

Pablo Scotto

LA FORMAZIONE DEL SOCIALISMO REPUBBLICANO IN FRANCIA

Storia politica del diritto
al lavoro (1789-1848)



STUDIE SAGGI

ISSN 2704-6478 (PRINT) - ISSN 2704-5919 (ONLINE)

– 270 –

TEORIE, PRATICHE, STORIE DEL LAVORO E DELL'IDEA DI OZIO

Editor-in-Chief

Giovanni Mari, University of Florence, Italy

Associate editor

Tiziana Faitini, University of Trento, Italy

Federico Tomasello, University of Florence, Italy

Scientific Board

Pietro Causarano, University of Florence, Italy

Stefano Musso, University of Turin, Italy

Enzo Rullani, Venice International University, Italy

International Scientific Board

Franca Alacevich, University of Florence, Italy

Cesare Annibaldi, FIAT, Italy

Vanna Boffo, University of Florence, Italy

Cristina Borderías Mondejar, University of Barcelona, Spain

Carlo Callieri, Independent scholar, Italy

Francesco Carnevale, Società Italiana di Storia del Lavoro, Italy

Mimmo Carrieri, Sapienza University of Rome, Italy

Gian Primo Cella, University of Milan, Italy

Alberto Cipriani, CONFSAL, Italy

Sante Cruciani, Tuscia University, Italy

Ubaldo Fadini, University of Florence, Italy

Paolo Federighi, University of Florence, Italy

Vincenzo Fortunato, University of Calabria, Italy

Paolo Giovannini, University of Florence, Italy

Alessio Gramolati, CGIL, Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Italy

Mauro Lombardi, University of Florence, Italy

Manuela Martini, University Lumière Lyon 2, France

Fausto Miguélez, Autonomous University of Barcelona, Spain

Luca Mori, University of Pisa, Italy

Marcelle Padovani, Le Nouvel Observateur, France

Marco Panara, La Repubblica, Italy

Jérôme Pélisse, CSO, Center for the Sociology of Organizations, France

Laura Pennacchi, Basso Foundation, Italy

Silvana Sciarra, University of Florence, Italy

Francesco Seghezzi, ADAPT - Association for International and Comparative Studies in Labour and Industrial Relations, Italy

Francesco Sinopoli, CGIL, Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Italy

Alain Supiot, Collège de France, France

Annalisa Tonarelli, University of Florence, Italy

Maria Luisa Vallauri, University of Florence, Italy

Xavier Vigna, Paris Nanterre University, France

Published Books

Bruno Trentin, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Iginio Ariemma, 2014

Alessio Gramolati, Giovanni Mari (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un' «altra sinistra»*, 2016

Mauro Lombardi, *Fabbrica 4.0: I processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*, 2017

Alberto Cipriani, Alessio Gramolati, Giovanni Mari (a cura di), *Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*, 2018

Alberto Cipriani (a cura di), *Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*, 2018

Alberto Cipriani, Anna Maria Ponzellini (a cura di), *Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*, 2019

Francesco Ammannati, *Per filo e per segno. L'arte della lana a Firenze nel Cinquecento*, 2020

Bruno Trentin, *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale. Nuova edizione con pagine inedite dei Diari e altri scritti*, a cura di Sante Cruciani, 2021

Mauro Lombardi, *Transizione ecologica e universo fisico-cibernetico. Soggetti, strategie, lavoro*, 2021

Vincenzo Marasco, *Coworking. Senso ed esperienze di una forma di lavoro*, 2021

Riccardo Del Punta (a cura di), *Valori e tecniche nel diritto del lavoro*, 2022

Sante Cruciani, Maria Paola Del Rossi (a cura di), *Diritti, Europa, Federalismo. Bruno Trentin in prospettiva transnazionale (1988-2007)*, 2023

Riccardo Del Punta, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti sul diritto del lavoro*, volume I, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri, 2024

Riccardo Del Punta, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti di diritto del lavoro*, volume II, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri, 2024

Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (a cura di), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, 2024

William Chiaromonte, Maria Luisa Vallauri (a cura di), *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti per Riccardo Del Punta*, volume III, 2024

Pablo Scotto, *La formazione del socialismo repubblicano in Francia. Storia politica del diritto al lavoro (1789-1848)*, 2026

Pablo Scotto

La formazione del socialismo repubblicano in Francia

Storia politica del diritto al lavoro (1789-1848)

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2026

La formazione del socialismo repubblicano in Francia : storia politica del diritto al lavoro (1789-1848) / Pablo Scotto. – Firenze : Firenze University Press, 2026.
(Studi e saggi ; 270)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221508505>

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 979-12-215-0849-9 (Print)
ISBN 979-12-215-0850-5 (PDF)
ISBN 979-12-215-0851-2 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0852-9 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0850-5

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: «Nul n'a droit au superflu tant que chacun n'a pas le nécessaire», disegno anonimo, 1848.

© Musée Carnavalet, Histoire de Paris. <<https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/nul-n-a-droit-au-superflu-tant-que-chacun-n-a-pas-le-necessaire#infos-principales>>. Immagine di pubblico dominio (CC0).

La pubblicazione del presente volume è finanziata dal progetto di ricerca “Beyond Workism and the Work-Centered Society. A Gendered-Oriented Theoretical and Historical Inquiry into the Vocabulary of Social-Political Inclusion” (P2022N8YKE) – CUP J53D23017740001, finanziato dall’Unione europea – NextGenerationEU, nell’ambito del bando PRIN 2022 PNRR.



Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP’s publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP’s evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP’s website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

Gianfranco Bandini (Editor-in-Chief), Claudia Andreini, Roberto Bartoli, Roberto Bianchi, Fabio Boncinelli, Marco Bontempi, Francesco Valerio Collotti, Alessandro Cuccoli, Dimitri D’Andrea, Anna Dolfi, Mario Fagone, Marcello Garzaniti, Cristiano Giometti, Donatella Lippi, Fabio Lucchesi, Giovanni Mari, Paolo Maria Mariano, Giovanni Minutoli, Roberto Morani, Angela Orlandi, Benedetta Emanuela Palladino, Lucia Re, Donato Romano, Luisa Rovero, Silvia Scaramuzzi, Teresa Spignoli, Antonio Vinciguerra, Salomé Vuelta García.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

📖 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2026 Author(s)

Authorised translation of the 1st Spanish edition

Pablo Scotto, *Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)*

© 2021 Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

a Luigi Scotto e Anna Freschi

Sommario

Presentazione	
Il lavoro come diritto-dovere: sulla genesi del 'lavorismo'	9
<i>Tiziana Faitini, Federico Tomasello</i>	
Prefazione	
La bandiera e la bilancia	15
Introduzione	21
Capitolo 1	
Il diritto all'esistenza nella Rivoluzione francese	25
1. La scoperta della pietra filosofale	25
2. La produttività del terzo stato	36
3. I diritti dell'uomo e del cittadino	44
4. Il Comitato per l'estinzione della mendicizia	57
5. Capitalismo utopico e fucili	61
6. La ruota della Rivoluzione	68
7. <i>I sans-culottes</i>	79
8. Intorno alla Costituzione del 1793	84
9. La reazione di Termidoro	100
10. Tre progetti sociali	107
Capitolo 2	
La formazione del socialismo repubblicano	111
1. Trasformazioni nel mondo del lavoro	111
2. I critici del nuovo ordine	113
3. La Rivoluzione del 1830	123
4. Da Parigi a Lione	132

5. Socialismo e repubblicanesimo nella Monarchia di luglio	140
6. Il diritto al lavoro nella Monarchia di luglio	167
7. Il suffragio universale e la democrazia	168
Capitolo 3	
Il diritto al lavoro nel 1848	177
1. Il Governo provvisorio di febbraio	177
2. Prime decisioni	180
3. Le grandi dimostrazioni	201
4. Dalle elezioni di aprile alle giornate di giugno	204
5. Il primo progetto di Costituzione	208
6. Il diritto al lavoro e le giornate di giugno	210
7. Il secondo progetto di Costituzione	215
8. Il dibattito parlamentare sul diritto al lavoro	217
9. Dalla Costituzione a Napoleone	254
10. Marx e il diritto al lavoro	255
Il diritto al lavoro: da ieri a oggi	265
1. Il discorso dei diritti contemporaneo	265
2. La giustizia distributiva e il lavoro	266
Bibliografia	269
Indice dei nomi	293
Indice dei concetti e delle cose notevoli	297

PRESENTAZIONE

Il lavoro come diritto-dovere: sulla genesi del 'lavorismo'

Tiziana Faitini, Federico Tomasello

Viviamo in una società 'fondata sul lavoro', in cui tuttavia il lavoro si trova investito da trasformazioni radicali che sembrano erodere questo fondamento. È, questa, una grande contraddizione del nostro tempo.

Il diritto-dovere al lavoro è un principio espressamente sancito nella Costituzione italiana, la quale, appunto, 'fonda' la Repubblica sul lavoro (art. 1) e definisce quest'ultimo come un 'diritto' di tutti i cittadini, impegnando lo Stato a promuovere le condizioni che lo rendano 'effettivo' (art. 4). Lo stesso articolo stabilisce inoltre il 'dovere' per ogni cittadino di svolgere «un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società». Si tratta di un impianto che ritroviamo – ancor più esplicito – nella Costituzione spagnola del 1978, la quale sancisce «il dovere di lavorare e il diritto al lavoro» per «tutti gli spagnoli» (art. 35). Prescrizioni simili si ritrovano in molte carte costituzionali europee, come mostrano ad esempio il preambolo della Costituzione francese del 1946 («ciascuno ha il dovere di lavorare e il diritto di ottenere un impiego») o quella greca, che indica nel lavoro «un diritto» e lo pone «sotto la protezione dello Stato, che vigila per creare delle condizioni di piena occupazione per tutti i cittadini» (art. 22). Il diritto al lavoro si configura dunque negli ordinamenti europei quale principio chiave attraverso cui declinare l'idea che fra i compiti dei poteri pubblici vi sia quello di garantire che ogni cittadino possa e debba essere anche un lavoratore, poiché è nella sfera del lavoro – e nel sistema di diritti e garanzie su di essa poggiato – che la cittadinanza democratica è intesa trovare il suo più concreto e pieno dispiegamento.

La figura diadica del *cittadino-lavoratore* si è venuta in effetti configurando quale soggetto quintessenziale dei diritti nelle società europee nate dalle ceneri

della Seconda Guerra Mondiale, che si vogliono democratiche e centrate sullo stato di diritto. Tuttavia, se da un lato tale figura raccoglie un forte potenziale emancipatorio ed egualitario – dire che la Repubblica è fondata sul lavoro implica escludere che essa sia fondata sulla proprietà, sul censo, sulla nascita o sul ceto –, dall'altro essa statuisce come politicamente rilevante anzitutto la figura del cittadino nazionale maschio, il «buon padre di famiglia» che «porta a casa il pane» (*breadwinner*), consolidando faglie di genere e di razza che, di fatto, rendono minori o invisibili una molteplicità di altre soggettività sociali e attività umane.

Analizzare la genesi storica del 'diritto al lavoro' significa precisamente immergersi nella dialettica ambivalente di questo processo, che sorregge la nostra architettura della cittadinanza e che è al tempo stesso di emancipazione egualitaria e di invisibilizzazione escludente. Il libro che avete in mano è uno strumento prezioso per farlo, e per questo motivo ha catturato l'attenzione del progetto PRIN-PNRR "Beyond Workism and the Work-Centered Society: A Gender-Oriented Theoretical and Historical Inquiry into the Vocabulary of Socio-Political Inclusion", che ne finanzia l'edizione italiana e che tra il 2023 e il 2025 ha impegnato cinque unità di ricerca delle università di Trento, Messina, Firenze, Milano Cattolica e della Scuola Sant'Anna di Pisa. Tale interesse è emerso dal fatto che questo volume ci presenta una delle più complete e innovative ricostruzioni della ottocentesca genesi storica, politica e intellettuale dell'idea di 'diritto al lavoro'. Una ricostruzione che ci consente di comprendere la filigrana dei processi attraverso cui le nostre società hanno iniziato a pensarsi come 'fondate sul lavoro' e a fare di quest'ultimo un vettore fondamentale d'inclusione, una dimensione essenziale per pensare la soggettività sociale e politica, finché una logica generale di ordine e progresso. Da questa prospettiva, ci sembra plausibile definirle 'società lavoriste', se per 'lavorismo' si intende una posizione che promuove la centralità antropologica, etica e politico-sociale dell'attività retribuita e fa di essa tanto un diritto – e, anzi, il fondamento dei diritti – quanto un dovere. Si tratta cioè di una posizione che valorizza precise condotte di vita come operose e virtuose e che stigmatizza come oziose e viziose molte altre, sulla scia di marginalizzazioni che affondano radici nelle pratiche di disciplinamento della povertà e del vagabondaggio della prima età moderna. L'idea di chi scrive è che comprendere la scaturigine di questi principi in prospettiva storico-genealogica acquisti un valore strategico e politico sempre più forte a fronte di un presente in cui il lavoro sembra permanere quale perno decisivo dei nostri sistemi di cittadinanza e di riconoscimento sociale, ma essere al tempo stesso investito da tensioni e trasformazioni che minano la plausibilità e le fondamentali stesse dell'idea di diritto-dovere al lavoro cristallizzatasi nel secolo scorso.

Almeno due fra queste trasformazioni meritano menzione per la loro portata epocale. La rivoluzione di genere, anzitutto, che ha indotto – dall'ultimo quarto del secolo scorso – una radicale trasformazione del mercato del lavoro e disvelato il carattere parziale di quell'idea di 'lavoro' che si presentava come un universale di progresso ed emancipazione. La critica di genere ha messo a nudo la natura irrimediabilmente parziale di questo presunto universale, di un'idea di lavoro che designava in realtà una specifica condizione, quella dell'impiego

subordinato e retribuito, del lavoro (maschile) 'produttivo', relegando in un cono d'ombra l'intero continente del lavoro (femminile) 'riproduttivo' e di cura. In secondo luogo, la rivoluzione tecnologica, motore di un mutamento in cui il lavoro pare perdere la sua centralità in quanto fattore centrale di produzione del valore e volano decisivo di ridistribuzione della ricchezza nelle società occidentali. Le potenzialità dell'automazione digitale di disintegrare le fondamenta del 'lavoro' consolidatesi negli ultimi centocinquanta anni è d'altra parte oggetto di intensi dibattiti da quasi tre decenni, che hanno posto attenzione crescente al possibile avvento di una *jobless society*, caratterizzata dalla 'fine del lavoro' e dalle rivendicazioni di un 'reddito di base universale' che subentri al nostro sistema di welfare fondato sul lavoro. Prende così forma l'aporia di un ordine sociale divenuto incapace di fornire il supporto fondamentale dell'individualità, dell'inclusione e del riconoscimento sociale.

Il presente volume contribuisce a disegnare la stratigrafia di questa crisi – o sfida – contemporanea attraverso l'analisi delle condizioni di possibilità secondo cui, nelle società europee, il lavoro è venuto assumendo quella centralità sociale e politica che pare ormai scossa da un declino inarrestabile e con conseguenze ancora inintelligibili. Per farlo, si concentra sullo snodo in cui tale centralità è venuta emergendo, ovvero sul contesto francese in cui si è data la transizione all'ordine sociale moderno fondato sull'uguaglianza civile e politica, sulla scia delle grandi rivoluzioni del diciottesimo secolo e dentro il turbine di quella industriale. Attraverso un'accurata lettura di questo snodo, Scotto offre un'interpretazione originale della genesi del diritto al lavoro, avanzando chiavi di lettura che sapranno certamente orientare futuri studi sul tema nel campo della storia e della filosofia del diritto così come nella storia delle idee e del pensiero politico e sociale.

Come noto, l'idea del diritto al lavoro richiama immediatamente e anzitutto alla vicenda rivoluzionaria francese del 1848. In questa tempeste, già la costituzione emersa dalla rivoluzione di febbraio accorda un inedito rilievo alla sfera del lavoro – indicandolo come 'base' della Repubblica insieme a famiglia, proprietà, ordine pubblico, e incoraggiandone lo sviluppo anche attraverso l'iniziativa governativa. Di qui emerge la rivendicazione del diritto al lavoro e la mobilitazione intorno agli atelier nazionali quale strumento attraverso cui realizzare tale diritto: una contesa che sfocia nella drammatica insurrezione operaia di giugno 1848, in cui le classi popolari si presentano e agiscono anzitutto – e per la prima volta in modo compiuto – come classi lavoratrici. Scotto riconosce e rilegge il carattere fondativo di questo momento, tratteggiandone tuttavia un'interpretazione genealogica che appare originale sotto diversi profili.

L'autore fornisce anzitutto una prospettiva storico-concettuale nuova, centrata sulla tesi che il 'diritto all'esistenza' teorizzato e promosso dall'ala repubblicano-democratica della Rivoluzione Francese sia a tutti gli effetti l'origine e il precursore del 'diritto al lavoro' rivendicato sessant'anni dopo dalla rivoluzione quarantottesca. Di questo sviluppo, il volume ricostruisce la trama complessa e non lineare, analizzando i concetti e le dottrine che lo hanno animato. La genesi del diritto al lavoro viene pertanto riletta a partire dagli anni immediatamente

precedenti alla Rivoluzione del 1789, analizzando i primi sviluppi di una visione della società incentrata – o fondata – sul lavoro. Emerge così la filigrana dei processi attraverso cui quest'ultimo, liberato dai vincoli d'*Ancien Régime*, inizia ad essere inteso come il principale strumento di una nuova forma d'inclusione sociale: il lavoro conduce alla proprietà, ed è la proprietà – non più la nascita e il ceto – a rendere i suoi titolari membri a pieno titolo della comunità politica. Si fa così strada il problema della posizione da conferire in un ordine sociale nuovo a coloro che, pur lavorando, non sono proprietari – e rimangono perciò esclusi dalla sfera degli ugualmente liberi. Nel campo rivoluzionario, i più rimettono questa sfida alle potenzialità aperte dall'estensione della libertà del lavoro attraverso l'abolizione dei corpi intermedi – e più complessivamente alle capacità regolative e distributive attribuite alla crescente libertà dei mercati – e all'organizzazione dell'assistenza pubblica per chi non ce la fa. L'ala repubblicano-democratica della Rivoluzione, guidata da Robespierre, propone una soluzione diversa: la subordinazione della proprietà privata alla garanzia dei diritti naturali di tutti gli esseri umani – e in particolare del 'diritto all'esistenza'. Il volume indaga il nesso fra quest'ultimo principio e l'emergere dell'idea del diritto al lavoro, che nei decenni successivi viene emergendo nel campo del nascente socialismo, in particolare di quello fourieriano e di coloro che interpretano la prospettiva socialista come coerente e necessaria prosecuzione del repubblicanesimo democratico della Grande Rivoluzione.

Questo impianto d'analisi determina due ulteriori elementi di novità. Esso conduce in primo luogo a problematizzare e 'complessificare' la lettura, tutt'oggi dominante, di uno sviluppo consequenziale – o 'generazionale' – dei diritti di cittadinanza, mettendo direttamente in questione l'assunto secondo cui le vicende rivoluzionarie di fine diciottesimo secolo insistevano in modo pressoché esclusivo sui diritti civili e politici, mentre quella dei diritti sociali è una storia successiva, che riguarda essenzialmente il ventesimo secolo. Il libro mostra invece come le questioni sociali siano centrali per comprendere il significato e l'evoluzione della Rivoluzione Francese, e come i dibattiti inerenti alla sfera sociale e del lavoro emergano in larga misura attraverso il paradigma e il linguaggio dei diritti. Nelle conclusioni, Scotto sottolinea allora quanto il discorso contemporaneo dei diritti umani rimanga ad oggi in larga misura indifferente al problema della disuguaglianza sociale. Di qui, il libro dispiega in ultima analisi anche un'operazione di recupero e ripensamento di una concezione conflittuale, alternativa, 'agonistica' dei diritti, visti come campo di una sfida sempre aperta ai rapporti sociali di dominio e sottomissione, in particolare quelli che emergono nella e dalla sfera del lavoro.

In secondo luogo, Scotto opera una valorizzazione storico-concettuale dell'idea di 'socialismo repubblicano' che allude anche a sua possibile rivitalizzazione e rivalutazione nel dibattito contemporaneo. Lo fa ritornando sul legame tra la Rivoluzione Francese e il socialismo, esplicitandolo e reinterpretandolo. Si tratta, anche qui, di un legame complesso, in cui non si dà uno sviluppo lineare o teleologico che dalle idee di libertà, uguaglianza e fraternità del repubblicanesimo rivoluzionario conduce direttamente al progetto socialista di una trasformazione

radicale della società. Il legame, tuttavia, esiste e Scotto ha la capacità di riportarlo alla luce nella sua importanza e complessità, ricostruendo la genesi e lo sviluppo di un particolare tipo di socialismo, che diviene assai rilevante nel panorama francese degli anni 1840. Questa corrente risulta particolarmente importante per la sua capacità di connettere e combinare due ambiti fino ad allora distanti: il primo socialismo, in larga misura antipolitico, e la tradizione repubblicana, che si richiama i principi politici della Rivoluzione Francese e riceve un grande impulso dopo la rivoluzione di luglio 1830. È il socialismo repubblicano francese, che trova apicale espressione nella vicenda politica e intellettuale di Louis Blanc e nel suo indefesso sforzo di connettere i principi sociali del socialismo e quelli politici del repubblicanesimo democratico. Ed è proprio da questa originale connessione che emergerà l'idea di diritto al lavoro. Siamo così risospinti alla vicenda quarantottesca e alla rottura da essa segnata con l'irruzione di tale idea, promossa e imposta al centro del processo rivoluzionario proprio dalla fazione socialista-repubblicana quale snodo di congiunzione quintessenziale fra la tradizione politica della Grande Rivoluzione e le nuove questioni poste dal nascente discorso socialista di fronte all'emergere del pauperismo e della questione sociale. Tornare su questo socialismo repubblicano ispirato dalla Rivoluzione Francese permette di recuperare una tradizione in larga misura perduta, che indica una traiettoria parzialmente differente da quella effettivamente intrapresa dalle socialdemocrazie e dal socialismo, perché votata a reinterpretare quest'ultimo attraverso gli ideali di partecipazione, fraternità e autonomia della politica proprie del repubblicanesimo.

Scotto ci consegna in questo modo una lettura tanto approfondita quanto originale della genesi dell'idea di diritto al lavoro, tracciata attingendo alla storia del repubblicanesimo e del socialismo – del primo socialismo francese – e a quella dei diritti umani – dei diritti dell'uomo e del cittadino, a partire dal momento della loro prima consacrazione nel 1789 fino alla nuova rottura rivoluzionaria del 1848. Il libro ci mostra l'intreccio intimo e costante di queste tre storie, rivelandosi particolarmente proficuo per comprendere e rileggere la genesi di una politica del lavoro e di un paradigma lavorista che hanno segnato in senso progressivo lo sviluppo delle società europee nel secolo scorso. Solo a partire da questa consapevolezza storico-politica, ci pare, si possono costruire gli strumenti pratici e teorici per affrontare le sfide che la crisi – o il declino – di tale paradigma dispiega nel tempo presente.

PREFAZIONE

La bandiera e la bilancia

Questa litografia di Devrits raffigura la bandiera della Repubblica francese del 1848, risultato della «conciliazione» tra i tre principali attori politici dell'epoca: i blu, i bianchi e i rossi.

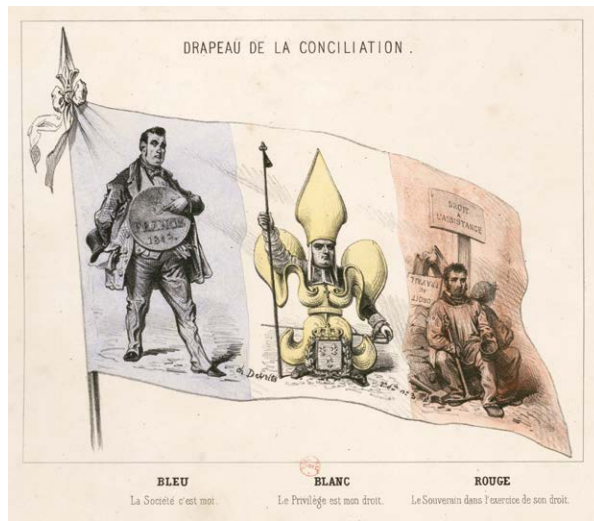


Figura 1.1 – «Drapeau de la conciliation», litografia di Charles Devrits, stampata da Becquet frères, 1848 circa. © Bibliothèque nationale de France (BnF), *Collection de Vinck. Un siècle d'histoire de France par l'estampe, 1770-1870*, volume 112, dedicato alla Repubblica del 1848, immagine n. 14097. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530143950>>.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Pablo Scotto, *La formazione del socialismo repubblicano in Francia. Storia politica del diritto al lavoro (1789-1848)*, © 2026 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0849-9, DOI 10.36253/979-12-215-0850-5

I primi sono i repubblicani moderati o borghesi, che iniziano brindando alla fraternità di Lamartine e finiscono brandendo i fucili di Cavaignac. I secondi sono i controrivoluzionari di vario genere, che tollerano la nascente Repubblica fino a quando non sono abbastanza forti per cospirare contro di essa. I terzi sono i sostenitori della Repubblica democratica e sociale che, dopo la sconfitta del progetto di Blanc, si rifugiano nell'anacronistico gestualismo di Ledru-Rollin. In linea di massima, i blu rappresentano la borghesia, i bianchi la Chiesa e l'aristocrazia e i rossi le classi lavoratrici.

Il borghese dalle tasche piene tiene sul corpo una grossa moneta da cinque franchi e la indica con la mano sinistra. È il simbolo del suo potere. Infatti, alla fine della Rivoluzione francese, il sistema metrico decimale e il franco avevano sostituito le vecchie unità di misura e di scambio. Mezzo secolo dopo, il franco è il mezzo con cui la borghesia rimpiazza tutto ciò che è vecchio con il freddo interesse e il gelido contante. La grande moneta d'argento rappresenta il mercato universale delle merci, misurabili e scambiabili, uno spazio in cui il borghese si muove a suo agio. Questo è ciò che mostra con orgoglio, mentre nasconde, con l'altra mano, la fonte oscura di questa ricchezza scintillante. Sotto il cappello c'è, ovviamente, tutto ciò che non può essere mostrato. C'è il fumo, lo sporco e il dispotismo della fabbrica. Il borghese dice: «La società sono io», riformulando la famosa frase attribuita al Re Sole. Egli aspira a essere, in effetti, il monarca assoluto dell'incipiente società industriale.

Alla sua destra c'è il vescovo, vestito da *fleur-de-lis*. Il petalo superiore funge da mitra. Ai suoi piedi lo stemma dei Borboni. Il pastorale nella mano destra, la sciabola nella sinistra. Da un lato vestito con l'abito ecclesiastico, dall'altro in uniforme militare. Questo curioso personaggio, combinazione di Chiesa e Spada, rappresenta il clericalismo, il conservatorismo, l'ordine, la tradizione. Nemico dello spirito egualitario della Rivoluzione francese, non vuole che, ora che la Repubblica è tornata, il discorso dei diritti rimetta in discussione i suoi privilegi. Accetta con riluttanza il nuovo tavolo da gioco, purché le sue prerogative siano incluse nell'elenco: «Il privilegio è un mio diritto».

Ai margini, ondeggiando nel vento della concorrenza, si vede il lavoratore disoccupato. Una donna, appoggiata sulla sua schiena, tiene in braccio un bambino. L'uomo ha un piccone nella mano destra: non ha un lavoro, ma è disposto a lavorare. Fallita la speranza che la Repubblica garantisca il diritto al lavoro (da qui il cartello spezzato sullo sfondo), si è ridotto a mendicare. La Rivoluzione del '48 ha riconosciuto, è vero, che il popolo è l'unico sovrano, e le autorità pubbliche sono state elette, per la prima volta nella storia, a suffragio universale maschile. Una testa, un voto: il borghese e il vescovo sono ora suoi pari, almeno dal punto di vista politico. Il problema è che, essendo sotto la coercizione della fame, non può praticare questa sovranità come lo fanno loro. L'unico 'diritto' che può realmente esercitare è il diritto all'assistenza, ovvero chiedere l'elemosina alle persone perbene.

Come si è arrivati a questo punto? A febbraio, i blu e i rossi fanno insieme la Rivoluzione, ponendo fine a una monarchia che, nonostante i suoi tratti civici ed egualitari, era ancora sotto il controllo dei bianchi. Insieme portano la Re-

pubblica, ma ben presto sorgono disaccordi sul tipo di Repubblica da instaurare. I blu, spaventati dalla piega che prendono gli eventi, o forse dai loro stessi fantasmi, diventano a giugno i sanguinari garanti dell'ordine. Affogano i rossi nel loro rosso sangue, ma così facendo firmano la loro stessa sconfitta politica. Non si rendono conto che, quando si tratta di ordine, i bianchi hanno sempre il sopravvento. La capitolazione dei rossi per mano dei blu è, infine, il preludio del progressivo imbiancamento di questi ultimi.

Due anni dopo – e passiamo alla litografia di Daumier – troviamo i bianchi che si coalizzano contro la Repubblica. Essa, serena e di fronte ai suoi avversari, regge l'urna del suffragio universale, frapponendo il suo corpo tra gli intrighi e la Costituzione.



Figura 1.2 – «Suffrage universel», litografia di Honoré Daumier, inedita, 1850 circa. © National Gallery of Art, Washington, D.C., riprodotta in Loys Delteil (1926), *Le peintre-graveur illustré (XIXe et XXe siècles)*, vol. XXV, il sesto dedicato a Daumier, immagine n. 2000. <<https://www.nga.gov/collection/art-object-page.6378.html>>. Immagine di pubblico dominio (CC0).

A prima vista, può sembrare che sia la Repubblica a pesare maggiormente sul piatto della bilancia, mentre gli uomini a sinistra si sforzano di non cadere,

aggrappandosi come meglio possono all'asse di legno. In realtà, sta accadendo proprio il contrario. Il 30 maggio 1850, il parlamento approva una legge che abolisce il suffragio universale maschile. La proposta di legge era stata elaborata da una commissione di 17 membri, i cosiddetti Burgravi. Tra di loro Thiers, Molé, Montalembert e Berryer. E anche Faucher, incaricato di presentare la proposta davanti all'Assemblea.

Non è presente il cattolico Montalembert, che Daumier di solito raffigura con un'aureola o uno spegnitoio (*éteignoir*) sulla testa. Ma ci sono gli altri, o almeno alcuni di loro. Appeso a sinistra, tirando verso il basso, si riconosce chiaramente Thiers, quello «gnomo mostruoso», in continua mutazione, la cui lunga ombra si estende da Lione a Parigi, cioè dalla repressione del 1834 a quella del 1871. Seduto al centro, con occhi un po' spaventati, c'è il legitimista Berryer. Non c'è dubbio che la sua presenza contribuisca in modo decisivo alla discesa del piatto. L'uomo alla sua destra, con il viso lungo e le basette, potrebbe essere l'economista Faucher, un grande critico del diritto al lavoro. Il naso sporgente dell'uomo che tira la corda è forse quello del conte Molé.

Questi realisti, non osando apparire apertamente come bianchi, si nascondono dentro un 'cavallo di Troia' chiamato Cesare, garante come loro dell'ordine e della prosperità. Dopo aver sostenuto la candidatura del nipote di Napoleone alla presidenza della Repubblica e aver ottenuto la sua vittoria, ora lo seguono, con maggiore o minore entusiasmo, nelle sue avventure militari e nei suoi attacchi al parlamento. È quindi Ratapoil (*rat à poil*), la figura con cui Daumier simboleggia il bonapartismo, a presiedere la scena, con baffi imperiali e pizzetto, manganello dissuasivo e cappello inclinato. Militare in pensione, veterano delle grandi battaglie dell'Impero, ormai vecchio e sparuto, questo *alter ego* del generale Rappatel rappresenta una congiunzione di elementi sociali diversi: sono tutti coloro che, durante la Seconda Repubblica, diffondono il nuovo bonapartismo in modo spedito, preparando il terreno per il futuro colpo di Stato. Usato come marionetta dai bianchi per destabilizzare la Repubblica, Ratapoil finisce per inghiottire i suoi burattinai. Infatti, se si osserva attentamente l'immagine, si può notare che in fondo, nell'ombra, appare una figura sfocata... con il bicorno di Napoleone.

Come si è arrivati a questo punto? Nel '48, la Repubblica del suffragio universale riesce ad alleggerire il peso dei guardiani del privilegio, a sollevarli da terra, a spingerli verso l'alto. Tuttavia, poiché questa uguaglianza politica non viene accompagnata dall'equiparazione delle condizioni sociali rappresentata dal diritto al lavoro, la Repubblica comincia a perdere colpi. Non può più contare sul sostegno massiccio delle classi lavoratrici, che non percepiscono alcun miglioramento sostanziale delle loro condizioni di vita dall'arrivo del nuovo regime. Inoltre, deve fare i conti con il potere parallelo di Luigi Napoleone che, a capo dell'esecutivo, aspetta il momento di dare il colpo di grazia a Marianne. Siamo nel 1850 e la bilancia sta per pendere dalla parte opposta. Presto l'urna di argilla cadrà a terra e si frantumerà. È il preludio del 18 brumaio del 1851 e della soppressione, l'anno successivo, del regime repubblicano.

Il diritto al lavoro e il suffragio universale sono due delle principali questioni che impegnano i protagonisti della Rivoluzione francese del 1848. Il commento

alle litografie di Devrits e Daumier intende dimostrare che la sconfitta del primo nel 1848 e la soppressione del secondo nel 1850 non sono eventi indipendenti. Il timore dei blu verso una Repubblica democratica e sociale porta, dopo l'interregno della Repubblica celeste, alla scomparsa della Repubblica stessa. In ogni caso, non è questa causalità storica, presa in sé, che mi interessa evidenziare qui, anche perché va oltre i limiti temporali della nostra storia (1789-1848). Se queste due immagini possono servire da prefazione a questo libro, è perché – mi sembra – ci dicono qualcosa di importante sul significato che si può attribuire al diritto al lavoro nel 1848.

Le pagine che seguono intendono spiegare la storia del diritto al lavoro in Francia, dalla sua nascita nel socialismo del primo Ottocento fino alla sua ascesa e sconfitta nel '48. Mettendo questa idea sotto la lente d'ingrandimento, ne ho scoperto altre così saldamente legate a essa che cercare di separarle le avrebbe solo compromesse. Queste altre idee si chiamano Rivoluzione francese, carità e diritti, Gironda e Montagna, proprietà e lavoro, Repubblica, democrazia e socialismo. In particolare, mi sono reso conto che la storia del diritto al lavoro corre parallela alla formazione di un particolare tipo di socialismo, scarsamente conosciuto e poco ricordato: il socialismo repubblicano dell'Ottocento francese.

Questa prefazione può essere intesa come una piccola guida utile a non perdersi tra le ramificazioni di questo lavoro, che spero non siano eccessive. Se ora abbiamo mostrato l'importanza dei legami tra il diritto al lavoro e il suffragio universale per il divenire della Seconda Repubblica, di seguito cercheremo di fare qualcosa di simile per spiegare come nasce e si sviluppa l'idea stessa del diritto al lavoro. Intendo dire che, invece di andare dritti, ci fermeremo qua e là, andando avanti e indietro sull'asse che collega la sfera sociale con quella politica, il pane con il potere decisionale, il benessere con la libertà. L'idea che ci interessa è figlia, è vero, di un socialismo particolare, letterario, persino fantastico (penso a Fourier), ma finisce per trasformarsi in qualcosa di molto diverso. Il diritto al lavoro del '48 è il frutto dell'unione tra questo socialismo, inizialmente antirivoluzionario, e il recupero del discorso repubblicano e democratico della Rivoluzione francese. Il suo significato non può essere compreso appieno se lo si concepisce unicamente come garanzia, da parte dello Stato, di un posto di lavoro per i disoccupati. Questo è certamente nell'aria, ma la posta in gioco è un'altra.

Nel 1848, i socialisti vogliono che la Repubblica si occupi delle questioni sociali, ma allo stesso tempo intendono che la sfera sociale sia governata dai principi egualitari della sfera politica. Ritengono che le istituzioni devono garantire a tutti le condizioni materiali e immateriali della libertà, ma allo stesso tempo capiscono che la libertà nel lavoro è la condizione indispensabile di ogni vera prosperità. Se il suffragio universale è stato riconosciuto nella sfera politica, perché non riconoscerlo anche nella sfera economica? Se non siamo più sudditi, ma

cittadini della Repubblica, non dovremmo essere trattati come tali anche nelle nostre rispettive industrie? È possibile una Repubblica che non sia democratica e sociale? Domande ardite: impertinenti e pericolose per alcuni, opportune e necessarie per altri... presenti, in ogni caso, nel vivaio di idee del '48. È da questo fitto ecosistema che cercheremo di recuperare il diritto al lavoro.

Introduzione

Il diritto al lavoro del nostro tempo non assomiglia molto a quello del 1848. Com'è noto, compare nell'articolo 23(1) della Dichiarazione universale dei diritti umani (1948): «Ogni individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro e alla protezione contro la disoccupazione».

Pur non avendo di per sé forza giuridica, la Dichiarazione è servita da riferimento per l'elaborazione di numerosi trattati internazionali e ha avuto un'importante influenza su diverse costituzioni in tutto il mondo. Tra i primi, il diritto al lavoro è riconosciuto, per esempio, nell'articolo 1 della Carta sociale europea (1961, riveduta nel 1996) e nell'articolo 6 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (1966)¹. D'altra parte, è incluso – tra le altre – nelle costituzioni di Italia, Giappone, India, Norvegia, Francia, Svezia, Portogallo, Spagna, Messico, Cina, Brasile, Belgio e Argentina².

¹ Per maggiori informazioni, si veda: Mayer (1985, 225-27), O'Cinneide (2015, 99-122), Monereo Pérez e López Insúa (2015).

² Un elenco completo si trova in Vigo Serralvo (2019, 421-51). Sul diritto al lavoro oggi, si veda: Svestka (1951), Alarcón Caracuel (1979, 5-39), Hepple (1981), Campbell (1983, 171-92), Rustin (1987), Harvey (1989; 2005), Peces-Barba (1990, 3-10), Sastre Ibarreche (1996, 69-272), Allen (1997), Delfau (1997), Elster (1998), Jackson (1999), Arcos Ramírez (2000), Grosshans e Wernet (2000, 29-54 e 66-81), Noguera (2002), Molina Navarrete e Monereo Pérez (2002), Goblot (2003), Herranz Castillo (2004), Giubboni (2006), Rey Pérez (2007, 162-98 e 415-85), Mundlak (2007), Cantaro (2007), Liso (2009), Steinvorth (2009), Gil y Gil (2012, 949-1015), Pérez del Prado (2012), García Manrique (2013, 312-78), Standing (2013), Monereo Pérez (2014), Rusciano (2014), Mantouvalou (2015), Bueno

Questa ampia presenza del diritto al lavoro nei testi giuridici nazionali e internazionali contrasta con l'inadeguatezza dei meccanismi istituzionali volti a garantirlo. Inoltre, il livello di disaccordo sul contenuto specifico del diritto è maggiore che in altri casi. Nel Regno Unito, il diritto al lavoro di solito consiste semplicemente nell'avere il permesso di lavorare: è il diritto di firmare un contratto di lavoro. Negli Stati Uniti, rappresenta il diritto di non iscriversi a un sindacato³.

In ogni caso, il significato prevalente del diritto al lavoro a livello internazionale è quello espresso nella già citata Dichiarazione del 1948. Viene interpretato come l'impegno da parte dello Stato a intraprendere azioni volte a ridurre la disoccupazione involontaria, che devono sempre rispettare e promuovere: (a) la libera scelta dell'occupazione, (b) un lavoro dignitoso, garantito attraverso un insieme di diritti del lavoro, e (c) la protezione contro la disoccupazione. Il diritto alla libera scelta dell'occupazione (a) e i sussidi di disoccupazione (c) possono essere inclusi nei diritti del lavoro (b): riguardano l'accesso al lavoro e l'assenza di lavoro, non il suo svolgimento, ma non sono sostanzialmente diversi dalle altre condizioni che rendono il lavoro dignitoso. Pertanto, per semplicità, si può affermare che il diritto al lavoro è attualmente composto da due elementi: l'incentivazione del lavoro salariato da parte dello Stato e la promozione del lavoro dignitoso.

Come già anticipato, il diritto al lavoro aveva un significato diverso nel 1848⁴. Non era sinonimo di un maggiore e migliore lavoro salariato, non era il diritto a un lavoro subordinato al capitale. Era l'insegna di un progetto di profonda riorganizzazione delle attività produttive: la bandiera di coloro che, in nome della Repubblica e attraverso il linguaggio dei diritti, ebbero l'ardire di reclamare l'estensione dell'eguale libertà all'oscuro regno della fabbrica.

Man mano che la narrazione procederà, il lettore forse troverà che mancano alcune idee, personaggi o luoghi più o meno affini a quelli che compaiono in quest'opera. Queste assenze, tuttavia, non derivano solo dall'inevitabile decisione di escludere questo o quello, ma sono il risultato di un certo approccio metodologico. È comune – non solo tra i filosofi, ma anche tra gli stessi storici – che la formula «diritto al lavoro» venga utilizzata per riferirsi a idee che all'epoca

(2017), Orlandini (2017), Caldera (2017), Branco (2019), Gil Ruiz (2019), Vigo Serralvo (2019, 313-91), Mari (2019), Dermine (2020), Baylos (2020), Scotto (2020a), Rodrigo Silva (2021), Arat e Waring (2022).

