento individuale, lavoro, scambio di servizi, progresso e sviluppo della civilizzazione (ivi: 43) –, del suo principio costitutivo – la solidarietà per divisione del lavoro che gli uomini adottano consapevolmente ma senza ricorso a un fondamento esplicito –, sono tutti passaggi di un pensiero che stupisce nelle sue conclusioni. Duguit rifiuta la rappresentazione del corpo sociale come entità collettiva superiore agli individui e dotata di una coscienza collettiva. Neppure metodologicamente passa dall'analisi del composito all'analisi del semplice, dal tutto al particolare. Che sotto la società vi sia l'individuo è un quesito che Duguit non si pone, perché ovvio<sup>26</sup>. Piuttosto, Duguit stupisce per la sua scelta: riduce il sociale, quindi il tutto, all'individuo, quindi al semplice (ivi: 25). Egli rifiuta l'esistenza di una coscienza collettiva distinta e indipendente dall'individuo. Gli individui, distinti ma solidali tra loro, sono l'unica realtà, mentre la coscienza sociale è solamente «un'ipotesi extrascientifica» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 131), «ipotesi pura» (Duguit 2003: 92). Parlare solamente di individui (ivi:93), vedere la società come semplice somma matematica di volontà individuali (ivi: 156), respingendo l'idea di una volontà attribuibile alla società come volontà personificata dallo Stato, distinta dalle volontà individuali<sup>27</sup>, nasconde la paura di una «domination sur l'individu par l'ensemble», dell'annichilimento dell'uomo e la sua «absorption pleine et entière dans le groupe»

---

<sup>25</sup> L'interesse collettivo è «la recherche en commun du bonheur individuel». Duguit (2003: 36).

<sup>26</sup> In effetti, dice Rosanvallon, «noi siamo tutti individualisti, [...] è l'insieme della modernità a cui apparteniamo che dev'essere riconosciuta come tale». Rosanvallon (1994: 87).

<sup>27</sup> «C'est toujours le moi individuel qui s'affirme et qui est partout; le prétendu moi social n'est nulle part». Duguit (2003: 37).

(Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 131)<sup>28</sup>. Con convinzione, Duguit si oppone all'annichilimento dell'uomo sia sul piano teorico che politico.

Il rifiuto della logica del collettivo o della coscienza sociale, dotata di maggiore razionalità rispetto a quella dell'individuo, assume un preciso significato teorico e politico che ancora il pensiero di Duguit al liberalismo come scopo finale del suo pensiero. È questo fine a dare chiarezza sia al momento teorico nel quale Duguit pensa "tra" l'individuale e il sociale, sia alla visione politica di rifiuto dei modelli politici che poggiano sul rapporto di superiorità della volontà collettiva sulla volontà individuale. Assume un significato politico non separare mai individuo e società: il modello politico non deve poggiare sulla gerarchia delle volontà, collettiva e individuale.

Sul piano teorico, Duguit ha una preoccupazione: non sacrificare l'autonomia e la libertà dell'individuo per mezzo di una visione solidarista che interconnette individualità e socialità<sup>29</sup>. L'autore declina questa preoccupazione senza approdare all'individualismo, nella misura in cui la regola che serve al mantenimento del gruppo sociale risiede nella società e, quindi, ha una dimensione sociale (Duguit 2003: 16). Sebbene, la dimensione sociale non sia isolatamente considerata. Piuttosto, questa si completa per mezzo della dimensione individuale perché la regola si realizza concretamente tramite la volontà dei singoli individui (ivi: 25-30, 80), e viene resa obbligatoria dalla volontà della maggioranza degli individui<sup>30</sup>. Lo sforzo di Duguit è tenere insieme le due dimensioni, così finendo per snaturare il puro organicismo, dove tutto è sociale, e il puro individualismo, dove tutto è pensato da e per l'individuo. Lo scopo è la

---

<sup>28</sup> Cfr. Réglade (1932: 33).

<sup>29</sup> Tale interconnessione permette la considerazione di trovarsi dinanzi a un pensiero con elementi di individualismo o, più esattamente, che si evolve verso l'individualismo o, come è stato detto recentemente, «moins holiste» di quello che appare perché è un «mélange original» tra individualismo e olismo. Melleray (2009: 225).

<sup>30</sup> La norma sociale della solidarietà diviene regola di diritto nel momento in cui «la masse des esprits» ha il sentimento che tale regola «est essentielle pour le maintien de la solidarité sociale, que sa violation briserait cette solidarité, que dès lors elle doit avoir une sanction organisée». Duguit (1927<sup>3</sup>, I: 118).

sintesi tra le due esigenze: «l'opposition de l'individuel et du collectif [...] n'est pas conforme à la réalité des choses. La vérité, c'est la fusion en un tout unique de l'individuel et du collectif, et ce tout est l'homme même» (ivi: 81). Questa fusione avviene anche dentro l'individuo: «l'homme est à la fois individuel et social, et ces deux caractères sont absolument inséparables et forment l'homme même» (ivi:143). Tra interesse individuale e collettivo non c'è opposizione (ivi: 49). *L'individualisation* e la *socialisation*, dice Duguit, sono complementari, «camminano insieme» (ivi: 36).