³ Sulla storia del diritto al lavoro negli Stati Uniti, si veda Cedric de Leon (2015).

⁴ Sulle origini del diritto al lavoro, e in particolare sul suo significato nel '48, si veda: Menger (2004 [1886], 15-28), Rapin (1894), Lavalette (1912), Reyes Heróles (1982), Tanghe (1989; 2014, 23-32), Rosanvallon (1995, 127-55), Pilbeam (1995, 185-209), Sastre Ibarreche (1996, 23-35), Mélonio (2000, 202-16), Démier (2002, 159-83), Antonetti (2004), Rey Pérez (2007, 124-43), García Manrique (2007, 1-88), Bouchet (2019), Vigo Serralvo (2019, 77-281), Scotto (2019, 10-21), Jensen e Walton (2022). Una breve storia del diritto al lavoro, da Fourier al suo riconoscimento nel diritto internazionale, passando per le due rivoluzioni francesi, il comunismo del XX secolo, le politiche del New Deal e il caso svedese, si trova in Harvey (1998, 1-46).

erano espresse con altre parole, come «diritto di lavorare» o «diritto all'assistenza attraverso il lavoro». Non sostengo che sia illegittimo farlo, ma mi preme notare che la mia ricerca attribuisce importanza alla presenza o all'assenza dell'espressione nella sua forma letterale. Non con motivazioni 'archeologiche', ma per il sospetto che, in questo caso, l'uso delle parole abbia un'influenza decisiva sul senso delle idee.

Il «diritto al lavoro» nasce e si sviluppa in Francia. A parte alcuni antecedenti e pochissime apparizioni isolate (tra cui un discorso parlamentare di Pierre Bernard d'Héry e un manoscritto di François Babeuf)⁵, è Fourier – nel 1808 e in altri scritti precedenti, e soprattutto nel 1822 – a introdurre l'espressione. Questa rimane strettamente legata alla scuola fourierista fino al 1848, quando diviene popolare e cambia notevolmente il suo significato. Il fatto che il libro si concentri esclusivamente sulla Francia, quindi, non è dovuto solo ai gusti o alle preferenze di chi scrive, ma è una decisione imposta dall'oggetto di studio.

Il testo procede cronologicamente ed è suddiviso in tre capitoli.

Nel primo, spiego l'importanza del discorso dei diritti naturali dell'uomo nello sviluppo della Rivoluzione francese. Mi soffermo in particolare sul programma politico dei montagnardi. Essi antepongono la garanzia della libertà e del diritto all'esistenza – a tutti i membri della Repubblica – non solo alle prerogative del vecchio ordine feudale, ma anche a quelle legate alle grandi concentrazioni di proprietà.

Nel secondo capitolo fornisco un resoconto del socialismo francese del primo Ottocento. Mi soffermo sul pensiero di Charles Fourier, nel quale emerge l'idea del diritto al lavoro. Spiego poi come, a partire dal 1830, questo socialismo – inizialmente lontano dalla politica istituzionale – converge con la rinascita del discorso repubblicano della Rivoluzione francese, nonché con le idee e le preoccupazioni dei movimenti popolari. Sorge così un socialismo che potremmo definire repubblicano o giacobino, il cui esponente più importante è Louis Blanc.

Il terzo capitolo si concentra sulla Rivoluzione del 1848 in Francia. Considerant, il principale discepolo di Fourier, contribuisce a far inserire il diritto al lavoro nella prima bozza della futura Costituzione. Poco dopo, gli operai di Parigi, insoddisfatti della scarsa dimensione sociale della nuova Repubblica, lanciano un'insurrezione che è duramente repressa dalle forze dell'ordine. Da quel momento in poi, il diritto al lavoro viene associato agli insurrezionalisti e al socialismo, e di conseguenza cade dal testo costituzionale. Mentre alcuni superficiali eredi dei montagnardi pretendono di difendere il diritto al lavoro rinunciando alle idee socialiste, c'è chi è in grado di spiegare che il socialismo, propriamente inteso, è la vera continuazione del discorso democratico della Rivoluzione francese.

Si tratta di una storia in gran parte dimenticata, ma le ragioni di coloro che ne sono stati protagonisti restano, a mio avviso, più che mai attuali. Spero quindi che il percorso storico che ora inizia possa far sorgere nel lettore qualche dubbio

⁵ Per maggiori dettagli, si veda Ramis e Scotto (2023).

sulla ristrettezza degli schemi contemporanei. Che lo porti a chiedersi se siamo davvero disposti a porre i diritti e la giustizia al centro della nostra comunità politica e, in tal caso, se questo non deve portarci a criticare più profondamente il modo in cui è organizzato il mondo del lavoro.

Il diritto all'esistenza nella Rivoluzione francese

1. La scoperta della pietra filosofale

1.1 Le comunità di commercio, arte e mestieri

Nel settembre 1774, poco dopo essere stato nominato controllore generale delle finanze del regno, Anne Robert Jacques Turgot promuove un editto che stabilisce la libertà illimitata nel commercio del grano. La primavera successiva scoppia la 'guerra delle farine', una serie di rivolte del pane o 'sommosse di sussistenza' che si diffondono in gran parte della Francia e che vengono represses dall'esercito (cfr. Meuvret 1977; Gauthier e Ikni 1988; Bouton 2000). Pochi mesi dopo, all'inizio del 1776, Turgot presenta al Consiglio del re i suoi noti Sei Editti. Due di essi incontrano una forte opposizione, portando alla sua destituzione nell'estate dello stesso anno. Si tratta di quelli che aboliscono la *corvée royale* e le corporazioni delle arti e mestieri (*jurandes et communautés de commerce, arts et métiers*).

La *corvée* è la prestazione obbligatoria di un lavoro non retribuito, che consiste principalmente nella costruzione e manutenzione di strade (Conchon 2016). Turgot la critica per la sua inefficienza economica. La natura obbligatoria del lavoro e l'assenza di ricompensa fanno sì che i risultati non siano buoni: i lavoratori hanno un ritmo lento e svolgono male i loro compiti. Inoltre, smettono di fare il loro lavoro abituale, con la conseguente diminuzione della produzione nazionale. La *corvée*, conclude, costa al popolo e allo Stato da due a tre volte di più che se il lavoro fosse svolto a prezzi di mercato. Propone quindi di sostituirla con l'imposizione di oneri fiscali.

Quello che ci interessa maggiormente, tuttavia, è il secondo editto, che abolisce le corporazioni in nome del diritto di lavorare. Prima di soffermarci su questo decreto, vale la pena di spiegare brevemente le caratteristiche fondamentali delle corporazioni a cui Turgot si oppone. L'editto, come abbiamo già detto, parla di *jurandes et communautés de commerce, arts et métiers* (cfr. Turgot 1776). Di seguito spiegherò il motivo di questo lungo nome, che ci permetterà di comprendere meglio l'attacco sferrato dal ministro (mi baserò su Sewell 1992, 37-95).

Le corporazioni delle arti e mestieri sono il modo in cui le attività produttive sono organizzate nelle città. Essendo un fenomeno strettamente urbano, hanno un peso economico relativamente minore. La Francia dell'epoca è un Paese di contadini e l'agricoltura rappresenta la maggior parte dell'attività economica nazionale. Anche la fiorente industria tessile si sviluppa principalmente nelle aree rurali, a opera di contadini poveri che si riforniscono dei materiali necessari dai mercanti urbani. I mestieri artigianali organizzati in corporazioni si svolgono generalmente in piccoli opifici o botteghe (*ateliers*), in cui pochi lavoratori specializzati, chiamati lavoratori (*compagnons*), sono supervisionati da un maestro (*maître*). Quest'ultimo non si limita a svolgere compiti di gestione, ma è egli stesso un artigiano. Infatti, una delle condizioni per ottenere questo status è produrre un 'capolavoro' che sia valutato positivamente dai colleghi. Il maestro, inoltre, non solo realizza i pezzi, ma è anche responsabile, di solito insieme alla moglie, della vendita dei prodotti realizzati nella bottega: per questo l'editto parla di comunità di *commercio*, arti e mestieri. Oltre ai lavoratori, ogni maestro ha di solito un apprendista sotto la sua responsabilità.

Questo settore dell'artigianato occupa una posizione intermedia nella gerarchia sociale urbana. Al di sotto delle *gens de métier* si trovano le varie classi di lavoratori non qualificati, le *gens de bras*, che sono al di fuori dell'ordine corporativo. Questi *hommes de peine* sono – come i mendicanti, le prostitute, i vagabondi e i piccoli criminali – uomini e donne *sans état*. Al di sopra di loro ci sono i grandi mercanti e finanzieri, gli ecclesiastici, i nobili e i funzionari reali o comunali, nonché i professionisti delle varie arti liberali. Il lavoro delle 'genti di mestiere', sebbene inferiore a quello delle arti nobili – in cui l'intelletto conta più della mano –, è anche chiaramente distinto dal lavoro delle 'genti di braccia'. L'attività delle varie corporazioni, pur essendo manuale, è considerata inclusa nella categoria delle arti, per la combinazione in essa di sforzo corporeo e leggi dell'intelletto: per questo l'editto parla di comunità di *arti* e mestieri.

Gli statuti di ogni corporazione contengono una serie di privilegi, il più importante dei quali è il diritto esclusivo di esercitare il mestiere in un territorio specifico, di solito una città. La ratifica giuridica degli statuti di un mestiere organizzato corporativamente lo rende un mestiere giurato (*métier juré* o *jurande*), così chiamato perché i maestri sono tenuti a prestare giuramento di fedeltà per entrarvi. I giurati (*jurés*), inoltre, sono i responsabili che i maestri dello stesso mestiere eleggono come delegati. Hanno il compito di garantire la qualità delle merci, di risolvere le controversie di lavoro o di rappresentare il mestiere davanti alle autorità. Quando un mestiere viene riconosciuto come *jurande*, tutti coloro che lo esercitano vengono inseriti in un «corpo e comunità» (*corps et commu-*

nauté) con una propria personalità giuridica, godendo così di una posizione stabile all'interno delle gerarchie feudali. L'appartenenza di un artigiano al suo mestiere fissa il suo posto nell'ordine sociale, in modo analogo a quanto avviene, a un livello più alto, con l'appartenenza dei sudditi a uno dei tre *états* del regno (clero, nobiltà e terzo stato). Nel XVIII secolo, e soprattutto a Parigi, la maggior parte delle comunità di mestieri sono *métiers jurés*, ma non tutte vengono riconosciute come tali: per questo l'editto distingue tra *jurandes* e altre *communautés*. Queste ultime hanno, in ogni caso, le stesse caratteristiche essenziali delle *jurandes*.

A ogni mestiere è solitamente associata una confraternita, cioè un'associazione di laici, costituita sotto il patrocinio della Chiesa, per la pratica di una devozione comune. Le comunità di mestieri sono quindi unite non solo professionalmente, ma anche spiritualmente. Sono comunità morali, con forti legami di impegno e fratellanza. Questo non significa che siano comunità egualitarie. Gli statuti che regolano ogni corporazione fanno riferimento a maestri, lavoratori e apprendisti, ma le decisioni vengono prese principalmente dai primi.

Sia gli apprendisti che i lavoratori sono soggetti all'autorità paterna del loro maestro. L'apprendista è un giovane tra i tredici e i vent'anni. Vive nella casa dell'artigiano e gli obbedisce come padre di famiglia. La situazione dei lavoratori è più ambigua. Più grandi e più abili, spesso hanno una casa propria. È abbastanza comune, inoltre, che cambino maestro nel corso del tempo. Senza essere allievi come gli apprendisti, non sono generalmente considerati membri a pieno titolo delle comunità corporative. Non godono quindi dei diritti derivanti dall'appartenenza alla corporazione, come l'assistenza in caso di disgrazia o malattia. Sia gli apprendisti che i lavoratori dipendono dalla buona volontà del maestro. Per di più, poiché il raggiungimento del grado di maestro artigiano è notevolmente facilitato dai legami di parentela – i figli dei maestri, per esempio, pagano tasse d'ingresso ridotte –, molti lavoratori sono costretti a rimanere in questa condizione di incertezza per tutta la vita.

Con il progredire del XVIII secolo, la situazione dei lavoratori diviene sempre meno in linea con la natura gerarchica e organica delle corporazioni. La mobilità aumenta e i lavoratori si sentono meno legati a una particolare casa. I legami che tengono unite le comunità di mestieri si indeboliscono. Così scrive Louis-Sébastien Mercier alla vigilia della Rivoluzione a proposito dell'«insubordinazione»:

È visibile da qualche anno nel popolo, soprattutto nei mestieri. Gli apprendisti e gli assistenti [*garçons*] vogliono mostrarsi indipendenti; non hanno rispetto per il maestro, creano corporazioni. [...]

Un tempo, quando entravo in una tipografia, gli assistenti si toglievano il cappello. Oggi si accontentano di guardarmi, in modo beffardo; e appena esci dalla porta li senti parlare di te in modo più audace che se fossi un loro compagno (Mercier 1788, XII, 196).

Le associazioni di lavoratori, pur esistendo da tempi remoti, ricevono un nuovo impulso nel periodo dell'Illuminismo. Queste fratellanze non sono riconosciute giuridicamente, ma vengono tollerate, nella misura in cui servano a tappare i buchi lasciati aperti dal sistema delle corporazioni. In alcuni mestieri, soprattutto

quelli in cui si svolge il *tour de France*, queste organizzazioni danno vita al *compagnonnage*. Il *tour* è un periodo itinerante in cui i giovani lavoratori che hanno completato l'apprendistato vanno di città in città, con l'obiettivo di perfezionare la padronanza della loro arte. Le organizzazioni clandestine che costituiscono il *compagnonnage*, pur dedicandosi principalmente a sostenere questi giovani nei loro viaggi, hanno la funzione più ampia di difendere gli interessi dei lavoratori, talvolta in opposizione a quelli dei loro maestri.

Esistono tre sette di *compagnons*, fortemente ostili tra loro: i Figli di Salomone (*Enfants de Salomon*), i Figli di Maestro Giacomo (*Enfants de Maître Jacques*) e, come scissione da quest'ultima, i Figli di Padre Soubise (*Enfants de Père Soubise*), inizialmente composta da falegnami. La forma organizzativa del *compagnonnage*, pur imitando in gran parte quella delle corporazioni dei mestieri, introduce anche alcune importanti novità. Si può dire che si tratta di associazioni più aperte e, allo stesso tempo, più chiuse di quelle dei loro maestri. Da un lato, i *compagnons* di diversi mestieri e città fanno parte di una fratellanza comune su scala nazionale. Dall'altro lato, però, lavoratori dello stesso mestiere e della stessa città possono essere nemici mortali se appartengono a sette rivali.

Le diverse sette di *compagnons*, insieme ad alcune confraternite create al di fuori di quelle dei loro maestri, sono utilizzate dai lavoratori per organizzare i loro scontri periodici con i capi artigiani. Questi complotti (*cabales*) si originano per vari motivi. Tra i principali: l'opposizione dei lavoratori ai licenziamenti, la richiesta di aumenti salariali e il rifiuto delle varie forme di controllo esercitate dai maestri. Nell'ambito di quest'ultima forma di *cabale*, i *compagnons* spesso rivendicano la libertà di decidere dove lavorare, così come la libertà di lasciare la bottega (Kaplan 1979, 30-65).

Nonostante questi scontri, le confraternite dei lavoratori non mettono in discussione la struttura generale delle corporazioni dei mestieri. Rivendicano la libertà di lasciare la bottega, ma allo stesso tempo difendono le loro confraternite, che fanno parte, anche se in modo informale, del sistema delle corporazioni. Da parte loro, e a maggior ragione, i maestri non sono favorevoli all'abolizione delle corporazioni. Turgot non propone quindi di dare il colpo di grazia a un modo di organizzare il lavoro obsoleto e insostenibile, rifiutato da tutti. Egli si oppone a un sistema che, nonostante i suoi problemi, è ben radicato e gode di un forte sostegno sia tra i maestri che tra i lavoratori. La prova migliore è che, come vedremo nel prossimo capitolo, alcune delle sue pratiche sopravvivono, seppur modificate, per tutta la prima metà del XIX secolo.

1.2 Il diritto di lavorare di Turgot

La relazione introduttiva dell'editto inizia con queste parole:

Dobbiamo assicurare ai nostri sudditi il pieno e completo godimento dei loro diritti; dobbiamo questa protezione soprattutto a quella classe di uomini che, non avendo altra proprietà che il loro lavoro e la loro industria, hanno a maggior ragione la necessità e il diritto di impiegare, nella misura più ampia, le sole risorse che permettono loro di sussistere (Turgot 1923 [1776], V, 238-39).

Più avanti si aggiunge:

Dio, dando all'uomo le necessità, rendendo necessario il ricorso al lavoro, ha reso il diritto di lavorare la proprietà di ogni uomo, e questa proprietà è la prima, la più sacra e la più imprescrittibile di tutte. Consideriamo uno dei primi doveri della nostra giustizia, e uno degli atti più degni della nostra carità, liberare i nostri sudditi da ogni violazione di questo diritto inalienabile dell'umanità. Vogliamo quindi abrogare quelle istituzioni arbitrarie che non permettono ai poveri di vivere del loro lavoro (Turgot 1923 [1776], V, 242-43).

Come anticipato, ogni mestiere ha il monopolio della propria attività economica. Per Turgot, questa prerogativa va contro il diritto naturale di ogni uomo a vivere di un lavoro liberamente scelto. Di conseguenza, le corporazioni devono essere completamente abolite. L'abolizione di tutti gli ostacoli e i divieti imposti dalle corporazioni libererà, dice il ministro, le migliori forze della natura umana, finora represses da leggi e costumi perniciosi.

Si potrebbe quindi pensare che l'invettiva di Turgot sia principalmente una denuncia illuministica delle ingiustizie del sistema corporativo. Il problema è che la sola difesa della ragione e della libertà non spiega il desiderio di eliminare completamente le corporazioni. La critica ai privilegi e alle irrazionalità delle gilde è compatibile con la difesa del loro mantenimento e della loro riforma. Ci deve essere una ragione più profonda per l'attacco radicale di Turgot.

Il ministro ha stretti rapporti con i *philosophes*, ma appartiene ancora più chiaramente, al loro interno, al gruppo dei *physiocrates*, che all'epoca sono chiamati semplicemente *économistes*¹. Le sue idee economiche, sebbene predominanti, non sono condivise dall'intero movimento illuministico. Una delle polemiche più note dell'Illuminismo ha a che fare, appunto, con il libero commercio dei grani, difeso dai fisiocratici e applicato da Turgot, e criticato, tra gli altri, da Ferdinando Galiani nei suoi *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), e da Gabriel Bonnot de Mably in *Du commerce des grains* (1775).

Turgot non attacca le corporazioni solo in nome della ragione, ma anche perché difende un modello economico alternativo, che sta per diventare egemone. I mercanti, in fuga dalle esigenze imposte ai mestieri nelle città, utilizzano sempre più il lavoro domestico dei contadini, così come le *gens de bras* dei sobborghi, per incrementare le loro attività. I nobili e la grande borghesia traggono vantaggio dalle piantagioni di caffè e zucchero nelle colonie delle Antille, sostenute dal lavoro degli schiavi². È in questo contesto più ampio di sviluppo del *doux commerce* che va collocato l'editto di Turgot.

Se si tiene conto di ciò, non sorprende che la liberazione del lavoro di Turgot, fatta in nome dei diritti naturali dell'uomo e il cui scopo dichiarato è quello di

¹ Tralascio la spiegazione, non necessaria ai nostri fini, degli aspetti in cui Turgot è in disaccordo con le teorie di Quesnay e dei suoi discepoli.

² Sul rapporto del fisiocrate Le Mercier de La Rivière con il commercio d'oltremare, si veda Gauthier (2002, 51-71; 2004, 261-83).

migliorare la sorte dei poveri, non contenga tuttavia una concezione egualitaria della natura umana:

Chi conosce il funzionamento del commercio, sa anche che ogni impresa importante di traffico o di industria richiede il concorso di due tipi di uomini; gli Imprenditori [*Entrepreneurs*], che procurano le materie prime, gli utensili necessari per ogni commercio; e i semplici lavoratori [*simples ouvriers*]³. che lavorano per conto dei primi, in cambio di un salario concordato. Questa è la vera origine della distinzione tra gli Imprenditori o Maestri [*Entrepreneurs ou Maîtres*] e i lavoratori o lavoranti [*ouvriers ou compagnons*], che si fonda sulla natura delle cose, e non dipende affatto dall'istituzione arbitraria dei mestieri giurati (Turgot 1923 [1776], V, 244).

Per Turgot, i Maestri o Imprenditori non sono tali per una maggiore abilità nell'esercizio della loro professione, valutata e riconosciuta secondo le norme che regolano ogni mestiere. Ciò che li distingue veramente dai lavoratori è che sono loro a rischiare il proprio capitale, fornendo i mezzi necessari alla produzione. Sono loro che impiegano i «semplici lavoratori». I primi mettono il capitale in cambio di profitti futuri, i secondi il lavoro in cambio del salario. Questa differenza tra le due classi di uomini si basa, dice il ministro, sulla «natura delle cose». Vale a dire: una volta eliminate le corporazioni dei mestieri, la differenza persisterà, o meglio, potrà finalmente svilupparsi in tutta la sua portata.

L'eliminazione dei privilegi delle corporazioni garantirà agli *ouvriers* il diritto di lavorare e agli *entrepreneurs* il diritto di disporre senza ostacoli delle loro proprietà. Il diritto di lavorare di Turgot, quindi, non è un diritto universale. Si rivolge alla parte più povera della popolazione ed è il necessario complemento alla libertà d'impresa dei nuovi maestri. Entrambe le libertà fanno parte di un progetto più ampio di liberalizzazione di tutte le attività economiche. Poiché la produzione e lo scambio sono regolati da leggi fisiche (questo è precisamente ciò che sostiene la fisiocrazia), il modo per ottimizzare la ricchezza della nazione è lasciare tutto alla libera azione degli individui nei mercati. Per quanto riguarda l'industria, si tratta di *lasciar fare* agli imprenditori, di non limitare la loro iniziativa, in modo che possano negoziare con i lavoratori le condizioni in cui questi ultimi lavoreranno. Per quanto riguarda il commercio, si tratta di *lasciar passare* le merci, di non imporre loro tariffe arbitrarie, che violano i diritti di proprietà e uccidono l'industria. *Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même*.

La soppressione delle corporazioni annunciata da questo editto viene osteggiata dal Parlamento di Parigi, il tribunale supremo del regno, composto da

³ Nei capitoli 1 e 2 ho tradotto *ouvrier* come «lavoratore», piuttosto che come «operaio», perché questa seconda parola oggi si riferisce generalmente a un lavoratore non qualificato, a un proletario. Il vantaggio di questa traduzione è che aiuta a spiegare che, nella Francia della fine del Settecento e dell'inizio dell'Ottocento, *ouvriers* e *prolétaires* erano due gruppi sociali distinti. Lo svantaggio è che può indurre a pensare, *a contrario sensu*, che i *maîtres* non lavorassero, quando invece lo facevano. In generale, non erano grandi imprenditori, ma artigiani: non avevano funzioni puramente manageriali, ma dividevano compiti e fatiche con i *compagnons*.

membri della nobiltà⁴. Così argomenta Antoine-Louis Segurier, avvocato anti-illuminista, il 12 marzo 1776:

La libertà [...] non deve essere intesa come una libertà illimitata [*indéfinie*] che non conosce altre leggi se non i suoi capricci, che non ammette altre regole se non quelle che essa stessa stabilisce. Questo tipo di libertà non è altro che una vera e propria indipendenza che si trasformerà presto in licenziosità, aprendo la porta a ogni tipo di abuso.

[...] in uno Stato ben ordinato [*État policé*], con una vera libertà, non ci può essere altra libertà che quella che esiste sotto l'autorità della legge. Le salutari restrizioni [*entraves*] che la legge impone non sono un ostacolo all'uso che se ne può fare; sono una previsione [*prévoyance*] contro tutti gli abusi che l'indipendenza porta con sé (Flammermont 1898, III, 344-45).

Senza corporazioni che li guidino e li disciplinino, gli artigiani smetterebbero di perseguire la perfezione nel loro mestiere, si smarrirebbero in imprese al di sopra delle loro capacità e, cercando solo il loro interesse privato, finirebbero per essere disonesti. Il magistrato ritiene che l'abolizione delle corporazioni, lungi dallo stimolare l'industria e il commercio, libererebbe le peggiori passioni umane, minacciando così l'ordine sociale nel suo complesso. L'attacco di Turgot è inaccettabile per la nobiltà, è bene chiarirlo, non perché essa abbia una particolare simpatia per le arti meccaniche. L'attacco è inaccettabile perché, mettendo in discussione le corporazioni, il ministro minaccia la struttura sociale gerarchica di cui esse fanno parte.

Jacques Necker, successore di Turgot alla guida delle finanze del regno, abbandona questi progetti di liberalizzazione. Le corporazioni sono ristabilite quasi subito, anche se la nuova legislazione, promulgata tra il 1776 e il 1780, riduce le tasse di ingresso e il numero di corporazioni, insieme ad altre misure. Lo smantellamento di Turgot viene sostituito dalla ristrutturazione di Necker. Solo con la Rivoluzione francese il diritto di lavorare liberamente tornerà sulla scena.

A questo punto è necessaria una precisazione terminologica. Il diritto di lavorare di Turgot equivale a ciò che di solito si chiama 'libertà professionale' o 'libertà di lavoro', ed è un diritto ben diverso dal diritto al lavoro, di cui parleremo a partire dal secondo capitolo. Non abbiamo quindi ancora trovato il punto di partenza della nostra storia. Il diritto al lavoro del XIX secolo è più una reazione all'estensione del diritto di lavorare di Turgot che un suo erede. In ogni caso, se ci siamo soffermati sull'editto di Turgot non è solo perché l'espressione vi compare per la prima volta, ma anche e soprattutto perché è necessaria per comprendere appieno ciò che segue.

Il ministro, probabilmente non pienamente consapevole della posta in gioco, mette sul tavolo una figura che, a volte difesa, a volte combattuta e in seguito ridefinita, sarà al centro delle dispute politiche e ideologiche degli anni successivi. La generalizzazione della libertà di lavoro scatena forze e genera antagoni-

⁴ Per la ricezione dell'editto nel mondo corporativo, si veda Kaplan (1986, 176-228).

smi che Turgot aveva forse intuito, ma che, a rigore, appartengono a un mondo molto diverso dal suo.

1.3 Quell'immenso e prezioso semenzaio

Se prestiamo attenzione a ciò che scrive Nicolas Edme Restif de la Bretonne nei suoi manoscritti (il 7 novembre 1785), i lavoratori parigini sono consapevoli, negli anni che precedono la Rivoluzione, di essere diventati un elemento decisivo dell'apparato produttivo della nazione: «I lavoratori [*ouvriers*] della capitale sono diventati intrattabili, perché hanno letto nei nostri libri una verità troppo forte per loro: che il lavoratore è un uomo prezioso» (Restif de la Bretonne 1889 [1785], 130).

Non cambia solo l'atteggiamento dei lavoratori, ma anche quello delle classi dirigenti. Come spiega Castel:

Il fatto che la ricchezza fosse vista come prodotta dal lavoro, e massimizzata dalla libertà di lavoro, poteva già comportare un profondo cambiamento di atteggiamento nei confronti della massa, generalmente miserabile e disprezzata, che costituiva la forza lavoro della nazione. D'ora in poi, la ricchezza della nazione si baserebbe sull'uso razionale di questa forza lavoro. Anche se povero, il lavoratore era ricco grazie alla sua capacità di lavoro, che bastava far fruttare. Come aveva anticipato il mercantilismo, la vera politica dello Stato era quella di sviluppare al massimo la capacità lavorativa della popolazione (Castel 1997, 178-79).

Nel suo *Essai sur l'Établissement des Hôpitaux dans les grandes Villes* (1787), l'architetto Claude Philibert Coquéau utilizza una metafora che illustra bene questo nuovo atteggiamento nei confronti della plebe:

È indubbiamente necessario prevenire il disordine e le disgrazie che l'eccessiva miseria può causare nella classe più numerosa della società. È necessario assicurare la conservazione di quell'immenso e prezioso semenzaio [*pépinière*] di sudditi destinati ad arare i nostri campi, a trasportare i nostri alimenti [*denrées*], a popolare le nostre fabbriche [*manufactures*] e le nostre botteghe (Coquéau 1787, 13).

Alla fine del suo saggio, Coquéau collega esplicitamente la necessità di assistere i poveri con il fatto che sono i poveri a produrre attraverso il loro lavoro le cose necessarie e comode della vita:

Se ogni godimento sociale si basa su un lavoro precedente, è indispensabile, per l'interesse stesso della classe godente, provvedere alla conservazione della classe lavoratrice; la grande questione dell'assistenza pubblica non è quindi una questione *morale* o puramente caritatevole, ma una questione di *Polizia* e di *Amministrazione* (Coquéau 1787, 142).

Alcuni notabili smettono di vedere il popolo come una diversità di *gens de métier* e *gens de bras* – ogni gruppo impegnato nella propria rispettiva occupazione – e cominciano a concepirlo come un grande insieme di semi che, op-

portunamente seminati e annaffiati, possono far fiorire la nazione. Dove prima c'erano il calzolaio, il fabbro, il contadino e il pescatore, ognuno occupando la propria posizione in una società gerarchica e organica, ognuno svolgendo la propria funzione e seguendo le proprie regole particolari, ora ci sono i lavoratori produttivi che, liberi da impedimenti, possono aumentare quasi illimitatamente la ricchezza del Paese. Nelle parole di Castel:

Le lezioni dell'economia, e non le inclinazioni del cuore, portarono a una nuova prospettiva sugli sfortunati: l'interesse ben compreso della comunità nazionale, e in primo luogo delle classi agiate, richiedeva che si stabilisse una nuova politica con le masse svantaggiate (Castel 1997, 180).

La cura del benessere di questa massa di lavoratori produttivi comincia a essere vista come un obbligo delle classi dominanti. I diritti all'istruzione e all'assistenza, che saranno ampiamente discussi nella Rivoluzione e che otterranno persino un sostegno costituzionale, devono essere compresi in questo contesto. Ciò non significa affatto che l'emergere di questi diritti possa essere spiegato esclusivamente dall'interesse delle classi ricche a nutrire la gallina dalle uova d'oro, e nemmeno che questo interesse sia più decisivo di altri fattori. Significa solo che la nuova concezione dell'istruzione e della carità verso i poveri non può essere dissociata dal loro nuovo ruolo di lavoratori produttivi. In quanto segue non parlerò del diritto all'istruzione – perché farlo mi distoglierebbe dal mio obiettivo –, ma mi soffermerò abbastanza sul diritto all'assistenza durante la Rivoluzione. Per continuare con l'inquietante metafora di Coquéau, non mi occuperò di come piantare i semi, ma di ciò che i rivoluzionari propongono di fare quando una pianta inizia ad appassire.

L'obiettivo dell'aiuto fornito alle piante che hanno perso freschezza è che possano riprendere il loro posto nel grande vivaio della nazione, in modo che continuino a contribuire alla ricchezza comune attraverso il loro lavoro. Per questo motivo, nello stesso momento in cui si sviluppa il diritto all'assistenza, cresce anche la diffidenza nei confronti degli eccessi caritatevoli, che favoriscono la pigrizia e il disordine sociale, contribuendo così ad aggravare il problema a cui erano destinati a dare una soluzione. Anche in questo caso Turgot è avanti di qualche decennio. Il suo articolo "Fondation" (1757) nell'*Encyclopédie* inizia con un tono caritatevole e illuministico:

I poveri hanno diritti indiscutibili sull'abbondanza dei ricchi; il senso umanitario, la religione, ci obbligano ugualmente a soccorrere i nostri simili caduti in disgrazia: è per adempiere a questi doveri indispensabili che nel mondo cristiano sono state create tante istituzioni caritatevoli per alleviare i bisogni di ogni genere, che innumerevoli poveri sono accolti negli ospedali, o sono nutriti alla porta dei conventi grazie alle forniture quotidiane (*Encyclopédie* 1757, VII, 73)⁵.

⁵ Si veda l'Édition Numérique, Collaborative et Critique de l'*Encyclopédie* (ENCCRE): <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia>> (2024-05-29).

Senza negare l'esistenza del diritto alla vita dei più poveri, né il correlativo dovere dei ricchi di alleviare le loro disgrazie, l'articolo di Turgot diventa presto un duro attacco agli eccessi della carità privata:

Far vivere gratuitamente un gran numero di uomini significa dare un premio all'ozio e a tutti i disturbi che ne derivano; significa rendere la condizione dell'ozioso preferibile a quella dell'uomo che lavora; significa ridurre per lo stato, di conseguenza, la somma del lavoro e delle produzioni della terra (*Encyclopédie* 1757, VII, 73).

La carità, nella misura in cui contribuisce alla vita oziosa dei mendicanti, è incompatibile con quel vivaio perfettamente ordinato e altamente produttivo che la nazione deve diventare.

Ogni uomo abile deve procurarsi la propria sussistenza attraverso il lavoro, perché se si nutrisse senza lavorare, lo farebbe a spese di coloro che lavorano. Ciò che lo stato deve a ciascuno dei suoi membri è la distruzione degli ostacoli che li frenano nel loro lavoro, o che li disturbano nel godimento dei prodotti che sono la loro ricompensa. Se questi ostacoli sussistono, la beneficenza particolare non ridurrà la povertà generale, perché la sua causa rimarrà intatta (*Encyclopédie* 1757, VII, 74).

Come si sarà notato, la critica di Turgot alla carità privata nel 1757 risponde alle stesse motivazioni che lo portano a opporsi alle corporazioni nel 1776. In entrambi i casi, siamo davanti a un progetto di liberalizzazione che non riesce a decollare a causa degli ostacoli imposti dalla vecchia società. In entrambi i casi, l'idea centrale è il diritto-dovere di ogni uomo di vivere del proprio lavoro. Ogni individuo ha il diritto di poter lavorare liberamente, e di conseguenza lo Stato è obbligato a eliminare tutto il sistema di privilegi e servitù che glielo impediscono. Allo stesso tempo, tale individuo ha il dovere di lavorare, di contribuire come tutti gli altri alla creazione della ricchezza della nazione, altrimenti si approfitterebbe degli sforzi dei suoi simili. Come vedremo nel corso del capitolo, questo diritto-dovere svolgerà un ruolo centrale nel trattamento della questione sociale durante la Rivoluzione.

Se questo diritto non è garantito, se l'individuo non è in grado di guadagnarsi da vivere attraverso un lavoro produttivo, la società deve venire in suo aiuto. Il diritto all'assistenza – ai poveri – diventa così un complemento al diritto – di ogni uomo – di integrarsi nella società attraverso il proprio lavoro. È una sorta di palliativo per coloro che, per qualsiasi motivo, non si adattano – temporaneamente o permanentemente – al ruolo di lavoratori produttivi. I nuovi progettisti sociali cercheranno di evitare che questa assistenza venga data 'gratuitamente'. Il modo per aiutare i poveri indigenti non è sfamarli alla porta dei conventi, ma metterli a lavorare.

Nel 1780, Pierre-Claude Malvaux pubblica *Les moyens de détruire la mendicité en France, en rendant les mendiants utiles à l'État sans les rendre malheureux*, dove scrive:

La pietra filosofale è stata a lungo cercata: l'abbiamo trovata, è il Lavoro. Uno dei più grandi Geni di questo Secolo, che ha ampliato le idee mentre abbreviava le espressioni, lo ha saggiamente osservato. Un uomo non è povero perché non ha

nulla, ma perché non lavora; chi non ha proprietà e lavora, è fortunato quanto chi ha cento scudi di rendita senza lavorare. Per distruggere la Mendicizia si tratta solo di ispirare al Mendicante il gusto per il lavoro (Malvaux 1780, 323).

Il genio a cui Malvaux si riferisce, e che egli parafrasa, è Montesquieu (1824 [1748], 2, XXIII.29, 469). Per l'abate, il lavoro è la pietra che, come sottolinea saggiamente i nuovi filosofi del commercio, possiede la sorprendente qualità di moltiplicare l'oro della nazione. La missione dell'individuo che vuole godere dei benefici della società moderna è quella di dedicarsi al lavoro. La società, da parte sua, ha il dovere di stimolare l'operosità della popolazione.

In Turgot, come abbiamo già sottolineato, questo dovere della società nei confronti dell'individuo consiste principalmente nel rompere le catene della vecchia società, in modo che ognuno possa dedicarsi liberamente a un lavoro di sua scelta. Ma gli obblighi dello Stato non finiscono qui: è necessario garantire il diritto all'assistenza, attraverso il lavoro, a coloro che si trovano in uno stato di mendicizia. Si tratta, per così dire, di un dovere che si divide in due obblighi distinti. Il primo e fondamentale è quello di estendere la libertà di lavorare. Il secondo è quello di soccorrere coloro che, a causa di circostanze impreviste, non sono in grado di svolgere da soli il loro ruolo di lavoratori produttivi.

Durante la Rivoluzione, la grande fiducia riposta nella libertà di lavoro – e l'apertura dei mercati a essa collegata – farà sì che il secondo obbligo abbia una portata più limitata di quanto una retorica incentrata sulla «soppressione della mendicizia» potrebbe far credere. L'utopia della società di mercato⁶ porterà a sottovalutare gli effetti nocivi della libera concorrenza.

Questo rischio di puntare tutto sul cavallo vincente, di pensare che l'apertura dei mercati possa da sola porre fine all'indigenza – una fiducia che si può già individuare nei testi di Turgot – è molto presente, come vedremo, nell'approccio dei rivoluzionari al problema della mendicizia. In ogni caso, non mancano le voci che, fin dall'inizio, avvertono del problema che si sta profilando. Per esempio, nell'articolo "Mendicizia" del *Supplément à l'Encyclopédie*, opera pubblicata, senza la partecipazione di Diderot, tra il 1776 e il 1780:

Ogni uomo che non ha nulla al mondo, e a cui è vietato chiedere l'elemosina, ha il diritto di esigere di vivere lavorando [*droit de demander à vivre en travaillant*]. Quando una legge si oppone alla mendicizia, deve essere preceduta da un sistema di opere pubbliche, che occupi l'uomo e lo nutra. È necessario che, sradicandolo dall'ozio, lo si liberi dalla miseria.

[...] Ci sono tre stati nella vita che sono esenti dal lavoro: l'infanzia, la malattia e l'estrema vecchiaia; il primo dovere del governo è di assicurare a tutti loro degli asili contro l'indigenza: non mi riferisco solo agli asili pubblici, opzioni tristi e deprecabili per i vecchi, i bambini e i malati abbandonati, ma agli asili domestici, cioè all'esistenza di un onesto sollievo all'interno di una famiglia industriosa, capace, grazie al suo lavoro, di soddisfare i propri bisogni.

⁶ Sul «capitalismo utopico», si veda Rosanvallon (2006a, 5-134).

Fatti salvi questi tre stati, l'uomo ha solo il diritto di vivere dei frutti dei suoi sforzi [*ses peines*], e la società gli deve solo i mezzi per esistere a questa condizione; ma questi mezzi glieli deve: non basta dire al disgraziato che allunga la mano: “vai a lavorare”; bisogna dirgli: “vieni a lavorare” (*Supplément à l'Encyclopédie* 1777, III, 896-97)⁷.

La società è obbligata a dare lavoro a chi non ne ha, e i poveri validi sono obbligati a lavorare. Questo secondo obbligo non è solo morale, ma anche giuridico. L'inadempienza comporta l'imposizione di sanzioni. Durante la Rivoluzione – e fino a molto più tardi – lo sviluppo della carità pubblica attraverso il lavoro va di pari passo con l'aumento della repressione di quei mendicanti validi che si rifiutano di lavorare. Vengono rinchiusi nei *dépôts de mendicité* o condannati all'esilio. Ora, finché sono disposti a lavorare, dice il collaboratore del *Supplément*, la società deve fornire ai poveri una sussistenza dignitosa. Non basta dare loro la possibilità di guadagnarsi da vivere attraverso il lavoro: è lo Stato che deve garantire direttamente l'occupazione. Il diritto all'assistenza attraverso il lavoro è qui chiaramente annunciato. Proposto già nell'agosto del 1789, sarà infine inserito nelle Costituzioni del 1791 e del 1793. Quando nel 1848 si discute a proposito del diritto al lavoro, la sua equivalenza o meno con questo diritto all'assistenza sarà una delle questioni più controverse e dibattute.

L'obiettivo di questo primo paragrafo è stato quello di spiegare due questioni che, a mio avviso, aiuteranno a comprendere meglio la successiva discussione sulla Rivoluzione francese. Da un lato, la pretesa di estendere la libertà di lavoro, e la società di mercato in generale, di fronte ai vincoli imposti alla produzione dalla diversità di regole dell'*Ancien Régime*, un progetto sociale che ruota attorno al diritto-dovere di ogni individuo di guadagnarsi da vivere attraverso un lavoro produttivo. Dall'altro lato, il progetto emergente di uno Stato sociale, incaricato di salvare coloro che non riescono a tenere il passo della nuova società dell'industria e della concorrenza.