Non separare individuo e società assume un preciso significato: il modello politico non deve poggiare sulla gerarchia della volontà, collettiva e individuale. Ne deriva l'intransigenza mostrata per due autori le cui differenze sono innegabili, ma che Duguit schiaccia l'uno su l'altro: Hobbes e Rousseau (Duguit 1950: 60; 1917: 27-39). Il primo, partendo dall'individuo, dalla volontà dell'individuo, interpreta la legittimità politica in maniera assolutistica. Il secondo, Rousseau, partendo dall'individuo che vuole il corpo politico, fa in modo che l'unità sia instaurata dagli stessi individui: trasformando l'uomo in cittadino che identifica la propria volontà con la volontà del corpo politico che è, per ciò, volontà superiore a quella dei singoli<sup>31</sup>. Per Duguit, la teoria democratica di Rousseau non è riuscita a difendere l'individuo, illudendolo d'essere libero nella misura in cui si sottomette agli ordini della volontà generale; non ha risolto l'antinomia tra la sovranità dell'individuo e la sovranità dello Stato (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 633). Il nodo teorico dell'unità sociale in Rousseau, o attribuzione alla comunità della volontà generale, altro non è che la personificazione della società che Duguit rifiuta<sup>32</sup> e che, nell'itinerario tracciato dalla storia intellettuale, vede riapparire nella formulazione sociologica di Durkheim (Duguit 2003: 93), come mutazione della cultura politica moderna di Rousseau<sup>33</sup>, a tal punto da mettere in discussione il

---

<sup>31</sup> Per Derathé, Duguit ha il merito di avere evidenziato che l'individualismo, non sempre, coincide con conclusioni liberali. Derathé (1993: 420).

<sup>32</sup> Duguit (2003: 1-15); (1922: 91ss); (1927<sup>3</sup>, I: 604).

<sup>33</sup> «Tous les efforts qui ont été tentés pour donner une démonstration de cette prétendue conscience sociale se ramènent à l'explication qu'en a présentée J.-J. Rousseau». Duguit (1927<sup>3</sup>: 133).

suo debito verso il pensiero di Durkheim (ivi: 23, 92). Il rischio politico della specificità del sociale, nella quale vengono annullate le differenze tra la teoria sociologica e la teoria contrattualistica, rispetto agli individui è che l'autorità politica, legittimata dall'organicità del corpo sociale o dal patto, diventi entità esterna ed indipendente dalla struttura sociale nella quale l'individuo è inserito. A questo punto, si chiarisce la riflessione critica, condotta nel saggio *Souveraineté et liberté*, sull'idea repubblicana della personificazione della volontà collettiva nello Stato-nazione (Duguit 1922: 83 ss). Lo Stato-nazione è una personalità collettiva che ha coscienza e volontà, equivalente al potere di formulare ordini in maniera incondizionata (ivi: 76, 90-91, 96). È il potere di comandare in quanto superiore a tutte le altre volontà individuali o collettive esistenti all'interno. Al progetto democratico repubblicano, della personificazione della volontà collettiva della nazione, Duguit rimprovera di riproporre un potere uno e assoluto. Cambia la fonte e il titolare del potere, non più Dio e il re ma il popolo e la nazione (ivi: 91), ma rimane l'idea «metafisica» del potere come volontà unitaria riferita ad una sostanza sovrana distinta dalle volontà individuali e che prevale su esse (ivi: 98)<sup>34</sup>.

Duguit fa parte degli studiosi che, principalmente dall'inizio del XX° secolo, si impegnarono nella definizione di Stato di diritto come Stato limitato dal diritto (cfr. Costa 2003: 89-170; Laquière 2003: 284-316; Redor 1992; Zolo 2003: 17-88). Il contesto nel quale Duguit si colloca, nel definire il concetto di Stato di diritto, è quello della corrente positivista e sociologica che, fine Ottocento, critica la visione della società come unione di individui e, quindi, si interroga sulla concezione individualista e liberale dei diritti. Chiaramente, i rivolgimenti sociali, da una parte, la rappresentazione dell'interdipendenza scientificamente provata, dall'altra, concorrono a dare un contenuto sociale alle regole che debbono limitare il potere dello Stato. Duguit trova il limite invalicabile ed esterno al potere dello Stato nel diritto obiettivo, nato dal fatto sociale, intrinseco ai vincoli di solidarietà. Il contenuto delle regole che limitano il potere dello Stato è

---

<sup>34</sup> Cfr. Duguit (1917: 6).

la solidarietà divenuta diritto, e non più il diritto naturale della concezione individualista e liberale. Rinnovando il fondamento del diritto attraverso la sua teoria del diritto sociale, rimane costante la preoccupazione di limitare lo Stato sottomettendolo al diritto (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 65). Preoccupazione che colloca Duguit nel pensiero liberale. La limitazione giuridica del potere è certamente la principale modalità, ma non la sola. Bisogna aggiungere la visione pluralistica dei contro poteri, come l'associazione sindacale o l'unione delle associazioni sindacali (Duguit 1950: 127), il controllo-partecipazione dell'opinione pubblica (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 176), il diritto di resistenza (Duguit 1922: 156). Questi sono mezzi necessari ma non sufficienti. La «garanzia» procedurale della separazione dei poteri (Duguit 1905: 113-118) è un mezzo «preventivo» (Duguit 1922: 199), ma non sufficiente. Tali garanzie, pratiche, politiche e istituzionali, sono necessarie, ma non sufficienti a limitare il potere. Riprendendo la suddivisione concettuale di Manin (1984-85) e l'analisi critica di Barberis (1989: 213-219), il liberalismo dei contro-poteri, di Montesquieu e Tocqueville, e il fondamentale liberalismo della «norma», di Constant, coesistono in Duguit<sup>35</sup>, così come coesistono in Constant «l'una subordinata all'altra»<sup>36</sup>.

Ripensato il contenuto della regola che deve limitare il potere sovrano e intrapresa la via liberale della limitazione del potere, Duguit crede nella rifondazione della democrazia come effetto della riscoperta della società e dell'uomo sociale. Pertanto, Duguit trova la *source* dei diritti nella vita sociale la quale, a sua volta, presenta sia il volto prettamente individuale, con il riconoscimento dell'autonomia della persona, che il volto sociale con il riconoscimento del dovere degli individui di agire per la promozione della solidarietà. Certamente, la tensione tra la ragione individuale, i diritti individuali, e la ragione collettiva, i doveri sociali, è forte, ma piuttosto che portare ad una contrapposizione sfocia in una visione d'insieme conciliante che trova la sua risposta finale nella società solidaristica, come superamento del dualismo individuo-collettività, uomo cittadino-uomo sociale, libertà-autorità.

---

<sup>35</sup> Sul pensiero degli autori liberali citati Duguit (1917: 105-114); (1999: 14).

<sup>36</sup> Barberis (1989: 218-219).

## 6. Per una rifondazione del rapporto tra individuo e società: le libertà e la proprietà

Per Duguit l'ordine sociale è già un ambito cooperativo, nel quale diritti individuali e interessi particolari servono al legame e all'interesse collettivo.

Dire che l'ordine sociale nella realtà c'è vuol dire rifiutare il metodo costruttivista<sup>37</sup>, ma anche affermare che «Robinson dans son île, tant qu'il est seul, n'a pas de droits; il n'en acquiert que lorsqu'il prend contact avec les êtres humains» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 212). Istituire una stretta connessione tra individuo e società non si dà alla libertà una dimensione naturale, ma neanche ai diritti, in generale, una dimensione di diritti positivi come creazione della volontà dello Stato. Duguit parte dalla constatazione dell'uomo come essere sociale. I diritti e le libertà dell'uomo sono diritti che la società riconosce come valori indispensabili al rispetto della dignità della persona nelle relazioni tra gli uomini<sup>38</sup> e che per questo vanno protetti limitando l'ingerenza del potere (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 639 ss). La preoccupazione di Duguit è prettamente liberale: la libertà è il potere dell'individuo di sviluppare la sua attività fisica, intellettuale e morale; lo Stato è obbligato a non intralciare il libero dispiegarsi delle molteplici dimensioni dell'uomo e deve «protéger la libre activité de chacun contre toutes les atteintes qui pourraient y être apportées» (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 2).

Duguit è più individualista degli individualisti, secondo Pisier Koucnher<sup>39</sup>. Le libertà dell'individuo, chiamate «libertà pubbliche» (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 2-3), si declinano nella libertà individuale di movimento, di scambi, di lavoro, di pensiero. La li-

---

<sup>37</sup> L'uomo «ne s'est pas rapproché des autres hommes par un acte de volonté claire et réfléchi, il n'a point créé la société comme le sculpteur modèle une figure, il n'a point établi par une combinaison consciente les diverses institutions sociales, il ne peut point créer et accorder les rouages de la machine politique, comme le mécanicien fait d'une machine électrique». Duguit (1902, *Préface*: X).

<sup>38</sup> Cfr. Lebreton (2009).

<sup>39</sup> Duguit difende «les conquêtes individualistes mieux que ne le fait la doctrine individualiste elle-même». Pisier Koucnher (1972: 160).

bertà di pensiero implica la libertà di riunione, la soppressione della censura, la libertà di insegnamento e la libertà religiosa, oltre la libertà d'associazione. Queste libertà, che rappresentano l'intensificarsi degli interventi legislativi volti a garantire anche l'eguaglianza, rappresentano le libertà negative o «libertés d'abstention», perché intoccabili dai governanti.

L'intransigenza individualista, mostrata nella difesa delle libertà personali, si coniuga con la sua visione oggettivistica: i diritti che riguardano l'individuo sono immanenti al corpo sociale, dipendono dalla struttura sociale nella quale l'uomo è inserito. Non bisogna dimenticare che l'individuo di Duguit è legato alla società, posto in una determinata relazione con le altre persone. La società incide sull'individuo, anche se la capacità creativa dell'uomo e le differenze di pensieri incidono sulla stessa solidarietà. Quindi, la struttura sociale riconosce la dignità dell'individuo come persona, ma dato che la società è un fatto determinante per la crescita e lo sviluppo degli individui l'approccio di Duguit considera tali diritti intrinseci alla solidarietà e, conseguentemente, legati all'evoluzione della società<sup>40</sup>. Esistono due dimensioni che si intersecano: la società riconosce i diritti dell'individuo; i diritti, essendo condizionati dalla struttura evolutiva della società, esprimono i valori stessi a cui la società aderisce. La doppia dimensione è vissuta dall'individuo dentro di sé: per l'elemento individuale della natura umana l'uomo ha dei diritti; altresì, non percependo se stesso come isolato dagli altri uomini, i propri diritti non si impongono solamente in senso negativo come dovere individuale di astenersi dal ledere i diritti altrui, ma si impongono in senso positivo come dovere individuale di cooperare alla realizzazione dei diritti altrui. Appare il volto sociale dell'uomo. Volto che determina sia un cambio di prospettiva della difesa dei diritti e delle libertà come autonomia, sia un ambito di coinvolgimento degli individui e delle istituzioni. Entrambe le prospettive avan-

---

<sup>40</sup> «Si, par exemple, un individu a le pouvoir d'aller et venir librement, d'exprimer ses pensées et ses croyances, d'affecter à son usage exclusif le produit de son travail, ce n'est pas parce qu'il est un homme, mais parce que cette volonté est conforme à la solidarité sociale, telle qu'elle est comprise à un moment donné». Duguit (2003: 148).



zate da Duguit possono essere collocate nell'analisi di Logue del "nuovo" liberalismo, variante formatasi alla fine del XIX° secolo, che in opposizione all'atomismo sociale del classico liberalismo, e alla conseguente visione della libertà individuale esclusivamente limitata dal diritto di libertà degli altri soggetti, considera gli uomini creature sociali, ritiene che la "reale" libertà sia connessa alla struttura sociale e che non può essere realizzata senza un'azione collettiva di intervento, e interpreta i diritti anche come funzione volta alla realizzazione del bene comune (Logue 1983: 1-16).