2. La produttività del terzo stato

2.1 I lavoratori utili e i privilegiati

Nell'agosto del 1788, con lo Stato francese nell'imminente pericolo di bancarotta, Luigi XVI annuncia l'apertura degli Stati generali. Questi si tengono a partire dal maggio dell'anno successivo a Versailles. L'obiettivo principale è quello di approvare un nuovo sistema fiscale. Poiché gli Stati generali non si sono mai riuniti dal 1614, non è affatto chiaro quale debba essere la loro struttura organizzativa. I settori più conservatori sostengono una composizione in tre assemblee separate, corrispondenti a ciascuno degli stati, tutte con lo stesso numero di rappresentanti. I 'patrioti' richiedono invece che il terzo stato abbia il doppio di rappresentanti,

⁷ Il *Supplément à l'Encyclopédie* è disponibile su Internet Archive: <https://archive.org/details/fre_b1886430/page/n1> (2024-05-29).

in modo da non essere automaticamente superato dalla somma dei voti del clero e della nobiltà. Il 27 dicembre 1788, il Consiglio di Stato decide effettivamente di raddoppiare il suo numero di deputati. In seguito a questo raddoppio e al rifiuto della nobiltà di Bretagna di partecipare alla riunione, i deputati del popolo sono in maggioranza. Ciò non significa però che questa maggioranza sia effettiva, perché è previsto che i voti siano per stato e non per testa. Questa e altre questioni sono oggetto di intensi dibattiti e controversie nei mesi che precedono l'incontro.

Il clima di effervescenza politica favorisce la pubblicazione di numerosi pamphlets. Il più diffuso e influente è *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, scritto da un membro di spicco dei patrioti, l'abate Sieyes⁸. Il grande successo dell'opuscolo suggerisce che le idee in esso espresse rappresentano il sentimento generale dei protagonisti di questa prima fase della Rivoluzione. Il suo interesse non risiede solo in che è una delle espressioni più complete delle idee politiche di Sieyes, ma anche nel fatto che fa luce su alcuni dei movimenti in corso all'epoca e che anticipa alcuni cambiamenti futuri. Ci permette di capire, per così dire, contro chi e per quale scopo viene avviata la rottura con il passato, così come le contraddizioni o le tensioni contenute nel discorso rivoluzionario stesso⁹.

⁸ Sia l'ortografia che la pronuncia di «Sieyes» sono state soggette a molte variazioni. Sieyes stesso scrive il suo nome in modo diverso nel corso del tempo: prima «Sieyes», poi «Sieys»; sono conservati anche alcuni autografi in cui firma «Siéyes». È probabile, anche se è difficile saperlo con certezza, che Sieyes abbia eliminato la seconda «e» per evitare errori di pronuncia. In ogni caso, nella maggior parte delle opere pubblicate durante la sua vita firma «Sieyes», e non accentua mai la seconda «e». Questo accento, che appare nella grafia più comune oggi, «Sieyès», diviene popolare nel XIX secolo, quando si comincia a usare la grafia «Siéyès». Mathiez dedica tre brevi note alla questione (1908, 346-47; 1925a, 487; 1925b, 583). Si veda anche Sewell (1994, 2).

⁹ Non è mia intenzione dare conto del pensiero politico di Sieyes nella sua interezza. Mi concentrerò su *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, e per questo utilizzerò l'edizione critica di Roberto Zapperi (Sieyes 1970), l'unica che raccoglie le diverse varianti del testo. Per chiarire alcune idee che sono solo accennate di sfuggita nel pamphlet, farò riferimento ai manoscritti di Sieyes, che non furono pubblicati durante la sua vita. Li citerò sulla base dell'edizione di Zapperi degli scritti politici di Sieyes (1985). Ciò che mi interessa di questo autore è il modo in cui, nel suo pamphlet più noto e influente, collega la sfera economica con quella politica, creando un discorso o una retorica al servizio della Rivoluzione. Su questo – oltre alle introduzioni alle due edizioni di Zapperi – si veda la superba monografia di Sewell (1994). Si veda anche Reinhard Bach (2008; s. d.), che spiega come Sieyes mette i concetti politici di Rousseau al servizio delle tesi economiche e sociali sostenute dai fisiocrati. Sulla formazione del pensiero economico di Sieyes, si veda Marcel Dorigny (1988). Due testi classici su Sieyes sono quelli di John Harold Clapham (1912) e Paul Bastid (1970). In tempi più recenti, Sieyes ha ricevuto una rinnovata attenzione. Una buona edizione dei principali testi politici dell'abate è quella di Michael Sonenscher (2003). L'edizione più completa dei suoi manoscritti è quella di Christine Fauré (1999 e 2007). Sull'importanza di Sieyes nello sviluppo della Rivoluzione francese, si veda Jean-Denis Bredin (1988). Sul carattere innovativo del suo pensiero in materia di diritto costituzionale, si veda Pasquale Pasquino (1998). Sul suo contributo alla creazione del vocabolario politico moderno, si veda Jacques Guilhaumou (2002). Su Sieyes come precursore della sociologia, si veda Jean-Louis Morgenthau (2007). Sulla teoria politica di Sieyes in generale e sulla sua idea di nazione in particolare, si veda Ramón Máiz (2007).

Il testo, pubblicato in forma anonima nel gennaio 1789, è un attacco frontale al privilegio. Inizia con tre incisive domande e tre crude risposte:

1. Che cos'è il Terzo Stato? Tutto.
2. Cosa è stato finora nell'ordine politico? Nulla.
3. Cosa chiede? Di essere qualcosa (Sieyes 1970 [1789], 119).

Il terzo stato è tutto, è «una nazione completa», nel senso che non ha affatto bisogno dei privilegiati, mentre i privilegiati dipendono dal lavoro del terzo stato per esistere. È questo primato economico del terzo stato, che non trova riscontro sul piano politico, a rendere urgente un nuovo contratto sociale, affinché la gente comune possa cominciare a «essere qualcosa».

Si può dire che uno dei maggiori contributi di Sieyes alla filosofia politica sia proprio quello di aver integrato il discorso dell'economia politica, mutuato da Turgot e dai fisiocratici, ma anche da Smith, nella sua teoria del contratto sociale, che deriva principalmente da Locke, Rousseau e Montesquieu. Il risultato è un prodotto originale, in cui idee e concetti presi in prestito assumono un significato proprio. Questo substrato economico del suo pensiero politico, che non sempre è stato sottolineato come merita, è evidente fin dall'inizio del pamphlet:

Cosa serve a una nazione per sussistere e prosperare? Lavori *particolari* e funzioni *pubbliche*.

Tutti i lavori particolari possono essere classificati in quattro gruppi:

1. Poiché la terra e l'acqua forniscono le materie di base per i bisogni umani, la prima classe, in ordine di idee, sarà costituita da tutte le famiglie coinvolte nei lavori agricoli.
2. Tra la vendita iniziale delle materie e il loro utilizzo o consumo, una nuova manodopera, più o meno numerosa, aggiunge a queste materie un valore aggiuntivo più o meno complesso. In questo modo l'industria umana riesce a perfezionare i doni della natura, e il valore del prodotto lordo viene moltiplicato per due, dieci o addirittura cento volte. Questi sono i lavori della seconda classe.
3. Tra la produzione e il consumo, così come tra le diverse fasi della produzione, interviene una moltitudine di agenti intermedi, utili tanto ai produttori quanto ai consumatori: sono i commercianti [*marchands*] e i mercanti [*négocians*]. I mercanti, che confrontano costantemente i bisogni di luoghi e tempi diversi, speculano sulla base dei vantaggi dello stoccaggio e del trasporto. I commercianti, invece, si occupano della vendita, sia all'ingrosso che al dettaglio. Questo tipo di utilità caratterizza il terzo tipo di lavori.
4. Accanto a queste tre classi di cittadini industriosi e utili, che si occupano di *oggetti* destinati al consumo e all'uso, la società ha bisogno anche di una moltitudine di lavori particolari e di servizi che sono *direttamente* utili o comodi per le *persone*. Questa quarta classe di lavori spazia dalle professioni scientifiche e liberali più distinte ai servizi domestici meno apprezzati. Questi sono i lavori che sostengono la società. Su chi ricadono? Sul Terzo Stato (Sieyes 1970 [1789], 121-22).

Alla società gerarchica del suo tempo, divisa in tre ordini o stati nettamente separati, Sieyes oppone una società di uguali, in cui gli individui si distinguono

solo per il tipo di lavoro che ciascuno svolge. Come spiega Sewell, il pamphlet di Sieyes rappresenta una vera e propria rivoluzione nel modo di intendere la società:

Lo spirito era la fonte dell'ordine nello schema tradizionale: così il clero, che si dedicava a questioni puramente spirituali, era il Primo Stato; la nobiltà, che difendeva magnanimamente il regno e serviva il re con il suo consiglio e come magistrati, era il Secondo Stato; e la gente comune, che lavorava con le proprie mani per ottenere guadagni materiali, era il Terzo Stato. Scendendo negli ordini, si passava dagli interessi più spirituali a quelli più materiali. Nello schema di Sieyes la fonte dell'ordine non era lo spirito, ma la natura [...]. Man mano che si passa dall'agricoltura – la prima classe – all'industria, al commercio e infine ai servizi, lo schema si allontana progressivamente dalla natura: dalla coltivazione diretta dei prodotti della natura, la trasformazione di questi prodotti attraverso il lavoro umano e lo scambio dei beni prodotti dal lavoro, ai servizi, che non comportano prodotti fisici (Sewell 1992, 121).

Tutte le attività produttive che sostengono la società e ne consentono lo sviluppo sono svolte dal terzo stato. Contadini, artigiani, commercianti e fornitori di servizi – dai liberi professionisti ai lavoratori domestici –, nonostante la loro diversità, sono accomunati dal lavoro utile che svolgono e che li distingue dall'ozio dei privilegiati. Qualcosa di molto simile vale per i servizi pubblici:

Allo stesso modo, le funzioni pubbliche possono essere classificate, attualmente, secondo quattro denominazioni: la Spada, la Toga, la Chiesa e l'Amministrazione. Sarebbe superfluo analizzarle nel dettaglio per dimostrare che il Terzo Stato occupa diciannove posti su venti, con la differenza che è incaricato dei compiti più ardui, dei servizi che l'Ordine privilegiato si rifiuta di svolgere. Solo le cariche lucrative e onorarie sono occupate dai membri dell'Ordine privilegiato (Sieyes 1970 [1789], 122).

Come nel caso dei lavori privati, il terzo stato svolge la maggior parte dei lavori pubblici. In questo caso, però, i migliori posti sono riservati ai privilegiati. Ciò non è dovuto, dice Sieyes, alla loro maggiore capacità, ma alla pura e semplice esclusione, che costituisce un vero e proprio «crimine sociale». Questo monopolio non è solo un'ingiustizia, ma è anche dannoso per l'interesse pubblico: poiché questi servizi non sono soggetti alla libera concorrenza, vengono svolti peggio e in modo più costoso. L'abate lo riassume con la seguente metafora: il terzo stato è un uomo forte e robusto, un uomo completo, dalla testa ai piedi, ma con un braccio in catene; se si rinunciasse all'ordine privilegiato, quest'uomo non perderebbe nulla, anzi sarebbe liberato dalle sue catene (Sieyes 1970 [1789], 124).

Quando Sieyes parla di «ordine privilegiato» si riferisce principalmente, come lui stesso precisa in una nota, alla nobiltà. Il clero, dice, non è un vero e proprio ordine o stato. Nella misura in cui svolge funzioni utili alla società, non appartiene alla casta dei privilegiati (*caste privilégiée*), ma fa parte di un corpo professionale che svolge un servizio importante per la società. Ricordiamo che Sieyes considera la Chiesa come responsabile di una delle quattro principali funzioni pubbliche, insieme all'esercito, alla magistratura e all'amministrazione.

Nel suo *Projet d'un décret provisoire sur le clergé* del febbraio 1790, propone, in effetti, che gli ecclesiastici diventino funzionari pubblici, stipendiati della nazione. Si può quindi affermare che, almeno dal punto di vista delle idee, il clero fa parte del terzo stato, che per Sieyes è costituito da tutti coloro che svolgono una professione utile alla società, sia essa pubblica o privata. I privilegi a cui Sieyes si oppone con maggiore veemenza sono i privilegi ereditari della nobiltà, nella misura in cui vanno contro il merito individuale.

Al di là di questa precisione, ciò che mi interessa sottolineare è l'opposizione iniziale che Sieyes stabilisce nel pamphlet tra i privilegi e la prosperità della nazione, nonché il legame di quest'ultima con il lavoro utile, sia pubblico che privato. Se il lavoro utile è ciò che sostiene la nazione, la nobiltà è estranea alla nazione proprio a causa del suo ozio. I nobili consumano la parte del leone del prodotto sociale, senza aver contribuito in alcun modo alla sua crescita. Questo carattere estraneo della nobiltà in senso economico è inseparabile dal suo carattere estraneo in senso giuridico-politico:

Che cos'è una nazione? Un corpo di associati che vivono sotto una legge *comune* e sono rappresentati da uno stesso *legislativo*. Non è forse vero che l'ordine della nobiltà possiede privilegi e dispense, che osa chiamare diritti, separati da quelli del grande corpo dei cittadini? In questo modo si sottrae all'ordine comune, alla legge comune. Così, i suoi diritti civili lo rendono un popolo separato all'interno della grande nazione. È un vero e proprio *imperium in imperio*. Per quanto riguarda i suoi diritti *politici*, li esercita anche separatamente. Ha i propri rappresentanti, che non curano in alcun modo gli interessi del popolo (Sieyes 1970 [1789], 126).

I nobili vivono secondo leggi private, che li distinguono dall'ordine comune, e sono proprio questi privilegi che li esentano dal lavoro. Ciò che separa la nobiltà dal popolo sul piano giuridico-politico coincide esattamente con ciò che la separa sul piano economico: i diritti esclusivi che possiede sono proprio quelli che la portano a non partecipare ai lavori utili che contribuiscono al benessere generale. Inoltre, i nobili monopolizzano le migliori posizioni nelle cariche pubbliche, sfruttandole a proprio vantaggio. Questi posti sono di loro proprietà, in modo da poterli trasmettere alla loro prole. Di conseguenza, non solo non lavorano, ma corrompono attivamente il settore pubblico. In breve: la nobiltà possiede prerogative sia civili che politiche; se le prime stabiliscono la sua inutilità economica, le seconde consacrano direttamente la sua disutilità.

I privilegiati non possono far parte della comunità politica perché non hanno nulla da apportare. Ricordiamolo: non sono altro che le catene che opprimono un uomo forte e robusto. Sieyes conclude il testo con un'altra metafora, più inquietante, ma che va nella stessa direzione. Ora l'uomo non è incatenato, ma malato:

Non chiedete quale posto debbano occupare le classi privilegiate nell'ordine sociale: sarebbe come chiedere quale posto si voglia assegnare nel corpo di un malato all'umore maligno che lo insidia e lo tormenta. Bisogna *neutralizzarlo*, ristabilire la salute e l'equilibrio di tutti gli organi, sufficientemente bene perché

questi cattivi umori [*combinaisons morbifiques*], che possono viziare i principi più essenziali della vitalità, non si formino di nuovo. Ma vi viene detto che non siete ancora in grado di sostenere la salute; e ascoltate questo aforisma di saggezza aristocratica come i popoli orientali ricevono le consolazioni del fatalismo. Rimanete, dunque, malati! (Sieyes 1970 [1789], 218).

2.2 I privilegi e la proprietà

I privilegi dei nobili sono politicamente inammissibili perché consacrano il loro ozio, la loro esistenza ai margini della nazione utile e industriosa. Dal testo si può dedurre, anche se l'abate non lo dice esplicitamente, che i privilegi delle corporazioni sono inammissibili per un motivo molto simile: rafforzano gli interessi di parte, dividendo così il terzo stato e non permettendo all'industria e al commercio di fiorire (cfr. Scotto 2021a). Lo stesso non vale per le differenze di proprietà: non si tratta di interessi intermedi, ma semplicemente di interessi individuali. L'interazione tra questi, purché non vada contro l'interesse comune, non solo non ostacola lo sviluppo economico, ma contribuisce attivamente alla ricchezza della nazione.

Le differenze che esistono tra i cittadini in termini di vantaggi [*avantages*] sono *al di là* del carattere di cittadino. Le disuguaglianze di proprietà e di industria sono come le disuguaglianze di età, di sesso, di statura, di colore ecc. Non snaturano l'uguaglianza della cittadinanza [*l'égalité du civisme*]; i diritti di cittadinanza [*les droits du civisme*] non possono essere legati alle differenze. Non c'è dubbio che questi vantaggi *particolari* siano sotto la tutela della legge; ma non spetta al legislatore creare vantaggi di questa natura, dare privilegi ad alcuni e negarli ad altri. La legge non concede nulla; protegge ciò che esiste, fino a quando non comincia a danneggiare l'interesse comune. Solo allora iniziano i limiti della libertà individuale. Immagino la legge al centro di un immenso globo; tutti i cittadini, senza eccezione, sono sulla circonferenza, alla stessa distanza da essa, occupando posti uguali; tutti dipendono ugualmente dalla legge, tutti offrono la loro libertà e la loro proprietà a essa per la protezione; questo è ciò che chiamo i *diritti comuni* dei cittadini, ciò in cui sono tutti uguali. Tutti questi individui comunicano tra loro, negoziano, scendono a compromessi, sempre sotto la garanzia comune della legge. Se, in questo movimento generale, qualcuno cerca di dominare la persona del suo vicino o di usurparne la proprietà, la legge comune reprime questo attacco, ma non impedisce in alcun modo a ciascun individuo, secondo le sue facoltà naturali e acquisite, e secondo circostanze più o meno favorevoli, di accrescere la sua proprietà con tutto ciò che il prospero destino o un lavoro più fruttuoso possono aggiungere a essa, né impedisce a ciascuno, senza *allontanarsi* dalla legalità [*déborder sa place légale*], di costruire o comporre per sé in modo particolare quella felicità più conforme ai suoi gusti, la più degna di invidia. La legge, proteggendo i diritti comuni di ogni cittadino, protegge ogni cittadino in tutto ciò che può essere, purché le sue iniziative non ledano i diritti degli altri (Sieyes 1970 [1789], 208-9).

L'unione sociale è possibile solo sulla base di interessi condivisi da tutti i cittadini. Questi interessi sono gli unici che possono dare origine a diritti politici, cioè a una partecipazione attiva alla formazione della legge sociale. Gli interessi particolari di ciascun individuo, purché non contrastino con i diritti degli altri e non degenerino in interessi corporativi, devono essere tutelati dalla legge. In ogni caso, in quanto puramente privati, questi interessi non sono rappresentabili. Le circostanze uniche di ciascun individuo non interessano la comunità politica e non possono influenzarla. Le istituzioni sociali devono quindi limitarsi a lasciare che gli interessi di ciascuno si sviluppino liberamente, senza interferire attivamente con essi.

C'è chi è giovane, chi è vecchio; c'è chi è alto, chi è basso; c'è chi è bianco, chi è nero... allo stesso modo, c'è chi è ricco e chi è povero. Tutte queste differenze sono al di là della comunità politica. L'uguaglianza davanti alla legge consiste proprio nella compatibilità di esse con una sfera di cittadini ugualmente liberi.

A chi mette in dubbio questa equazione tra disuguaglianze di proprietà e disuguaglianze di età, sesso, altezza o colore della pelle, Sieyes risponde con una nota sorprendente:

Non mi assumo il compito di rispondere alle sciocchezze [*pauvretés verbeuses*], così piacevoli a volte per la loro leggerezza [*par le non-sens*], ma così spregevoli per la loro intenzione, che piccole donne e piccoli uomini vomitano [*débitent*] ridicolmente in nome della terribile parola *uguaglianza*. Queste maliziose puerilità hanno senso solo in un tempo ben preciso; una volta passato quel tempo, uno scrittore si vergognerebbe molto di aver usato la sua penna per confutare tali penose farneticazioni, che poi sorprenderebbero anche coloro che oggi ne vanno fieri, facendogli dire con disprezzo: *Questo autore ci prende per scemi!* (Sieyes 1970 [1789], 209-10).

Contrariamente a quanto sostenuto da infantili canti di sirena in nome del *petit peuple*, le disuguaglianze di ricchezza devono essere così indifferenti alla legge come le differenze fisiche, razziali o di genere. Entrambe sono ugualmente inevitabili e devono quindi essere ugualmente irrilevanti da un punto di vista politico. Le istituzioni pubbliche devono limitarsi a proteggere l'esistente, ripristinando lo stato iniziale se alterato dall'illegalità; ma non devono cercare di cambiare la realtà sociale. Devono proteggere la proprietà, non ridistribuirla equamente. Tentare di farlo sarebbe così innaturale come cercare di correggere le differenze di altezza esistenti tra la popolazione, così mostruoso come quello che faceva Procuste ai viaggiatori che si sdraiavano sul suo letto.

L'ideale di Sieyes è una società divisa in due livelli chiaramente distinti. Da un lato, uno spazio in cui regna la libera concorrenza, dove individui isolati, spinti unicamente dal proprio interesse personale, cercano di progredire attraverso il proprio lavoro. Dall'altro lato, la sfera della rappresentanza politica, dove solo devono essere trattate le cose condivise da tutti i cittadini, in modo da garantire l'interesse generale della società. Le leggi naturali del mercato devono governare il primo spazio, la legge comune della città deve limitarsi a governare il secondo.

Questa posizione nasconde una tensione che, come vedremo, verrà a galla nel corso della Rivoluzione. Sieyes, pur facendo dell'utilità economica del ter-

zo stato il suo principale argomento politico, sostiene che le disuguaglianze economiche devono rimanere al di fuori della politica. Il lavoro utile, ricordiamolo, è ciò che unisce il terzo stato contro i privilegiati, il cui ozio li esclude dalla nazione. Questa logica retributiva, che fa dipendere la legittimità politica dai contributi nella sfera produttiva, non si applica alle disuguaglianze che esistono all'interno di questa ultima. Le disuguaglianze di ricchezza sono il risultato della capacità di ciascun individuo di far valere i propri interessi individuali in mercati aperti e competitivi. Non hanno nulla a che fare con i privilegi, diritti esclusivi che premiano l'incapacità di chi li detiene e scoraggiano il talento degli altri. Lo spettro che queste disuguaglianze di ricchezza possano essere dovute al fatto che alcuni si arricchiscono a spese del lavoro di altri rimane chiuso in un baule.

Questa tensione, insistiamo, ha molto a che fare con il rapporto peculiare che la comunità di uguali di cui parla Sieyes ha con il lavoro. Da una parte, lo svolgimento di un lavoro utile è ciò che distingue il terzo stato dalle classi oziose, ciò che accomuna tutto il popolo e che gli consente di fondare una comunità politica. D'altra parte, il lavoro, lo sforzo e l'iniziativa individuali, che danno origine alle differenze di ricchezza e di proprietà, non esistono agli occhi della legge: lo Stato deve limitarsi a proteggere ciò che esiste, senza favorire o limitare alcuni rispetto ad altri. Il lavoro, dal punto di vista sociale, è la base su cui poggia la comunità politica. Dal punto di vista individuale, invece, deve essere invisibile al sovrano. Al lavoro viene attribuita una nuova importanza per la prosperità della nazione, ma allo stesso tempo la sfera pubblica si svincola dalla sua organizzazione, rendendola dipendente dalle leggi del mercato.

Sieyes è fiducioso, come Turgot, che gli individui, una volta liberati dai vincoli dell'*Ancien Régime*, saranno in grado di vivere dignitosamente attraverso il proprio lavoro – e persino di salire nella scala sociale –, motivo per cui la legge deve limitarsi a controllare gli eccessi che possono derivare dal libero gioco delle volontà. Ciò che questo programma non prende – o non vuole prendere – in considerazione è che le vecchie restrizioni sono anche protezioni contro gli effetti dannosi della concorrenza. Eliminare queste restrizioni, ma conservare e proteggere le differenze di proprietà, non significa forse favorire l'emergere di nuovi interessi di parte, interposti tra il mero interesse individuale e l'interesse comune? Non significa forse sostituire certi privilegi ereditari con altri? Non significa forse fare un'ingiustizia nei confronti di coloro che lavorano ma non possiedono proprietà? Sieyes pensa di no, ma presto ci sarà chi comincerà a parlare di una nuova casta privilegiata, l'"aristocrazia dei ricchi", e a sostenere che l'uguaglianza della cittadinanza non può essere realmente garantita se non si limita la disuguaglianza economica.

Comunque sia, non c'è dubbio che il pamphlet di Sieyes rappresenta, meglio di ogni altro, quella congiunzione tra spirito universale e contraddizioni latenti così caratteristica del discorso rivoluzionario. Marx – nell'*Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel*, nel momento in cui contrappone la Rivoluzione francese alla possibilità di una futura rivoluzione in Germania – pensa chiaramente all'abate quando scrive:

In Germania, ogni classe particolare manca [...] di quella grandezza di spirito capace di identificarsi, anche solo per un momento, con l'anima della nazione, di quell'ingegno che fa della forza materiale un potere politico, di quell'audacia rivoluzionaria che scaglia contro l'avversario le parole di sfida: *Non sono nulla e dovrei essere tutto* (Marx 1975 [1843], III, 185).

Man mano che gli avversari cadono e che le contraddizioni interne del movimento rivoluzionario diventano più chiare, questa audacia iniziale dei patrioti sarà ripresa da altri.

3. I diritti dell'uomo e del cittadino

3.1 L'Assemblea nazionale e il Comune di Parigi

Ricordiamo che, negli Stati generali, i tre stati sono divisi in tre parlamenti separati. Il 10 giugno, i deputati del terzo stato, su iniziativa di Sieyes, invitano i rappresentanti delle altre due assemblee a unirsi a loro. Alcuni membri del basso clero lo fanno nei giorni successivi. Il 17 giugno si costituiscono in Assemblea nazionale. A causa della chiusura della stanza in cui si riunivano, le loro sessioni iniziano a svolgersi in una sala in cui si giocava alla pallacorda (*jeu de paume*). Il 20 giugno, nel cosiddetto *Serment du Jeu de Paume*, i deputati riuniti in questa sala giurano di non separarsi finché non avranno dato al Paese una Costituzione. Più di cento membri del clero, insieme a due rappresentanti della nobiltà, sono già membri dell'Assemblea nazionale. Il 23 giugno il re ne ordina lo scioglimento, ma il 25 giugno si uniscono altri 47 deputati della nobiltà. Pochi giorni dopo, il re cede e invita la nobiltà e il clero a far parte della nuova Assemblea, che il 9 luglio viene ribattezzata Assemblea nazionale costituente. Vi partecipano non meno di 1.145 deputati.

Nel frattempo, a Parigi, il clima è sempre più teso. La popolazione è consapevole della crisi finanziaria del regno. Il prezzo del grano e del pane è in costante aumento. È diffusa la sensazione che l'eccessiva tassazione serva solo a sostenere il lusso dei privilegiati. I giornali lo ricordano ogni giorno. Le prove, inoltre, sono davanti a tutti: dal 1784 sono state erette delle mura intorno a Parigi per controllare e tassare l'ingresso delle merci¹⁰.

Lungo le mura si trovano 55 uffici daziari (*postes d'octroi*), generalmente chiamati *barrières*, dove vengono riscossi i dazi d'ingresso su vari prodotti. Non c'è bisogno di leggere gli *économistes* per convincersi dell'esistenza di ostacoli insop-

¹⁰ La sua costruzione viene promossa dalla *Ferme générale*, una società finanziaria che gode di una concessione reale per riscuotere parte delle tasse. Anche dopo che Necker riduca i loro poteri nel 1780, l'influenza di questi esattori è enorme. Va notato che Parigi non ha mura dal 1670, quando Luigi XIV ordina la demolizione di quelle del suo predecessore: i *fermiers généraux* fanno costruire una cinta muraria di circa 24 chilometri alla fine del XVIII secolo, in una città che non conserva le sue mura medievali. Quando viene riconfermato ministro delle finanze nel 1788, Necker si oppone nuovamente ai *fermiers* e blocca i lavori. A quella data, tuttavia, la cinta daziaria è già una realtà.

portabili allo sviluppo del commercio e dei diritti di tutti. Le barriere alla libertà sono sotto gli occhi dei comuni mortali. *Le mur murant Paris rend Paris murmurant*.

A partire dal 10 luglio 1789, i parigini prendono possesso delle *barrières*, alcune delle quali vengono incendiate nei giorni successivi (Markovic 2013, 27-48). Questa agitazione popolare risulta aggravata dalla goffaggine del monarca. Il re, che aveva ceduto a malincuore alle richieste dell'Assemblea nazionale e cercava di riaffermare la propria autorità, licenzia il ministro Necker l'11 luglio. Il giorno dopo scoppiano i tumulti a Parigi. Quella notte, di fronte alle voci di un complotto dell'aristocrazia, un gruppo di elettori di Parigi – quelli che, in secondo grado, avevano eletto i deputati agli Stati generali –, seguiti da una moltitudine di parigini, si presentarono alle autorità municipali per assumere temporaneamente il governo della città. Dodici di loro erano già stati ammessi al governo municipale, non senza riluttanza, alla fine di giugno. L'amministrazione comunale di Parigi dipende, all'epoca, del prevosto dei mercanti (*prévôt des marchands*), assistito da 4 scabini (*échevins*), 36 consiglieri (*conseillers*) e 16 *quarteniers*, uno a capo di ogni quartiere.

Il 13 luglio viene istituita un'assemblea permanente, composta sia da elettori che da ex membri del consiglio, e il prevosto, Jacques de Flesselles, rimane in carica per acclamazione. Per difendersi da un eventuale attacco delle truppe reali e per garantire l'ordine a Parigi, la nuova autorità municipale decide di creare una milizia borghese di 48.000 uomini, che in seguito verrà chiamata 'Guardia nazionale'. Si presentano numerosi volontari. In mancanza di un'uniforme, come segno distintivo viene scelta una coccarda con i colori di Parigi, il rosso e il blu. Il problema è che questa nuova milizia non ha né armi né munizioni. Per equipaggiarla, gli ammutinati saccheggiano il *Garde-Meuble* reale. Il giorno successivo assaltano l'*Hôtel des Invalides*. Mancano solo la polvere da sparo e i proiettili. Nella fortezza della Bastiglia ci sono grandi quantità della prima.

L'assalto alla Bastiglia del 14 luglio, momento inaugurale della Rivoluzione a Parigi, fa precipitare gli eventi. Flesselles viene ucciso e il giorno dopo la carica di prevosto è abolita. Gli elettori, riuniti all'*Hôtel de ville* (la sede del Comune), nominano Jean-Sylvain Bailly – uno dei leader dei patrioti – sindaco (*maire*) di Parigi. Lo stesso giorno, il 15, il marchese di La Fayette assume il comando della Guardia nazionale. Poco dopo, la nuova Guardia integra le 'Guardie francesi', un reggimento reale con una forte presenza nella capitale, che si era schierato con il popolo sia nell'assalto alle barriere che nella presa della Bastiglia.

Il 17 luglio, Luigi XVI visita il Comune e conferma le nuove nomine. Secondo la leggenda, è in quel momento che il bianco della monarchia si unisce al rosso e al blu di Parigi. Il 23 luglio viene istituita una nuova struttura di governo municipale. I 60 distretti di Parigi – creati il 13 aprile per le elezioni agli Stati generali – eleggono i rappresentanti dell'Assemblea municipale. Sessanta di questi rappresentanti costituiscono il Consiglio comunale. Il 30 luglio, l'Assemblea generale e il Consiglio si fondono in un unico organo di 120 membri. Prevale l'influenza della borghesia, che segue la politica moderata definita dall'Assemblea costituente. Nei vari distretti, invece, le classi popolari hanno sempre più influenza e cominciano ad arrogarsi il diritto di subordinare alle loro decisioni le norme emanate dal Comune.

3.2. L'abolizione dei privilegi e la Dichiarazione di diritti

Una volta costituita l'Assemblea nazionale, le due principali preoccupazioni dei patrioti diventano la promulgazione di una Costituzione per la Francia e, soprattutto, il ripristino dell'ordine sociale.

Cominciamo dal secondo punto. La situazione a Parigi è tesa, ma la nuova autorità municipale è riuscita a stabilire una certa calma. Nelle campagne, invece, aumentano le rivolte dei contadini contro i loro padroni. Tra la fine di luglio e l'inizio di agosto scoppia una rivolta contadina (*jacquerie*) senza precedenti, nota come la Grande Paura (*Grande Peur*). I castelli sono presi d'assalto, i titoli signorili vengono bruciati e i contadini si riappropriano delle proprietà comunali che erano state privatizzate. L'ampiezza della rivolta contrasta con una scarsa violenza contro le persone (cfr. Lefebvre 1932; 1981, 179-202; Ado 1996).

Poco prima, a Versailles, alcuni dei patrioti più attivi avevano costituito il club bretone – futuro club dei giacobini – per prepararsi alle sessioni parlamentari ed elaborare strategie di azione comune. Il 3 agosto decidono di proporre l'abolizione dei diritti signorili, come mezzo per controllare la rivolta nelle campagne. Nel pomeriggio del 4 agosto, in seguito a una proposta in tal senso del visconte di Noailles, il duca di Aiguillon, membro di spicco del club e uno dei maggiori proprietari terrieri di Francia, sale sul palco dell'Assemblea per difenderla. La sessione dura fino alle due di notte. Nei giorni successivi vengono messi a punto i termini di questo accordo notturno. Il primo articolo del decreto del 4, 6, 7, 8 e 11 agosto proclama senza mezzi termini: «L'Assemblea nazionale distrugge completamente il regime feudale».

Nonostante la magniloquenza delle parole, il fatto è che il decreto entra in vigore solo il 3 novembre di quell'anno. Inoltre, a causa della sua mancanza di precisione, non è direttamente applicabile. Le misure concrete sono stabilite negli anni successivi in vari decreti. L'abolizione dei privilegi feudali, senza indennizzo, avviene solo il 17 luglio 1793, come vedremo al momento opportuno. Si può quindi affermare che l'importanza della notte del 4 agosto è stata, in una certa misura, amplificata. Altrettanto importanti furono le sedute dei giorni successivi, che peraltro non elaborarono un piano d'azione finito: si limitarono a tracciare la direzione di un percorso che sarà completato solo quattro anni dopo.

Inoltre, non va dimenticato che quella notte l'Assemblea ratifica – e solo parzialmente – ciò che i contadini hanno già ottenuto di fatto. Si può quindi affermare che questa sessione parlamentare è importante non solo – né principalmente – per ciò che viene concordato, ma anche per chi lo concorda. Il patto del 4 agosto serve a mantenere o rieditare l'alleanza stabilita a giugno tra il terzo stato, la nobiltà liberale e il basso clero: i patrioti riaffermano allora il loro impegno nei confronti della Rivoluzione, chiarendo definitivamente che non si tratta di un'apertura controllata di quote di influenza. La Francia affronta un cambiamento politico e sociale su scala molto più ampia.

Nel frattempo, dalla fine di luglio, all'Assemblea nazionale si accende un dibattito sull'opportunità di redigere immediatamente una Dichiarazione di diritti, da inserire all'inizio della futura Costituzione. Uno dei suoi più importanti detrattori è Pierre-Victor Malouët, un grande proprietario terriero a Saint-

Domingue. Il 2 agosto, opponendosi a Boniface de Castellane e Antoine Pierre Barnave, pronuncia un discorso contro la sua adozione. Afferma che il ripristino dell'ordine pubblico e la riforma delle finanze statali sono più urgenti delle «discussioni metafisiche». Non nega che le leggi siano il risultato e l'espressione di diritti e doveri naturali, ma ritiene che non sia opportuno dichiararli prima che siano modificati e limitati dalle norme sociali. In breve, si oppone a una dichiarazione assoluta dei principi del diritto naturale senza il contrappunto del diritto positivo, che sarà stabilito nella futura Costituzione.

So che gli americani non hanno preso questa precauzione; hanno tolto l'uomo dal seno della Natura e lo hanno presentato all'Universo nella sua sovranità primitiva. Ma la società americana, di recente formazione, è composta interamente da proprietari già abituati all'uguaglianza, estranei sia al lusso che all'indigenza, poco consapevoli del giogo fiscale e dei pregiudizi che ci dominano, senza aver trovato nella terra che coltivano alcuna traccia di feudalesimo. Questi uomini erano senza dubbio pronti a ricevere la libertà in tutta la sua energia: perché i loro gusti, le loro abitudini e la loro posizione li portavano alla Democrazia (Malouët 1789, 4-5).

Malouët comprende appieno la natura democratica della Dichiarazione di diritti e invita a evitare una simile proclamazione prima che la Costituzione sia pronta. A differenza degli Stati Uniti, la Francia non è una società di proprietari. Data la disuguaglianza delle fortune, è pericoloso proclamare i diritti dell'uomo naturale prima di averne stabilito i limiti. «Perché iniziare trasportandolo su un'alta montagna, e mostrargli da lì il suo sconfinato impero, se poi dovrà scendere e trovare ostacoli a ogni passo?» (Malouët 1789, 7).

Presto si parlerà di quell'alta montagna come del nuovo Monte Sinai e dei diritti dell'uomo come dei nuovi Dieci comandamenti. I libri sacri dicono che Dio dà il Decalogo a Mosè e il profeta scende dall'alto per farlo conoscere al popolo d'Israele. Ora, la direzione di marcia è ascendente e l'appello è universale: alla nuova montagna, per quanto alta e difficile da scalare, può salire ogni individuo con l'uso della propria ragione, per riconoscere da lì i diritti naturali condivisi dall'intera specie umana. In una fase successiva della Rivoluzione, quando il parlamento sarà ribattezzato Convenzione nazionale, i deputati che occupano i seggi più alti, e che si considerano i più coerenti difensori dei diritti naturali proclamati nell'89, saranno conosciuti proprio come i *montagnards*.

Subito dopo essersi opposto ai diritti dell'uomo, Malouët propone, il 3 agosto, la creazione di un sistema di «uffici di assistenza e lavoro» (Malouët 1875 [1789], 339). Di fronte alla crisi del commercio e dell'industria, dice, è necessario che lo Stato si faccia carico di nuove spese. A suo avviso, collegare l'assistenza pubblica al lavoro ha il vantaggio di rendere produttiva la spesa statale, adempiendo al contempo a un dovere sacro.

Questi uffici di lavoro si rivolgono alle *gens de bras*, coloro che occupano il gradino più basso della società e che non appartengono propriamente al terzo stato, essendo *sans état*. L'aiuto a questa classe sull'orlo dell'indigenza è accompagnato da misure repressive, al punto che le due cose sono inscindibili (cfr. Malouët 1875 [1789], 339).

In breve: subito dopo essersi schierato contro la necessità di una Dichiarazione di diritti, Malouët mette sul tavolo quello che considera uno dei problemi più urgenti del regno: l'aumento del numero dei poveri validi senza lavoro; per aiutarli propone l'istituzione di «uffici di assistenza e lavoro», che nel suo schema non sono chiaramente distinguibili dalle condanne ai lavori forzati. Come vedremo, Malouët non riesce a raggiungere nessuno dei due obiettivi: la Dichiarazione viene approvata, mentre l'istituzione di uffici di assistenza viene rimandata a un momento successivo.

3.3 I progetti di Dichiarazione

La radicata tradizione del diritto naturale medievale (Tierney 2001), mediata dall'Illuminismo, nonché l'esempio della Dichiarazione della Virginia, fanno sì che alla fine trionfi l'opinione dei favorevoli all'approvazione del testo. Siamo all'inizio di agosto e all'Assemblea vengono presentati diversi progetti di dichiarazione¹¹. I primi erano già stati proposti a luglio. La maggior parte portano la firma di membri dell'Assemblea, ma ce ne sono anche altri scritti da persone esterne. Uno dei più famosi, quello della sesta commissione, è a firma collettiva¹².

Il 12 agosto viene nominato un Comitato di cinque membri per esaminare le varie proposte presentate e redigere una sintesi. Questa sintesi, letta il 17 agosto da Honoré Gabriel Riquetti, conte di Mirabeau, incontra grande opposizione. Il 18 agosto, l'Assemblea decide che il Comitato si baserà sui progetti di La Fayette, Sieyes e la sesta commissione. Il 19 agosto, la maggior parte delle disposizioni del sesto *bureau* vengono adottate come base per la futura stesura del testo. La discussione finale della Dichiarazione si svolge, articolo per articolo, tra il 20 e il 26 agosto.

Anche se formulata in altri termini, l'idea di Malouët di istituire uffici di assistenza e lavoro per i disoccupati compare in alcuni progetti di Dichiarazione di diritti. In quello proposto da Jérôme Pétion de Villeneuve, deputato di Chartres, si legge quanto segue (ottavo articolo):

Ogni cittadino deve avere un'esistenza assicurata, sia attraverso il reddito della sua proprietà, sia attraverso il suo lavoro e la sua industria; e se handicap o disgrazie dovessero ridurlo in miseria, la società deve provvedere alla sua sussistenza (Fauré 1995, 79).

A prima vista, questo testo potrebbe essere interpretato come una prima formulazione del «diritto al lavoro». Pétion proporrebbe di garantire a ogni cittadino il diritto all'esistenza attraverso il lavoro. Ma il testo può essere letto anche in

¹¹ Per un'analisi dettagliata della Dichiarazione di diritti del 1789, si veda García Manrique (2001, 217-394).