Per Duguit non è sufficiente evitare l'oppressione e proteggere gli individui da forme di invadenza da parte di altri individui o da parte dello Stato. È necessario difendere i diritti dell'individuo come sistema di valori della stessa società. Dato che l'individuo ha sempre vissuto nella società, la libertà dell'individuo è uno degli elementi dei vincoli relazionali della solidarietà, è funzionale allo sviluppo del legame sociale. Quindi, non difendere la libertà provocherebbe un cambiamento stesso nella struttura della società. Da ciò derivano, come aspetti centrali dell'argomentazione di Duguit, la difesa delle "libertà pubbliche" dell'individuo dallo Stato e lo stabilire delle garanzie affinché il numero più alto di individui abbia i mezzi per la loro realizzazione. I governanti sono simili agli altri uomini perché sottomessi alla regola del diritto obiettivo nato dalla società. Con questa premessa, sono governanti legittimi se servono gli individui attuando il diritto della società. In queste condizioni, lo Stato ha l'obbligo di non «faire aucunes loi susceptible de porter atteinte au libre développement de l'activité individuelle, parce que ce libre développement est nécessaire pour que la solidarité sociale puisse se réaliser et se développer» (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 641). L'asse delle argomentazioni di Duguit spiega l'obbligo per lo Stato di cooperare alla solidarietà. Duguit riprende gli interventi legislativi relativi la regolamentazione del lavoro ( Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 153 ss), i contratti (ivi: 136), i pericoli connessi ad alcuni tipi di lavori industriali e i prodotti utilizzati (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 646), l'obbligo della previdenza sociale (ivi: 686), la tutela del posto di lavoro per le donne incinte e per i reduci di guerra ( Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 165). L'esercizio statale del

potere trova il proprio limite negativo e il proprio obbligo positivo nel fondamento «socialiste o solidariste» dei diritti e delle libertà<sup>41</sup>.

Il fondamento solidaristico della libertà determina il dovere sociale per l'individuo di lavorare, di istruirsi, di utilizzare la proprietà contro il diritto assoluto sulla proprietà, quindi anche il diritto di non utilizzarla, di lasciarla deperire recando un pregiudizio agli altri (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 644). Deposte le lenti dell'individualismo, responsabile dell'instaurazione del primato di un diritto astratto e del prevalere, in più settori, dell'interesse dei singoli, o di una classe, sugli interessi della società, si può cogliere quest' altra dimensione dell'uomo, la dimensione sociale. Dalla dualità dell'uomo deriva la nozione della libertà intimamente connessa alla realizzazione di scopi sociali e, quindi, l'esercizio delle libertà e dei diritti come funzione da parte degli individui. Arriviamo quindi alla «conception solidariste de la liberté» (Duguit 1922: 141).

Espressione della relazione che l'autore pone tra individuo e società, anche la concezione solidarista della libertà deve essere considerata *via media* tra la democrazia sociale e liberale. Esistono dei diritti che sono tali nella concretezza dell'esistenza e nella misura in cui l'uomo, o una classe, concepisce la sua esistenza funzionalmente solidale agli altri. Allora, la libertà non assolve solamente al fine individuale, ma anche a quello sociale (ivi: 153); la proprietà non finisce per volgersi solamente a favore del proprietario, ma anche favore della collettività (ivi: 156)<sup>42</sup>. La «propriété-fonction» e la «liberté-fonction» scaturiscono dal "fatto" della solidarietà, o *socialità*, più esattamente dall'elemento sociale della natura umana.

Duguit si concentra sulla figura del proprietario (ivi: 183) e sulla funzione «da compiere» della classe capitalista (1950: 122). La critica al diritto di proprietà, come diritto soggettivo, non esprime una valenza politica e ideologica a sostegno della

---

<sup>41</sup> «Le fondement *individualiste* de la limitation des pouvoirs de l'État législateur fait rapidement place au fondement *socialiste* ou *solidariste*». Duguit (1930<sup>3</sup>, III: 643).

<sup>42</sup> Cfr. Duguit (1950: 52).

proprietà collettiva e di condanna del capitalismo<sup>43</sup>. Qualificando il collettivismo come condizione di «rovina» e di «fame» (1925<sup>2</sup>, V: 169), si tratta di assicurare alla proprietà una funzione tecnica, di servizio. Quindi, si tratta di “innestare” nel liberalismo il sistema solidaristico. L’appropriazione capitalistica non è legata né all’usura né alla speculazione, ma è una «conseguenza della libertà di lavoro». La proprietà privata è riconducibile al frutto del lavoro (1922: 156), ma bisogna non separare il frutto del lavoro, da cui deriva il potere economico, dalla responsabilità. L’interesse particolare, che associa il capitalista al profitto dell’impresa, non va staccato dal servizio reso, o che dovrebbe essere reso, alla società che dallo spirito di iniziativa trae vantaggio per la soddisfazione dei bisogni comuni, che non possono essere soddisfatti che per via comune. Il detentore della ricchezza deve farla valere, deve renderla produttiva, non può astenersi dall’investire, se si tratta di denaro, o di valorizzarla, se si tratta di un bene immobile<sup>44</sup>. Ritiene che sia necessario l’intervento dello Stato, ma senza cambiare la struttura economica. «Lo Stato può legittimamente intervenire per costringere, direttamente o indirettamente, il proprietario di un capitale a renderlo produttivo» (ivi: 156): con la regolamentazione della produzione, sostituendosi al proprietario o imponendo tasse molto gravose a chi lascia improduttivo il proprio capitale.

Lo stesso ragionamento è applicato alla libertà e al lavoro. Il singolo individuo ha il diritto di sviluppare la sua individualità fisica, intellettuale e morale, ma data la natura relazionale dell’uomo c’è l’esigenza di rivalutare la funzione sociale della libertà. Tutti gli uomini, come membri del gruppo sociale, hanno il dovere positivo di:

---

<sup>43</sup> «le bolchevisme supprime l’appropriation individuelle du capital, et je la maintiens». Duguit (1922: 155).

<sup>44</sup> Il «detentore di una ricchezza», scrive Duguit, è in «una situazione di fatto che lo costringe ad una certa funzione sociale e la sua appropriazione è protetta nella misura e soltanto nella misura in cui egli adempie a questa funzione sociale». Duguit (1950: 144).

faire tout ce qui est en leur pouvoir, étant données leurs aptitudes propres, pour assurer la réalisation et le développement de la [...] solidarité [...] et par conséquent l'obligation de développer leur activité dans tous les domaines où elle est de nature à pouvoir s'exercer le plus efficacement et le plus utilement, suivant leur aptitude personnelle et leur situation spéciale dans la société (ivi: 149-150).

Dalla "libertà-funzione" deriva l'esigenza di rivalutare il lavoro come servizio reso alla società<sup>45</sup>. Così, come l'uomo ha il dovere di lavorare e di non oziare, il padre ha il dovere di non lasciare i propri figli nell'ignoranza: il bambino è un valore sociale, il più elevato, non è ammissibile «qu'il puisse rester sans instruction, car la valeur qu'il représente resterait alors inemployée et improductive» (ivi: 159).

A completamento della visione della "libertà-funzione", della "proprietà-funzione" e del "lavoro-funzione", vi è il ripensamento dell'eguaglianza. Duguit parte da un modello di riferimento che riconosce un eguale valore morale a tutti gli uomini: «affirmer l'égalité des hommes, c'est affirmer non pas qu'ils sont tous identiques, mais qu'ils ont tous une valeur individuelle, également respectable dans les relations humaines» (Duguit 2003: 46). Da ciò deriva l'eguaglianza legale (1930<sup>3</sup>, III: 638), ma non il livellamento delle condizioni, delle prestazioni, del debito verso la società, avrebbe detto Bourgeois, perché come dice Duguit non bisogna «oublier qu'en voulant réaliser l'égalité mathématique des hommes, on risque fort de créer de l'inégalité» (ibidem). Tutti gli uomini cooperano, a loro modo, alla vita societaria (cfr Duguit 2000: 149). Questa è la comune condizione di eguaglianza. A questo punto misconoscere le differenze di posizione, di ruoli, di salute sarebbe viziare la giustizia della società solidaristica: «La véritable égalité consiste à traiter également les choses égales et inégalement les choses inégales» (Duguit 2003: 96). La solidarietà si impone a tutti gli individui, ma proporzionalmente alla loro capacità d'azione (ivi: 97).

---

<sup>45</sup> «Il n'est pas permis à un être humain, en âge de travailler, de rester inactif. En restant oisif, il manque au premier devoir que lui impose sa qualité d'homme social». Duguit (1922: 154).

C'è un ripensamento interno all'economia liberale dettato dalla visione socio-centrica che rappresenta il superamento dell'individualismo liberale e l'apertura verso il liberalismo sociale con interventi dello Stato. È il fondamento solidaristico dei diritti e delle libertà a richiedere il superamento dello Stato minimo nelle funzioni, o concezione liberale dello Stato. Lo Stato deve essere strumento a servizio della società da cui deriva per il primo l'obbligo positivo di cooperare alla solidarietà, con la legislazione sociale ed economica (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 136). Un tale programma d'azione politica significa percorrere la strada della democrazia sociale, nella quale la solidarietà verrà tutelata e organizzata dallo Stato come fornitore di servizi.

## 7. Conclusioni

Il termine solidarietà implica, principalmente nel pensiero di Duguit, attraverso la visione della libertà funzione e proprietà funzione, il dovere della condivisione delle proprie risorse, intellettuali ed economiche con gli altri individui membri della collettività, anche e, soprattutto, per mezzo dell'azione dello Stato. Ma per Duguit entro quali limiti e confini può svolgersi l'azione dello Stato?. La questione è posta diversamente dagli interpreti. La teoria di Duguit, nata all'interno di un' approccio liberale che si opponeva allo Stato potenza e voleva limitare lo Stato attraverso il principio di solidarietà sociale, diverrebbe un vettore di rafforzamento dello Stato, attraverso la formazione di un potente settore economico pubblico che costituirebbe una minaccia per la libertà. Nella teoria di Duguit il potere tornerebbe a vivere in forme «dissimulate» e «ambigue» che permetterebbero allo Stato di non avere limiti alla propria espansione (Cuniberti 1995: 363). Per Delvolvé, lo Stato di Duguit apre la via alla servitù (Delvolvé 1985: 11). Partendo dalla visione neoliberale, per Delvolvé bisogna rimettere le «libertà pubbliche davanti all'azione dello Stato»(ibidem). Da una prospettiva di critica all'approccio neoliberale, ma anche di sostegno alla necessità di ripensare il ruolo della società civile e dello Stato, Pisier si accosta alla teoria di Duguit evidenziando come il ruolo attribuito

allo Stato non sia antiliberalista ma contro il liberalismo *sauvage* (Pisier 1983: 8-9). Per Hourquebie (2011: 363) l'interventismo è «puntuale e misurato». In Duguit è possibile giustificare l'interventismo e proteggere le libertà perché l'autore esclude la radicalizzazione di entrambi (Pisier-Kouchner 1972: 164; Hourquebie 2011: 354).