¹² Il 1° luglio erano state istituite, all'interno dell'Assemblea nazionale, 30 commissioni (*bureaux*) di 40 membri ciascuna, per evitare che le particolarità dei tre ordini (e della geografia) prevalessero sull'interesse generale, e anche per organizzare il lavoro parlamentare in un'assemblea molto numerosa. Una di queste 30 commissioni, la sesta, presenta un noto progetto di Dichiarazione.

un altro modo. Secondo questa seconda interpretazione, l'articolo sarebbe diviso in due parti. Nella prima, Pétion ricorderebbe semplicemente che un cittadino libero non può essere colui che non ha un'esistenza assicurata, poiché questa mancanza lo rende dipendente da altri nella sua vita quotidiana: può essere un membro della comunità politica solo chi, grazie alla sua proprietà o al suo lavoro, vive agiatamente. Anche se è vero che questo principio è formulato qui con un «deve», non si tratta di un enunciato prescrittivo, ma condizionale: godere di un'esistenza materiale sicura è una condizione necessaria (o un requisito) per essere titolari dei diritti di cittadinanza. Il dovere della società verrebbe formulato solo nella seconda parte dell'articolo, ma non sarebbe più rivolto a tutti i cittadini, bensì solo a quelli caduti in disgrazia. L'obiettivo, inoltre, non sarebbe quello di garantire loro un'esistenza dignitosa, paragonabile a quella di coloro che possiedono proprietà o lavorano per sé stessi, ma solo di permettere la loro sussistenza. Entrambe le interpretazioni sono possibili, ed è difficile dire quale delle due sia corretta. Vista la traiettoria successiva di Pétion, non si può escludere che l'ambiguità fosse presente, più o meno consapevolmente, nello stesso autore dell'articolo.

Un deputato di Parigi, Guy-Jean-Baptiste Target, propone un *Projet de Déclaration des droits de l'homme en société* che include questo sesto articolo: «Il Corpo Politico deve a ciascun uomo i mezzi di sussistenza, sia attraverso la proprietà, il lavoro o l'assistenza [*secours*] dei suoi simili» (Target 1789, 2).

Questo articolo, per la sua brevità, è ancora più difficile da decifrare del precedente, ma sapendo da chi proviene, tutto indica che dobbiamo optare per l'interpretazione più restrittiva: la proprietà o il lavoro come mezzi privati per guadagnarsi il sostentamento necessario alla cittadinanza, l'assistenza come mezzo pubblico per dare sollievo a coloro che sono caduti in disgrazia.

Passiamo al progetto dell'abate Sieyes, deputato di Parigi. Si intitola *Préliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*. La novità dell'articolo 25 è che non stabilisce più il dovere della società di aiutare, ma il diritto all'assistenza: «Ogni cittadino che si trovi nell'impossibilità di provvedere ai propri bisogni ha diritto all'assistenza [*secours*] dei suoi concittadini» (Sieyes 1985 [1789], 205).

Questo dettaglio è di scarsa importanza nel 1789, ma – come vedremo – sarà una delle principali fonti di disaccordo quando il diritto all'assistenza verrà ridiscusso nel 1848.

La versione riveduta e ampliata di questa prima bozza, così come un secondo progetto – intitolato *Déclaration des droits de l'homme en société* –, contengono anche questo diritto all'assistenza (articolo 27, in entrambi i testi): «Ogni cittadino che si trovi nell'impossibilità di provvedere ai propri bisogni, o che si trovi senza lavoro, ha diritto all'assistenza [*secours*] della società, sottomettendosi ai suoi ordini» (primo progetto riveduto: Sieyes 1789, 47; secondo progetto: Jaume 1989, 128)¹³.

¹³ Gli articoli del secondo progetto (che Sieyes presenta all'Assemblea il 12 agosto) sono molto più simili a quelli della versione riveduta della prima bozza (pubblicata il 22 luglio) che a quelli del progetto originale (che Sieyes presenta al Comitato costituzionale il 20 e 21 luglio).

Rispetto alla prima versione si possono notare due variazioni. Sieyes specifica che il diritto all'assistenza è posseduto non solo dagli invalidi, ma anche dai poveri abili che non possono procurarsi un lavoro. Tuttavia, e questa è la seconda precisazione, questo diritto all'assistenza è subordinato al fatto che le persone soccorse si sottomettano alle condizioni stabilite dalla società. Non c'è dubbio che l'abate pensi soprattutto ai poveri abili e che queste richieste abbiano a che fare con il dovere di lavorare. Torneremo su questo punto più avanti.

Tra i progetti presentati nell'estate del 1789, quello di Jean-Paul Marat è l'unico a proporre qualcosa di simile a quello che nel XIX secolo sarà chiamato «diritto al lavoro». Scrive, nel suo *Projet de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un Plan de constitution juste, sage et libre*:

In uno Stato in cui le fortune sono il frutto del lavoro, dell'industria, del talento e dell'ingegno, ma in cui la legge non ha fatto nulla per limitarli, la società deve a quei suoi membri che non hanno proprietà e il cui lavoro è appena sufficiente a soddisfare i loro bisogni, una sussistenza assicurata, sufficiente a nutrirli, vestirli e ospitarli adeguatamente; a curarli nelle loro malattie, nella loro vecchiaia, e ad allevare i loro figli. Questa è la ricompensa per il sacrificio che hanno fatto dei loro diritti comuni sui prodotti della terra, e del patto con cui si sono impegnati a rispettare la proprietà dei loro concittadini. Ma se la società deve questo aiuto a ogni uomo che rispetta l'ordine stabilito e che intende rendersi utile, non deve nulla all'uomo pigro che si rifiuta di lavorare (Marat 1789, 14).

Marat non parla qui di quel diritto all'assistenza rivolto alle *gens de bras* a cui si riferiscono Pétion, Target e Sieyes. Egli distingue invece tra due classi di cittadini che erano state mescolate nelle bozze precedenti: i proprietari e i lavoratori. Questi ultimi contribuiscono alla ricchezza della nazione, ma, non avendo accesso alla proprietà, non ne godono. La società deve quindi garantire loro un'esistenza dignitosa. Se il diritto all'assistenza verso i miserabili era basato sulla carità, questo diritto all'esistenza è un dovere di giustizia: è un diritto naturale, che deve trovare il suo correlato nello stato sociale. Altrimenti, i poveri non sono più obbligati né a lavorare né a rispettare la proprietà dei ricchi.

Marat ritiene che per garantire il diritto all'esistenza sia necessaria una redistribuzione della proprietà. In una società ben ordinata, sostiene, i cittadini dovrebbero godere di vantaggi più o meno uguali. Altrimenti, il patto sociale non rispetta i diritti naturali di ogni individuo. Questo non significa, come chiarisce lo stesso Marat, che si debba stabilire un'uguaglianza livellatrice. Le disuguaglianze sociali, finché si basano su facoltà umane disuguali, sono tollerabili e persino giuste. Ma la legge deve impedire che diventino eccessive. Soprattutto, deve impedire che una classe goda di tutti i vantaggi sociali, mentre il resto vive in un mondo di privazioni, fatiche e sofferenze, con l'aggravante che il benessere della prima non si basa sul merito, ma su «gli intrighi, la ciarlataneria, i favori, l'appropriazione indebita, le vessazioni e i saccheggi» (Marat 1789, 14-5). In una società di questo tipo, coloro che godono del superfluo devono contribuire alla soddisfazione dei bisogni di coloro che mancano del necessario.

In ogni caso, nessuno degli articoli citati compare nella versione finale della Dichiarazione di diritti. Il 26 agosto viene approvato l'ultimo articolo, il 17, che riconosce il diritto di proprietà. La discussione prosegue il giorno successivo e si propone, tra le altre, la seguente disposizione: «Tutti i membri della società, se indigenti o disabili, hanno diritto all'assistenza gratuita dei loro concittadini» (Baecque, Schmale e Vovelle 1988, 195).

L'ordine del giorno del 27 agosto prevede la discussione di alcuni articoli addizionali, ma Charles-François Bouche chiede che vengano esaminati una volta adottata la Costituzione, e la sua richiesta è approvata dall'Assemblea (Mavidal, Laurent e Clavel 1875, VIII, 492). L'articolo 17 chiude così il catalogo dei diritti, che non comprende il diritto all'assistenza.

Nel corso degli anni, questo testo frettoloso e incompleto del 26 agosto diventerà uno dei più celebri di tutti i tempi. Nonostante tutte le lacune e le carenze che vi si possono riscontrare, non si può negare che ci siano buone ragioni per questa fama. Dopo l'affermazione che tutti gli uomini «nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti», prosegue enumerando questi «diritti naturali e imprescrittibili»: la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione, la cui conservazione è lo «scopo di ogni associazione politica». Il testo delinea poi i principi politici su cui si baserà la futura Costituzione: sovranità nazionale, uguaglianza davanti alla legge, impero della legge, libertà di opinione e di culto, istituzione di una forza pubblica per il bene comune, tassazione equa e protezione della proprietà. I diritti naturali dell'uomo, da un lato, e i diritti del cittadino, dall'altro, intesi come trasposizione dei primi nello stato sociale.

Da allora, le lotte ideologiche avvengono sulla base di questo linguaggio condiviso (Gauchet 2010; Gauthier 2014). Mentre alcuni ritengono che non vi siano più ostacoli alla realizzazione dei diritti naturali dell'uomo, altri li invocano per denunciare il mantenimento di tutta una serie di ingiustizie ereditate dal vecchio ordine:

La Dichiarazione dei diritti dell'uomo è, in un certo senso, il codice della teoria rivoluzionaria. Può darsi che la Costituzione, o alcune leggi, facciano delle concessioni a determinate circostanze: la rivendicazione rivoluzionaria non è per questo meno incrollabile; ha trovato la sua espressione definitiva, anche se non è ancora diventata legge. Nel corso della Rivoluzione si verificano costantemente casi in cui le decisioni prese per via politica sono in contraddizione con la Dichiarazione di diritti. Non siamo ancora liberi e uguali dal punto di vista giuridico; non abbiamo ancora il suffragio universale, ci sono ancora schiavi nelle nostre colonie, ci sono ancora aristocratici che vogliono essere più del popolo, abbiamo ancora un re. Queste sono le obiezioni che verranno presto sollevate. C'è nella Dichiarazione di diritti, nei principi fondamentali che stabilisce una volta per tutte, una sorta di logica immanente che porta a conseguenze sempre più rivoluzionarie (Groethuysen 1966, 171).

I costituenti di agosto presto capiranno che l'universalismo e lo spirito egualitario del loro discorso puntano più in là di quanto essi stessi siano disposti ad arrivare. In retrospettiva, non è difficile apprezzare questa contraddizione, o

questa mancanza di lungimiranza, ma non bisogna perdere di vista il fatto che, come spiega Aulard, nel 1789 la Dichiarazione è soprattutto un segno di rottura con l'*Ancien Régime*:

Possiamo guardarla da due punti di vista: negativo o positivo, distruggendo il passato o costruendo il futuro.

Oggi, in retrospettiva, la vediamo soprattutto dal secondo punto di vista, cioè come il programma politico e sociale della Francia dal 1789 in poi. Gli uomini della Rivoluzione lo considerano soprattutto dal primo punto di vista, come l'avviso di morte dell'*Ancien Régime* e, come recita il Preambolo, come una barriera contro una possibile resurrezione di quest'ultimo, proprio come gli americani avevano costruito il loro Bill of Rights come una macchina da guerra contro il re d'Inghilterra e il sistema dispotico.

L'altro punto di vista, cioè la Dichiarazione considerata come programma di una società da organizzare, i costituenti lo lasciavano volentieri in una certa ombra [*dans une demi-ombre*], perché contraddiceva in parte il regime borghese che stavano per instaurare.

Il principio dell'uguaglianza dei diritti porta alla democrazia, porta, per parlare solo delle sue conseguenze politiche, al suffragio universale; invece, stavano per istituire un suffragio censitario.

Il principio della sovranità della nazione porta alla repubblica; invece, stavano per mantenere la monarchia (Aulard 1901, 45).

Nel 1789, i più ostili alla Dichiarazione sono coloro che rifiutano qualsiasi regola che non provenga dalla tradizione. Anche se in teoria possono condividere molti dei principi, questi sostenitori dell'*Ancien Régime* non vedono di buon occhio un progetto che sradica gli uomini dal posto che spetta loro da sempre, facendoli salire e scendere da una pericolosa montagna. Gli avvocati della ragione, invece, impregnati della grandezza d'animo di chi è convinto della giustizia della propria causa, trionfano in agosto, ma molti di loro tradiranno presto questo spirito, pur mantenendo la lettera.

3.4 La marcia su Versailles e la legge marziale

Il 29 agosto 1789, l'Assemblea stabilisce la libertà illimitata nel commercio del grano, proprio come aveva fatto Turgot nel 1775. Questa liberalizzazione è la richiesta centrale che i grandi produttori e mercanti di grani e farine avevano avanzato alla nuova autorità fin dalla sua costituzione. L'assenza di restrizioni permette loro di controllare il prezzo della materia prima di cui si nutre l'intera Francia. I contadini rispondono con sommosse, abbassando con la forza il prezzo del grano.

A partire da settembre, nonostante i buoni raccolti di quell'anno, a Parigi il grano è di bassa qualità e il pane è costoso e scarso. La mattina del 5 ottobre, le donne del mercato (*dames des Halles*) – che appartengono a una delle corporazioni dei mestieri di cui abbiamo parlato nel primo sottoparagrafo – si uniscono per protestare contro l'alto costo della vita. All'epoca sono chiamate dispregiativamente

vamente *poissardes*, che deriva da *poisson*, pesce (un equivalente sarebbe quindi «pescivendole»), termine che veniva usato per designare donne maleducate, disoneste, vestite con abiti sporchi e maleodoranti. Alla protesta di queste donne del mercato si uniscono sempre più persone. Quando le autorità municipali si rifiutano di riceverle, la moltitudine saccheggia un arsenale di armi dal Comune e si mette in marcia verso la reggia di Versailles. L'idea non nasce spontaneamente quella mattina. Veniva discussa assiduamente nei circoli rivoluzionari. Inoltre, come spiega Haïm Burstin (2016, 192-200), nell'*Ancien Régime* era consuetudine che la corporazione delle donne del mercato si recasse in processione dal re, per esprimere sia ringraziamenti che rimostranze. Queste donne, dice, sono considerate all'epoca una sorta di rappresentanti ufficiali del popolo di Parigi presso il re. Niente di più naturale, quindi, che la loro protesta sia rivolta a Versailles.

Dopo aver camminato per circa sei ore sotto la pioggia, attraverso strade fangose, a stomaco vuoto, portando armi e probabilmente alcuni bambini in braccio, arrivano finalmente alla residenza reale. Nel frattempo, a Parigi, le guardie nazionali, in maggioranza favorevoli alla marcia, manifestano a migliaia nella piazza del Comune. La Fayette, consigliato dal governo municipale e nonostante la sua iniziale riluttanza, decide di guidarli a Versailles. Quando arrivano è già buio e la moltitudine ha assediato il palazzo. Il mattino seguente, di buon'ora, un gruppo riesce ad accedere al palazzo e scoppiano degli scontri. Alla fine il re firma il decreto del 4 agosto e la Dichiarazione di diritti, che non erano ancora entrati in vigore. Quello stesso giorno, il monarca e la sua famiglia tornano a Parigi, affiancati dalla moltitudine. Da quel momento si stabiliscono al Palazzo delle Tuileries.

Senza entrare nel merito se l'episodio possa essere una manovra delle élite rivoluzionarie per compiacere le masse popolari e consolidare un cambio di regime controllato, è comunque una scena sconvolgente: una moltitudine di donne e uomini di bassissimo rango si presenta nella lussuosa residenza di un re per grazia di Dio, lo costringe a firmare un testo in cui si afferma che tutti gli uomini sono uguali e ottiene, infine, che il monarca si trasferisca a Parigi, dove il popolo muore di fame, per averlo davvero a disposizione. Scrive Jean-Paul Marat, nel numero 27 di *L'Ami du peuple*:

È una festa per i buoni parigini avere finalmente il loro Re tra loro. La sua presenza cambierà rapidamente le cose; il povero Popolo smetterà di morire di fame. Ma questo benessere [*bonheur*] svanirà come un sogno se non garantiamo che la permanenza della Famiglia Reale in mezzo a noi durerà fino alla piena consacrazione della Costituzione. *L'Ami du peuple* condivide la gioia dei suoi cari Concittadini, ma non si arrenderà mai al sonno (*L'Ami du peuple*, 7 ottobre 1789).

Seguendo il re, l'Assemblea costituente si insedia il 21 ottobre nell'arcivescovado di Parigi¹⁴. Lo stesso giorno, in una panetteria della capitale scoppia una rissa che provoca disordini popolari (cfr. Hayakawa 2003, 1-19). Il panettiere

¹⁴ Da novembre sarà trasferita nella *salle du Manège*, nel giardino delle Tuileries.

Denis François, accusato di nascondere il pane, viene arrestato e portato al Comune di Parigi. Alla fine, la moltitudine li radunata lo uccide impiccandolo a un lampione. La conseguenza immediata è che, su richiesta di Barnave e Mirabeau, l'Assemblea approva la *Loi du 21 octobre 1789 contre les attroupements, ou loi martiale*, che merita di essere citata a lungo:

1. Nel caso in cui la tranquillità pubblica sia messa in pericolo, gli ufficiali municipali [*officiers municipaux*] del luogo sono obbligati, in virtù del potere ricevuto dal comune [*de la commune*], a dichiarare che la forza militare deve essere impiegata immediatamente per ripristinare l'ordine pubblico, sotto pena di essere ritenuti responsabili, se non lo fanno, degli eventi che possono seguire la loro negligenza.
2. Questa dichiarazione sarà fatta esponendo una bandiera rossa alla finestra principale del municipio e portandola per tutte le strade e gli incroci; allo stesso tempo, gli ufficiali municipali chiederanno ai capi delle guardie nazionali, delle truppe regolari e dei gendarmi di dare loro supporto [*prêter main-forte*].
3. Al segnale della bandiera, tutti i tumulti [*attroupements*], con o senza armi, diventeranno criminali e dovranno essere disperse con la forza.
4. Le guardie nazionali, le truppe regolari e i gendarmi richiesti dagli ufficiali municipali marceranno immediatamente, comandati dai loro ufficiali, preceduti da una bandiera rossa e accompagnati da almeno un ufficiale municipale.
5. Uno degli ufficiali municipali chiederà alle persone riunite [*attroupées*] qual è il motivo della loro riunione e qual è la questione che desiderano vedere risolta. Gli assemblati potranno nominare sei persone per esporre le loro rimozioni e presentare le loro petizioni, e dovranno separarsi immediatamente e ritirarsi pacificamente.
6. Se le persone riunite non si ritirano in quel momento, gli ufficiali municipali, o uno di loro, daranno loro tre avvertimenti [*sommations*] a voce alta, intimando loro di ritirarsi tranquillamente nelle loro case. Il primo avviso sarà espresso nei seguenti termini: "Si avverte che è stata proclamata la legge marziale, che tutti gli assembramenti sono criminali; apriremo il fuoco; i buoni cittadini si ritirino". Al secondo e terzo avvertimento sarà sufficiente ripetere queste parole: "Stiamo per aprire il fuoco; i buoni cittadini si ritirino". L'ufficiale municipale annuncerà che questo è il primo, il secondo o l'ultimo avvertimento.
7. Nel caso in cui, prima o durante la pronuncia degli avvertimenti, la folla [*l'attroupement*] commetta qualche violenza, o nel caso in cui, dopo gli avvertimenti, le persone riunite non si ritirino pacificamente, la forza delle armi sarà immediatamente impiegata contro i sediziosi, senza che nessuno sia responsabile degli eventi che possano avvenire. [...]
12. Quando la calma sarà ristabilita, gli ufficiali municipali emetteranno un decreto per porre fine alla legge marziale; la bandiera rossa sarà rimossa e sostituita per otto giorni da una bandiera bianca (Duvergier 1834, I, 52-3).

Lo stesso 21 ottobre, Maximilien Robespierre interviene all'Assemblea costituente per opporsi all'adozione della legge marziale, ma la sua mozione viene respinta. Quasi quattro anni dopo, torna sugli eventi nella sua *Lettre aux Français*

del 6 aprile 1793. Dietro la carestia post-estiva ci sarebbe stato Necker, interrompendo intenzionalmente l'approvvigionamento di Parigi. La Fayette, in qualità di capo della Guardia nazionale, avrebbe istigato piuttosto che tentato di impedire l'esecuzione del panettiere François. A suo avviso, sono i principali responsabili di un complotto volto a frenare la dimensione popolare della Rivoluzione.

Il popolo aveva battuto [*terrassé*] il dispotismo e l'aristocrazia in un colpo solo; ma ben presto la debolezza – e poi la corruzione – dei primi mandatarî alimentò il dispotismo, riabilitandolo sotto nuove forme; incoraggiò l'aristocrazia, e il popolo agitato pagò con il sangue questa perfida protezione data ai suoi nemici naturali. Da quel momento in poi, questi approfittarono della miseria pubblica per istigare movimenti diretti contro la libertà nascente. Mentre Necker, con manovre criminali, causava a Parigi una temporanea penuria di cibo, che avrebbe poi aggravato, La Fayette, suo complice, provocava un atto di violenza contro uno sfortunato panettiere e, imputando al popolo il crimine dei suoi emissari e il proprio, riusciva a strappare a una spaventata Assemblea costituente la legge marziale, di cui l'aristocrazia abuserà così spesso per sacrificare alla tirannia i più zelanti difensori della libertà (Robespierre 1961 [1793], V, 341).

Ma torniamo al periodo dell'Assemblea costituente. Dal dicembre 1789 al febbraio 1790 si diffonde una nuova *jacquerie* nell'ovest e nel centro del Paese. Il 18 febbraio, i fautori del rafforzamento del potere del re propongono di porre la Guardia nazionale sotto il suo diretto comando. La discussione dura diversi giorni. Alla fine, il progetto di legge viene respinto. In ogni caso, nei giorni successivi si intensificano le politiche repressive. Robespierre si oppone nuovamente, ma senza successo.

Il 16 e 24 agosto 1790 viene approvata e promulgata la legge che stabilisce la nuova organizzazione del potere giudiziario. Il titolo XI, dedicato ai giudici in materia di polizia, all'articolo 7 menziona espressamente l'obbligo delle autorità municipali di applicare la legge marziale:

Gli ufficiali municipali sono incaricati, in particolare, di dissipare i tumulti [*attroupements*] e le sommosse [*émeutes*] popolari, in conformità alle disposizioni della legge marziale, e sono responsabili della loro negligenza in questa parte del loro servizio (Duvergier 1834, I, 332-33).

La legge marziale, quindi, non è una misura temporanea applicata solo in situazioni eccezionali. Non c'è dubbio che sia intesa come *ultima ratio* all'interno di leggi di polizia di portata molto più ampia. Ma sembra altrettanto chiaro che è concepita come parte del normale modo di garantire l'ordine pubblico, e non come alternativa a tale normalità. La minaccia di applicazione, e talvolta la sua effettiva applicazione, è uno dei mezzi con cui l'Assemblea nazionale fa rispettare le sue misure economiche e sociali. L'abbiamo analizzata in dettaglio perché ci permette di capire molto chiaramente il divario che si sta aprendo tra le élite rivoluzionarie, la cui principale preoccupazione è il mantenimento dell'ordine, e le classi popolari, che vedono come la proclamazione dei loro diritti non sia accompagnata da un miglioramento delle loro condizioni di vita.

Nel corso del 1790, infatti, si ampliano le differenze tra la maggioranza moderata dell'Assemblea e coloro che, soprattutto nei club e nella stampa, denunciano il tradimento della Rivoluzione. L'Assemblea costituente è dominata dai patrioti, tra cui Mirabeau, La Fayette, Bailly, il duca d'Aiguillon, Sieyès, Pétion e Le Chapelier. Si tratta di un gruppo molto eterogeneo, frutto di un'alleanza tutt'altro che completa tra la borghesia rivoluzionaria, la nobiltà liberale e parte del clero. Molti di loro fanno parte del già citato club bretone che, con il trasferimento dell'Assemblea a Parigi, è ricostituito con il nome di Società degli amici della Costituzione (*Société des amis de la Constitution*). Questa società diventa presto nota come il club dei giacobini¹⁵. Lo scopo della società rimane fondamentalmente lo stesso: preparare le sessioni parlamentari discutendo in anticipo i testi da proporre all'Assemblea, il tutto in vista della futura Costituzione. Mirabeau è la figura più influente del club per tutto l'anno 1790, ma nel 1791 perde influenza a favore del 'triumvirato' di Duport, Barnave e Lameth. Del club fa parte anche Robespierre, che diventerà il leader della società dopo una scissione al suo interno, come vedremo in seguito.

Quella che abbiamo chiamato la maggioranza 'moderata' dell'Assemblea, in ogni caso, si appella a una moderazione rivoluzionaria. Alla destra di questi patrioti amici della nuova società ci sono i *monarchiens*, come Mounier o Malouët, che sono favorevoli a una riforma controllata delle vecchie istituzioni. E alla loro destra c'è ancora un altro settore, avverso a qualsiasi tipo di cambiamento. Questi controrivoluzionari di vario genere si stringono attorno al re, che vedono come il garante del vecchio ordine, ma hanno sempre meno potere: il loro mondo si sta sgretolando. L'espressione «aristocratici» diventa presto popolare per indicare questi settori, anche se il significato del termine si amplia con il progredire della Rivoluzione.

Come dicevamo, si fa sempre più netta la distanza tra questa Assemblea, fondatrice della nuova legalità ma nata dall'*Ancien Régime*, e quegli attori rivoluzionari che spingono per l'avvento dei tempi nuovi. Marat scrive dal settembre 1789 su *L'Ami du peuple*, e un anno dopo Hébert inizia a lanciare le sue diatribe su *Le Père Duchesne*. Nell'aprile 1790 si fonda la Società degli amici dei diritti dell'uomo e del cittadino (*Société des amis des droits de l'homme et du citoyen*), nota come il 'club dei cordiglieri' (*Club des cordeliers*)¹⁶.

Nel frattempo, le riforme nel governo della capitale continuano. Il 21 maggio 1790, un decreto dell'Assemblea costituente stabilisce la nuova struttura comunale di Parigi (Duvergier 1834, I, 179). I distretti sono aboliti e la città è suddivisa amministrativamente in 48 sezioni, che a loro volta fungono da circoscrizioni elettorali (assemblee primarie). Le sezioni sono responsabili della nomina del sindaco e di 144 notabili, che costituiscono il Consiglio generale del Comune di

¹⁵ Il motivo è che ha sede nel convento dei frati domenicani di rue Saint-Honoré, spesso chiamati frati giacobini, poiché il loro convento più antico si trova in rue Saint-Jacques, a Parigi.

¹⁶ Il motivo è che il club si trova installato in un convento di frati francescani che indossano una semplice corda come cintura. L'opera di riferimento sui cordiglieri è Cock (2001).

Parigi (*Conseil général de la Commune de Paris*). Due anni dopo, queste sezioni subiranno cambiamenti notevoli, ponendosi così all'avanguardia della Rivoluzione.

4. Il Comitato per l'estinzione della mendicizia

4.1. La nascita del Comitato

Il 20 agosto 1789, Pierre-François Boncerf, antico collaboratore di Turgot, presenta all'assemblea del distretto parigino di Saint-Étienne-du-Mont una mozione intitolata *De la nécessité et des moyens d'occuper avantageusement tous les gros ouvriers*. Viene pubblicata come opuscolo poco dopo, su richiesta dell'Assemblea nazionale. Per comprendere il significato dell'intervento di Boncerf, è utile ricordare la distinzione che abbiamo fatto all'inizio tra *gens de métier* e *gens de bras*. Il suo pamphlet si rivolge a questi ultimi e anche a coloro che, tra i primi, gli eventi recenti hanno relegato al rango di *hommes de peine*. La Rivoluzione, dice, ha lasciato molti abitanti delle città (*citadins*) senza stato (*sans état*) e senza occupazioni (*sans occupations*). Gli eventi recenti, continua, colpiscono ancora di più i lavoratori non qualificati (*gros ouvriers*), che si trovano sempre più spesso senza lavoro (*sans ouvrage*). Il suo piano, come abbiamo detto, si rivolge a questi ultimi, anche se è chiaro che i primi, soprattutto quelli che svolgono i mestieri più precari, possono facilmente entrare a far parte delle file del secondo gruppo.

La disoccupazione, dice Boncerf, aumenta il numero di «uomini pericolosi». È necessario occuparli al più presto in lavori utili, per evitare che l'indolenza li corrompa e, soprattutto, per evitare che si riuniscano, perché insieme sono capaci di ogni sorta di crimini. È estremamente urgente assicurare il pane, attraverso il lavoro, a queste braccia oggi oziose. Allora, in che modo si possono organizzare i lavori pubblici per dare sollievo ai miserabili?

Nelle circostanze urgenti in cui si trova Parigi in questo momento, non è possibile per la città assumere le vaste operazioni richieste da un piano generale; dobbiamo guardare ai dintorni, sia per mettere immediatamente al lavoro le braccia oziose, sia per abituare gli individui a separarsi da questa Capitale, che ha offerto loro per tanto tempo occupazioni ben retribuite [*occupations chèrement payées*], e che li ha trattenuti con l'attrazione esercitata dai facili piaceri e dai continui divertimenti. Non possiamo separarli in modo brusco, che li priverebbe della speranza di tornare; la moderazione è indispensabile quando si ha a che fare con tante persone corrotte. Bisogna portarli a lavorare non lontano da qui (Boncerf 1789, 3-4).

Da questo passo emerge chiaramente che l'assistenza ai poveri è inseparabile dal loro disciplinamento. I disoccupati meritano di essere aiutati, ma allo stesso tempo sono resi responsabili della loro situazione: la loro miseria materiale è legata alla loro miseria morale. La società si offre di aiutarli e correggerli, e non esita a usare la forza contro coloro che oppongono resistenza. Inoltre, come ci si aspetterebbe da un discepolo di Turgot, egli critica le corporazioni dei mestieri, che finora hanno offerto un lavoro troppo ben retribuito. Tutti gli

ostacoli che si frappongono alla nuova società industriale devono essere rimossi. La proposta di Boncerf è riassunta molto bene in una frase che lui stesso sottolinea in corsivo: «*I primi creditori della Nazione sono le braccia che richiedono lavoro, e la terra che attende quelle braccia*» (Boncerf 1789, 14). La nazione ha un debito con i poveri disoccupati, ma non meno sacro è il suo debito con la terra incolta. Il modo per saldare i conti con entrambi i creditori è quello di radunarli alla periferia di Parigi, in modo che possano contribuire a fare della Francia un grande opificio laborioso e felice.

Nella stessa assemblea in cui Boncerf aveva presentato la sua mozione alla fine di agosto, qualche mese dopo – il 27 novembre – si legge una petizione intitolata: *Adresse à l'Assemblée nationale à l'effet d'en obtenir la formation d'un Comité dans son sein pour appliquer d'une manière spéciale à la protection et à la conservation de la classe non propriétaire les grands principes de justice décrétés dans la Déclaration des droits de l'homme et dans la Constitution*. È opera di Jean-François Lambert¹⁷, che aveva già pubblicato diversi opuscoli filantropici e che è ispettore dell'Hôpital Général pour le Renfermement des Pauvres di Parigi, uno dei più importanti ospizi di Francia. L'autore raccomanda la creazione di opifici di carità per aiutare i lavoratori disoccupati. La libertà, dice, è una parola vuota per uomini che non sono sicuri di poter vivere del proprio lavoro.

Solo alla fine del gennaio 1790 l'Assemblea accoglie la richiesta di Lambert. Viene istituito un comitato, inizialmente composto da quattro persone, per occuparsi della classe più povera della popolazione. La prima riunione si tiene il 2 febbraio. Il 1° aprile, due mesi dopo il suo insediamento, conta 18 membri (compresi Boncerf e Lambert). Il suo nome è Comitato per l'estinzione della mendicizia (*Comité pour l'extinction de la mendicité*) ed è presieduto da François Alexandre Frédéric de La Rochefoucauld, duca di Liancourt. Questo grande signore liberale è il principale ispiratore dei lavori del Comitato, che rimane attivo fino al settembre 1791¹⁸.

4.2 Libertà di lavoro e diritto all'assistenza

Un esame delle opere più filosofiche del Comitato – il Piano di lavoro e i sette Rapporti teorici – dà un'idea del modo in cui si pensa all'assistenza ai poveri durante la Rivoluzione¹⁹. La prima cosa da notare è l'insistenza sulla distinzione tra l'assistenza dovuta agli inabili al lavoro e quella dovuta ai poveri abili. È una distinzione molto presente nell'*Ancien Régime*, la cui origine si perde probabilmente nella notte dei tempi. Chi non è in grado di provvedere a sé stesso deve essere aiutato. A chi è in grado di lavorare deve essere chiesto di contribuire.

¹⁷ Da non confondere con il poeta Jean-François de Saint-Lambert.

¹⁸ Il 29 ottobre 1791 si tiene la prima sessione del suo successore, il Comitato di assistenza pubblica (*Comité des secours publics*), attivo durante l'Assemblea legislativa e la Convenzione.

¹⁹ Tuttavia, esistono differenze rilevanti, sia teoriche che pratiche, tra le diverse fasi della Rivoluzione. Si veda: Parturier (1897), Dreyfus (1905), Forrest (1981). Sul Comitato di mendicizia, si veda: Bloch e Tuetey (1911), Masméjan (2016, 1-22), Scotto (2020b, 735-44).

«Non indurire il tuo cuore e non chiudere la mano davanti al tuo fratello povero», dice il *Deuteronomio* (15,7). «Chi non vuole lavorare, neppure mangi», aggiunge Paolo di Tarso nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* (3,10). La posizione del Comitato di mendicizia sulla questione sociale, che è quella predominante in tutta la Rivoluzione, è il risultato di un'interpretazione nuova di questa vecchia opposizione.

Nel campo dell'assistenza agli invalidi, sono gettate le basi di un sistema di assistenza pubblica che, pur essendo figlio della carità dell'*Ancien Régime*, si allontana gradualmente da questa eredità, sostituendo la religione con la burocrazia statale e la fede con la ragione. Per quanto riguarda i validi, la novità è ancora più profonda. Ha a che fare con la transizione verso un'ontologia sociale diversa da quella che esiste fino ad allora, un cambiamento a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio del capitolo. Crolla la società del privilegio e il suo vuoto viene colmato da un progetto in fieri, che si concretizzerà nel corso del secolo successivo: una società di cittadini uguali davanti alla legge e, in particolare, ugualmente liberi di competere sui mercati del lavoro. La libertà stessa di questi nuovi cittadini – la loro capacità di iniziativa, sforzo e innovazione – è concepita allora come il più potente strumento di integrazione e di benessere sociale. Le autorità pubbliche hanno poco da fare in questo campo e dovrebbero piuttosto limitarsi a rimuovere le barriere che impediscono il dispiegamento delle migliori forze della natura umana.

Nel caso dei poveri abili, il diritto alla sussistenza di ogni uomo è inestricabilmente legato al dovere di lavorare. Questo diritto-dovere, che si intende realizzare attraverso l'apertura dei mercati del lavoro, è la chiave di volta del nuovo sistema di assistenza pubblica. Gli individui, avendo il diritto alla sussistenza, hanno il diritto di lavorare (nel senso di Turgot). Vale a dire: hanno il diritto di utilizzare il loro lavoro produttivo su un piano di parità con qualsiasi altro cittadino. Hanno il diritto di guadagnarsi da vivere attraverso il lavoro. Solo in caso di necessità hanno diritto all'assistenza pubblica, accompagnato, ancora una volta, dal dovere di lavorare. Si tratta di un dovere in senso stretto: il povero che non vuole lavorare deve essere perseguitato come un individuo pericoloso, estirpato come una malattia.

Il diritto alla sussistenza dei poveri abili prende quindi la forma di due diritti distinti: in primo luogo, il diritto di lavorare; in secondo luogo, il diritto all'assistenza attraverso il lavoro. Questa duplice risposta al problema dei poveri validi senza lavoro contiene al suo interno una tensione. Alla nuova comunità politica vengono imposti due doveri difficilmente conciliabili. Da un lato, astenersi dall'intervenire nel campo del lavoro, a meno che non si tratti di impedire coalizioni di parte. Dall'altro, istituire un sistema pubblico di assistenza per coloro che sono svantaggiati dal nuovo scenario competitivo. Dietro questi doveri ci sono due idee molto forti, che nascono contemporaneamente. Da un lato, una società mobile e aperta, in cui solo il merito individuale dovrebbe rendere possibile la scalata sociale. Dall'altro, uno Stato sociale che si occupa del benessere dei suoi cittadini. Questo Stato salvatore (ancora da costruire), anche se concepito come un meccanismo che entra in funzione solo in caso di urgente

e comprovata necessità, implica la comparsa di una logica di distribuzione delle risorse che mal si concilia con la spontaneità che dovrebbe governare la sfera sociale. Come dice Castel, «implicitamente si fanno coesistere due concezioni contraddittorie del ruolo dello Stato» (Castel 1997, 193).

Questa combinazione di assistenza pubblica e libertà illimitata viene incanalata attraverso il linguaggio comune dei diritti:

Il significato della parola “diritto” quando si riferisce al soccorso non è lo stesso di quando si riferisce al lavoro. Nel primo caso, si tratta di un debito della società nei confronti degli indigenti. Lo Stato “deve” (e forse può) creare un sistema di soccorso pubblico, riscuotere tasse, assumere personale, creare istituzioni speciali e così via. Non è la stessa cosa quando si tratta di “procurare la sussistenza attraverso il lavoro”: lo Stato rifiuta esplicitamente di assumersi la responsabilità di assicurare un lavoro a tutti (Castel 1997, 196-97).

La classe proprietaria utilizza il discorso dei diritti in modo cinico fin dall’inizio, per nascondere i propri interessi particolari sotto un mantello di libertà?

Non c’è molto merito nell’interpretare la storia retrospettivamente, correggendola alla luce di ciò che è accaduto dopo. La mia interpretazione è piuttosto che l’ambiguità costantemente sottolineata attraverso l’analisi di queste posizioni era un’ambiguità reale, presente negli spiriti, perché era anche nei fatti. Per questo motivo, a una lettura cinica (la borghesia in ascesa manipolava tutto secondo i suoi interessi), ne propongo un’altra, che ci permette di ricollocare questo episodio rivoluzionario nel lungo periodo e introduce una migliore comprensione delle future vicissitudini della questione sociale (Castel 1997, 201).

La coesistenza di una posizione massimalista sul diritto all’assistenza con una posizione minimalista sul diritto al lavoro non è tanto una mancanza di coerenza, quanto l’espressione di una tensione che non si è ancora manifestata. La tesi di Castel è che questo discorso, di cui oggi è facile percepire l’ambiguità, aveva all’epoca una componente utopica, che bisogna tenere in conto per comprendere il problema in tutta la sua complessità. Le élite rivoluzionarie sostengono l’estensione delle forze più dinamiche della società alla fine del XVIII secolo, senza rendersi conto – o senza essere in grado di anticipare – le contropartite sociali di questa estensione, che all’epoca non erano pienamente intelligibili.

A quel tempo un discorso “progressista” come quello che stiamo discutendo poteva essere sostenuto senza troppa malafede: il regno era ancora povero, e la maggior parte dei sudditi infelici, perché la società era bloccata. Si pensò allora che, ponendo fine a questi blocchi, la produzione agricola e industriale sarebbe cresciuta, il commercio avrebbe prosperato, la domanda solvente sarebbe aumentata, rivitalizzando la produzione e garantendo un progresso indefinito della ricchezza nazionale. Il lavoratore stesso avrebbe partecipato ai frutti di questa ricchezza; la sua quota sarebbe aumentata in linea con lo sviluppo della fortuna comune e la quasi piena occupazione sarebbe stata assicurata dalla crescita della domanda (Castel 1997, 204).

In ogni caso, la sottolineatura del carattere utopico di questo progetto non deve indurre a nascondere che si tratta di un'utopia d'élite. È un piano che, alla fine del XVIII secolo, comincia a dispiegarsi – seppur parzialmente – in tutto il territorio francese, mentre si fa strada in Inghilterra e, seppur in modo diverso, anche nelle colonie d'oltremare. Gli interessi in gioco, così come il volto meno amichevole dell'utopia, sono sotto gli occhi di tutti. Molti di coloro che sono convinti dei benefici della società di mercato sono consapevoli, e talvolta sono alla guida, delle imprese che traggono profitto dalla sua inarrestabile avanzata. Hanno a disposizione i mezzi, compreso l'uso della forza, per fare delle loro teorie un progetto di successo.

5. Capitalismo utopico e fucili

5.1 Il decreto d'Allarde

Le corporazioni dei mestieri non sono abolite la notte del 4 agosto 1789, quando la priorità è controllare le rivolte dei contadini contro i privilegi feudali. Durante la stesura della Costituzione, la questione è sottoposta al Comitato delle finanze (*Comité des finances*). Il risultato delle sue deliberazioni è il *Décret portant suppression de tous les droits d'aides, de toutes les maîtrises et jurandes, et établissement de patentes*, comunemente noto come il decreto d'Allarde. Viene adottato il 2 marzo 1791 e sanzionato il 17 dello stesso mese. Si porta a termine la soppressione totale delle corporazioni, che Turgot aveva tentato nel 1776.

Pierre Gilbert Le Roy, barone d'Allarde, è il relatore del Comitato presso l'Assemblea. Nella sua presentazione del decreto, l'istituzione di una nuova tassa viene anteposta all'abolizione delle corporazioni. Il «brevetto» (*patente*) – come viene chiamato il permesso – dovrà essere pagato annualmente da tutti i piccoli produttori e commercianti. L'abolizione delle corporazioni, si sostiene, favorirà la libertà di commercio, più che compensando l'onere imposto dal brevetto e portando grandi benefici sia ai produttori che ai consumatori.

Dopo diversi articoli che specificano i privilegi aboliti, l'articolo 7 stabilisce la libertà di lavoro:

A partire dal 1° aprile prossimo, ogni persona sarà libera di intraprendere il tipo di commercio, o di esercitare il tipo di professione, arte o mestiere che ritenga opportuno; ma dovrà prima ottenere un brevetto, pagarne il prezzo alle tariffe che saranno determinate in seguito, e rispettare i regolamenti di polizia che saranno o potranno essere emanati (Duvergier 1834, II, 231-32).

Non ho trovato alcuna protesta dei maestri artigiani contro il decreto d'Allarde. Questa mancanza di reazione è sorprendente, almeno se si considera che questi stessi artigiani non avevano chiesto la soppressione delle corporazioni dei mestieri nei loro *cahiers de doléances* del 1789²⁰.

²⁰ Sewell afferma (1992, 98) che non esistono testimonianze di questo tipo a Marsiglia, Bourges o Rouen. Si veda, rispettivamente: Fournier (1908), Gandilhon (1910), Bouloiseau (1957). Si può quindi supporre che i maestri non sono contrari alle corporazioni nel 1789. Sono favo-

Nella stampa, Marat si mostra scettico nei confronti della nuova legge. Scrive, nel numero 401 dell'*Ami du peuple*:

Non c'è niente di meglio, senza dubbio, che liberare i cittadini dagli ostacoli che impediscono lo sviluppo dei loro talenti e che mantengono gli sfortunati nell'indigenza. Tuttavia, non so se questa libertà assoluta [*pléniaire*], questa esenzione da ogni apprendistato, da ogni noviziato per esercitare questo o quel mestiere, questa o quella professione, sia buona da un punto di vista politico. Quando un lavoratore [*ouvrier*] può lavorare per proprio conto, non vuole più lavorare per altri, e quindi niente più botteghe, niente più manifatture, niente più commercio (*L'Ami du peuple*, 16 marzo 1791).

Questo nuovo contesto di soppressione delle corporazioni e di libertà di lavoro modifica a sua volta il modo in cui si sviluppa il conflitto tra maestri e lavoratori²¹. Le corporazioni di questi ultimi – e in particolare il *compagnonnage* parigino – sono molto attive nel 1790 e nel 1791. I lavoratori dei vari mestieri chiedono salari più alti. A Parigi, i meglio organizzati sono i falegnami (*charpentiers*), che decidono di formare un'*Union fraternelle des ouvriers en l'art de la charpente*. Nell'aprile del 1791, questi lavoratori falegnami propongono ai maestri di redigere insieme un nuovo regolamento per il mestiere, con l'obiettivo di fissare un salario minimo. I maestri si rifiutano, e i lavoratori elaborano le regole per conto proprio. Chiedono anche la mediazione dell'autorità comunale. Il sindaco di Parigi, Bailly, risponde:

Tutti i cittadini sono uguali nei diritti, ma non sono uguali nelle facoltà, nei talenti, nei mezzi. [...] Una coalizione di lavoratori che cercasse di portare il loro salario giornaliero a un prezzo uniforme, e di costringere quelli della stessa condizione a sottomettersi a questa fissazione, sarebbe ovviamente contraria ai loro veri interessi (citato in Dolléans e Deehove 1953, 129).

I lavoratori devono capire che il loro vero interesse non è avere un salario fissato dal prezzo della vita, ma abbracciare un'ideologia che li metta in competizione tra loro, premiando le capacità e i talenti e penalizzando i mediocri e i deboli.

All'inizio di maggio, in nome della libertà di lavoro e della libera concorrenza, i maestri falegnami chiedono all'autorità comunale di vietare le coalizioni di lavoratori. Il Comune accoglie la richiesta e dichiara nullo il regolamento

revoli a riformare il sistema delle corporazioni, non ad abolirlo. Questo è del resto abbastanza comprensibile, dal momento che si tratta di un sistema di organizzazione del lavoro che li avvantaggia. Non è facile comprendere, quindi, la mancanza di resistenza al decreto solo due anni dopo. Una possibile spiegazione è che i maestri, vedendo il grande cambiamento che sta avvenendo nelle alte sfere, iniziano a vedere i loro privilegi come una cosa del passato. Due anni di rivoluzione sono più lunghi di due anni normali. I privilegi corporativi facevano parte di un complesso insieme di diritti privati. Ora che il clero e la nobiltà stanno perdendo queste prerogative, ora che la piramide si sta smantellando al vertice, coloro che si trovano ai gradini inferiori percepiscono che anche le loro sono prive di significato.

²¹ Sui conflitti di lavoro durante la Rivoluzione francese, si veda Rudé (2009, 145-59).

stabilito. Alla fine del mese, forse a causa dell'inefficacia o dell'inadeguatezza delle misure adottate, i datori di lavoro si rivolgono all'Assemblea costituente. Accusano i lavoratori di voler far rivivere le vecchie corporazioni dei mestieri. I lavoratori si difendono affermando che non hanno intenzione di riprodurre delle istituzioni soffocanti e arbitrarie, causa della loro oppressione e miseria. Si rivolgono ai nuovi rappresentanti della nazione in nome dei principi rivoluzionari:

L'Assemblea, nel dichiarare i diritti dell'uomo, ha senza dubbio previsto che la Dichiarazione di diritti sia utile alla classe più povera, che è da così tanto tempo il giocattolo del dispotismo degli un tempo chiamati maestri (citato in Dolléans e Deehove 1953, 131).

I lavoratori, a differenza dei maestri e delle autorità comunali, considerano le loro associazioni perfettamente compatibili con la nuova legislazione rivoluzionaria. Lungi dal vederle come una restaurazione dei privilegi delle corporazioni, le considerano l'unico modo per rendere effettivi i diritti dell'uomo e del cittadino. Nel frattempo, i maniscalchi (*maréchaux-ferrants*) iniziano a seguire le orme dei falegnami, chiedendo un aumento dei salari e una riduzione dell'orario di lavoro. All'inizio di giugno, i maestri di entrambi i mestieri chiedono all'Assemblea nazionale di sciogliere le associazioni di *compagnons*, avvertendo l'entità del pericolo:

È la coalizione generale di 80.000 lavoratori della capitale; è l'incontro di una massa immensa di uomini che credono di dover avere interessi e principi diversi da quelli del resto dei loro concittadini. I fabbri [*serruriers*], i calzolai [*cordonniers*] e gli ebanisti [*menuisiers*] stanno già cominciando a seguire le orme dei falegnami e dei maniscalchi, e gli altri stanno semplicemente aspettando il trionfo dei primi per smarrirsi a loro volta (citato in Martin 1979 [1900], 233).

5.2 La legge Le Chapelier

Il 14 e 17 giugno 1791, l'Assemblea legislativa approva la legge Le Chapelier. Mentre il decreto d'Allarde era passato in gran parte inosservato, questa legge incontra una maggiore opposizione. È stata scritta da uno degli uomini più importanti dell'Assemblea: membro del Comitato costituzionale (*Comité de Constitution*), Le Chapelier aveva presieduto il parlamento la notte del 4 agosto.

Il discorso con cui giustifica la legge ricorda molto le argomentazioni di Sieyès. È chiaramente visibile la nuova ontologia sociale che cerca di eliminare tutto ciò che si trova a metà strada tra l'interesse particolare di ciascun individuo e l'interesse generale della nazione. Un modo di intendere il sociale che riconosce solo l'esistenza di una moltitudine di monadi isolate, da un lato, e di uno Stato garante degli affari pubblici, dall'altro; senza spazio, quindi, per la fraternità all'interno della società civile.

Tutti i cittadini devono certamente essere autorizzati a riunirsi, ma i cittadini di una certa professione non devono essere autorizzati a riunirsi per difendere i loro presunti interessi comuni. Nello Stato non esistono più le corporazioni; esistono

solo l'interesse particolare di ciascun individuo e l'interesse generale. A nessuno è permesso di ispirare un interesse intermedio nei cittadini, di allontanarli dalla cosa pubblica con uno spirito di corporazione (Buche e Roux 1834, X, 194).

L'obiettivo delle assemblee di *compagnons* recentemente create è quello di costringere i datori di lavoro. Per apparire come associazioni legittime, hanno nascosto i loro veri obiettivi, presentandosi come semplici società di mutuo soccorso:

Le assemblee in questione [...] hanno dichiarato di voler fornire assistenza ai lavoratori della stessa professione che sono malati o disoccupati; questi fondi di assistenza possono sembrare utili; ma nessuno si lasci ingannare su questo: spetta alla nazione e, in suo nome, ai funzionari pubblici, fornire lavoro a coloro che ne hanno bisogno per la loro esistenza, e assistenza ai disabili. Le distribuzioni particolari di assistenza, oltre a essere pericolose per la loro cattiva gestione, tendono a far rinascere le corporazioni; richiedono frequenti riunioni di individui della stessa professione, la nomina di fiduciari e altri responsabili, la formazione di regolamenti, l'esclusione di coloro che non si sottomettono a questi regolamenti. Il risultato sarebbe la rinascita dei privilegi, delle corporazioni di maestri ecc. (Buche e Roux 1834, X, 194).

Le intenzioni dei lavoratori non sono così innocenti come vorrebbero far credere ai rappresentanti della nazione. Inoltre, anche se lo fossero, la formazione di associazioni finirebbe per avere l'effetto pernicioso di rilanciare gli interessi intermedi tra l'individuo e la nazione. Per questo motivo, secondo Le Chapelier, devono essere soppresse il prima possibile e alla radice.

I rapporti di lavoro, come le altre relazioni sociali, devono essere basati sull'uguaglianza dei diritti e sulla libertà individuale. Il rapporto tra il lavoratore e il suo datore di lavoro è una semplice convenzione, un contratto tra due cittadini che si accordano sul salario e sulle altre condizioni di lavoro, e che non deve essere modificato da alcun tipo di coercizione o garanzia esterna. Nessun gruppo di cittadini, di qualsiasi genere, può tentare di costringere, attraverso la riunione dei propri interessi di parte, la libera volontà di un altro cittadino.

Dobbiamo affermare il principio che sono le libere convenzioni, da individuo a individuo, a fissare il salario di ogni lavoratore; spetta poi al lavoratore mantenere la convenzione che ha stipulato con il suo datore di lavoro. Non dobbiamo entrare nella considerazione di quale dovrebbe essere un salario ragionevole per una giornata di lavoro, ammettendo solo che dovrebbe essere un po' più alto di quello attuale (Buche e Roux 1834, X, 195).

Lo scopo della legge, dice Le Chapelier, è quello di impedire sia le coalizioni di lavoratori, che mirano ad aumentare il prezzo della giornata lavorativa, sia le coalizioni di datori di lavoro, che mirano ad abbassarlo. Solo prevenendo entrambi gli eccessi sarà possibile che il libero gioco delle relazioni commerciali faccia progredire la società.

Ciò che rimane nascosto nell'argomentazione di Le Chapelier è ovviamente la disuguaglianza di potere che esiste nei mercati del lavoro tra chi assume e chi è assunto. C'è un punto di meschina ipocrisia nel modo in cui la legge viene

presentata, come una giusta via di mezzo tra chi vuole aumentare troppo i salari e chi vuole abbassarli troppo? Non c'è dubbio. La legge è, prima di ogni altra cosa, una risposta repressiva ai movimenti associativi dei lavoratori di Parigi.

In ogni caso, non dobbiamo perdere di vista il contesto più generale in cui appare la norma. I mercati del lavoro generalizzati, come li intendiamo oggi, non esistono nel 1791. All'epoca si ripone grande fiducia nella tesi – ancora non provata né confutata – che la libertà di lavoro favorisce innanzitutto i lavoratori stessi. Solo se si tiene in conto questo assioma è possibile capire perché si fa una legge che vieta ai lavoratori di associarsi con il presunto scopo di aumentare i loro salari.

C'è chi percepisce chiaramente, e fin dall'inizio, il modo in cui alcuni stravolgono i principi rivoluzionari. Marat dice nel numero 493 dell'*Ami du peuple*:

Per impedire le numerose assemblee del popolo che tanto temono, hanno tolto alla vasta classe degli operai e dei lavoratori [*des manœuvres et des ouvriers*] il diritto di associarsi, di deliberare in ordine sui loro interessi, con il pretesto che queste assemblee potrebbero *far risorgere le corporazioni che sono state abolite*. Vogliono solo isolare i cittadini e impedire loro di occuparsi degli affari pubblici in comune. Così, per mezzo di alcuni rozzi sofismi e l'abuso di poche parole, gli infami rappresentanti della nazione hanno privato il popolo dei suoi diritti (*L'Ami du peuple*, 18 giugno 1791).

Passiamo ora a esaminare gli articoli. L'articolo 1 evidenzia chiaramente che la legge è una risposta al movimento dei falegnami di Parigi, che cercano di ricreare le corporazioni già abolite:

Essendo la soppressione di qualsiasi tipo di corporazione di cittadini di uno stesso stato o di una stessa professione una delle basi fondamentali della costituzione francese, è vietata la sua restaurazione di fatto, con qualsiasi pretesto o in qualsiasi forma (Duvergier 1824, III, 25).

Se l'articolo 1 vieta la ricostituzione di associazioni di cittadini della stessa professione, l'articolo 2 specifica che questo divieto riguarda qualsiasi tipo di azione – costituirsi in associazione, deliberare, stabilire regole procedurali comuni – basata sui loro «presunti interessi comuni». L'articolo 3 estende questo divieto alle comunicazioni o petizioni rivolte agli organi amministrativi e comunali. L'articolo 4 si riferisce specificamente a delibere o riunioni volte a fissare il livello dei salari o l'assistenza reciproca, imponendo sanzioni pecuniarie e la perdita dei diritti politici. L'articolo 5 impedisce all'amministrazione di contrattare, per l'esecuzione di lavori pubblici, datori di lavoro o lavoratori che siano associati in uno dei modi sopra descritti. L'articolo 6 impone multe e carcere a chi fa discorsi, diffonde circolari o affigge manifesti contro i datori di lavoro, i lavoratori, i giornalieri stranieri o «coloro che si accontenterebbero di un salario inferiore». L'articolo 7 alza i toni:

Coloro che usino minacce o violenze contro i lavoratori [*ouvriers*] che esercitano la libertà di lavoro e di industria concessa loro dalle leggi costituzionali, saranno perseguiti per via penale [*par la voie criminelle*] e puniti secondo il rigore delle leggi, come disturbatori dell'ordine pubblico [*repos public*] (Duvergier 1824, III, 26).

In ogni caso, è nell'articolo 8, che si riferisce ai raggruppamenti di persone, che si nota più chiaramente la natura repressiva della legge. Significativamente, scompare una formalità presente nel resto degli articoli: se i precedenti si rivolgono ai cittadini in generale, o interpellano sia i datori di lavoro che i lavoratori, in questo caso i destinatari sono specificamente i lavoratori.

Ogni folla [*Tous attroupements*] di artigiani, di lavoratori [*ouvriers*], di lavoratori, di giornalieri o di altre persone eccitate da loro contro il libero esercizio dell'industria e del lavoro di tutte le persone, e in qualsiasi condizione reciprocamente concordata, contro l'azione della polizia e l'esecuzione delle sentenze pronunciate in materia, o contro le aste e le aggiudicazioni pubbliche di qualsiasi impresa, sarà considerata una folla sediziosa [*seront tenus pour attroupements séditieux*] e, come tale, sarà dissipata dai depositari della forza pubblica, in conformità con le richieste legali da effettuare, e gli autori, gli istigatori e i dirigenti di tale folla, specialmente coloro che abbiano commesso aggressioni e atti di violenza, saranno puniti secondo tutto il rigore della legge (Duvergier 1824, III, 26).

La descrizione dei manifestanti come «folla sediziosa», così come la menzione delle «richieste legali» da rispettare prima della dispersione – si tratta senza dubbio dell'esposizione della bandiera rossa e dei tre annunci orali successivi –, ci permettono di affermare che la legge Le Chapelier è, tra l'altro, un'estensione della legge marziale promulgata nell'ottobre 1789.

5.3. Il massacro di Campo di Marte

Il 20 giugno 1791, meno di una settimana dopo l'adozione della legge Le Chapelier, il re e la sua famiglia fuggono all'estero. Vengono riconosciuti a Varennes il giorno successivo. Il 17 luglio, una moltitudine si raduna disarmata sul Campo di Marte (*Champ-de-Mars*) per chiedere la rimozione del monarca. Bailly, sindaco di Parigi, e La Fayette, capo della Guardia nazionale, ordinano di sparare sui manifestanti. L'Assemblea costituente approva la decisione, ma il sindaco deve affrontare ormai il discredito del popolo parigino. La sua responsabilità in quel giorno lo porterà alla ghigliottina l'11 novembre 1793. Secondo Louis Blanc:

Bailly fu condannato a morte proprio per non aver portato al Campo di Marte più di una sorta di bandiera tascabile [*drapeau de poche*]; per non averla sventolata per avvertire la moltitudine, e per non aver fatto precedere la sparatoria dai tre avvertimenti richiesti (Blanc 1880, I, 121).

Il 26 e 27 luglio 1791 viene approvato il *Décret relatif à la réquisition et à l'action de la force publique contre les attroupements*, e sanzionato il 3 agosto. L'articolo 9 definisce «folla sediziosa» qualsiasi assembramento di quindici o più persone che si opponga all'esecuzione di una legge, di un ordine o di una decisione giudiziaria. L'articolo 10 specifica che le folle sediziose che si oppongano alla riscossione di vari tipi di imposte, alla libera circolazione delle merci o alla libertà di lavoro, o che cerchino di influenzare il livello dei salari, devono esse-

re disperse (Duvergier 1824, III, 163). L'articolo 27 sembra redatto *ad hoc* per giustificare la recente tragedia di Campo di Marte:

Dopo aver ripetuto l'avvertimento per tre volte, e anche nel caso in cui, dopo il primo o il secondo avvertimento, non sia possibile dare il secondo o il terzo, se le persone riunite non si ritirano pacificamente, e anche se più di quindici persone rimangono in resistenza, la forza delle armi sarà impiegata immediatamente contro i sediziosi, senza alcuna responsabilità per gli eventi che seguiranno (Duvergier 1824, III, 165).

Dopo la fuga del re a giugno e la scorretta applicazione della legge marziale a luglio, la Rivoluzione prende una nuova piega. Il 18 luglio, all'indomani del massacro di Campo di Marte, nasce il 'club dei foglianti' (*feuillants*), frutto di una scissione nel club dei giacobini. Si tratta di una reazione dei giacobini favorevoli al re alla crescente forza dei settori repubblicani all'interno del club. Alcuni dei suoi membri più importanti sono Barnave, Bailly, Duport, La Fayette, Lameth e Sieyes²².

I disaccordi sul re non riguardano solo le relazioni tra i giacobini, ma rimodellano anche le posizioni degli attori rivoluzionari nel loro complesso. La posizione maggioritaria dell'Assemblea rimane quella di difendere il re, e questo amplia il divario già esistente tra i rappresentanti e i movimenti popolari. Questo è anche il momento in cui il popolo rompe con il governo municipale, e anche con la Guardia nazionale, che fino ad allora era stata incontrollabile dalle autorità e si schierava solitamente – come nella marcia del 5 ottobre 1789 – dalla parte dei manifestanti.

Riassumiamo quanto detto finora. L'attuazione del capitalismo utopico va di pari passo con la repressione. Vengono repressi coloro che sono in grado di lavorare e non lavorano – si ricordi quanto detto a proposito del Comitato di mendicità –, coloro che in mancanza di cibo disturbano l'ordine pubblico – legge marziale – e coloro che si associano essendo dello stesso mestiere – legge Le Chapelier –. Tutti coloro, insomma, che non si conformano all'ideale dell'individuo industrioso che aspira a salire la scala sociale attraverso il proprio sforzo individuale. La libertà nel commercio del grano – stabilita alla fine dell'agosto 1789 – e la libertà di lavoro – decreto d'Allarde – vengono imposte con la forza, mentre la libertà di associazione è vietata. In altre parole: i mezzi per proteggere il diritto alla sussistenza sono proibiti e coloro che violano questo divieto vengono repressi, mentre i proprietari hanno la possibilità di fissare i prezzi delle merci senza restrizioni. Il contrasto tra il modo in cui vengono garantiti i diritti degli uni e degli altri diventa sempre più evidente.

5.4 La Costituzione del 1791

Il 3 settembre 1791, l'Assemblea nazionale promulga una nuova Costituzione per la Francia. Essa stabilisce una monarchia costituzionale con suffragio censitario (di questo tratteremo a breve). All'inizio del testo c'è la Dichiarazione

²² I membri di questo nuovo gruppo si riuniscono nel convento dei *feuillants*, monaci cistercensi con una dieta strettamente vegetariana: da qui il loro nome, che deriva da *feuille*, foglia.

di diritti del 1789. Su questa base, il Preambolo decreta l'abolizione irrevocabile «delle istituzioni che violino la libertà e l'uguaglianza dei diritti». Oltre ai privilegi della nobiltà, vengono aboliti i «mestieri giurati» e le «corporazioni delle professioni, arti e mestieri». Il decreto d'Allarde e la legge Le Chapelier trovano così la benedizione della legge fondamentale.

Ricordiamo che il diritto all'assistenza – proposto, tra gli altri, da Pétion e Sieyès – non era stato infine incluso nella Dichiarazione di diritti del 1789. Questa lacuna è colmata nel Titolo I, che contiene le *Disposizioni fondamentali garantite dalla Costituzione*. La settima di queste disposizioni recita come segue:

Verrà creato e organizzato un istituto generale di assistenza pubblica [*Secours publics*] per educare i bambini abbandonati, aiutare i poveri invalidi [*infirmes*] e fornire lavoro ai poveri abili che non siano in grado di procurarselo da soli.

La Costituzione prevede la creazione di un sistema di assistenza pubblica. Forse si potrebbe anche dire che, nella misura in cui uno dei modi di assistere è «fornire lavoro ai poveri abili», viene riconosciuto anche il diritto al lavoro. A mio parere, tuttavia, e alla luce di quanto detto finora, non è questo il significato che i costituenti del 1791 intendono dare a questa disposizione fondamentale, anche se si tratta di un'interpretazione possibile se si guarda al testo in senso letterale. L'offerta pubblica di lavoro è limitata ai poveri abili che non sono stati in grado di ottenerlo nei mercati privati. Non è quindi intesa come un mezzo per garantire un diritto a tutti i cittadini, ma come un aiuto mirato ai poveri. L'obiettivo non è eliminare la miseria, ma evitare che diventi eccessiva, attraverso un sistema pubblico di carità.

6. La ruota della Rivoluzione

6.1. Il suffragio censitario e i diritti dell'uomo

Nell'aprile 1791, Robespierre pronuncia uno dei suoi discorsi più noti, intitolato *Sur la nécessité de révoquer les décrets qui attachent l'exercice des droits du citoyen à la contribution du marc d'argent, ou d'un nombre déterminé de journées d'ouvriers*²³. Inizialmente destinato a essere presentato all'Assemblée costituente, non venne mai ascoltato in parlamento, probabilmente a causa di un deliberato ostruzionismo. Fa parte di una serie di prese di posizione in cui, a partire dall'autunno del 1789, Robespierre rifiuta inequivocabilmente di subordinare i diritti politici al possesso di un certo livello di reddito.

Da questo discorso emerge chiaramente che, per l'avvocato di Arras, sono i diritti dell'uomo e del cittadino a *constituire* la nuova comunità politica. Essi sono, in questo senso, la vera *Costituzione*, la norma fondamentale che deve organizzare la società nel suo insieme. La Dichiarazione non è una semplice raccolta di principi destinati a guidare il legislatore, ma la prima legge sociale.

²³ Questo e altri discorsi rivoluzionari possono essere consultati in: Méndez Baiges (1993), Robespierre (2005). Su Robespierre, si veda: Bouloiseau (1956), Rudé (1976), Gauthier (1994), Labica (2005), Belissa e Bosc (2013), Mathiez (2018), Gauchet (2018), Bosc (2019a).

Sebbene sia aprile, e quindi la Costituzione non sia ancora stata adottata, Robespierre dichiara all'inizio del suo discorso che le leggi che istituiscono il suffragio censitario sono «incostituzionali e antisociali». Con questo intende dire che queste leggi si oppongono ai diritti naturali condivisi da tutti, sulla base dei quali si deve *constituire* la nuova *società*. Questo ragionamento giusnaturalistico non è esclusivo di Robespierre. È molto diffuso. È, come abbiamo già detto, il linguaggio comune in cui si esprimono inizialmente gran parte degli attori rivoluzionari.

In particolare, le leggi dell'Assemblea che istituiscono il suffragio censitario sono in contraddizione, dice Robespierre, con i seguenti principi della Dichiarazione: uguaglianza dei diritti (articolo 1), sovranità nazionale (articolo 3), uguaglianza nella formazione della legge (articolo 6) e libero accesso alle cariche pubbliche (articolo 6).

Cosa sarebbe la vostra Dichiarazione di diritti se questi decreti continuassero a esistere? Una formula vana. Cosa sarebbe la nazione? Schiava; perché la libertà consiste nell'obbedire alle leggi che uno stesso si è dato, mentre la servitù consiste nell'essere obbligato a sottomettersi a una volontà estranea [*étrangère*]. Quale sarebbe la vostra costituzione? Una vera aristocrazia; perché l'aristocrazia è lo stato in cui solo una parte dei cittadini è sovrana, mentre gli altri sono sudditi. E che aristocrazia! La più insopportabile di tutte; quella dei Ricchi (Robespierre 1952 [1791], VII, 162).

Gli uomini, afferma Robespierre, sono cittadini «per la natura delle cose». È perché tutti gli uomini possiedono gli stessi diritti naturali che possono essere cittadini, cioè che possono stabilire i mezzi per garantirli nello stato sociale. Non ha senso, quindi, subordinare i diritti di cittadinanza al pagamento di una certa quantità di tasse. Una società politica non è una società per azioni: la ricchezza non dà a chi la possiede più diritti che agli altri. Semmai impone maggiori doveri: ogni cittadino deve contribuire alle spese comuni secondo le proprie capacità.

Robespierre fa poi riferimento alla distinzione tra cittadini attivi e passivi, che considera un modo per mascherare l'esclusione di una parte della popolazione dai suoi legittimi diritti di cittadinanza²⁴. La cittadinanza passiva, sostiene, è una sottile invenzione, che va contro il carattere egualitario che la categoria di cittadino necessariamente implica. Anche se si finge di negarlo, un cittadino passivo non è altro che un suddito dei ricchi.

Si conclude così la strategia oratoria di Robespierre, che consiste nel mettere a confronto le leggi che istituiscono il suffragio censitario con i diritti dell'uomo e del cittadino. Sono une poche pagine, di una chiarezza e di una forza difficilmente superabili. Nel resto del suo discorso, l'avvocato si limita a rispondere ad alcune delle obiezioni che spesso vengono sollevate contro la partecipazione attiva del popolo agli affari pubblici: l'utilità generale, l'esempio dell'Inghilterra, il

²⁴ Sulla distinzione tra cittadinanza attiva e passiva in Sieyès, così come sul – più complesso – sistema di suffragio censitario ideato dall'Assemblea nazionale, si veda Scotto (2021a).

fatto che i poveri non hanno nulla da perdere e la corruzione morale del popolo. Conclude il suo intervento sottolineando ancora una volta le contraddizioni del suffragio censitario rispetto al discorso rivoluzionario e mostrando alcuni degli effetti perversi e delle assurdità che esso comporterebbe. Di seguito tratterò solo una delle risposte di Robespierre alle quattro obiezioni sopra citate.

Uno dei principali argomenti impiegati per escludere i poveri dai diritti politici, oltre alla loro mancanza di istruzione, è l'idea che chi non ha proprietà, non avendo nulla da perdere, non ha alcun interesse nel buon funzionamento della società. Robespierre contrasta questa idea affermando che i poveri hanno qualcosa da perdere: i loro mezzi di sostentamento, per quanto modesti.

La rozza veste che mi copre, l'umile dimora dove ho il diritto di ritirarmi e vivere in pace, il modesto salario con cui nutro mia moglie, i miei figli; tutto questo, lo ammetto, non sono terre, non sono castelli né carrozze; tutto questo forse non sia *nulla* dal punto di vista del lusso e dell'opulenza, ma è qualcosa per l'umanità; è una proprietà sacra, senza dubbio altrettanto sacra quanto i domini scintillanti della ricchezza (Robespierre 1952 [1791], VII, 164).

La proprietà è uno dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, secondo la Dichiarazione del 1789 (articolo 2). Se tutti gli uomini sono uguali nei diritti (articolo 1), ne consegue che tutti devono avere accesso alla proprietà. L'articolo 17, in effetti, afferma che nessuno può essere privato del diritto inviolabile e sacro alla proprietà. Questi articoli, e l'ultimo in particolare, possono essere interpretati come sanzione o legittimazione delle disuguaglianze di proprietà effettivamente esistenti, ma possono anche essere letti in senso universalistico e trasformativo. Secondo questa seconda lettura, se nessuno può essere privato del diritto naturale alla proprietà e ne è privato di fatto, la società ha il dovere di agire per il suo ripristino e consolidamento. Non si tratta di dare a tutti un castello, certamente, ma di garantire a tutti la possibilità di vivere dignitosamente nella propria umile dimora.

Per Robespierre, la proprietà è innanzitutto un mezzo per garantire i diritti di tutti i cittadini. Essa non consiste solo nel possesso di un insieme di beni materiali, ma comprende tutto ciò che è necessario per lo sviluppo dell'individuo:

La mia libertà, la mia vita, il diritto di ottenere sicurezza o vendetta per me e per i miei cari, il diritto di rifiutare l'oppressione, il diritto di esercitare liberamente tutte le facoltà del mio spirito e del mio cuore; tutti questi dolci beni, i primi che la natura ha dato all'uomo, non sono forse affidati, come i vostri, alla vigilanza delle leggi? (Robespierre 1952 [1791], VII, 164-65).

La proprietà non consiste semplicemente nel possesso di un insieme di mezzi di esistenza. In un senso più generale, che è quello inteso da Locke nei suoi *Two Treatises of Government* (1689), i diritti naturali sono anche la «proprietà» di ogni uomo. In effetti, in molti passaggi della sua opera, Locke usa il termine «proprietà» come tutto ciò che appartiene a un individuo, come tutto ciò che è suo: la sua vita, la sua libertà e anche, naturalmente, i suoi beni materiali. Robespierre riprende questa concezione ampia della proprietà, aggiungendovi alcune note

nuove: la sicurezza giuridica, l'accesso alla giustizia, la resistenza all'oppressione e il libero sviluppo della personalità sono anch'essi «proprietà» di ogni uomo.

Questa concezione universalistica e ampia della proprietà è in procinto di scomparire all'epoca della Rivoluzione francese. La proprietà non è più vista come l'effettivo possesso di un minimo da parte di tutti, né come il «possesso» di una serie di diritti che vanno oltre il benessere materiale. Il diritto di proprietà viene ora inteso solo come la possibilità (giuridicamente abilitata) di acquisire e accumulare beni materiali. Come abbiamo visto a proposito di Sieyes, le élite rivoluzionarie ritengono che le disuguaglianze nell'esercizio di questo diritto sono il risultato dello sforzo e del merito degli individui. Secondo questo ragionamento, il lavoro individuale è ciò che giustifica le differenze di proprietà. Inoltre, le rende differenze giuste, compatibili con l'uguaglianza dei diritti di tutti i cittadini. Tutti hanno lo stesso diritto di proprietà, cioè tutti hanno la stessa capacità di possedere beni illimitati, ma la diversità delle facoltà, così come il maggiore o minore sforzo e morigeratezza di ciascuno, fanno sì che solo alcuni riescano a rendere effettiva questa capacità: da qui le differenze di ricchezza, che non implicano affatto una disuguaglianza di diritti.

Robespierre, anche qui in linea con Locke, non cerca di porre fine a queste disuguaglianze di proprietà basate sul merito individuale. Entrambi propongono che la proprietà basata sul lavoro sia compatibile con il benessere di tutti. Per Locke l'esistenza della proprietà privata è giustificata a patto che coloro che si appropriano delle cose del mondo, attraverso il loro lavoro, lascino abbastanza e altrettanto buono per gli altri. Allo stesso modo, le critiche di Robespierre ai proprietari non portano a un'uguaglianza livellatrice. Esse mirano invece a sottolineare che le disuguaglianze di proprietà devono essere compatibili con i diritti di tutti, tra cui il diritto a un'esistenza dignitosa e il diritto di eleggere ed essere eletti:

Non vi invidio la distribuzione vantaggiosa che avete ricevuto, perché questa disuguaglianza è un male necessario o incurabile, ma non toglietemi almeno i beni imprescrittibili che nessuna legge umana può levarmi. Permettetemi anche di essere orgoglioso in qualche momento di un'onorevole povertà, e non cercate di umiliarmi con l'orgogliosa pretesa di riservarvi la qualità di sovrano, per lasciarmi solo quella di suddito (Robespierre 1952 [1791], VII, 165).

Per Locke, l'accumulo di proprietà è legittimo se lascia «abbastanza e altrettanto buono» per gli altri, cioè se è universalizzabile. Sulla stessa linea, anche se con una formulazione più modesta, Robespierre afferma che tale accumulazione è legittima se permette l'esistenza di una «onorevole povertà», cioè se si limita a quei beni che non mettono in pericolo la sussistenza di chi ha meno.

In breve: Robespierre ritiene necessario porre dei limiti alla proprietà dei ricchi, ma non sostiene l'abolizione della proprietà privata. Il suo ideale è piuttosto l'estensione della proprietà a tutti, per garantire i diritti naturali dell'uomo. Anziché opporsi alla proprietà, afferma che la vera proprietà è quella che permette una vita dignitosa. Più tardi, nel suo progetto di Dichiarazione di diritti, non inserirà la proprietà tra i diritti naturali dell'uomo, probabilmente perché la concezione lockiana di essa (che va oltre i beni materiali ed è universalizzabile) non

è più quella ampiamente accettata alla fine del XVIII secolo, almeno negli ambienti illuministi e istituzionali. In questo progetto aggiungerà, in sostituzione, un nuovo diritto naturale: il diritto all'esistenza. Qualunque sia la formulazione preferita, l'idea di base è la stessa: l'espropriazione materiale e l'esclusione politica di una parte della popolazione sono contrarie ai diritti naturali dell'uomo.

6.2 Dall'Assemblea legislativa alla Convenzione

Siamo nel settembre del 1791 e il suffragio censitario ha ricevuto la benedizione di una Costituzione che include in apertura del testo la Dichiarazione dei diritti del 1789. Questa contraddizione annuncia i cambiamenti a venire. È tempo di rinnovare il potere legislativo, la cui funzione principale era stata, appunto, quella di approvare la legge fondamentale. Su proposta di Robespierre, l'Assemblea costituente decide che nessuno dei suoi membri potrà essere rieletto nel nuovo parlamento. Di conseguenza, l'Assemblea legislativa – che inizia i suoi lavori il 1° ottobre 1791 – è composta interamente da nuovi membri. Essi rappresentano principalmente l'alta borghesia, essendo stati eletti a suffragio censitario. Al suo interno si possono individuare tre gruppi principali. A destra siedono circa 260 monarchici costituzionali, molti dei quali membri del club dei foglianti. Difendono il potere della corte contro le agitazioni popolari. Nell'ala sinistra si trovano circa 130 deputati, sempre più apertamente antimonarchici. Appartengono per lo più al club dei giacobini. Alcuni dei suoi membri più importanti sono Brissot, Vergniaud, Isnard, Gensonné e Condorcet. Infine, circa 340 deputati si trovano al centro.

L'impossibilità di essere rieletti lascia molti attori di spicco fuori dal parlamento, aumentando l'influenza e l'autonomia dei club. Ciò è particolarmente evidente nel caso del club dei giacobini. La società non si occupa più principalmente della preparazione e della discussione delle proposte parlamentari, diventando il luogo di importanti controversie politiche. Brissot, che diviene presto la figura più nota tra i nuovi rappresentanti dell'ala sinistra, è favorevole alla dichiarazione di guerra alle potenze assolutiste europee. Robespierre gli si oppone dal club, sostenendo il mantenimento della pace con i Paesi vicini. Se a luglio i *feuillants* avevano abbandonato la società, ora si allargano le differenze tra il settore robespierrista e i nuovi rappresentanti della nazione. I coniugi Roland – la cui casa diviene un luogo di incontro del gruppo – e François Buzot, tra gli altri, fanno parte di questa nuova tendenza del club dei giacobini, pur non essendo parlamentari. È il seme dell'opposizione che dominerà la fase successiva della Rivoluzione, quando la Convenzione nazionale contrapporrà i montagnardi ai girondini.

Questi cambiamenti in parlamento sono accompagnati da trasformazioni a livello comunale. Nel settembre 1791, Bailly si dimette dal suo incarico. Rimane nel suo ruolo fino al 18 novembre, data del rinnovo del Comune. Pétion, uno dei più noti oratori dell'ormai disciolta Assemblea costituente, membro del club dei giacobini – e in seguito sostenitore dei girondini –, sostituisce Bailly come sindaco di Parigi, vincendo le elezioni su La Fayette. Sotto Bailly, il Comune aveva

mantenuto una linea favorevole al re. Dopo gli eventi dell'estate 1791 e la successiva elezione di Pétion, comincia a mostrare tendenze repubblicane. Il club dei giacobini estende la sua influenza su questo governo municipale.

È proprio a livello comunale che si produce la successiva svolta rivoluzionaria. Durante l'emergenza nazionale del luglio 1792, quando le truppe prussiane e austriache avanzano verso Parigi, le 48 sezioni di Parigi – inizialmente concepite come assemblee elettorali primarie – si dichiarano in seduta permanente. I «cittadini passivi» sono ammessi alle assemblee di sezione alla fine del mese.

Sono queste sezioni democratizzate a organizzare e mettere in moto la giornata del 10 agosto 1792. La notte del 9 agosto, 28 sezioni nominano i loro rappresentanti, formando un nuovo governo municipale. Il 10 agosto viene perpetrato un violento attacco alle Tuileries. L'assalto ha successo e l'Assemblea legislativa è costretta a convocare una nuova Assemblea costituente, che sarà nota come Convenzione nazionale. Luigi XVI è sospeso dalle sue funzioni e viene istituito un Consiglio esecutivo provvisorio, che alla fine rimarrà in carica per tutta la durata della Convenzione. Quel giorno i *feuillants*, sostenitori della monarchia, perdono il potere.

Nei giorni successivi, le sezioni che non avevano eletto i propri membri si uniscono alle prime. Da quel momento in poi, le sezioni diventano gradualmente governi indipendenti dei rispettivi quartieri di Parigi. L'11, la sezione di *Place Vendôme*, ribattezzata sezione delle picche, elegge Robespierre come suo rappresentante. 52 commissari, nominati con la partecipazione dei cittadini, formano un nuovo Consiglio generale del Comune (*Conseil général de la Commune*). Il 21 agosto, questo Comune insurrezionale riesce a sciogliere il dipartimento di Parigi (la Francia era stata divisa in dipartimenti dal decreto del 22 dicembre 1789). L'autorità municipale prende il suo posto, combinando i poteri municipali e dipartimentali. Le rivalità tra l'Assemblea legislativa e Parigi durano fino alla fine di agosto.

Il 25 e 28 agosto 1792, l'Assemblea legislativa approva un decreto che abolisce molti diritti feudali (Duvergier 1834, IV, 355). Come vedremo in seguito, questa abolizione, iniziata la notte del 4 agosto, verrà completata il 17 luglio 1793. Si può quindi affermare che le tre tappe della distruzione del regime feudale coincidono praticamente con i tre momenti chiave della Rivoluzione stessa: la proclamazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (26 agosto 1789), la caduta dei monarchici (10 agosto 1792) e la caduta dei girondini (2 giugno 1793).

L'elezione dei deputati della Convenzione si svolge dal 2 al 19 settembre 1792. Il decreto sulla formazione della Convenzione nazionale, datato 10 agosto 1792, stabilisce quanto segue:

L'Assemblea nazionale decreta che, per la formazione della prossima Convenzione nazionale, ogni francese di ventuno anni, domiciliato da un anno e che viva del prodotto del suo lavoro, sarà ammesso al voto nelle assemblee municipali e nelle assemblee primarie, come qualsiasi altro cittadino attivo (Duvergier 1834, IV, 293).

Nel decreto sulla formazione delle assemblee primarie dell'11 e 12 agosto, all'articolo 2, si precisa che questa abolizione della distinzione tra cittadinanza

attiva e passiva non si estende ai domestici, che restano esclusi dal diritto di voto. Inoltre, alla condizione di vivere del proprio lavoro si aggiunge ora quella di vivere di rendita, per chiarire che non si intende togliere i diritti politici ai *rentiers*. L'articolo 3 stabilisce che per essere eleggibili è sufficiente avere 25 anni e soddisfare le suddette condizioni (Duvergier 1834, IV, 297). Il corpo elettorale passa da 4,3 milioni nel 1791 a 7 milioni, per una popolazione di 28 milioni di persone (Henry e Blayo 1975, 95). Si tratta di un numero di potenziali elettori spettacolare. Solo nel 1848 i francesi torneranno a essere chiamati in misura tale per l'elezione del parlamento nazionale.