A richiedere l'aumento del numero e della complessità dei servizi è lo stesso sviluppo sociale ed economico, dice Duguit (1999: 55). La questione è superare la discrasia creata nello Stato borghese liberale tra una struttura giuridica apparentemente fondata sull'eguaglianza e in realtà caratterizzata dall'ineguaglianza economica. Per Duguit bisogna superare il contrasto «tra l'uomo che lavora e l'uomo che vota. Davanti all'urna egli è sovrano, nell'officina è schiavo»<sup>46</sup>. È l'orientamento egualitario di fondo che rende solidaristico l'interventismo dello Stato. Lo Stato, dice Melleray, è per Duguit «force bienfaisante» (Melleray 2009: 250) che, in un regime democratico, agisce come strumento a servizio della collettività, ma senza dimenticare la realizzazione dell'individuo. Dinanzi allo sviluppo industriale e alla pauperizzazione, la ragione del dovere assunta dallo Stato rende possibile che alcune libertà da formali diventino reali. L'effettiva tutela della libertà chiede l'intervento del legislatore, contro la disumanizzazione del lavoro:

L'homme ne peut pas louer pour toute la durée de sa vie à un autre homme ses services, son industrie, sa force de travail. En le faisant, il aliénerait sa liberté, sa volonté, sa propre personnalité. Il deviendrait esclave; il ne le peut pas; ce serait contraire à la raison et au principe fondamental de la liberté individuelle (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 153).

L'azione dello Stato non va a scapito della libertà, ma contro l'annullamento della libertà<sup>47</sup>. Piuttosto che non condividere il principio della libertà, Duguit non condivide il quadro economico-sociale e l'impalcatura giuridica dello Stato borghese o libe-

---

<sup>46</sup> Duguit riporta la frase del Ministro del lavoro e della previdenza Duguit (1950: 69).

<sup>47</sup> Per Mestre, Duguit è un critico implacabile dell'assolutismo in tutte le sue forme: quella del sovrano come quella del proprietario. Mestre (1932: 173).

rale: «L'argument qui consiste à dire que chacun doit être libre de travailler comme il l'entend [...] est sans valeur, et le législateur doit protéger le travailleur contre lui-même» ( Duguit 1925<sup>2</sup>: 162). Lo Stato deve, e non solamente può, dice Duguit, regolamentare la libertà contrattuale al fine di assicurare l'eguaglianza reale tra datori di lavoro e lavoratori (ivi: 136). L'opinione pubblica reclama l'intervento (ivi: 155). La questione è sia etica che sociale: etica perché il sistema economico disumanizza; sociale perché riuscirebbe a realizzare un diritto non astratto e formale, ma espressione della vita autentica della società.

Abbiamo visto da cosa la riflessione di Duguit faccia discendere sul piano teorico l'azione dello Stato, senza attribuirgli autorità sovrana. Dalla stessa regola della solidarietà deriva l'importanza della società: sul piano organizzativo e sul piano dei doveri sociali, la società concorre insieme allo Stato alla realizzazione della solidarietà. Perché la società possa cooperare alla realizzazione dei doveri la stessa società deve poter essere «associata» al potere politico<sup>48</sup> e, ancor prima, deve potersi organizzare nella sfera della società civile. A qualificare un'attività □ sociale □ è lo scopo. Quando lo scopo è d'interesse generale rimane tale a prescindere dal soggetto, pubblico o privato, che esercita l'attività. Allora, non c'è «attività sociale che non possa essere esercitata dai privati» (Duguit 1928<sup>3</sup>, II: 63). Senza togliere efficacia e potere (Duguit 1927<sup>3</sup>: 550), lo Stato è, anche, colto come controllore di compiti attribuiti alla società (Duguit 1950: 67). Lo scopo è promuovere l'interesse generale in una prospettiva non di sviluppo “esponenziale” dell'azione dello Stato, e quindi di esclusione dei soggetti privati (Duguit 1999: 112), ma di compartecipazione. L'attuazione della solidarietà come norma sociale fonte di diritto, compete sia ai governati che ai governanti.

La teoria di Duguit dà la dimensione temporale costitutiva della solidarietà, ma è anche interessante perché restituisce alla dimensione teorica originale un problema riguardante le de-

---

<sup>48</sup> «Tutti i membri della società devono poter essere associati al potere politico» Duguit (1950: 69).

mocrazie contemporanee. Ora che lo Stato sociale è in declino, e non volendo rinunciare alla solidarietà, come organizzare l'interdipendenza? Il decentramento, lo sviluppo di servizi locali gestiti da attori della società civile per la produzione della solidarietà è una risposta che renderebbe, come dice Robert Lafore, la teoria di Duguit «prophétique» (Lafore 1999: 394). L'intuizione di Duguit, del compromesso tra controllo pubblico e gestione privata, può ancora «trouver à s'illustrer au – delà du XX<sup>e</sup> siècle» (Margairaz, Dard 2005: 9). Blais, nel suo libro *La Solidarité*, intitola l'ultimo paragrafo *Una solidarietà da ripensare*. Il suggerimento è un «nuovo lavoro di concettualizzazione» che condivide «l'utopica promessa della solidarietà»: «riconciliare l'esigenza di orizzontalità della società e la verticalità dello Stato, di realizzare la prima tramite la seconda, suggerendo possibili percorsi attraverso lo Stato, che lascerebbe alla società la possibilità di essere se stessa, nelle sue relazioni puramente intersoggettive, che l'intervento pubblico non farebbe che agevolare, colmare e completare» (Blais 2012: 371).