In ogni caso, non si può ancora parlare di suffragio universale: non possono votare le donne, né i domestici, né le persone senza reddito noto o che non hanno un domicilio permanente. Inoltre, questo allargamento dell'elettorato, a cui l'Assemblea legislativa cede con riluttanza, viene corretto mantenendo il suffragio a due fasi: gli elettori eleggono i membri delle assemblee primarie, che poi eleggono i rappresentanti nazionali.

La partecipazione è di appena il 12% dell'elettorato. A Parigi, l'assemblea degli elettori (risultante dal voto delle sezioni) si tiene, su iniziativa del Comune insurrezionale, nella sala dei giacobini. Le votazioni avvengono per appello nominale e ad alta voce, in presenza del pubblico. È chiaro che i poteri del Comune di Parigi, cioè delle sue sezioni democratizzate, vanno oltre il livello comunale: Parigi esercita un'influenza decisiva sul potere legislativo nazionale. Da parte sua, il Consiglio esecutivo, e in particolare il ministro dell'Interno Jean-Marie Roland, dirige il voto nei dipartimenti. La tensione tra centro e periferia fa il suo ingresso nella Rivoluzione.

Il 21 settembre 1792, la Convenzione si riunisce e dichiara la Francia una Repubblica. Ancora una volta, in questo nuovo parlamento si possono distinguere tre gruppi principali. I montagnardi sono circa 200. Hanno legami con il club dei cordiglieri e, soprattutto, con il club dei giacobini, che in quell'autunno cambia nome in Società degli amici della libertà e dell'uguaglianza (*Société des amis de la liberté et de l'égalité*). Tra le figure più importanti vi sono Robespierre, Saint-Just, Marat, Danton e Desmoulins. I girondini, cioè gli ex giacobini favorevoli alla guerra e al libero commercio del grano, sono circa 160, tra cui i già citati Brissot, Roland e Condorcet. La maggioranza, circa 380 deputati, occupa ancora una posizione intermedia, che ora, in contrasto con la Montagna, comincia a essere chiamata Pianura (*Plaine*) o Palude (*Marais*). Sebbene i montagnardi godono del sostegno del movimento popolare parigino e di una significativa rappresentanza in parlamento, sono i girondini a essere a capo dell'esecutivo. Questa tensione porterà a una nuova svolta rivoluzionaria, che sarà l'ultima prima del trionfo della controrivoluzione.

Nel frattempo si verificano cambiamenti anche nel governo municipale di Parigi. Eletto deputato alla Convenzione, il girondino Pétion si dimette da sindaco il 15 ottobre 1792. Seguono due brevi mandati. Henri Lefèvre d'Ormesson rinuncia il giorno stesso della sua elezione. Nicolas Chambon entra in carica nel dicembre 1792, ma si dimette dopo due mesi. Il 14 febbraio 1793, il giacobino Jean-Nicolas Pache è proclamato sindaco di Parigi, dopo essere stato eletto alle elezioni municipali con un'ampia maggioranza. Rimane in carica fino al 10

maggio 1794. Jean-Baptiste Fleuriot-Lescot lo sostituisce per poco più di due mesi, fino a Termidoro, quando la figura viene abolita. Solo nel febbraio 1848 ci sarà di nuovo un sindaco di Parigi.

6.3 Il primo dei diritti dell'uomo

Durante la primavera e l'autunno del 1792 si scatenano numerose *jacqueries* e rivolte del pane. A partire da settembre, la Convenzione nazionale inizia un dibattito per affrontare il problema. Il 18 novembre, Roland invia una lettera al parlamento in cui espone la posizione dei girondini sulla questione:

L'unica cosa che l'Assemblea può forse permettersi di fare in materia di sussistenze è affermare che non deve fare nulla, che abolisce tutti gli ostacoli, che dichiara la più completa libertà di circolazione delle derrate alimentari; che non stabilisce alcuna azione concreta, ma che prenderà grandi provvedimenti contro chiunque attacchi questa libertà (Buche e Roux 1835, XX, 407).

Robespierre interviene in questo dibattito nella sua fase finale, il 2 dicembre 1792. Rivolgendosi ai deputati, li esorta a risolvere la carenza artificiale di sussistenze modificando le leggi ereditate dal vecchio ordine, e a combattere allo stesso modo tutti i tipi di aristocrazia: l'aristocrazia del sangue e dell'abitudine, ma anche l'aristocrazia della ricchezza.

Dovete almeno sottoporre a un severo esame tutte le leggi fatte sotto il dispotismo reale e sotto gli auspici dell'aristocrazia nobiliare, ecclesiastica o borghese; e fino a questo momento non ci sono altre leggi che queste. L'autorità più importante citata è quella di un ministro di Luigi XVI, contrastato da un altro ministro dello stesso tiranno. Ho visto nascere la legislazione dell'Assemblea costituente sul commercio dei grani. Era la stessa del periodo precedente, e non è cambiata fino a oggi, perché non sono cambiati nemmeno gli interessi e i pregiudizi su cui si basa. Ho anche assistito, durante il periodo di quell'Assemblea, agli stessi eventi che si rinnovano al momento attuale. Ho visto l'aristocrazia accusare il popolo. Ho visto gli ipocriti intriganti imputare i propri crimini ai difensori della libertà, che chiamavano agitatori e anarchici. Ho visto un ministro sconsiderato, della cui virtù non era lecito dubitare, chiedere l'adorazione della Francia mentre la rovinava, e ho visto la tirannia emergere dal seno di questi intrighi criminali, armata con la legge marziale, per bagnarsi legalmente nel sangue dei cittadini affamati. Milioni per il ministro, a cui era vietato chiedere conto, bonus a beneficio delle sanguisughe del popolo, libertà illimitata [*indéfinie*] di commercio, e baionette per calmare gli animi o per opprimere la fame. Questa è stata la lodata politica dei nostri primi legislatori (Robespierre 1958 [1792], IX, 110-11).

Il ministro che viene citato come autorità è Turgot. Il suo avversario, al servizio dello stesso despota, è Necker. L'Assemblea costituente, appena tre giorni dopo aver promulgato la Dichiarazione di diritti, aveva rinnovato, e nella sua forma più ingiusta, la legislazione sul commercio del grano ereditata dal vecchio

ordine. Necker, nonostante la sua buona reputazione, è per Robespierre uno dei responsabili della rovina della Francia.

Queste critiche non significano che Robespierre proponga di porre fine al libero scambio o di stabilire un'uguaglianza assoluta:

Non è necessario che io possa comprare tessuti sfarzosi, ma è necessario che io sia abbastanza ricco da comprare il pane per me e per i miei figli. Il mercante può tenere nei suoi magazzini i beni che il lusso e la vanità bramano, finché non trova il momento di venderli al prezzo più alto possibile. Ma nessun uomo ha il diritto di accumulare montagne di grano accanto al suo simile che muore di fame (Robespierre 1958 [1792], IX, 112).

Le leggi che regolano l'economia non possono rimanere immutate se si prendono davvero sul serio i diritti dell'uomo e del cittadino. Robespierre afferma:

Qual è il primo scopo della società? È mantenere i diritti imprescrittibili dell'uomo. Qual è il primo di questi diritti? Il diritto di esistere.

La prima legge sociale è quindi quella che garantisce a tutti i membri della società i mezzi per esistere. Tutte le altre sono subordinate a essa. La proprietà non è stata istituita o garantita se non per il suo fondamento. La proprietà si possiede innanzitutto per vivere. Non è vero che la proprietà possa mai opporsi alla sussistenza degli uomini (Robespierre 1958 [1792], IX, 112).

La proclamazione che la società ha l'obbligo di assicurare i mezzi di esistenza a tutti i suoi membri non è concepita da Robespierre come un dovere di carità verso i bisognosi, ma come un'esigenza di giustizia. In altre parole, se si accetta: a) il carattere universale dei diritti proclamati nel 1789 e b) l'idea repubblicana che il godimento di un certo benessere economico è una condizione necessaria per il vero esercizio di questi diritti, allora c) qualsiasi legge che impedisca a una parte della popolazione di sussistere dignitosamente è contraria ai diritti dell'uomo. In particolare, è illegittima qualsiasi legge che anteponga i diritti di proprietà al diritto all'esistenza.

Questo diritto è una «proprietà comune della società», che deve essere garantita a ciascuno dei suoi membri:

Il cibo necessario all'uomo è sacro come la vita stessa. Tutto ciò che è indispensabile per la sua conservazione è proprietà comune dell'intera società. Solo il surplus può essere proprietà individuale, e può essere lasciato all'industria dei mercanti. Qualsiasi speculazione mercantile a scapito della vita di un altro essere umano non è traffico, è banditismo e fratricidio (Robespierre 1958 [1792], IX, 112-13).

Ricordiamo quanto detto da Robespierre nel suo discorso dell'aprile dell'anno precedente: l'esclusione dei poveri dalla cittadinanza attiva è contraria ai diritti dell'uomo; l'idea che solo i proprietari possono avere un interesse genuino nel buon funzionamento della nazione nasconde, in realtà, un uso del termine «proprietà» al servizio degli interessi particolari dei ricchi. Ora, Robespierre argomenta in modo simile: la mancanza di sussistenze è contraria ai diritti dell'uomo; l'idea che le istituzioni possono solo stare a guardare mentre gli uo-

mini d'affari *fanno* e le merci *passano* nasconde, in realtà, un uso dell'idea di libero scambio al servizio degli interessi particolare dei ricchi.

Quali sono i mezzi per arginare questi abusi? Si sostiene che siano impraticabili. Io sostengo che sono tanto semplici quanto infallibili. Si sostiene che pongono un problema insolubile, anche per un genio. Io sostengo che non presentano alcuna difficoltà, almeno per il buon senso e la buona fede. Sostengo che non danneggiano né l'interesse del commercio né i diritti di proprietà.

Proteggiamo la circolazione in tutta la lunghezza e l'ampiezza della Repubblica, ma prendiamo le precauzioni necessarie per garantire che la circolazione abbia luogo. È proprio della mancanza di circolazione che mi lamento. Perché il flagello del popolo, la fonte della scarsità, sono gli ostacoli posti alla circolazione con il pretesto di renderla illimitata. Circolano forse le derrate pubbliche quando avidi speculatori le tengono ammassate nei loro granai? Circolano forse quando si accumulano nelle mani di un piccolo numero di milionari che le sottraggono al commercio, per renderle più preziose e più rare, che calcolano freddamente quante famiglie dovranno morire prima che il cibo abbia atteso il tempo stabilito dalla loro atroce avarizia? Circolano forse quando attraversano le regioni in cui sono state prodotte, sotto gli occhi di cittadini indigenti, sottoposti al supplizio di Tantalo, per essere inghiottite nel pozzo senza fondo di qualche imprenditore della scarsità pubblica? Circolano forse quando accanto ai raccolti più abbondanti il cittadino bisognoso langue, incapace di consegnare una moneta d'oro o un pezzo di carta abbastanza prezioso per acquistare un terreno?

La circolazione mette i beni di prima necessità alla portata di tutti gli uomini, e porta l'abbondanza e la vita in tutte le case [*chaumières*]. Il sangue circola forse quando è ostruito nel cervello o nel petto? Circola piuttosto quando scorre liberamente in tutto il corpo. Le sussistenze sono il sangue del popolo, e la sua libera circolazione è necessaria per la salute del corpo sociale non meno di quella del sangue per la vita del corpo umano. Incoraggiate, quindi, la libera circolazione del grano, impedendo tutte le funeste ostruzioni (Robespierre 1958 [1792], IX, 114).

Una parte del corpo sociale trattiene il sangue nelle arterie, impedendo che l'abbondanza di nutrienti raggiunga i capillari. Le estremità di quel corpo forte e robusto di cui parlava Sieyès corrono il rischio di andare in cancrena.

Secondo Robespierre, sono tre le cause principali di questa mancanza di circolazione. Le prime due sono la segretezza e la certezza dell'impunità. Gli accaparratori operano nell'oscurità e godono anche dell'approvazione dei dirigenti della società. La terza causa, che serve anche come giustificazione teorica, è la libertà sfrenata:

La libertà illimitata [*indéfinie*] non è altro che la scusa, la salvaguardia e la causa di questo abuso. Come si può allora pensare di porvi rimedio? Di che cosa ci lamentiamo? Proprio dei mali che il sistema attuale ha prodotto, o almeno dei mali che non è riuscito a prevenire. E quale rimedio ci viene proposto? Lo stesso sistema. Io denuncio gli assassini del popolo e voi rispondete: lasciateli fare [*laissez-les faire*]. In questo sistema, tutto è organizzato contro la società e a favore dei mercanti di grano (Robespierre 1958 [1792], IX, 115-16).

La vera salvaguardia della proprietà di tutti e della libertà di commercio è possibile solo se si pongono limiti ai monopoli sui beni di sussistenza. Si tratta di una limitazione che favorisce i poveri, ma che è anche nell'interesse dei proprietari:

Non voglio sottrarre loro alcun profitto onesto, alcuna proprietà legittima. Non tolgo loro altro che il diritto di violare la proprietà di un altro. Non distruggo il commercio, ma il banditismo dei monopolisti. Li condanno solo alla pena di lasciar vivere i loro simili. Nulla, senza dubbio, potrebbe essere più vantaggioso per loro. Il più grande servizio che il legislatore può rendere agli uomini è quello di costringerli a essere persone oneste. Il più grande interesse dell'uomo non è accumulare tesori, e la più dolce proprietà non è divorare la sussistenza di cento misere famiglie. Il piacere di aiutare i propri simili e la gloria di servire la sua patria valgono bene la perdita di questo deplorabile vantaggio. A cosa serve agli speculatori più avidi la libertà illimitata del loro odioso traffico? A essere oppressi o oppressori. Quest'ultimo destino è particolarmente orribile. Ricchi egoisti, sappiate prevedere e prevenire i terribili risultati della lotta dell'orgoglio e delle vili passioni contro la giustizia e l'umanità. Lasciatevi istruire dall'esempio dei nobili e dei re. Imparate a godere del fascino dell'uguaglianza e delle delizie della virtù. O, almeno, accontentatevi dei vantaggi che la fortuna vi concede, e lasciate al popolo pane, lavoro e i suoi costumi (Robespierre 1958 [1792], IX, 117).

Questa argomentazione di Robespierre, che appella a principi rivoluzionari condivisi da tutti, che chiede solo la loro effettiva attuazione, e che si accontenta persino di una loro parziale realizzazione, purché sia assicurato un minimo vitale per tutti, non riesce a convincere la maggioranza della Convenzione. L'8 dicembre 1792, il parlamento estende la libertà illimitata nel commercio del grano e della farina. L'articolo 4 del decreto adottato quel giorno recita:

La più completa libertà continuerà ad avere luogo nel commercio di grani, farine e legumi secchi, in tutto il territorio della Repubblica, e le leggi relative alla libera circolazione all'interno della Repubblica continueranno a essere applicate (Duvergier 1834, V, 70).

Anche in questo caso, la libertà economica è accompagnata da misure repressive. Si legge nell'articolo seguente:

Gli organi amministrativi e municipali, i giudici di pace e i capi delle forze armate, e in generale tutti i cittadini, sono obbligati a fornire supporto [*donner main-forte*] nell'attuazione dell'articolo 4, e ad arrestare o far arrestare immediatamente chiunque si opponga alla libera circolazione delle sussistenze (Duvergier 1834, V, 70).

L'articolo 7 prevede la pena di morte per chi partecipa a sommosse di sussistenza: «Saranno condannati a morte coloro che si oppongano direttamente alla circolazione delle sussistenze» (Duvergier 1834, V, 70).

Sebbene la Convenzione non sembra disposta a cambiare la politica economica stabilita dalle assemblee che l'avevano preceduta, Robespierre continua a insistere sulla necessità di modificarla. Afferma, nella sua *Lettre aux Français* del 6 aprile 1793, di cui abbiamo già parlato:

Facciamo leggi benefiche, che tendano ad avvicinare il prezzo del cibo a quello dell'industria dei poveri. Ordiniamo i lavori che contribuiscono alla gloria e alla prosperità dello stato. Soprattutto estirpiamo l'aggiotaggio (Robespierre 1961 [1793], V, 344).

Robespierre ritiene che sia compito della legislazione economica e sociale garantire che il prezzo del cibo corrisponda al livello dei salari (al prezzo dell'industria dei poveri). Egli aspira, inoltre, a «ordinare» i lavori necessari al benessere della comunità, per farli uscire, si intende, dal loro attuale «disordine». In entrambi i casi, l'obiettivo è porre fine a quelle disuguaglianze che impediscono a una parte della popolazione di godere dei propri diritti inalienabili. Da un lato, nella sfera dello scambio, l'obiettivo è quello di ridistribuire i frutti del lavoro (in questo caso, il cibo) in modo più equo, affinché tutti possano soddisfare adeguatamente i propri bisogni. Dall'altro lato, nella sfera del lavoro, si tratta soprattutto di impedire che alcuni traggano profitto dal lavoro di altri, di impedire l'esistenza di una classe minoritaria che non lavora e che specula sui prodotti del lavoro della nazione²⁵.

Come vedremo in seguito, queste idee di Robespierre in materia sociale, che antepongono la garanzia di un minimo vitale per tutti ai profitti dei ricchi, sono condivise dal movimento popolare parigino, che diviene sempre più importante durante il periodo della Convenzione. La Rivoluzione, lungi dal rallentare, continua a girare, ricevendo un rinnovato slancio in avanti.

7. I *sans-culottes*

7.1. Che cos'è un *sans-culotte*?

L'ammissione dei cittadini passivi alle assemblee delle sezioni parigine nel luglio 1792 è uno degli eventi principali nella formazione di un potente movimento *sans-culotte* nella capitale. I *sans-culottes* sono letteralmente coloro che non indossano le *culottes*, i pantaloni sotto il ginocchio che, accompagnati da calze (*bas*), sono l'abbigliamento maschile delle classi più abbienti. Al di là di questo, la loro composizione sociale è difficile da definire. Si può dire che la *sans-culotterie* parigina sia un movimento costituito dalla crescente politicizzazione di alcune delle *gens de métier* con cui abbiamo iniziato la nostra storia. Si tratta di un misto di maestri, lavoratori e *gens de bras*, che si oppongono agli 'aristocratici', ovvero sia ai nobili che ai grandi mercanti. Organizzati in modo nuovo, diventano, soprattutto tra l'estate del 1792 e la caduta dei montagnardi due anni dopo, uno degli attori centrali del processo rivoluzionario.

²⁵ L'aggiotaggio è infatti la speculazione con l'assegnato (*assignat*), una moneta cartacea creata all'inizio della Rivoluzione per risolvere la mancanza di liquidità delle istituzioni. Originariamente consiste in un titolo di debito pubblico, il cui valore è garantito dai «beni nazionali» espropriati al clero, ma alla fine diventa moneta legale. L'emissione incontrollata porta alla sua svalutazione, che a sua volta genera un'inflazione estrema e favorisce l'emergere di vari tipi di pratiche speculative e di accaparramento.

Uno dei temi preferiti del *Père Duchesne* è la contrapposizione tra i virtuosi *sans-culottes*, artigiani industriosi che si esauriscono nel loro lavoro, e i ricchi oziosi, parassiti della *sans-culotterie*. La stessa opposizione si ritrova nel pamphlet *Réponse à l'impertinente question: mais qu'est-ce qu'un sans-culotte?*, un testo anonimo pubblicato il 23 aprile 1793:

Un *sans-culotte*, signori mascalzoni? È un essere sempre a piedi, che non ha milioni, come tutti voi vorreste avere, né castelli, né domestici al suo servizio, e che vive semplicemente con la moglie e i figli, se ne ha, al quarto o quinto piano. È utile, perché sa arare un campo, forgiare, segare, limare, coprire un tetto, fare scarpe e versare l'ultima goccia del suo sangue per la salvezza della Repubblica. E poiché lavora, si può essere certi di non trovare la sua figura né al Café de Chartres, né nei casinò dove si trama e si gioca d'azzardo, né al Théâtre de la Nation [...], né al Théâtre du Vaudeville [...], né in quei club letterari dove per due *sous*²⁶ che sono così preziosi, si offre la spazzatura di Gorsas con *La Chronique* e *Le Patriote Français* (Markov e Soboul 1957, 2).

Il *sans-culotte* è innanzitutto un povero orgoglioso della sua modesta condizione. Non aspira a diventare ricco, ma a vivere tranquillamente con la sua famiglia. In secondo luogo, è colui che lavora con le mani, colui che svolge compiti necessari e vantaggiosi per la società. Questa operosità, ricordiamolo, era ciò che Sieyes usava per caratterizzare il terzo stato. Ma se per Sieyes tutto il terzo ordine è impegnato in lavori utili, compresi i grandi commercianti e mercanti, i *sans-culottes* riservano questa denominazione a coloro che esercitano un mestiere che permette loro di vivere dignitosamente e senza danneggiare nessuno, il che esclude, secondo loro, i vari tipi di intermediari e speculatori. È proprio questo legame tra la loro attività privata e il benessere della comunità politica che li rende i veri patrioti, i cittadini più virtuosi. Sono loro, e non i proprietari, a difendere la Repubblica in caso di pericolo. Infine, il *sans-culotte*, proprio perché lavora, è lontano dai luoghi di svago, dove l'inattività è legata al vizio morale (il gioco d'azzardo) e al vizio politico (la cospirazione), e dove il denaro che tanto manca ai poveri viene speso per leggere la stampa girondina: Gorsas è un noto giornalista girondino, *La Chronique de Paris* è il giornale di Condorcet e *Le Patriote Français* è quello di Brissot.

Da questo testo emerge chiaramente che la categoria di *sans-culotte* è allo stesso tempo sociologica e politica. Per quanto riguarda il primo punto di vista, e come abbiamo già sottolineato, il *sans-culotte* è un artigiano povero. La sua identità non si contrappone a quella dei contadini o della *gens de bras*, ma a quella degli oziosi, che sono la nobiltà e il clero, ma anche la grande borghesia commerciale, il cui aspetto, comportamento e atteggiamento sono più simili a quelli dell'aristocrazia che a quelli della gente comune. Questa differenza

²⁶ Un *sou* è un ventesimo di libbra; due *sous* equivalgono grosso modo a un euro di oggi. Utilizzo un convertitore sviluppato da Thomas Fressin: <<https://convertisseur-monnaie-ancienne.fr>> (2024-05-29). La metodologia utilizzata dall'autore è disponibile sul sito web.

sociologica era rimasta nascosta all'inizio della Rivoluzione, a causa della lotta comune di entrambi gli strati del terzo stato contro coloro che cercavano di conservare l'*Ancien Régime*. A partire dall'estate del 1792, ed è qui che entra in gioco la dimensione politica della categoria, a una differenza sociale preesistente si aggiunge una distanza ideologica sempre più evidente. È questo il periodo in cui i montagnardi si oppongono ai girondini nella Convenzione sulla questione della guerra, sul prezzo delle sussistenze e sulla legge marziale, tra le altre questioni. I *sans-culottes* si schierano chiaramente dalla parte dei *montagnards*, che a loro volta vedono la loro politica al servizio delle classi popolari. Come spesso accade, è la partecipazione politica a rendere più evidenti e a modellare le differenze sociali e di interessi tra le diverse classi della società. In questo caso, è l'impegno delle *gens de métier* parigine verso la Rivoluzione, e in particolare verso il modo in cui essa si sviluppa a partire dall'estate del 1792, a renderli *sans-culottes*. Vediamo allora quali sono le loro richieste politiche fondamentali.

Nell'agosto 1792, la sezione parigina di Jardin-des-Plantes (la numero 47) viene ribattezzata sezione dei Sans-Culottes, segno dell'influenza esercitata dalle classi popolari nel governo della capitale a partire da quell'estate. Questa sezione, che rappresenta uno dei quartieri più popolosi e poveri di Parigi, indirizza una petizione alla Convenzione nazionale il 2 settembre 1793. Lo scritto è un buon esempio dell'ideologia dei *sans-culottes* durante il periodo della Convenzione²⁷.

L'assemblea generale della sezione dei Sans-Culottes, ritenendo che sia dovere di tutti i cittadini proporre le misure che sembrano loro più adatte a far rinascere l'abbondanza e la tranquillità pubblica, concorda nel chiedere alla convenzione di decretare:

- 1) Che gli un tempo chiamati nobili non possano esercitare alcuna funzione militare né ricoprire alcuna carica pubblica, di qualsiasi natura essa sia; che gli ex parlamentari, i finanzieri e i sacerdoti siano rimossi da tutte le loro funzioni amministrative e giudiziarie.
- 2) Che tutti i prezzi dei beni di prima necessità siano fissati sulla base di quelli dei cosiddetti anni comuni [*années comunes*], dal 1789 al 1790 (compreso l'anno 1790), in proporzione alle loro diverse qualità.
- 3) Che i prezzi delle materie prime siano fissati in modo tale che i guadagni dell'industria, i salari del lavoro e i profitti del commercio, che saranno controllati dalla legge, permettano all'uomo industrioso, all'agricoltore [*cultivateur*], al commerciante, di procurarsi non solo le cose necessarie, indispensabili per la conservazione della sua esistenza, ma anche tutto ciò che può aumentare il suo godimento.
- 4) Che tutti gli agricoltori che hanno perso il raccolto a causa di un infortunio siano risarciti dall'erario pubblico.
- 5) Che venga concessa a ogni dipartimento una somma sufficiente a garantire che il prezzo dei beni di prima necessità sia uguale per tutti gli individui che compongono la Repubblica francese.

²⁷ Per una critica della tesi di Soboul secondo cui il programma politico dei *sans-culottes* cade in importanti contraddizioni e confusioni, si veda Scotto (2021b, 117-24).

- 6) Che le somme assegnate ai dipartimenti siano utilizzate per eliminare la disuguaglianza che esiste nel prezzo dei prodotti e delle cose di prima necessità a causa del loro trasporto in tutto il territorio della repubblica francese, in modo che essa possa fornire a ciascuno dei suoi figli gli stessi vantaggi.
- 7) Che le locazioni siano annullate e fissate di nuovo allo stesso prezzo a cui erano durante gli anni comuni, che voi prenderete per fissare invariabilmente il *maximum* dei prodotti e delle cose di prima necessità.
- 8) Che venga fissato un *maximum* alle fortune.
- 9) Che lo stesso individuo non possa possedere più di un *maximum*.
- 10) Che nessuno possa avere in locazione più terra di quanta ne corrisponda all'aratura disponibile.
- 11) Che uno stesso cittadino non possa avere più di una bottega, più di un negozio.
- 12) Che tutti coloro che hanno merci o terreni a loro nome siano riconosciuti come proprietari.

La sezione dei Sans-Culottes ritiene che queste misure porterebbero abbondanza e tranquillità, farebbero scomparire gradualmente la troppo grande disuguaglianza delle fortune, e aumenterebbero il numero dei proprietari (Section des Sans-Culottes 1793, 3-6).

Il nucleo della proposta della sezione è quello di controllare l'inflazione fissando i prezzi dei beni di prima necessità – cioè essenzialmente gli alimenti per il consumo quotidiano – e i prezzi delle materie prime – indispensabili per l'esercizio delle varie professioni –. In ogni caso, i richiedenti non si fermano a questa rivendicazione più ovvia, più direttamente causata dalla privazione quotidiana, ma scendono, per così dire, nel regno delle cause, che identificano con l'accaparramento e la speculazione. Propongono, a questo proposito, la definizione di un livello massimo di profitti nell'industria e nel commercio. Come chiarisce il testo che precede le dodici petizioni, sono consapevoli che queste misure sono in contrasto con una concezione della proprietà come qualcosa di sacro e inviolabile, difesa «dagli aristocratici, dai realisti, dai moderati, dagli intriganti». Secondo loro, la proprietà legittima si estende solo nella misura in cui è necessaria per soddisfare i bisogni primari. Allo stesso modo, ritengono che nessuno ha il diritto di intraprendere attività, come certe pratiche speculative, che possono causare gravi danni agli altri. Il loro obiettivo non è, in ogni caso, quello di eliminare la proprietà privata o i mercati, ma quello di universalizzare la prima e stabilire regolamenti volti al bene comune nei secondi.

A volte, la sua messa in discussione dell'idea egemonica di proprietà va un passo più in là. Nel marzo 1794, nel discutere su come distribuire una scorta di olio confiscata dalla cantina di un emigrato, la sezione di Champs-Élysées dichiara:

Che cos'è un commerciante? È il depositario, e non, come si è assurdamamente creduto finora, il proprietario degli oggetti necessari alla vita. È il depositario di questi oggetti, come gli altri cittadini lo sono di una parte dell'autorità; è, quindi, un funzionario pubblico e il più importante di tutti, perché tiene in mano l'esistenza del popolo (citato in Soboul 1987, 69).

I *sans-culottes* considerano i legislatori come *mandataires* (mandatari o delegati), inviati all'Assemblea con mandati specifici, e soggetti a destituzione immediata per iniziativa popolare se tradiscono la volontà del popolo. Allo stesso modo, considerano i proprietari come fiduciari di beni che, in ultima istanza, appartengono al popolo nel suo complesso. Sono delegati particolarmente importanti, perché spetta a loro garantire che tutti possano godere dei beni necessari alla vita. Se non adempiono alla loro funzione sociale, il popolo è autorizzato ad appropriarsi di tali beni.

7.2 Pena di morte per gli eretici

Prima di continuare, vale la pena di esaminare il contesto nazionale in cui si sviluppa questo movimento sociale parigino. All'inizio della Convenzione, ricordiamo, l'influenza dei girondini è predominante. Nella sfera sociale, questo comporta un aumento della repressione contro coloro che mettono in discussione gli interessi dei proprietari. Il 18 marzo 1793 viene approvato il seguente decreto: «La Convenzione nazionale decreta la pena di morte contro chiunque proponga una legge agraria o qualsiasi altra legge che sovverta la proprietà territoriale, commerciale e industriale» (Duvergier 1834, V, 202).

La «legge agraria» è il nome dato alle proposte che sostengono, si suppone, una distribuzione rigorosamente egualitaria di tutte le terre in Francia. Se crediamo a quanto affermato da Robespierre nel suo discorso del 24 aprile, su cui torneremo più avanti, non è altro che un'invenzione maliziosa, che non corrisponde alla realtà delle richieste popolari:

Dovete sapere che questa legge agraria di cui avete tanto parlato non è altro che un fantasma creato da mascalzoni per spaventare gli imbecilli.

Non ci voleva certo una rivoluzione per convincere tutti che l'estrema sproporzione delle fortune è all'origine di molti mali e di molti crimini, ma non siamo meno certi che l'uguaglianza dei beni sia una chimera. Da parte mia, la ritengo ancora meno necessaria per la felicità privata che per la felicità pubblica: si tratta più di rendere onorevole la povertà che di proibire l'opulenza (Robespierre 1958 [1793], IX, 459).

In ogni caso, l'aspetto più inquietante del decreto del 18 marzo non è il divieto di predicare a favore di una cosiddetta legge agraria, ma l'estensione di questo divieto a qualsiasi altra proposta che «sovverta la proprietà territoriale, commerciale e industriale». Qualsiasi proposta volta a limitare le eccessive concentrazioni di proprietà, e qualsiasi messa in discussione della libertà illimitata di commercio, sono suscettibili di cadere sotto l'ombrello molto ampio aperto da questa disposizione. Le petizioni dei *sans-culottes*, dei club o dei giornali possono essere considerate, da quel momento in poi, come crimini di opinione, punibili con la pena capitale. Come afferma Gauthier (2014, 121), la questione economica e sociale diventa un argomento tabù per la Repubblica.

Nel frattempo, i conflitti armati si intensificano. A marzo, la Vandea si ribella. La guerra con le potenze assolutiste si confonde già con la guerra civile. Alle sconfitte militari si aggiunge la diserzione del generale Dumouriez il 1° aprile

1793. La politica bellica dei girondini fallisce e i montagnardi vi si oppongono sempre più. Come vedremo, la situazione cambia con le insurrezioni popolari del 31 maggio e del 2 giugno 1793. Da quel momento in poi, i montagnardi assumono il peso della politica nazionale.

8. Intorno alla Costituzione del 1793

8.1 Nuovi progetti di Dichiarazione

Il 29 settembre 1792, un decreto della Convenzione crea un Comitato incaricato di elaborare una nuova Costituzione per la Francia. L'11 ottobre si decide che sarà composto da nove membri: Brissot (poi sostituito da Barbaroux), Vergniaud, Gensonné, Pétion, Condorcet, Sieyès, Barère, Danton (che alla fine si dimette) e Thomas Paine. La figura di spicco del gruppo è Condorcet, l'ultimo filosofo illuminista. L'influenza dell'abate è limitata, così come quella di Paine, che è appena arrivato in Francia e non conosce ancora la lingua. Dal punto di vista ideologico, il Comitato costituzionale è a maggioranza girondina (Barbaroux, Vergniaud, Gensonné e Pétion, oltre a Condorcet), con un solo membro della Pianura (Barère) e, dopo la rinuncia di Danton, nessuno della Montagna.

I lavori iniziano solo dopo l'esecuzione del re, il 21 gennaio 1793. I membri del Comitato scelgono come base di discussione una proposta di Condorcet, che contiene un *Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*. Questo progetto è presentato alla Convenzione il 15 e 16 febbraio 1793. Ci interessa il modo in cui vengono riconosciuti il diritto di proprietà e, soprattutto, il dovere di assistenza pubblica. L'articolo 18 recita: «Il diritto di proprietà consiste nel fatto che ogni uomo è libero [*est le maître*] di disporre a sua discrezione [*à son gré*] dei suoi beni, del suo capitale, del suo reddito e della sua industria» (Jaume 1989, 242).

Il 24 afferma: «L'assistenza pubblica è un debito sacro della società; spetta alla legge determinarne la portata e l'applicazione» (Jaume 1989, 242).

La proposta non convince, per cui il 17 febbraio la Convenzione decide che si deve continuare con la presentazione di progetti. La discussione sulla nuova Costituzione viene per il momento rimandata.

Nel frattempo, i parlamentari continuano a occuparsi dell'aiuto ai poveri. Il 19 marzo 1793 viene approvato un decreto che istituisce la nuova organizzazione dell'assistenza pubblica. I principi su cui si basa sono i seguenti:

- 1) Che ogni uomo ha diritto alla sua sussistenza attraverso il lavoro, se è in grado, e attraverso l'assistenza gratuita [*secours gratuits*] se non è in grado di lavorare.
- 2) Che il compito di provvedere alla sussistenza dei poveri è un debito nazionale (Duvergier 1834, V, 204).

L'articolo 8 recita:

I fondi di assistenza che la Repubblica destinerà all'indigenza saranno così suddivisi:
Assistenza attraverso il lavoro per i poveri abili, in tempi di inattività o di calamità.
Assistenza domiciliare per i poveri invalidi, i loro figli, gli anziani e i malati (Duvergier 1834, V, 204).

L'articolo 14 recita:

La mendicità sarà repressa. In ogni dipartimento saranno istituite case di repressione e di lavoro, dove saranno portati i mendicanti, nei casi e per il periodo di tempo che verranno stabiliti (Duvergier 1834, V, 204-5).

Come si può notare, non ci sono grandi novità rispetto alle tesi del Comitato di mendicità.

Il 4 aprile riprende la discussione sul testo costituzionale. Viene nominato un Comitato di analisi per esaminare le varie proposte ricevute. È composto da Debry, Mercier, Valazé, Lanjuinais, Barère e Romme (l'unico montagnardo). Il 17 aprile, quest'ultimo presenta un progetto alternativo. Nella introduzione, l'ideatore del calendario repubblicano distingue tra diritti naturali e diritti sociali (dell'uomo in società). Inizia trattando i primi:

L'uomo nasce con necessità e facoltà, in mezzo alle ricche produzioni della natura, che compongono e abbelliscono i suoi domini. Tutto ciò che è necessario alla vita è fortemente desiderato dall'uomo, e costituisce la somma dei suoi bisogni se ne è privo, e la somma delle sue ricchezze se ne è provvisto.

È per procurarsi tutti i mezzi di sussistenza e di godimento che queste facoltà gli sono state date; non si può negare che abbia il diritto di usarle per il proprio benessere. Egli lavora: non gli si può negare il diritto di disporre a sua discrezione dei frutti del suo lavoro. [...] I diritti dell'uomo sono dunque i titoli che egli ha per disporre delle facoltà che ha ricevuto dalla natura e di tutto ciò che acquisisce attraverso l'esercizio di queste facoltà, per la propria conservazione e il proprio benessere. Questi diritti sono la sua proprietà, nel senso più ampio del termine, e non possono essergli sottratti senza ingiustizia (Mavidal e Laurent 1902, LXII, 264).

Ogni individuo ha il diritto di usare le sue facoltà per soddisfare i bisogni legati alla sua natura umana. I frutti del suo lavoro, e la sua stessa facoltà di lavorare, sono i suoi diritti naturali, sono le sue «proprietà»: goderne è inseparabile dalla stessa condizione umana. Le proprietà materiali, i frutti del lavoro, fanno parte di queste «proprietà» o diritti naturali che ogni essere umano deve avere. Negli articoli, Romme include il diritto di proprietà nell'articolo 4 della prima sezione. A differenza di Condorcet, egli lo fa dipendere dalla facoltà umana di lavorare:

Tutto ciò che un uomo raccoglie dal suo lavoro costituisce la sua proprietà, di cui può disporre liberamente per tutta la vita, e del cui godimento non può essere privato senza il suo esplicito e volontario consenso (Mavidal e Laurent 1902, LXII, 267).

Se i diritti naturali hanno a che fare con la ricerca del benessere da parte dell'individuo, i diritti sociali sono quelli che l'individuo richiede agli altri ed è quindi disposto a farseli richiedere dagli altri. All'interno di questi diritti sociali, egli distingue tra diritti civili e politici. In entrambi i casi, i cittadini esercitano i loro diritti non solo per sé stessi, ma anche a beneficio degli altri. Aggiunge poi:

Esistono due tipi di disuguaglianza tra gli uomini; una è quella naturale: l'età, la forza, la perfezione dei sensi, l'intelligenza, la sensibilità; l'altra è quella acquisita: la ricchezza, l'istruzione, l'esperienza e la stima pubblica.

Lo scopo dell'unione sociale è cercare di ridurre questa disuguaglianza, o di renderla sopportabile. [...]

I poveri trovano il necessario nel tributo che la società esige dagli opulenti; tutte le nostre istituzioni devono tendere a fornire a tutti almeno il necessario; solo così il superfluo può essere tollerato (Mavidal e Laurent 1902, LXII, 265).

Sarebbe innaturale cercare di stabilire un'uguaglianza assoluta senza tenere conto delle disuguali facoltà umane. Occorre invece ridurre l'eccessiva disuguaglianza sociale, soprattutto quella non basata sul merito. A tutti deve essere assicurato un minimo. Solo quando i bisogni primari di tutti sono soddisfatti, le differenze di accesso alla proprietà tra ricchi e poveri sono legittime.

Lo stesso giorno, il deputato della Pianura Jean-Baptiste Harmand dichiara:

Gli uomini onesti ammetteranno con me che, dopo aver ottenuto l'uguaglianza politica di diritto, il desiderio più attuale, il più attivo, è quello dell'uguaglianza di fatto. Dico di più, dico che senza il desiderio o la speranza di questa uguaglianza di fatto, l'uguaglianza di diritto non sarebbe che una crudele illusione che, invece dei godimenti che promette, farebbe subire alla parte più numerosa e più utile dei cittadini il supplizio di Tantalo (Mavidal e Laurent 1902, LXII, 271).

Quel grande Tantalo che sono le classi laboriose soffre la sete e la fame in mezzo a un'abbondanza che ha creato con le proprie mani. Nello stato di natura, gli uomini sono disuguali di fatto, ma uguali nei diritti, dice Harmand. Nello stato sociale, deve essere garantita una certa uguaglianza di fatto, in modo che i più forti non opprimano i deboli:

Come possono le istituzioni sociali fornire all'uomo l'uguaglianza di fatto che la natura gli ha negato, senza violare la proprietà territoriale e industriale? Come si può ottenere ciò senza la legge agraria e senza la distribuzione delle fortune? Il segreto è molto semplice; consiste nell'impedire gli abusi della proprietà e dell'industria, nell'impedire ai proprietari terrieri di trafficare con la sussistenza dei poveri (Mavidal e Laurent 1902, LXII, 272).

Come Romme, Harmand non propone di stabilire «l'uguaglianza nei godimenti», ma di limitare le concentrazioni eccessive di ricchezza e di impedire le pratiche speculative sui beni di prima necessità. Egli afferma, all'articolo 4:

Per mantenere l'uguaglianza dei diritti di tutti sui frutti e sulle produzioni della terra, la società non può ammettere il diritto di proprietà se non per l'utilità di tutti, e non deve lasciarne l'uso alla discrezione di nessuno dei suoi membri (Mavidal e Laurent 1902, LXII, 275).

Il diritto naturale di tutti ai frutti della propria industria, unito alla differenza delle facoltà di ciascuno, genera grandi disuguaglianze. Proprio per garantire che tutti possano continuare a godere di questo diritto naturale nello stato sociale, è necessario limitare il diritto di proprietà, evitando che tutta la ricchezza

sociale si concentri in poche mani. Sia Romme che Harmand, insomma, combinano una visione individualistica dello stato di natura – in cui gli individui, per soddisfare i propri bisogni, acquisiscono proprietà attraverso il proprio lavoro – con i limiti imposti dallo stato sociale, che hanno a che fare con la garanzia di un'esistenza dignitosa per tutti.

Questi tentativi di qualificare il modo in cui il diritto di proprietà era riconosciuto nel progetto di Condorcet provocano la reazione dei girondini. Alcuni rispondono mettendo in dubbio la necessità di redigere una Dichiarazione di diritti naturali prima della proclamazione della Costituzione. Assumono, in breve, la stessa posizione che era stata adottata nell'agosto 1789 da monarchici come Malouët. Il Diritto naturale, sebbene non sempre concepito dai suoi sostenitori in senso puramente egualitario, comincia a essere percepito come un linguaggio pericoloso da coloro che vogliono fermare la Rivoluzione. Gli si attribuiscono, sempre più spesso, tendenze «socializzanti». In realtà, la ragione principale per combatterlo è che si tratta di uno strumento molto potente per criticare la mancanza di corrispondenza tra i principi della ragione (annunciati nell'89 e idealmente condivisi da tutti) e una politica che non sembra disposta a trasformare la società per garantirne l'effettiva realizzazione.

Dopo la controversia, la Convenzione decide di mantenere il testo di Condorcet come base per il dibattito plenario. Quello che è spesso chiamato «progetto girondino» conserva in larga misura gli articoli del filosofo illuminista, anche se, significativamente, non parla più di diritti naturali e si limita ai diritti dell'uomo in società. Il 22 aprile, il montagnardo Charles-François Oudot²⁸ propone di riconoscere il dovere di assistenza che compare nel progetto di Condorcet (articolo 24, ora articolo 23) come un diritto fondamentale di ogni individuo. Egli propone poi di garantire questo diritto attraverso la ricchezza superflua dei proprietari. «È giunto il momento che l'uomo che possiede più del necessario impari che è suo dovere contribuire con il superfluo alla sussistenza di quei suoi concittadini il cui lavoro non basta per vivere» (Mavidal e Laurent 1903, LXIII, 110).

Propone il seguente articolo:

Ogni uomo il cui lavoro è insufficiente alla sua sussistenza ha il diritto di reclamare l'assistenza della società, affinché questa si offra di impiegare le sue facoltà al suo servizio. La società ha il diritto di proibire la mendicizia e di obbligare l'uomo ozioso a lavorare, offrendogli assistenza (Mavidal e Laurent 1903, LXIII, 110).

Robespierre va un passo oltre:

Non vorrei che in una dichiarazione, come lo è la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, si usasse un'espressione che presuppone che la vostra costituzione non sarà in grado di raggiungere il benessere sociale. È senza dubbio bello annunciare che ci sarà assistenza pubblica, ma è crudele e senza speranza, per quanto riguarda

²⁸ Da non confondere con il parroco François Oudot.

l'imperfezione delle istituzioni sociali, supporre, in una costituzione, che ci saranno persone in una situazione miserabile [*des malheureux*]. Propongo all'Assemblea la seguente formulazione: "La sussistenza è dovuta a tutti; la società deve assicurarla a tutti i suoi membri" (Mavidal e Laurent 1903, LXIII, 110).

Il girondino Pierre Victurnien Vergniaud risponde:

Sottoscriverei volentieri la proposta di Robespierre, se non la trovassi infinitamente troppo generica. Mi sembra che i membri che entrano in società non devono entrarvi per essere mantenuti dalla società, ma per procurarsi i mezzi di sussistenza. Preferirei che l'articolo 23 fosse formulato in questo modo: "Ogni uomo ha il diritto di sussistere, sia attraverso il suo lavoro, sia attraverso l'assistenza pubblica" (Mavidal e Laurent 1903, LXIII, 110).

Il girondino Jean-Baptiste Boyer-Fonfrède, che appartiene a una grande famiglia di mercanti d'oltremare, è ancora più esplicito. Sebbene la sua argomentazione è in linea con quella di Vergniaud, si dichiara favorevole all'eliminazione dell'articolo, si intende per evitare che venga interpretato in modo estensivo:

Sarebbe molto pericoloso decretare che la società deve i mezzi di esistenza agli individui. [...] la società deve assistenza solo agli invalidi, a coloro che sono stati disgraziati dalla natura e non possono più vivere del loro lavoro. [...] si renderebbe la società miserabile e povera, si eliminerebbero l'industria e il lavoro, se si assicurasse la sussistenza a tutti coloro che non hanno nulla, ma che sono in grado di lavorare (Mavidal e Laurent 1903, LXIII, 110-11).

Alla fine viene adottato l'articolo 23, così come era stato redatto nel progetto di Condorcet: l'assistenza pubblica è un debito sacro della società. Romme intende aggiungere un capoverso supplementare, che reciti: «Ogni uomo ha il diritto di esigere dalla società, per i suoi bisogni, lavoro o assistenza», ma la sua proposta non ha successo.

Su quest'ultimo punto è necessaria una precisazione per evitare equivoci. La discussione sull'assistenza pubblica che abbiamo appena riassunto non ruota intorno al fatto che essa debba essere riconosciuta come un diritto dell'individuo o come un dovere della società. Questa differenza, che sarà oggetto di grandi controversie nel 1848, riveste scarsa importanza per i parlamentari del 1793. La questione centrale è se si deve riconoscere il diritto all'assistenza solo per gli invalidi o se è anche necessario fornire un lavoro ai poveri abili disoccupati. L'articolo di Condorcet, nella sua vaghezza, è suscettibile di essere interpretato in entrambi i sensi. In ogni caso, prevale la lettura più restrittiva. È proprio in questa direzione che vanno gli interventi di Vergniaud e Boyer-Fonfrède. La stessa linea era stata adottata dal Comitato di mendicità. Oudot e Romme, invece, propongono che le istituzioni si facciano carico attivamente di fornire lavoro ai disoccupati. È vero che entrambi utilizzano il linguaggio dei diritti piuttosto che quello dei doveri, ma la discussione non ruota, almeno non principalmente, intorno alla forma: la posta in gioco è il coinvolgimento o meno delle istituzioni pubbliche nell'assistenza ai poveri validi.

8.2 Il progetto di Robespierre

Il 21 aprile 1793, Robespierre presenta il suo progetto di Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino al club dei giacobini, dove viene approvato all'unanimità. Il 24 lo presenta alla Convenzione, con minor successo. Il suo discorso è una buona sintesi delle posizioni che il dirigente giacobino difende fin dall'inizio della Rivoluzione.

A suo avviso, la definizione di proprietà contenuta nel progetto girondino favorisce coloro che vogliono accrescere la propria proprietà all'infinito, a scapito di quella degli altri:

Chiedete a quel mercante di carne umana cosa sia la proprietà. Vi dirà, mostrandovi quella lunga bara che chiama nave, in cui ha rinchiuso e incatenato uomini che sembrano vivi: "Ecco le mie proprietà. Le ho comprate a tanto a testa". [*Chiedete a quel signore che ha terre e vassalli, o che crede che l'universo sia crollato da quando non ne ha. Vi risponderà con idee più o meno simili*].

[...] Agli occhi di tutta questa gente, la proprietà non ha nulla a che fare con alcun principio morale. [*Esclude qualsiasi nozione su ciò che è giusto e ingiusto*]²⁹. Perché la vostra Dichiarazione di diritti sembra commettere lo stesso errore? Definendo la libertà come il primo dei beni dell'uomo, il più sacro dei diritti che riceve dalla natura, avete giustamente detto che essa ha come limite i diritti degli altri. Perché non avete applicato questo principio alla proprietà, che è un'istituzione sociale? Come se le leggi eterne della natura fossero meno inviolabili delle convenzioni degli uomini. Avete moltiplicato gli articoli per garantire la più ampia libertà nell'esercizio della proprietà, e non avete detto una sola parola per determinarne il carattere legittimo, così che la vostra Dichiarazione sembra fatta non per gli uomini, ma per i ricchi, per gli accaparratori, per gli agiotisti e per i tiranni (Robespierre 1958 [1793], IX, 460-61).

Propone poi un Preambolo a capo della Dichiarazione. Il testo espone magistralmente il rapporto tra i diritti naturali di ogni uomo e il futuro disegno e funzionamento delle istituzioni sociali. I primi sono lo specchio in cui le seconde devono guardarsi:

I Rappresentanti del Popolo Francese riuniti in Convenzione nazionale, riconoscendo che le leggi umane che non derivano dalle leggi eterne della giustizia e della ragione non sono altro che attacchi dell'ignoranza o del dispotismo contro l'umanità; convinti che la negligenza o il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo siano le uniche cause dei crimini e delle disgrazie del mondo, hanno deciso di esporre [in una Dichiarazione solenne questi diritti sacri e inalienabili]³⁰, affinché tutti i cittadini, potendo in ogni momento confrontare

²⁹ Questi due frammenti tra parentesi quadre e in corsivo appaiono così nella fonte citata. Il motivo è che non sono presenti in tutte le versioni del discorso.

³⁰ L'aggiunta tra parentesi quadre è mia, basata su Robespierre (1850, 1). Mi sembra necessaria per una corretta comprensione del passo.

gli atti del governo con lo scopo di ogni istituzione sociale, non si lascino mai opprimere o svilire dalla tirannia; affinché il popolo abbia sempre davanti agli occhi il fondamento della sua libertà e del suo benessere [*bonheur*]; il magistrato, la regola dei suoi doveri; e il legislatore, l'oggetto della sua missione (Robespierre 1958 [1793], IX, 463-64).

Gli articoli 1-4 trattano dei diritti naturali dell'uomo. Ricordiamo che nel progetto girondino in discussione è scomparsa ogni menzione a essi.

I. Lo scopo di ogni associazione politica è il mantenimento dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, nonché lo sviluppo di tutte le sue facoltà.

II. I principali diritti dell'uomo sono quello di provvedere alla conservazione della propria esistenza [*celui de pourvoir à la conservation de son existence*], e la libertà.

III. Questi diritti appartengono in egual misura a tutti gli uomini, qualunque sia la differenza delle loro forze fisiche e morali.

L'uguaglianza dei diritti è stabilita dalla natura: la società, lungi dal minarla, deve garantirla contro gli abusi di potere che la rendono illusoria.

IV. La libertà è il potere che appartiene all'uomo di esercitare, a sua discrezione, tutte le sue facoltà. Ha come regola la giustizia, come limite i diritti degli altri, come principio la natura e come salvaguardia la legge (Robespierre 1958 [1793], IX, 464-65).

I diritti naturali, scopo di ogni società politica, sono solo due: l'esistenza sociale e la libertà. Questo rappresenta un'aggiunta e diverse cancellazioni rispetto alle Dichiarazioni precedenti. Da un lato, Robespierre aggiunge il diritto all'esistenza. Ricordiamo che ne aveva già parlato nel discorso sulle sussistenze del dicembre 1792. Rispetto alla Dichiarazione del 1789, scompaiono la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Mancano anche l'uguaglianza e la garanzia sociale, che erano state inserite nel progetto di Condorcet.

Non ci interessa soffermarci troppo sulle ragioni di questa semplificazione. In ogni caso, è bene chiarire che la limitazione a due dei diritti naturali non intende diminuire i poteri riconosciuti o la protezione dovuta agli individui. Ha piuttosto a che fare con l'applicazione del rasoio di Occam. La resistenza all'oppressione, se ci pensiamo bene, non è un diritto naturale in sé, ma il diritto di ogni cittadino di tornare allo stato costituente quando la società non garantisce i suoi diritti naturali. Lo stesso vale per la garanzia sociale: più che un diritto naturale, è l'insieme dei principi politici che permettono di garantire i diritti naturali nella società politica³¹. La proprietà, nella misura in cui è un termine che serve a giustificare l'accumulazione illimitata di beni, a spese del benessere della maggioranza, non può essere un diritto naturale di ogni uomo. Così intesa, è il diritto di una minoranza: è un privilegio, non un vero diritto. Il vero diritto di proprietà, il diritto che ogni uomo ha sui propri mezzi di vita, è incluso

³¹ Su questi due principi, si veda García Manrique (2001, 294-98 e 359-61).

in quello che Robespierre chiama diritto all'esistenza. Qualcosa di simile vale per la sicurezza. La sua mancata inclusione come diritto naturale è sicuramente dovuta al fatto che la sicurezza pubblica è stata ripetutamente invocata per opprimere militarmente il popolo. In contrasto con questa sicurezza contro il popolo, il vero diritto alla sicurezza è che a tutti siano *assicurati* i propri diritti naturali; vale a dire, che tutti abbiano la copertura della propria sussistenza e possano vivere liberi dall'arbitrio, in libertà. Anche l'uguaglianza, infine, non è un diritto naturale, ma la distribuzione equa e universale dei diritti naturali. L'uguaglianza dei diritti non è un diritto, ma un fatto: «è stabilita dalla natura». Tutti sono ugualmente liberi e tutti possiedono, anche se in modo diverso, una serie di facoltà che permettono di provvedere alla propria sussistenza.

Nella Dichiarazione del 1789, e anche nel progetto di Condorcet, si diceva che la libertà consiste nel poter fare [*consiste à pouvoir faire*] tutto ciò che non è contrario ai diritti degli altri. Essere liberi significa poter esercitare la propria volontà, a condizione di non violare i diritti altrui. Robespierre, invece, afferma che la libertà è il potere [*est le pouvoir*] che appartiene all'uomo di esercitare le sue facoltà. Questa definizione sarà ripresa nel XIX secolo, come vedremo nel prossimo capitolo, dal socialista Louis Blanc. La libertà non consiste più semplicemente nella possibilità di agire secondo la propria volontà, ma è un potere o una capacità umana – un *conatus*, direbbe Spinoza – che può essere sviluppato in un modo o nell'altro. Un individuo può disporre di questa capacità a sua discrezione, secondo la sua volontà, ma questo non significa che la libertà stessa debba essere identificata con quella volontà. La libertà non è una questione di desideri o preferenze, ma una facoltà, un potere. È qualcosa che è in potenza e che può – attraverso la sua attualizzazione, direbbe Aristotele – portare a una vita virtuosa. Proprio per questo, non è una libertà indeterminata, ma ha come regola la giustizia, come principio la natura e come salvaguardia le buone leggi.

Nel quinto articolo, Robespierre collega il diritto alla libertà di espressione al diritto di associazione. In questo si oppone alla fazione moderata della Rivoluzione, che sancisce il diritto di esprimere le proprie idee sulla stampa, ma allo stesso tempo reprime severamente le manifestazioni di piazza, le petizioni collettive ai dirigenti e i vari tipi di insurrezioni nelle campagne. Robespierre, in modo conciso ed elegante, associa il diritto delle classi istruite di mettere per scritto le loro opinioni al diritto delle classi popolari di esprimere le proprie attraverso l'azione collettiva:

V. Il diritto di riunirsi pacificamente, il diritto di manifestare le proprie opinioni, facendole stampare o in altri modi, sono conseguenze che derivano così necessariamente dal principio della libertà dell'uomo che la necessità di affermarle presuppone la presenza o il ricordo recente del dispotismo (Robespierre 1958 [1793], IX, 465).

Si occupa poi della proprietà:

VI. La proprietà è il diritto di ogni cittadino di godere e disporre di quella porzione di beni che gli è garantita dalla legge.

VII. Il diritto di proprietà è limitato, come tutti gli altri, dall'obbligo di rispettare i diritti altrui.

VIII. Non può danneggiare né la sicurezza, né la libertà, né l'esistenza, né la proprietà dei nostri simili.

IX. [Ogni possesso]³², ogni traffico in violazione di questo principio è essenzialmente illecito e immorale (Robespierre 1958 [1793], IX, 465).

L'idea principale di questi quattro articoli è che occorre limitare il diritto di proprietà, affinché tutti possano godere realmente dei propri diritti, fine ultimo della vita in società. Robespierre passa poi al diritto all'assistenza, che collega esplicitamente alla tassazione progressiva:

X. La società è obbligata a provvedere alla sussistenza di tutti i suoi membri, sia fornendo loro un lavoro, sia assicurando i mezzi di esistenza a coloro che non sono in grado di lavorare.

XI. L'assistenza indispensabile a chi manca del necessario è un debito di chi possiede il superfluo: spetta alla legge stabilire il modo in cui questo debito deve essere pagato.

XII. I cittadini il cui reddito non supera il necessario per la loro sussistenza sono dispensati dal contribuire alle spese pubbliche. Gli altri devono sostenerle *progressivamente*, secondo l'entità della loro fortuna (Robespierre 1958 [1793], IX, 465-66).

Dal decimo articolo si può notare che sia il lavoro per i validi che gli assegni senza contropartite per gli invalidi sono intesi non più come un mezzo per assistere i *poveri*, ma come un modo per assicurare la sussistenza a *tutti* i membri della società. Ricordiamo che questa era proprio la critica che Robespierre aveva mosso alla proposta di Oudot appena due giorni prima. L'obbligo della società di assicurare la sussistenza a tutti i cittadini non è un dovere di carità verso i bisognosi, ma un'esigenza di giustizia. Non è altro, insomma, che l'attualizzazione, nello stato sociale, del diritto naturale all'esistenza.

L'undicesimo articolo collega il dovere della società di assicurare la sussistenza di tutti con la spesa pubblica: i poveri, nella misura in cui il loro diritto naturale all'esistenza non venga rispettato, sono i creditori del corpo sociale, che è tenuto a pagare questo debito nei loro confronti. L'espressione «debito» non è nuova: già il Comitato di mendicizia parlava dell'assistenza come di un debito sacro, così come il progetto di Condorcet. Ciò che è diverso rispetto all'articolo di Condorcet, così come a quello finalmente incluso nella Costituzione del 1793, è la precisazione di chi ha l'obbligo o il debito nei confronti dei poveri, nei confronti di coloro che non hanno i mezzi necessari per vivere dignitosamente. Nel testo di Robespierre, non si tratta di un debito generico della società nel suo complesso, ma di coloro che possiedono il superfluo, dei ricchi, anche se poi spetta alla società nel suo complesso, attraverso la legge, stabilire il modo in cui questo debito deve essere saldato.

³² L'aggiunta tra parentesi quadre è mia, basata su una nota presente nella fonte citata.

Così, l'undicesimo articolo funge da collegamento tra il decimo, che riconosce il diritto di tutti ai mezzi di sussistenza, e il dodicesimo, che stabilisce la tassazione progressiva: i ricchi, nella misura in cui si sono appropriati di una quota di ricchezza sociale maggiore di quella che spetta loro di diritto, devono contribuire in maggior misura a pagare i creditori affamati a cui non viene garantito il diritto naturale all'esistenza.

Questi tre articoli, considerati nel complesso del progetto, sono una buona sintesi dei principi che devono guidare, secondo Robespierre, il programma sociale della nascente Repubblica. Il diritto naturale all'esistenza deve essere assicurato a tutta la popolazione attraverso l'offerta pubblica o privata di lavoro, attraverso l'assistenza pubblica a chi non è in grado di lavorare e, più in generale, attraverso una serie di leggi volte a limitare la proprietà e la ricchezza superflua dei ricchi³³.

Il giorno successivo, il 25 aprile 1793, la Convenzione inizia un dibattito sulle sussistenze. La discussione si conclude il 4 maggio, quando viene approvata la prima legge del *maximum*. Le amministrazioni dei vari dipartimenti ricevono l'incarico di censire il grano disponibile in ciascuno di essi, di requisire il necessario e, soprattutto, di stabilire un prezzo massimo basato sui prezzi medi dal gennaio di quell'anno, con l'obiettivo di ridurlo gradualmente. I girondini non hanno più la forza sufficiente per continuare la loro politica di libertà illimitata nel commercio del grano. La loro caduta è ormai vicina.

8.3 Le giornate del 31 maggio e del 2 giugno 1793

Il 5 aprile 1793, nella *Circulaire de la Société des amis de la liberté et de l'égalité*, i giacobini avvertono:

Amici, ci hanno tradito! Alle armi! Alle armi! È giunta l'ora terribile in cui i difensori della Patria devono vincere o affondare sotto le macerie insanguinate della Repubblica. Francese, la tua libertà non è mai stata così in pericolo (Marat 1793, 1).

La circolare prosegue affermando che i più grandi nemici del popolo si trovano nella stessa Convenzione nazionale e si conclude con una nuova chiamata alle armi. Marat, in qualità di presidente del club, è il primo firmatario del documento. Il 13 aprile, la Convenzione vota a favore della sua messa in stato d'accusa (*mise en accusation*).

³³ È in questo progetto di Dichiarazione che si trovano, nella forma più concisa e completa, i principi fondamentali del progetto politico di Robespierre. Poco dopo, il 10 maggio, in un altro discorso alla Convenzione, questa volta sulla futura Costituzione, l'avvocato di Arras difende in modo originale le virtù della democrazia, l'unico sistema politico in cui i governanti, essendo parte del popolo, hanno i suoi stessi interessi. È un discorso fortemente influenzato dalle idee di Rousseau, e l'unico in cui utilizza l'espressione «economia politica popolare», mutuata proprio dal filosofo ginevrino. Per Robespierre, solo questo tipo di economia è compatibile con una Repubblica il cui primo obiettivo sia la garanzia dei diritti naturali dell'uomo (cfr. Scotto 2020c).

Il 15 aprile, una petizione firmata da 35 delle 48 sezioni di Parigi e dallo stesso governo municipale chiede la sospensione dei 22 deputati più importanti della Gironda, tra cui Brissot, Vergniaud, Gensonné, Buzot, Barbaroux, Pétion, Lanjuinais, Valazé e Gorsas. Il 24 aprile, Marat viene assolto dal Tribunale rivoluzionario. Una moltitudine esultante lo porta in spalla fino al suo seggio alla Convenzione (Mathiez 2012, 395).

Il 6 maggio 1793, un certo Chaumet – probabilmente Pierre-Gaspard Chaumette – presenta al Consiglio generale del Comune di Parigi una serie di proposte per risolvere i mali che affliggono tutti gli amici della Repubblica. Dopo una lunga discussione, le sue proposte sono adottate dal Consiglio. La quarta di queste misure recita:

Che venga presentata alla Convenzione nazionale una petizione che chieda la rapida organizzazione dell'istruzione pubblica e degli istituti per i poveri, sia validi che invalidi. Che la Convenzione sia sollecitata, inoltre, a incaricare i suoi Comitati per l'agricoltura e il commercio di redigere, in una data precisa, un rapporto sui mezzi più rapidi e sicuri, non per alleviare i miserabili, ma per sradicare la miseria: fornendo ai giovani una risorsa per la vecchiaia, e a coloro che hanno solo braccia, coraggio e salute, i mezzi necessari per impiegargli, in modo che possano un giorno diventare proprietari (*Le Moniteur Universel*, 9 maggio 1793).

Il 21 maggio viene istituita la Commissione straordinaria dei dodici, con la quale i girondini cercano di contrastare questa crescente opposizione delle sezioni parigine e dei montagnardi. La crisi economica, la guerra e le azioni arbitrarie di questa Commissione rendono la situazione nella capitale sempre più tesa.

Il 24 maggio viene pubblicato il numero 239 del *Père Duchesne*, che comunica:

La Grande Denuncia del Padre Duchesne a tutti i *sans-culottes* dei dipartimenti, sulle trame ordite dai *Brissotins*, dai *Girondins*, dai *Rolandins*, dai *Buzotins*, dai *Pétionistes*, e da tutti i fottuti seguaci dei complici di Capet e Dumouriez, per massacrare i bravi montagnardi, i giacobini, il Comune di Parigi, al fine di dare il colpo di grazia alla libertà e restaurare la monarchia. I suoi consigli alla brava gente [*braves lurons*] dei sobborghi, per disarmare tutti gli imbecilli [*viédases*] che pisciano gelato nella canicola [*pissent le verglas dans la canicule*], e che, invece di difendere la Repubblica, cercano di accendere la guerra civile tra Parigi e i dipartimenti (Buche e Roux 1836, XXVII, 208).

Questo annuncio illustra bene le due fazioni che si scontrano nella capitale durante l'ultima fase della Rivoluzione. Il Padre Duchesne si rivolge ai *sans-culottes* di Parigi, e ai loro omologhi dei sobborghi e delle province, e lo fa per denunciare tutti coloro che, opponendosi ai parlamentari della Montagna, al club dei giacobini e al governo municipale, cercano di porre fine alla libertà repubblicana. Sono coloro, dice il giornale, che cercano di restaurare la monarchia, sia nella sua forma tradizionale, sia nella sua forma costituzionale o riformata. La prima è rappresentata dal defunto cittadino Luigi Capeto – con questo nome era stato ribattezzato il monarca dopo l'avvento della Repubblica, poiché la Casa di Borbone appartiene alla dinastia dei Capeti –, la seconda è promossa

da dirigenti come il generale Dumouriez, che, dopo un fallito colpo di Stato, era fuggito all'estero insieme al duca di Chartres, futuro duca d'Orléans e che diventerà, tra il 1830 e il 1848, il re dei francesi. Accanto a questi monarchici ci sono anche le varie famiglie dei girondini che, pur essendo ostili al re, vogliono una Repubblica aristocratica, in cui il popolo sia escluso dalla sfera pubblica. La loro fallimentare politica di guerra li lega, inoltre, alla figura del generale disertore.

Lo stesso giorno, Hébert viene arrestato su ordine della Commissione dei dodici. Poco dopo, il 29 maggio, la Convenzione approva il testo definitivo del «progetto girondino» di Dichiarazione di diritti, destinato a figurare in apertura del testo costituzionale. Come abbiamo già sottolineato, è basato sul progetto di Condorcet, ma con la principale differenza che elimina ogni riferimento ai diritti naturali dell'uomo, parlando solo dei diritti dell'uomo in società. Il testo avrà vita breve: una nuova insurrezione è alle porte.

La mattina del 31 maggio scoppia l'insurrezione dei *sans-culottes* a Parigi. Nel pomeriggio, i firmatari delle sezioni e del Comune si presentano alla Convenzione, chiedendo di processare i 22 deputati girondini e la Commissione dei dodici, nonché i ministri Lebrun e Clavière. Chiedono inoltre la creazione di un esercito rivoluzionario centrale; la fissazione del prezzo del pane in tutta la Repubblica a tre *sous* per libbra³⁴, grazie a una tassa sui ricchi; l'espulsione di tutti i nobili che occupino posizioni di comando nell'esercito; la creazione di opifici di armamento per equipaggiare i *sans-culottes*; l'epurazione delle amministrazioni; l'arresto dei sospetti; l'esclusività provvisoria del diritto di voto per i *sans-culottes*; e la distribuzione di aiuti pubblici ai genitori dei «difensori della patria», agli anziani e agli invalidi (Mathiez 2012, 405). Alla fine, la Convenzione abolisce la Commissione dei dodici e approva l'indennità di due lire (*livres*) al giorno³⁵ per i lavoratori in armi.

I *sans-culottes* non sono soddisfatti di queste concessioni. Nella notte tra l'1 e il 2 giugno, gli insorti arrestano Madame Roland e altri dirigenti girondini, e poi ordinano alla Guardia nazionale, guidata da Hanriot, di circondare la Convenzione. Domenica 2 giugno, una massa di lavoratori armati occupa le Tuileries. A un certo punto della giornata, i deputati tentano di abbandonare il parlamento, ma gli insorti non glielo permettono. Alla fine, su proposta del robespierrista Couthon, la Convenzione vota la revoca dei deputati girondini, a condizione che siano messi agli arresti domiciliari. Nelle settimane successive, molti di loro fuggono da Parigi per raggiungere i dipartimenti, dove hanno più sostegno che nella capitale.

Se i *feuillants* avevano perso il potere il 10 agosto 1792, i girondini lo perdono il 2 giugno 1793. Ha inizio la Convenzione montagnarda.

Dopo la caduta dei girondini, le differenze tra i movimenti popolari favorevoli alla politica dei montagnardi diventano più chiare. Occorre distinguere tra gli esagerati o hébertisti, sostenitori di Jacques-René Hébert e del suo giornale *Le Père Duchesne*, e gli indulgenti o dantonisti, sostenitori di Georges-Jacques

³⁴ Cioè: circa 1,50 euro per mezzo chilo di pane.

³⁵ Circa 20 euro.

Danton. Nel dicembre 1793, questi ultimi pubblicano il giornale *Le Vieux Cordelier*, diretto da Camille Desmoulins, in risposta alle accuse di moderatismo e corruzione rivolte loro dagli hébertisti. Contemporaneamente a questo scontro, i *sans-culottes* acquistano sempre più importanza nel governo delle sezioni della capitale. Al loro interno si può distinguere, anche se i confini sono labili, un gruppo particolarmente esaltato, spesso indicato come gli *enragés*, la cui figura più nota è il prete Jacques Roux (si veda Martínez-Cava 2020, 482). Da parte loro, nella Convenzione e nelle varie istituzioni di governo, i montagnardi e i giacobini svolgono ormai un ruolo di primo piano. Al suo interno, Robespierre e i suoi sostenitori si oppongono sia all'ateismo militante degli hébertisti sia alla difesa della democrazia diretta e al tono minaccioso degli *enragés*. Si schierano anche contro i dantonisti, sospettati di intrighi e corruzione.

Questo è il quadro generale delle tensioni tra i sostenitori della Rivoluzione nella sua fase più esaltante. Tutti loro, non dimentichiamolo, si trovano di fronte ai controrivoluzionari di vario genere, sia all'interno che all'esterno della Francia.

Di seguito ci occuperemo del modo in cui i montagnardi cercano di mettere in pratica il loro progetto legislativo e di governo, tra la Scilla della democrazia assoluta e la Cariddi della controrivoluzione aristocratica. Non entreremo – perché non è rilevante per la nostra storia – nei dettagli delle dispute che abbiamo appena delineato. Si tratta di scontri che, come è noto, avranno un finale tragico.

8.4 La Dichiarazione di diritti del 1793

In aprile era stato creato un Comitato di salvezza pubblica (*Comité de salut public*) per controllare il Consiglio esecutivo e affrontare la guerra. Inizialmente era composto da nove deputati, tra cui Barère (della Pianura) e Danton (montagnardo). Il 30 maggio si aggiungono cinque nuovi deputati, incaricati di proseguire la stesura della Costituzione. La composizione di questa Commissione costituzionale illustra bene la perdita di peso politico dei girondini alla vigilia dell'insurrezione del 31 maggio. È composta da Hérault de Séchelles (un montagnardo vicino a Danton), Couthon, Saint-Just (entrambi montagnardi vicini a Robespierre), Ramel-Nogaret³⁶ e Mathieu-Mirampal (entrambi deputati della Pianura e lontani dalla Montagna). Dopo l'insurrezione, è questa stessa Commissione (delle cui deliberazioni si sa poco) a redigere la Costituzione del 1793, che si differenzia nettamente dal progetto girondino. Il nuovo testo vede la luce in meno di un mese: la Costituzione viene adottata il 24 giugno. Rimane sospesa, però, fino al termine della guerra, ed è simbolicamente depositata in un'arca di legno di cedro ai piedi della presidenza della Convenzione.

La Dichiarazione di diritti all'inizio della Costituzione è composta da 35 articoli. È preceduta da un Preambolo, in cui si avverte l'influenza intellettuale di Robespierre:

³⁶ Da non confondere con Jean-Pierre Ramel, membro dell'Assemblea legislativa, né con il generale Ramel, fratello minore di quest'ultimo.

Il popolo francese, convinto che l'oblio e il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo sono le uniche cause delle disgrazie del mondo, ha deciso di esporre in una Dichiarazione solenne questi diritti sacri e inalienabili, affinché tutti i cittadini, potendo in ogni momento confrontare gli atti del governo con lo scopo di ogni istituzione sociale, non si lascino mai opprimere o avviliti dalla tirannia; affinché il popolo abbia sempre davanti agli occhi il fondamento della sua libertà e del suo benessere; il magistrato, la regola dei suoi doveri; e il legislatore, l'oggetto della sua missione.

L'articolo 16 della Dichiarazione riconosce ancora il diritto di proprietà in termini assoluti, ma lo collega al lavoro (a differenza del progetto di Condorcet e del girondino). L'articolo 17 riconosce la libertà di lavoro (come i progetti precedenti). Il 18 abolisce lo stato di domesticità (aprendo così la strada all'abolizione della schiavitù). Il 19 subordina la proprietà privata ai bisogni pubblici (come i progetti precedenti):

XVI. Il diritto di proprietà è quello che ogni cittadino ha di godere e disporre a sua discrezione [*à son gré*] dei suoi beni, dei suoi redditi, del frutto del suo lavoro e della sua industria.

XVII. Nessun genere di lavoro, di coltivazione, di commercio, può essere vietato all'industria dei cittadini.

XVIII. Ogni uomo può offrire [*engager*] i suoi servizi, il suo tempo; ma non può vendersi o essere venduto; la sua persona non è una proprietà alienabile. La legge non riconosce alcun tipo di servitù [*domesticité*]; ci può essere solo un impegno di compiti e di riconoscimento [*de soins et de reconnaissance*] tra l'uomo che lavora e colui che lo impiega.

XIX. Nessuno può essere privato della più piccola parte della sua proprietà senza il suo consenso, tranne quando la necessità pubblica legalmente accertata lo richieda, e a condizione di una giusta e preventiva indennità.

La tassazione a cui si fa riferimento nell'articolo 20 non è progressiva, a differenza di quanto aveva proposto Robespierre. L'articolo 21 riconosce il diritto all'assistenza, che è esplicitamente legato al lavoro (a differenza del progetto di Condorcet e del girondino):

XXI. L'assistenza pubblica [*secours publics*] è un debito sacro. La società deve la sussistenza ai cittadini disgraziati, sia fornendo loro un lavoro, sia assicurando i mezzi di esistenza a coloro che non sono in grado di lavorare.

In questo caso c'è una differenza formale rispetto alla Costituzione del 1791: l'assistenza viene inserita tra i diritti dell'uomo e del cittadino, mentre in precedenza era considerata solo una «disposizione fondamentale». Al di là di questo, non si può dire che ci siano novità rilevanti in termini di contenuto del diritto. Sebbene l'assistenza pubblica è intesa come un 'debito sacro', essa continua a concentrarsi su una parte molto specifica della popolazione: i cittadini caduti in disgrazia. Pertanto, l'offerta di lavoro è, ancora una volta, un'assistenza mirata ai più poveri, non un diritto universale.

In sintesi: a rigore, non si può parlare di un riconoscimento del diritto al lavoro nelle Costituzioni del 1791 o del 1793, nonostante gli espliciti riferimenti all'offerta di lavoro, poiché questa fornitura è intesa come assistenza mirata alla popolazione più povera: è il modo per garantire il diritto all'assistenza a coloro che non sono in grado di realizzare da soli il diritto-dovere di integrarsi nella società attraverso il proprio lavoro.

8.5 La Convenzione montagnarda

In un periodo breve e molto turbolento, i montagnardi intraprendono una lettura radicale della Costituzione del 1793, sforzandosi di garantirne l'applicazione³⁷. Sono sostenuti dal Comune di Parigi, guidato dal sindaco Pache dalla fine di febbraio (cfr. Larne 2017), e spinti dal movimento popolare della capitale. In ogni caso, il loro ambizioso programma politico incontra numerosi problemi in termini di corretta attuazione.

Il 10 e 11 giugno viene adottato il *Décret concernant le mode de partage des biens communaux*. L'articolo 1 della prima sezione recita:

I beni comuni [*biens communaux*], siano essi riferiti alla terra o ai prodotti [*sur la propriété ou le produit*], sono quelli su cui tutti gli abitanti di una o più comunità [*communes*], o di una sezione di una comunità, hanno un diritto comune (Duvergier 1834, V, 325).

L'articolo 3 consente il *partage* – la divisione e la distribuzione – dei beni comuni, anche se gli articoli successivi prevedono alcune eccezioni. L'articolo 2 della seconda sezione stabilisce che i proprietari che non vivono nella località non hanno diritto a partecipare alla divisione. L'articolo 1 della terza sezione specifica che la divisione è facoltativa e gli articoli successivi indicano il modo in cui ogni comunità deciderà, tramite votazione, se mantenere i beni comuni o dividerli³⁸.

Il 23 giugno 1793, su proposta di Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, la Convenzione approva un decreto che abolisce la legge marziale (Duvergier 1834, V, 351). È difficile sapere se questa abrogazione riguarda anche la legge Le Chapelier. È possibile che sia stato considerato abrogato solo l'articolo 8, che fa riferimento alla legge marziale contro le folle sediziose.

³⁷ L'analisi classica della politica sociale della Convenzione montagnarda è quella di Mathiez (1927). Sulla teoria alla base di questo programma politico e sociale, si veda Jean-Pierre Gross (1997; 2000). Gross ha avuto il grande merito di recuperare e spiegare la congiunzione di egualitarismo e liberalismo, di economia sociale e di mercato, che sta alla base dell'agenda politica dei giacobini, mostrando anche che questa è profondamente legata al linguaggio comune dei diritti inaugurato nel 1789, aspetti che erano stati trascurati nelle analisi di molti storici della Rivoluzione francese, che tendevano a stabilire divisioni dicotomiche tra le diverse fasi di essa. Tuttavia, Gross forse esagera il livello di consenso tra girondini e montagnardi in materia di diritti sociali. Per una critica accurata del libro di Gross, così come per una panoramica dei dibattiti sui diritti sociali (e sugli obblighi a essi associati) nella Rivoluzione francese, si veda Charles Walton (2019).

³⁸ Un'analisi di questo decreto, che include una spiegazione dei suoi antecedenti – principalmente il decreto del 28 agosto 1792 – e della sua posteriore abrogazione durante il Direttorio, si trova in Bosc (2017, 766-69).

Il 17 luglio viene approvato il *Décret qui supprime sans indemnité toutes redevances ci-devant seigneuriales et droits féodaux, même ceux conservés par le décret du 25 août 1792*. L'articolo 1 prevede l'abolizione senza indennizzo di tutte le prerogative signorili e diritti feudali, mentre l'articolo 6 regola il processo di distruzione degli atti che li accreditavano fino a quel momento (Duvergier 1825, VI, 24-8). Molti affittuari diventano allora piccoli proprietari terrieri.

Il 4 maggio, va ricordato, era stata approvata la prima legge del *maximum*, che stabiliva un tetto per il prezzo del grano. Poiché il prezzo era fissato per dipartimento, le differenze tra un dipartimento e l'altro avevano favorito la speculazione. Il 26 e 28 luglio viene approvato un decreto contro gli accaparratori. Il primo articolo considera l'accaparramento un reato capitale, mentre il secondo lo definisce come l'atto di sottrarre alla circolazione beni e prodotti di prima necessità (Duvergier 1825, VI, 68). Dopo lunghi dibattiti, in cui Robespierre interviene attivamente, a settembre si migliorano le leggi sul *maximum*. Il 29 settembre viene approvato il *Décret qui fixe le maximum du prix des denrées et marchandises de première nécessité* (Duvergier 1825, VI, 239), spesso indicato come legge del *maximum* generale. Riguarda sia i beni di consumo che le materie prime utilizzate dagli artigiani nelle loro botteghe, nonché i salari.

Il 4 e 5 settembre si svolgono proteste popolari per la carenza e l'alto prezzo delle sussistenze. Fin dall'inizio, i rappresentanti del movimento popolare entrano in contatto e vengono sostenuti dal Comune di Parigi. Come spiega Ladjouzi (2000), queste giornate sono un buon esempio dell'unione, nonostante le tensioni, tra il movimento dei *sans-culottes* della capitale e le istituzioni, sia a livello comunale che nazionale. Dimostra inoltre che non è l'assenza di leggi a creare il problema della mancanza di sussistenze, ma proprio la mancata applicazione di queste leggi. In un contesto di guerra, sia civile che estera, l'inesistenza di un potere esecutivo controllabile e operante attraverso mezzi ordinari sarà, appunto, il problema principale della Convenzione montagnarda.

Il 26 febbraio e il 3 marzo 1794, Saint-Just interviene alla Convenzione a nome del Comitato di salvezza pubblica e del Comitato di sicurezza generale (*Comité de sûreté générale*). Lo fa per presentare un rapporto sulle persone imprigionate e per proporre misure relative ai loro beni. Infine, le cosiddette *Lois de ventôse an II* prevedono la distribuzione tra gli indigenti dei beni espropriati ai nemici della Rivoluzione. Nella sua presentazione, Saint-Just pronuncia la famosa frase:

Abolite la mendicizia, che disonora uno Stato libero; le proprietà dei patrioti sono sacre, ma i beni dei cospiratori sono a disposizione di tutti i disgraziati. I disgraziati sono le potenze della terra; hanno il diritto di parlare come padroni ai governi che li ignorano (Saint-Just 2004 [1794], 668)³⁹.

Nel frattempo, si riprende l'assistenza ai validi, che era stata interrotta durante la precedente fase della Rivoluzione. Il 15 ottobre 1793 viene approvato il *Décret conte-*

³⁹ Una buona introduzione al pensiero di Saint-Just si trova nella selezione di testi di Carlos Valmaseda (Saint-Just 2006).

nant des mesures pour l'extinction de la mendicité (Duvergier 1825, VI, 283). Si istituisce un sistema di opere pubbliche e si riprende, anche, la repressione della mendicità.

L'11 maggio 1794, Bertrand Barère de Vieuzac – collaboratore di La Rochefoucauld-Liancourt nel Comitato di mendicità – presenta alla Convenzione, a nome del Comitato di salvezza pubblica, un rapporto intitolato *Sur les moyens d'extirper la mendicité dans les campagnes, et sur les secours que doit accorder la République aux Citoyens indigens*. Sulla base del rapporto di Barère, l'11 e 16 maggio viene adottato il *Décret qui ordonne la formation d'un livre de la bienfaisance nationale* (Duvergier 1825, VII, 199). In ogni dipartimento deve essere aperto un registro, destinato a fornire aiuto ai bisognosi nelle campagne.