### Bibliografia

- ARNAUD ANDRE-JEAN, 1975, *Les juristes face à la société du XIX<sup>e</sup> à nous jours*, Paris: P.U.F.
- AUDIER SERGE, 2010, *La pensée solidariste*, Paris: P.U.F.
- BARBERA AUGUSTO, 2003, *Léon Duguit costituzionalista*, in Augusto Barbera, Carla Faralli e Massimo Panarari (a cura di), *Léon Duguit. Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, Torino: Giappichelli, pp. 43-55.
- BARBERIS MAURO, 1989, *Constant e Montesquieu: liberalismo e costituzionalismo*, in Mauro Barberis, *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, Torino: Giappichelli, pp. 211-229.
- BARBIERI ANDREA, 1999, *Lo Stato sociale in Francia, dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Roma: Donzelli.
- BARJOT DOMINIQUE, CHALINE JEAN-PIERRE, ENCREVÉ ANDRÉ, 2003, *Storia della Francia nell'Ottocento*, tr. it., Bologna: Il Mulino.
- BARRAL PIERRE, 1968, *Les fondateurs de la Troisième République*, Paris: Colin.



BARTHELEMY JOSEPH, 1908, Recensione "Droit constitutionnel par Léon Duguit ", *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, pp. 152-163.

BAUDOIN JEAN, 2000, *Dynamique démocratique et intégration républicaine*, in Marc Saudoun (sous la direction de), *La démocratie en France*, I, *Ideologies*, Paris: Gallimard, pp. 332-411.

BERSTEIN SERGE, 1992, *La culture républicaine dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, in Serge Bernstein, Odile Rudelle (sous la direction de), *Le modèle républicain*, Paris: P.U.F.

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

BLANQUER JEAN-MICHEL, MILET MARC, 2015, *L'Invention de l'État. Léon Duguit, Maurice Hauriou et la naissance du droit public moderne*, Paris: Odile Jacob.

BONNARD ROGER, 1929, "Léon Duguit. Ses œuvres. Sa doctrine", *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, pp. 5-51.

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

BOUGLE CELESTIN, 1924<sup>2</sup>, *Le solidarisme*, Paris: Giard.

BOURGOIS LEON, 1998a [1906], *Solidarité*, rist. 5<sup>a</sup> ed., Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

\_\_\_\_\_, 1998b [1906], *Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900*, ripreso in \_\_\_\_\_, *Solidarité*, 1998, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 75-92.

\_\_\_\_\_, 1998c [1906], *Discours de clôture au Congrès d'Éducation sociale, 1900*, ripreso in Léon Bourgeois, *Solidarité*, 1998, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 93-100.

BOUTROUX ÉMILE, 1902, *Rôle de l'idée de solidarité*, in *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions présidées par Léon Bourgeois et Alfred Croiset*, Paris: Alcan, pp. 273-287.

BRUNKHORST HAUKE, 2000, *Solidarity. From Civil Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge Massachusetts and London: The MITT Press.

CHEVALLIER JACQUES, COCHART DOMINIQUE, 1992, *La résurgence du thème de la solidarité*, in AA.VV, *La solidarité, un sentiment Républicain?*, Paris: PUF.

COSTA PIETRO, 1997, *Alle origini dei diritti sociali: «Arbeitender Staat» e tradizione solidaristica*, in Gustavo Gozzi (a cura di), *Democrazia, diritti, costituzione*, Bologna: Il Mulino, pp. 277-340.

- \_\_\_\_\_, 2001, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 3, Roma-Bari: Laterza.
- \_\_\_\_\_, 2003, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in Pietro Costa, Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, pp. 89-170.
- COUSIN CYRILLE, 2001, "La doctrine solidariste de Léon Duguit", *Revue de la recherche juridique. Droit Prospectif*, n.4, v. II, pp. 1932-1989.
- CUNIBERTI MARCO, 1995, "Il «Diritto Sociale» nel pensiero di Léon Duguit (1859-1928)", *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, pp. 329-366.
- DERATHÉ ROBERT, 1993, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna: Il Mulino.
- DONZELOT JACQUES, 1994, *L'invention du social*, Paris: Seuil.
- DUGUIT LEON, 1889, "Le droit constitutionnel et la sociologie", *Revue internationale de l'enseignement*, pp. 484-505.
- \_\_\_\_\_, 1902, *Préface*, in Woodrow Wilson, *L'État. Éléments d'Histoire & de Pratique Politique*, Paris: Giard & Brière, pp.VII-XXV.
- \_\_\_\_\_, 1905, "Note sommaire sur le fonctionnement du régime parlementaire en France depuis 1875", *Congrès international de droit comparé, tenu à Paris du 31 juillet au 4 août 1900*, tome II, Paris: L.G.D.J., pp. 313-325.
- \_\_\_\_\_, 1906, "Les syndicats des fonctionnaires", *Revue Politique et Parlementaire*, pp. 28-30.
- \_\_\_\_\_, 1907, *Manuel de droit constitutionnel*, Paris: Fontemoing.
- \_\_\_\_\_, 1908, "Le Syndicalisme", *Revue Politique et Parlementaire*, pp. 472-493.
- \_\_\_\_\_, 1917, "The Law and the State", *Harvard Law Review*, v. XXXI, n.1 pp.1-192.
- \_\_\_\_\_, 1922, *Souveraineté et liberté*, Paris: Alcan.
- \_\_\_\_\_, 1925<sup>2</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, V, Paris: Cujas.
- \_\_\_\_\_, 1927<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, I, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1928<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, II, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1930<sup>3</sup>, *Traité de droit constitutionnel*, III, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1950 [1908], *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, tr. it. de *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Firenze: Sansoni.
- \_\_\_\_\_, 1999 [1913], *Les transformations du droit public*, rist., Paris: La Mémoire du Droit.
- \_\_\_\_\_, 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., Paris: préf. Franck Moderne, Dalloz.

- EWALD FRANÇOIS, 1992, *La politique sociale des opportunistes, 1879-1885*, in Serge Berstein, Odile Rudelle (sous la direction de), *Le modèle républicain*, Paris: PUF, pp.173-187.
- FERRY LUC, *I diritti dell'uomo*, 1989, in François Furet (a cura di), *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, Bari: Laterza, pp. 273-296.
- HOURQUEBIE FABRICE, 2011, *Actualité de Duguit en matière de libertés publiques?*, in Fabrice Melleray (sous la direction de), *Autour de Léon Duguit*, Bruxelles: Bruylant, pp. 349-372.
- LAFORE ROBERT, 1999, *Services publics sociaux et cohésion sociale*, in Séverine Decretton (sous la direction de), *Service public et lien social*, Paris: L'Harmattan, pp. 369-398.
- LANGROD GEORGES, 1959, "L'influsso delle idee di Léon Duguit sulla teoria generale del diritto", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, VI, pp. 641-672.
- LAQUIÈZE ALAIN, 2003, *État de droit e sovranità nazionale in Francia*, in Pietro Costa e Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, pp. 284-316.
- LASKI HAROLD, 1917, "A Note on M. Duguit", *Harvard Law Review*, v. 31, pp.186-192.
- \_\_\_\_\_, 1932, "La conception de l'État de Léon Duguit", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, nn.1-2, pp. 121-134.
- LAZAR MARC, 2000, *La République à l'épreuve di social*, in Marc Sadoun (sous la direction de), *La démocratie en France*, II, *Limites*, Paris: Gallimard, pp. 309-406.
- LEBRETON GILLES, 2009, *Libertés publiques et droits de l'homme*, Paris: Dalloz.
- LOGUE WILLIAM, 1983, *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, De Kalb: North Illinois University Press.
- MANGONI LUISA, 1985, *Una crisi fine secolo*, Torino: Einaudi.
- MANIN BERNARD, 1984-85, "I due liberalismi: mercato e contropoteri", *Problemi del socialismo*, nuova serie, nn.3-4, pp.45-62.
- MARGAIRAZ MICHEL, DARD OLIVER, 2005, "Le service public, l'économie, la République (1780-1960)", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, pp. 5-9.
- MAYEUR JEAN-MARIE, 1984, *La vie politique sous la troisième république, 1870-1940*, Paris: Seuil.
- MELLERAY FABRICE, 2009, *Léon Duguit, L'État détrôné*, in Nader Hakim et Fabrice Melleray (sous la direction de), *Le renouveau de la doctrine française. Les grands auteurs de la pensée juridique au tournant du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Dalloz, pp. 215- 262.

- MENEGHELLI RUGGERO, 1964, *Il problema dell'effettività nella teoria della validità giuridica*, Padova: CEDAM.
- MESTRE ACHILLE, 1932, "Remarques sur la notion de propriété d'après Duguit", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, nn. 1-2, pp.163-173.
- NICOLET CLAUDE, 1992, *La République en France. État des lieux*, Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_, 1994, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris: Gallimard.
- PANARARI MASSIMO, 2000, "La terza via dell'Ottocento", *Reset*, n. 61, pp. 86-87.
- PETRUCCI VALENTINO, 1985, "Il «positivismo sociale» di Léon Duguit", *Trimestre*, pp. 9-39.
- PISIER-KOUCNHER EVELYNE, 1972, *Le service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit*, Paris: L.G.D.J.
- PISIER EVELYNE, 1983, "Le service public: entre libéralisme et collectivisme", *Esprit*, 12, pp. 8-19.
- RAPONE VINCENZO, 2012, "Le système juridique, réaliste, socialiste et objectiviste est l'œuvre d'un jour dans l'histoire: ovvero, della connessione tra «spirito positivo» e storicità nell'opera di Léon Duguit", *Sociologia*, 1, pp. 65-77.
- REDOR MARIE-JOËLLE, 1992, *De l'État Légal à l'État de droit*, Paris: Économica.
- REGLADE MARC, 1932, "Théorie générale du droit dans l'œuvre de Léon Duguit", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, nn.1-2, pp. 21-67.
- RICCIARDI MAURIZIO, 2010, *La società come ordine. Storia e teoria dei concetti sociali*, Macerata: EUM.
- ROSANVALLON PIERRE, 1993, *La république du suffrage universel*, in François Furet e Mona Ozouf (sous la direction de), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris: Gallimard, pp. 371-389.
- \_\_\_\_\_, 1994, *Liberalismo, stato assistenziale e solidarismo*, tr. it., intr. Sergio Ricossa, Roma: Armando Armando.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Fondements et problèmes de l'illibéralisme» français*, in Thierry de Montbrial (sous la direction de), *La France du nouveau siècle*, Paris: PUF, pp. 85-93.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, tr.it., Bologna: Il Mulino.
- SPITZ JEAN-FABIEN, 2005, *Le moment républicain en France*, Paris: Gallimard.

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.

ZOLO DANILO, 2003, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in Pietro Costa, Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, pp. 17-88.

### *Abstract*

LÉON DUGUIT: IMPEGNO E SOLIDARIETÀ, LIBERALISMO E SOCIALISMO

(LÉON DUGUIT: COMMITMENT AND SOLIDARITY, LIBERALISM AND SOCIALISM)

*Keywords:* Léon Duguit, role of the intellectual, solidarity, freedom, ownership

This work examines the theoretical roots of Léon Duguit's political and social reflection. The first objective is to define the role of intellectuals according to Duguit. The second one is to analyse the relationship between individual and society in his thought. As a matter of fact, Duguit's political thought is characterised by his critique of the bourgeois democracy fundamentally flawed by individualism, which in turn is responsible for both the recognition of an abstract formal right and for the prevalence of the individuals' rights over those of society. On the basis of these fundamental premises, the study aims to explore the relationship between individual and society in Duguit's view and time, and his idea of freedom and ownership.

ALESSANDRA LA ROSA

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

alarosa@unict.it

EISSN 2037-0520