In sintesi: in questo breve periodo di governo montagnardo – tra il giugno 1793 e il luglio 1794 – viene avviato un programma politico il cui obiettivo principale è quello di andare verso una società in cui sia garantito il diritto di tutti all'esistenza. La proprietà, secondo questa logica, è un bene pubblico, che deve essere configurato dalla Repubblica in modo da garantire i diritti di tutti. Questa concezione sociale della proprietà poggia su quattro gambe. La prima è l'estensione della piccola proprietà privata basata sul lavoro personale. La seconda è l'estensione e lo sviluppo della proprietà pubblica, in vista della creazione di un sistema di istruzione e protezione sociale. La terza è la garanzia dei diritti di uso dei beni comuni. La quarta è la regolamentazione del prezzo delle sussistenze, in quanto le risorse indispensabili per una vita dignitosa – che comprendono sia i beni di prima necessità sia gli strumenti necessari per lavorare – sono considerate anch'esse beni comuni (Bosc 2019b, 151-58).

Non è semplice fare una valutazione accurata dei risultati. Alle difficoltà poste dal periodo stesso – grave crisi economica, indurimento dell'opposizione interna verso la radicalizzazione della Rivoluzione, guerra contro le potenze assolutiste – si aggiungono le controversie storiografiche e le dispute ideologiche. Per questo motivo, mi sono limitato a indicare le principali misure che i montagnardi cercarono di portare a termine al momento della loro ascesa al governo, e che sono la realizzazione di un programma politico che avevano sviluppato negli anni precedenti. L'ideale – si ricordi quanto detto a proposito dei discorsi di Robespierre – non è un'uguaglianza livellatrice, né la soppressione della proprietà privata e del commercio, ma l'eguale libertà, e la subordinazione della proprietà e del commercio alla garanzia dei diritti di tutti. Si tratta di andare verso una società in cui, secondo l'espressione di Rousseau, tutti abbiano abbastanza e nessuno abbia troppo. Questa concezione economico-politica ci interessa perché, nel suo insieme, anticipa molti dei temi che ruotano attorno alla rivendicazione, sviluppata nei decenni successivi, del «diritto al lavoro».

9. La reazione di Termidoro

9.1 Gracchus Babeuf, Boissy d'Anglas e Thomas Paine

La reazione iniziata il 27 luglio 1794 (9 termidoro anno II), seguita dall'esecuzione di Robespierre il giorno successivo, mette fine alla politica economica dei montagnardi. Il 24 dicembre, la nuova Convenzione vota un decreto che abo-

lisce il *maximum* (Duvergier 1825, VII, 444). La misura coincide con un inverno particolarmente freddo e nevoso, che rende difficile l'arrivo dei rifornimenti nelle città, cosicché all'aumento dei prezzi si aggiunge una grave crisi di sussistenze.

Vediamo cosa scrive François Noël Babeuf (noto come Gracchus Babeuf) nel numero 29 del suo giornale *Le Tribun du peuple, ou Le Défenseur des droits de l'homme*:

Distinguo due partiti diametralmente opposti nel loro sistema e nel loro progetto di amministrazione pubblica. [...] Credo, naturalmente, che entrambi vogliano la repubblica, ma ognuno la vuole a modo suo. L'uno la vuole borghese e aristocratica; [...] vuole la repubblica di un milione, che è sempre stato il nemico, il dominatore, l'esattore, l'oppressore, la sanguisuga degli altri ventiquattro milioni; del milione che per secoli si è diletato nell'ozio, a spese dei nostri sudori e dei nostri lavori; [...] il secondo partito vuole per tutti non solo l'uguaglianza di diritto, l'uguaglianza nei libri, ma anche un'onesta abbondanza: la sufficienza, legalmente garantita, di tutti i bisogni fisici, di tutti i vantaggi sociali, come giusto e indispensabile compenso per la parte di lavoro che ciascuno contribuisce al compito comune (*Le Tribun du peuple*, 21 dicembre 1794 – 8 gennaio 1795, 263).

Babeuf, in linea con Robespierre, parla di garantire l'esistenza sociale di tutta la popolazione attraverso le leggi. Forse la differenza principale è che il tribuno del popolo intensifica il contrasto tra coloro che contribuiscono al bene comune con il loro lavoro e coloro che si arricchiscono a spese del lavoro dei primi. Una retorica che, ricordiamolo, era già stata utilizzata da Sieyes all'inizio della Rivoluzione e che ritroveremo nel socialismo del XIX secolo.

La nuova Repubblica borghese e aristocratica riprende le misure repressive che già conosciamo. Il 21 marzo 1795, su proposta di Sieyes, viene approvato il *Décret contenant des mesures répressives des attentats contre les personnes, les propriétés, le gouvernement et la représentation nationale*. All'articolo 4, che parla delle misure da adottare contro un *attroupement séditieux*, ricompaiono i tre avvertimenti che precedono l'azione delle forze armate (Duvergier 1825, VIII, 62). Tutto indica che siamo di fronte al ristabilimento della legge marziale.

Ordine e difesa della proprietà: queste sono le massime su cui si basano ora le leggi del parlamento e le azioni del governo. Il discorso pronunciato dal deputato Boissy d'Anglas il 23 giugno 1795 alla Convenzione è una buona illustrazione dello spirito termidoriano che prende piede dopo la sconfitta dei montagnardi. Vi si possono riconoscere tre delle principali caratteristiche del nuovo conservatorismo: la dissociazione tra l'uguaglianza di fronte alla legge e l'uguaglianza materiale; la proprietà della terra e la capacità intellettuale come elementi fondanti del sistema politico e sociale; e il rifiuto del discorso dei diritti naturali dell'uomo.

L'uguaglianza civile, infatti, è tutto ciò che un uomo ragionevole può chiedere. L'uguaglianza assoluta è una chimera; perché possa esistere, dovrebbe esserci, a sua volta, una completa uguaglianza nello spirito, nella virtù, nella forza fisica, nell'educazione e nella fortuna di tutti gli uomini.

[...] Dobbiamo essere governati dai migliori; i migliori sono i più istruiti e i più interessati al mantenimento delle leggi. Con pochissime eccezioni, questi uomini si trovano solo tra coloro che, possedendo una proprietà, sono legati al Paese che la contiene, alle leggi che la proteggono, alla tranquillità che la preserva, e che devono a questa proprietà, e all'agio che essa dà, l'educazione che li ha resi capaci di discutere con sagacia e precisione i vantaggi e gli svantaggi delle leggi che determinano il destino della loro patria. L'uomo senza proprietà, al contrario, ha bisogno di un costante sforzo di virtù per interessarsi all'ordine, che non gli porta nulla, e per opporsi ai movimenti che gli danno qualche speranza. È necessario ipotizzare combinazioni molto fini e profonde perché egli preferisca il bene reale a quello apparente, l'interesse del futuro a quello immediato. [...] Un Paese governato dai proprietari è nell'ordine sociale; il Paese in cui governano i non proprietari è nello stato di natura (Boissy d'Anglas 1795, 27-8).

In linea con le idee di Boissy d'Anglas, la Costituzione adottata il 22 agosto 1795 – senza che prima esista un'Assemblea costituente abilitata a tale scopo – stabilisce, all'articolo 35, un suffragio fortemente censitario. L'articolo 366 dispone che qualsiasi folla (*attroupement*), anche disarmata, può essere dispersa con l'impiego delle forze dell'ordine. Come afferma Gauthier (2014, 302), la legge marziale acquisisce allora lo status costituzionale.

Quell'inverno, mentre perdura la crisi di sussistenze, viene organizzata la cosiddetta Congiura degli uguali. Questo tentativo insurrezionale avrà una grande influenza sui movimenti rivoluzionari e socialisti del secolo successivo, a causa della pubblicazione da parte di Filippo Buonarroti (egli stesso coinvolto nella congiura) dell'opera *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives*. Uscito a Bruxelles nel 1828, il libro viene ripubblicato a Parigi nel 1830.

Soffermiamoci brevemente sulla congiura. Gli obiettivi principali degli insorti sono porre fine alla crisi di sussistenze e ripristinare la Costituzione del 1793. A tale scopo, Babeuf e i suoi compagni creano un'organizzazione clandestina. Il piano prevede la presa del potere a Parigi come primo passo di un'insurrezione popolare in tutta la Francia. La loro strategia, contrariamente a quanto è stato talvolta affermato, non è puramente cospirativa. I congiurati lanciano una campagna pubblica di propaganda e agitazione, rivolta alle classi popolari e all'esercito. Solo in un secondo momento, e come passo finale, progettano un'insurrezione per rovesciare il Direttorio⁴⁰.

Nel numero 35 di *Le Tribun du peuple*, Babeuf pubblica quello che diventa noto come il 'Manifesto dei plebei'. Si tratta di una lettera aperta a Fouché de Nantes, datata 8 novembre 1795. L'inizio di questa lettera illustra bene che Babeuf è un nemico di tutte le tattiche basate unicamente sulla segretezza e sull'intrigo. Dalla lettera si evince anche che l'obiettivo perseguito – che Babeuf specifica con riferimenti a Tiberio Gracco, Licurgo, Gesù, Rousseau, Diderot, Robespierre e

⁴⁰ Il Direttorio sostituisce la Convenzione il 26 ottobre 1795, dopo l'adozione della nuova Costituzione.

Saint-Just – è ben lontano da qualsiasi forma di egualitarismo volgare o livellatore (*Le Tribun du peuple*, 30 novembre 1795, 56-107)⁴¹.

Il 30 marzo 1796 si forma un direttorio di insorti composto da Pierre-Antoine Antonelle, Babeuf, Robert François Debon (detto Bedon), Filippo Buonarroti, Agustin Darthé, Félix Lepeletier (detto Filipe le Rexellet) e Sylvain Maréchal. Quest'ultimo scrive allora il cosiddetto 'Manifesto degli Uguali'. Tuttavia, il direttorio si oppone alla sua diffusione, poiché non approva alcune delle espressioni in esso contenute (Buonarroti 1828, I, 115).

In effetti, l'egualitarismo di questo scritto – che esercita una notevole influenza sul babuvismo del XIX secolo – è a volte un po' volgare o esagerato, e si può dire che non si concilia con le idee di Babeuf. Vediamo alcune delle sue tesi centrali. La difesa dell'uguaglianza è il suo filo conduttore: «Da tempo immemorabile ci è stato ipocritamente ripetuto che *gli uomini sono uguali*; e da tempo immemorabile la più degradante e mostruosa disuguaglianza pesa insolentemente sul genere umano» (Buonarroti 1828, II, 130).

L'uguaglianza, proclamata in teoria, non è mai stata realizzata in pratica:

Da quando esistono le società civili, il più bel patrimonio dell'uomo viene riconosciuto senza contraddizione, ma non è ancora stato possibile realizzarlo nemmeno una volta: l'uguaglianza non è stata altro che una bella e sterile finzione della legge (Buonarroti 1828, II, 131).

Maréchal aggiunge, ironicamente:

Oggi, quando la si chiede a gran voce, ci viene detto: state zitti, disgraziati! L'uguaglianza di fatto non è che una chimera; accontentatevi dell'uguaglianza condizionale: siete tutti uguali davanti alla legge. Che cosa vi serve di più, gentaglia? (Buonarroti 1828, II, 131).

L'uguaglianza davanti alla legge deve essere completata da l'uguaglianza reale. Solo così si potrà realizzare una società giusta: «La Rivoluzione francese è solo il precursore di una rivoluzione molto più grande, molto più solenne, e che sarà l'ultima» (Buonarroti 1828, II, 131).

L'egualitarismo di Maréchal arriva ad affermare: «Che tutte le arti periscano, se necessario, finché avremo l'uguaglianza reale!» (Buonarroti 1828, II, 132).

In ogni caso, ci sono altri frammenti del manifesto che sono in linea con le idee di Babeuf. Per garantire una uguaglianza reale, occorre riconoscere, da un lato, che

⁴¹ In questo manifesto ci sono espressioni che, a mio avviso, devono aver influenzato la critica di Proudhon alla proprietà. La famosa provocazione di Proudhon, «la proprietà è il furto», è molto simile a queste parole di Babeuf: «Dimosteremo che la terra non appartiene a nessuno, ma a tutti. Dimosteremo che tutto ciò che un individuo accumula al di là del necessario per nutrirsi è un furto sociale» (*Le Tribun du peuple*, 30 novembre 1795, 102). La pretesa fondamentale del libro di Proudhon è dimostrare che, nonostante tutti dicano che l'uguaglianza delle condizioni è impossibile, è la proprietà a esserlo. Babeuf dice: «L'uguaglianza di fatto non è una chimera» (*Le Tribun du peuple*, 30 novembre 1795, 82), e poi aggiunge: «la superiorità dei talenti e dell'industria non è altro che una chimera» (*Le Tribun du peuple*, 30 novembre 1795, 102).

la terra non appartiene a nessuno, cioè che è un bene comune per natura. Dall'altro lato, si deve anche riconoscere che i frutti del lavoro appartengono a tutti, ovvero devono essere distribuiti in modo tale che nessuno sia privato del necessario.

La legge agraria o la distribuzione delle terre era il desiderio sconsiderato di alcuni soldati senza principi, di alcune orde guidate più dall'istinto che dalla ragione. Noi puntiamo a qualcosa di più sublime e più equo, il *bene comune* o la *comunità dei beni*! Basta con la proprietà individuale delle terre, *la terra non appartiene a nessuno*. Rivendichiamo, vogliamo, il godimento comune dei frutti della terra: *i frutti appartengono a tutti* (Buonarroti 1828, II, 133).

Esattamente l'opposto di quanto sta accadendo, poiché una minoranza si appropria della terra e, di conseguenza, la stragrande maggioranza è costretta a lavorare a vantaggio dei proprietari: «Dichiariamo di non poter più sopportare che l'immensa maggioranza degli uomini lavori e sudi al servizio, e per il godimento [*pour le bon plaisir*], della più piccola minoranza» (Buonarroti 1828, II, 133).

Sebbene il manifesto di Maréchal si confonde nel XIX secolo con la dottrina di Babeuf, il programma ufficiale della congiura è in realtà diverso. Il 9 aprile 1796 viene pubblicato *Analyse de la doctrine de Babeuf, pros crit par le Directoire exécutif pour avoir dit la vérité*, un insieme di 15 tesi che i congiurati fanno incollare sui muri di Parigi. I primi cinque punti del programma recitano:

- 1) La natura ha dato a ogni uomo un uguale diritto al godimento di tutti i beni.
- 2) Lo scopo della società è quello di difendere questa uguaglianza, spesso attaccata dal forte e dal malvagio nello stato di natura, e quello di aumentare, attraverso il concorso di tutti, i godimenti comuni.
- 3) La natura ha imposto a ognuno l'obbligo di lavorare; nessuno può, senza crimine, sottrarsi al lavoro.
- 4) I lavori e i godimenti devono essere comuni a tutti.
- 5) C'è oppressione quando uno è esausto nel lavoro e manca di tutto, mentre un altro nuota nell'abbondanza senza fare nulla (Buonarroti 1828, II, 137-44)⁴².

Nei primi due punti, la linea argomentativa è molto simile a quella del repubblicanesimo montagnardo, solo che ora l'accento è posto sull'«uguaglianza», piuttosto che sui diritti dell'uomo e del cittadino, perché è già noto che questi, così come configurati dalla Costituzione del 1795, sono compatibili con l'oppressione di una parte della popolazione su un'altra. La quarta tesi sottolinea la necessità di configurare in modo egualitario sia la produzione che la distribuzione dei beni. Ciò significa che tutti sono obbligati a produrre per il bene comune (terza tesi) e che a nessuno deve mancare il necessario per una vita dignitosa (prima e seconda tesi). Il quinto punto rileva che le società odierne, invece, non organizzano il lavoro né distribuiscono i suoi frutti in modo egualitario: chi subisce i maggiori oneri riceve in cambio la minore ricompensa.

⁴² Cito queste tesi senza le «prove» e le «spiegazioni» che Buonarroti include nella sua edizione.

Poco dopo la pubblicazione di questo programma, la congiura fallisce. Il militare Georges Grisel, coinvolto nelle attività insurrezionali, finisce per denunciare i suoi compagni alle autorità. Babeuf è arrestato il 10 maggio 1796 e giustiziato un anno dopo.

Durante lo stesso inverno in cui si organizza la fallita Congiura degli uguali, Thomas Paine scrive il suo pamphlet *Agrarian justice*. Pubblicato l'anno successivo (1797), viene immediatamente tradotto in francese. Una società non è giusta, sostiene Paine, se i suoi membri non hanno i mezzi per vivere dignitosamente. Al fine di porvi rimedio, egli propone la creazione di un fondo nazionale, grazie a una tassa di successione. Questo permetterebbe di assegnare un reddito di base a tutti, ricchi o poveri, senza chiedere nulla in cambio (Paine 2017 [1797], 40)⁴³.

Uno dei motivi che portano Paine a scrivere questo pamphlet è la sua delusione per la Costituzione francese del 1795. Già prima, nell'estate del 1795, le sue posizioni in seno alla Convenzione gli erano costate l'opposizione frontale delle persone più influenti della nuova Repubblica borghese (Bosc 2016, 11-79). Il suo pamphlet sulla giustizia agraria può essere inteso come un ultimo appello alla *Repubblica* francese che, avendo dimenticato la salvaguardia della *res publica*, si avvia già irrimediabilmente verso un governo delle élite e per le élite.

I termidoriani – si ricordi la citazione di Boissy d'Anglas – considerano che la funzione principale delle società è quella di garantire la proprietà e, di conseguenza, ritengono che solo i proprietari hanno un reale interesse nel buon funzionamento della nazione, e che solo loro devono essere elettori. Contro di loro, Paine è, in quegli anni, l'erede del repubblicanesimo democratico della Convenzione (Bosc 2016, 215-73). È il continuatore di un discorso che, senza essere ostile alla proprietà o al commercio, antepone la garanzia dei diritti dell'uomo al loro sviluppo. Un discorso che, proprio perché ritiene che il fine della società sia la libertà e il benessere di tutti, afferma anche che il governo della sfera pubblica non può essere lasciato nelle mani di una minoranza, per quanto istruita e illuminata essa sia.

⁴³ Ci sono notevoli analogie – nei termini utilizzati, nel tipo di argomentazione e nelle proposte – tra il pamphlet di Paine e le idee di Fourier. Esaminiamole più in dettaglio. Quando gli uomini sono cacciatori e pastori, dice Paine, la terra è proprietà comune della specie umana. La questione si complica con lo sviluppo dell'agricoltura, perché a questo diritto primitivo di tutti si sovrappone il diritto dei coltivatori, che hanno migliorato la qualità della terra. Questa è l'origine della proprietà privata. Nello stato di civiltà, continua, gran parte degli abitanti sono stati espropriati del suo diritto naturale: non hanno alcuna proprietà. La società deve quindi farsi carico di fornire una compensazione che corrisponda al diritto perduto. Non è una questione di carità, dice Paine, ma una questione di diritti. La sua garanzia, aggiunge, è nell'interesse sia degli espropriati che dei proprietari. Per quanto riguarda la parte propositiva, Paine difende – senza negare la legittimità della proprietà acquisita attraverso il lavoro personale – che a tutti deve essere assicurato un minimo, indipendentemente dal contributo di ciascuno. Tutte queste idee sono presenti, in un modo o nell'altro, in Fourier, come vedremo nel prossimo capitolo. Non intendo dire che le teorie dei due autori siano equivalenti: le differenze esistono e sono notevoli. Mi limito a segnalare una possibile influenza.

9.2 *Excursus* sul manoscritto di Babeuf

Esiste un manoscritto poco conosciuto di Babeuf, scritto durante la prima fase della Rivoluzione (1790-1791), che s'intitola *Lueurs philosophiques sur ce qui'il y a de réel dans ce qu'on nomme Droit naturel, Droit des Gens, Droit civil*⁴⁴. Questi «bagliori filosofici» contengono una delle prime apparizioni dell'espressione «diritto al lavoro»⁴⁵.

È chiaro che la proprietà è il mezzo più solido per assicurarsi la sussistenza. Ma è molto importante non perdere mai di vista il fatto che gli individui privi di proprietà terriera [*propriété foncière*] sono innumerevoli rispetto a quelli che la possiedono. Questi individui privi di proprietà hanno, tuttavia, un diritto imprescrittibile a tutti i mezzi necessari per garantire la propria conservazione. L'occupazione legata al lavoro la assicura ai proprietari. Il lavoro senza occupazione può ugualmente garantirla a coloro che non lo sono. Questi ultimi, dunque, hanno un diritto incontestabile al lavoro [*droit incontestable au travail*], ed è un dovere di umanità e di prudenza da parte dei proprietari fare in modo che ne godano, perché coloro per i quali il lavoro è l'unica risorsa sono i più numerosi e, di conseguenza, quelli che hanno più mezzi per far valere i loro diritti naturali (Babeuf 2016 [1790-1791], I, 246).

⁴⁴ Questo testo è ampiamente citato e analizzato dal comunista Victor Daline – originario di Odessa, nell'attuale Ucraina – nell'ottavo capitolo del suo libro *Gracchus Babeuf à la veille et pendant la grande Révolution française, 1785-1794* (Daline 1976). Pubblicato in russo nel 1963, è stato tradotto in francese nel 1976. In ogni caso, il manoscritto di Babeuf è stato pubblicato separatamente solo nel 2016, nel primo volume delle *Œuvres* de Babeuf di Philippe Riviale. Sullo stesso argomento, si veda anche Goblot (2003, 109-11).

⁴⁵ Se non mi sbaglio, Babeuf non la usa più in nessuno dei suoi scritti. Esistono tuttavia alcune altre apparizioni isolate della formula *droit au travail* prima e durante la Rivoluzione francese. Queste sono legate a un'altra espressione più comune, *droit de travailler*, che è simile ma ha un significato diverso. Tra la seconda metà del XVII e la prima metà del XVIII secolo, l'espressione *droit de travailler* viene utilizzata per riferirsi ai diritti dei maestri appartenenti a una corporazione. Dalla seconda metà del XVIII secolo in poi, il *droit de travailler*, senza perdere il suo precedente significato, è utilizzato profusamente dai fisiocratici nella loro critica al sistema delle corporazioni, critica ripresa da Turgot. Nello stesso periodo, anche se sporadicamente, troviamo le prime apparizioni dell'espressione *droit au travail*. È utilizzata per indicare il diritto dell'uomo ricco di pagare altri perché lavorino per lui, ma viene anche usata dal fisiocrate Pierre-Joseph-André Roubaud come sinonimo di *droit de travailler*. È proprio in risposta critica a Roubaud che troviamo un testo anonimo in cui il *droit au travail* non è più inteso semplicemente come libertà di lavorare: il dovere delle istituzioni pubbliche correlato a questo diritto non è semplicemente l'eliminazione degli ostacoli corporativi, ma la garanzia di un'occupazione per coloro che non sono in grado di trovarne una da soli. La stessa idea viene formulata poco dopo con l'espressione *droit à vivre en travaillant*. Nel frattempo, *right to work* e *right to labour* hanno un uso molto più limitato. Una volta iniziata la Rivoluzione francese, il *droit de travailler* si trova al centro dei dibattiti sull'opportunità o meno di abolire gli uffici ministeriali e le corporazioni. Allo stesso tempo, come abbiamo visto, si discute ampiamente sul modo migliore di aiutare i poveri. In questo contesto, Pierre Bernard d'Héry utilizza l'espressione *droit au travail* nello stesso senso del critico di Roubaud: per riferirsi al diritto all'assistenza attraverso il lavoro, che nella Rivoluzione è solitamente espresso con la formula *droit aux secours*, e che viene inteso come un complemento del *droit de travailler*, come abbiamo già spiegato. Per maggiori dettagli su queste prime apparizioni, si veda Ramis e Scotto (2023).

Tutti hanno diritto alla sussistenza: tutti hanno un diritto naturale o imprescrittibile ai mezzi necessari per soddisfare i propri bisogni, per conservare la propria esistenza. Alcuni possiedono delle proprietà come frutto del loro lavoro: i loro sforzi sono legati all'occupazione della terra, e la loro sussistenza è quindi assicurata. Questo mezzo manca, invece, a coloro che lavorano ma non possiedono proprietà. Nella misura in cui questi ultimi hanno un diritto altrettanto sacro a sussistere in modo dignitoso quanto i primi, è evidente, dice Babeuf, che – in assenza di proprietà – hanno diritto al lavoro, a un'occupazione che permetta loro di guadagnarsi da vivere.

In ogni caso, nel 1790-1791, Babeuf non ha ancora enunciato chiaramente l'uguaglianza di lavori e di godimenti – un'uguaglianza, va ricordato, non livellatrice – che difenderà in seguito su *Le Tribun du peuple* e durante la Congiura degli uguali. Per il momento, fa appello all'umanità e al senso di responsabilità dei proprietari. Poi aggiunge:

È quindi dovere di coloro che sono responsabili della cura delle grandi società moltiplicare e assicurare i mezzi di lavoro. L'abbandono di questo dovere, o la trascuratezza del suo adempimento, compromette le proprietà individuali e permanenti nella misura più spaventosa. Queste diventeranno necessariamente – e forse giustamente – preda di quella moltitudine senza lavoro, le cui forze sono incalcolabili. Una moltitudine capace di arrivare ai massimi estremi quando, priva di lavoro – e di salario –, non ha più mezzi per soddisfare l'incontenibile bisogno di sussistenza (Babeuf 2016 [1790-1791], I, 246-47).

Ciò che Babeuf propone nel suo manoscritto, nonostante la novità dell'espressione *droit incontestable au travail*, è il diritto all'assistenza attraverso il lavoro, di cui abbiamo già parlato a proposito del Comitato di mendicità e delle Costituzioni del 1791 e del 1793. La differenza è che Babeuf non intende questo diritto all'assistenza in senso caritatevole, ma come un diritto universale. Non lo concepisce nel modo in cui è più comunemente inteso, cioè come un dovere di assistenza complementare all'estensione della libertà di lavoro, concentrato sui poveri e inseparabile dalla repressione della mendicità. Lo comprende invece come l'adempimento di un dovere dei proprietari nei confronti di coloro che, pur contribuendo (o volendo contribuire) con il loro lavoro alla società, non ottengono da essa i frutti a loro dovuti. È un'idea simile a quella espressa da Robespierre e altri con l'espressione *droit de pourvoir à la conservation de l'existence*. Entrambe le formule sono un chiaro precursore del *droit au travail* di cui parlerà Fourier all'inizio del XIX secolo, anche se il teorico socialista è il primo a collegare la formula a una trasformazione radicale del mondo del lavoro, come vedremo nel prossimo capitolo.

10. Tre progetti sociali

Dopo la Rivoluzione francese, l'uguaglianza di fronte alla legge sostituisce il privilegio come principio alla base dell'ordine sociale e politico. Niente più chierici, nobili e plebei: d'ora in poi tutti sono cittadini con uguali diritti. Que-

sta nuova uguaglianza, tuttavia, non si estende alla sfera economica. Per patrioti come Sieyès o Le Chapelier, girondini come Roland o termidoriani come Boissy d'Anglas, l'uguaglianza dei diritti non deve essere portata all'estremo di mettere in discussione la legittimità della proprietà.

Sarebbe una semplificazione dire che la posizione di queste élite rivoluzionarie è semplicemente quella di proclamare l'uguaglianza dei diritti a metà, o di affermare in teoria ciò che non sono disposti a mettere in pratica. Se la contraddizione esiste, non è meno vero che viene teorizzata, appianata e, in larga misura, colmata. Loro si oppongono a una società che divide le persone in classi dalla nascita alla morte e contro di essa innalzano la bandiera della libertà, dei lumi e dello sforzo individuale. La comunità politica deve fare in modo che i cittadini, da qualsiasi famiglia provengano, accettino di essere collocati lungo la sua circonferenza: tutti alla stessa distanza dal centro, che è la legge. Lo scopo di questa uguaglianza di fronte alla legge, continuano queste élite, è quello di permettere ai talenti e alle volontà individuali di svilupparsi senza ostacoli. Le disuguaglianze di proprietà, lungi dall'essere assimilabili a odiosi privilegi, derivano solo ed esclusivamente – grazie, appunto, all'uguaglianza davanti alla legge – dal lavoro di ciascuno.

L'Assemblea nazionale, abolendo i privilegi, trasformò la nazione francese da una comunità gerarchica composta da enti corporativi uniti dalla riverenza comune e dalla sottomissione alla volontà del re in un'associazione di singoli cittadini liberi che vivevano insieme sotto la legge comune a tutti i francesi. Allo stesso tempo, trasformava la proprietà da un diritto pubblicamente definito e regolamentato che contraddistingueva il suo possessore come membro di una determinata comunità, in un insieme di beni tangibili che una persona si era legata con il proprio lavoro ed era libera di utilizzare in qualsiasi modo che non pregiudicasse la libertà degli altri cittadini (Sewell 1992, 193).

Il lavoro diviene così il meccanismo di integrazione di tutti nella società, costituendo al tempo stesso il mezzo fondamentale di assistenza. Il lavoro libero sostituisce il lavoro privilegiato dell'*Ancien Régime*, mentre il lavoro assistenziale sostituisce l'elemosina. Queste due trasformazioni sono la conseguenza di un cambiamento più generale, di cui abbiamo già parlato: il lavoro utile sostituisce lo status o l'onore sociale come principio ordinatore della comunità, diventando l'origine, il cemento e l'obiettivo del patto sociale.

Secondo questa nuova visione, la società si basa sul lavoro, il lavoro porta alla proprietà ed è la proprietà che dà agli uomini il potere di partecipare agli affari pubblici. Questo schema, tuttavia, non tarda a creare qualche problema alle élite:

Ponendo l'origine della proprietà nel lavoro umano [...], i legislatori rivoluzionari credevano di darle un fondamento solido e permanente. Ma nella vita di tutti i giorni c'era una sconvolgente disparità tra l'esercizio del lavoro e la possessione di proprietà: alcuni lavoravano per tutta la vita senza accumulare proprietà, mentre altri possedevano grandi proprietà senza svolgere alcun lavoro (Sewell 1992, 200).

Cosa succede con coloro che lavorano ma non possiedono proprietà? Come includere nel nuovo patto sociale il quarto stato, coloro che sudano giorno per giorno ma non ricevono in cambio i frutti del loro lavoro? Nella stessa Rivoluzione francese si possono già distinguere tre diverse risposte a questa domanda.

Ricordiamo la prima. Il libero accesso al lavoro, unito a una più ampia libertà economica, sarà in grado di fornire una vita prospera e felice, basata sulla proprietà, a tutti coloro che lo meritino. Questo diritto al lavoro libero, già avanzato da Turgot nella sua critica alle corporazioni, è completato dal diritto all'assistenza per tutti coloro che non siano in grado di tenere il passo: attraverso il lavoro per i validi, «gratuitamente» per i disabili.

Nel XIX secolo, questo capitalismo utopico dovrà affrontare la mancata realizzazione (o la realizzazione solo parziale) delle aspettative annunciate. L'apertura dei mercati del lavoro, invece di abolire la dipendenza e la miseria dei lavoratori, apre la strada al pauperismo. Il sistema pubblico di assistenza, timidamente sviluppato, non è sufficiente a fornire una soluzione a questo nuovo problema sociale.

La seconda risposta è la generalizzazione dell'accesso alla proprietà. L'ideale è una Repubblica di piccoli proprietari terrieri, legati alla comunità politica in quanto detentori di una parte del grande territorio nazionale. Anche se solo in parte, questo progetto si avvia all'epoca della Convenzione montagnarda. Napoleone Bonaparte si occuperà di assicurarlo e svilupparlo.

L'ultima alternativa, fallita nel 1794 consiste nella relativizzazione della proprietà privata a favore della sua funzione sociale. Non si tratta più solo di universalizzare la proprietà (seconda alternativa), ma anche e soprattutto di subordinarla alla garanzia dei diritti di tutti. A ben vedere, questa posizione non è così originale come può sembrare a prima vista. Ciò che è nuovo è piuttosto la concezione puramente privata della proprietà che sta alla base della prima alternativa (cfr. Blaufarb 2016; Piketty 2019, 129-59). Ciò che è originale in questo terzo progetto sociale, e che ci interessa sottolineare per quanto segue, è che l'opposizione alla completa privatizzazione della proprietà – e all'atomizzazione della società civile che questa comporta – non è fatta in nome del vecchio mondo, ma sulla base dell'idea che nient'altro richiede la piena garanzia dei diritti proclamati nel 1789.

I sostenitori di questa terza alternativa mettono in atto, durante il breve periodo della Convenzione montagnarda, un programma politico il cui obiettivo è garantire l'esistenza materiale dell'intera cittadinanza limitando il potere delle classi più ricche. Dopo l'interruzione di questo progetto, i primi tentativi di riannimarli appaiono già nel 1796. Nonostante il nuovo fallimento, le idee lì contenute troveranno eco nei movimenti popolari e nelle teorie sociali degli anni successivi, che propugneranno un modo alternativo di organizzare le attività produttive e distributive.

In breve: con pochissime eccezioni, in particolare quella di Babeuf, nella Rivoluzione francese non si assiste, in senso proprio, alla nascita della rivendicazione del «diritto al lavoro». Tuttavia, è allora che si uniscono il discorso dei diritti e un progetto sociale volto a limitare l'accumulazione delle proprietà, un seme da cui nasce – più o meno direttamente – gran parte del socialismo francese del

XIX secolo. La Repubblica, così come intesa da Robespierre – cioè una comunità politica basata sulla garanzia del diritto all'esistenza –, sarà l'ideale di quei socialisti che, forgiati in un lungo processo di crescita e maturazione, daranno un'interpretazione più avanzata del diritto al lavoro nel 1848.

La formazione del socialismo repubblicano

1. Trasformazioni nel mondo del lavoro

All'inizio dell'Ottocento, il mondo del lavoro entra in un periodo di calma. Il movimento dei lavoratori non scompare, ma perde la dimensione politica che aveva avuto durante la Rivoluzione. Nonostante la soppressione delle corporazioni dei mestieri e l'esistenza del reato di coalizione, le associazioni di lavoratori sono diffuse nei mestieri urbani. Le autorità le tollerano, nella misura in cui sono utili per aiutare coloro che hanno subito qualche sventura o disgrazia.

Come spiega Sewell, queste corporazioni si differenziano da quelle dell'*Ancien Régime* per due aspetti fondamentali. Da un lato, il loro linguaggio e le loro azioni sono isolati dal discorso ufficiale. L'accordo, il consenso, l'unione... tutto ciò che un tempo faceva parte dei geni della comunità politica è ora in contraddizione con la nuova ideologia individualista e competitiva. D'altra parte, il centro attivo si sposta dai maestri ai lavoratori (Sewell 1992, 256; Sonenscher 2011).

All'interno di queste corporazioni si possono distinguere due forme organizzative: il *compagnonnage* e le società di mutuo soccorso¹. Il *compagnonna-*

¹ Sul *compagnonnage* nel XIX secolo: Perdiguier (1839), Marquet (1900), Truant (1978). Sulle società di mutuo soccorso o di previdenza: Laurent (1865). Un'analisi comparativa dei due tipi di associazioni si trova in Sewell (1992, 229-69). Più in generale, sulle origini del movimento dei lavoratori in Francia, si veda Magraw (1992).

ge del XIX secolo è caratterizzato da un'importante continuità con il passato, ma diviene più chiuso e gerarchico, in quanto non in armonia con la società circostante. Le società di mutuo soccorso sono generalmente note come società di previdenza (*prévoyance*) o di beneficenza (*bienfaisance*). I loro membri versano quote mensili al fondo della società, in modo da essere coperti nel caso in cui non siano in grado di lavorare. I sussidi si ricevono in caso di malattia, pensionamento o morte. Meno comuni del *compagnonnage* nel 1815 o nel 1820, diventano la forma dominante delle corporazioni di lavoratori negli anni '40 del XIX secolo.

Oltre a fornire sostegno reciproco, queste corporazioni fungono da veicolo per la formulazione di richieste comuni. Le rivendicazioni più frequenti hanno a che fare con la retribuzione, e lo sciopero è il loro principale strumento di pressione. A questo proposito va ricordato che esiste un'importante differenza tra i lavoratori dei mestieri, che sono generalmente pagati a cottimo, e i lavoratori pagati su base giornaliera (Faure 1974, 59).

Occupiamoci dei primi. In un'epoca in cui la mobilità dei lavoratori è elevata, ciò che cercano, oltre agli aumenti, è l'unificazione della retribuzione tra tutti coloro che esercitano lo stesso mestiere: la tariffa (*tarif*). Essa consiste nella traduzione in denaro dei diversi tipi di materiali su cui si lavora, nonché delle diverse fasi di produzione. Dando un nome e stabilendo il costo di tutte le fasi di un mestiere, la tariffa non solo unifica i salari, ma allo stesso tempo specifica il tipo di materiali e di operazioni consentite. Sebbene si possa essere tentati di vedere in essa un precedente per i contratti collettivi, non bisogna perdere di vista che le norme comuni per tutte le botteghe di uno stesso mestiere sono un retaggio dell'*Ancien Régime*. La tariffa è quindi meglio intesa come un tentativo di mantenere il modo tradizionale di organizzare il lavoro nelle città.

Invece, nell'edilizia o nella metallurgia, dove prevale il salario giornaliero, non si parla di tariffa, ma piuttosto di *prix de journée*. Oltre agli aumenti salariali, questi lavoratori chiedono generalmente una riduzione dell'orario di lavoro (Faure 1974, 62). Nelle fabbriche con condizioni peggiori, come quelle di cotone, la protesta è più rara e meno organizzata (cfr. Reddy 1984).

In generale, i lavoratori a giornata delle nuove fabbriche sono soggetti a un tipo di dipendenza verso il padrone simile a quella dei lavoratori domestici. Le condizioni di lavoro e di vita di questi proletari, ancora una minoranza in Francia, sono molto diverse da quelle dei lavoratori dei mestieri urbani, dove si mantiene la struttura tradizionale dell'organizzazione del lavoro². Come dice Sewell:

Esisteva una distinzione culturale fondamentale tra i lavoratori con *états* – lavoratori qualificati con tradizioni corporative di lunga data e qualche forma di organizzazione di mestiere – e i lavoratori *sans état* – non qualificati, non organizzati e senza tradizioni corporative (Sewell 1992, 266).

² In effetti, il dibattito sulla possibilità di ristabilire le corporazioni delle arti e mestieri dura fino al 1821 (cfr. Fitzsimmons 2010).

Questa separazione tra i lavoratori specializzati e i nuovi lavoratori industriali a giornata sussiste per tutta la prima metà del XIX secolo³.

2. I critici del nuovo ordine

2.1 Saint-Simon, Sismondi e Fourier

Ci sono tre pensatori della Francia post-rivoluzionaria che rappresentano, in modi molto diversi, gli inizi di quello che sarà poi chiamato socialismo. Si tratta di Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon (1760-1825), François Marie Charles Fourier (1772-1837) e Jean Charles Leonard Simonde de Sismondi (1773-1842)⁴.

Saint-Simon, che di solito viene incluso tra i primi socialisti, lo è solo in un senso molto particolare. Durante la sua vita non fu chiamato socialista, perché il termine non esisteva ancora. Inoltre, e soprattutto, la sua opera non si sposa bene con i principi egualitari che, dalla metà del XIX secolo a oggi, vengono associati al socialismo. Saint-Simon è un socialista solo se l'espressione viene intesa nel senso ampio e ambiguo che aveva negli anni '30 dell'Ottocento. Socialista era praticamente un sinonimo di teorico o riformatore sociale. Per evitare confusioni, è meglio considerarlo come un pensatore e un entusiasta della nascente società industriale⁵.

Fourier è il socialista utopico per eccellenza. È, in un certo senso, l'antitesi di Saint-Simon. Opposto alla civiltà, che reprime e snatura le passioni dell'uomo, combina critiche pungenti e spunti teorici brillanti con idee oscure o bizzarre. La parodia che fa della società del suo tempo, il grado di dettaglio con cui descrive

³ Sulla maniera originale in cui il Codice civile del 1804 riprende questa distinzione tradizionale, si veda Scotto (2020d, 387-92).

⁴ Un'eccellente selezione di testi del socialismo prima di Marx si trova nel piccolo libro di Bravo Gala (1998).

⁵ La sua ultima opera, probabilmente la più conosciuta, è *Nouveau christianisme – Dialogues entre un conservateur et un novateur* (1825). Riassunti della vita e dell'opera di Saint-Simon si trovano in qualsiasi opera dedicata alla storia del socialismo (Cole 1975, 44-57; Bruhat 1976, 337-50; Bravo 1976, 88-97). Schumpeter (2015, 518-21) se ne occupa brevemente nella sua storia dell'analisi economica. Jean Dautry ha studiato il ruolo della religione nell'opera di Saint-Simon (Dautry 1965) e le sue relazioni con il babuvista Rigomer Bazin (Dautry 1960), tra le altre questioni. La sua selezione di testi è una buona introduzione al pensiero del filosofo (Dautry 1951). Georges Gurvitch (2001) e Pierre Ansart (1972) hanno studiato i contributi di Saint-Simon alla sociologia. Per le relazioni tra Saint-Simon e il suo discepolo August Comte, si veda il libro di Henri Gouhier (1941) e il capitolo di Paul Bénichou (1984, 233-50). Neus Campillo (1992) ha dedicato una monografia al filosofo francese. Un'edizione critica delle opere complete di Saint-Simon (2012) è stata recentemente pubblicata da Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régner e Franck Yonnet, che sono tra i maggiori specialisti contemporanei dell'autore. Pierre Musso, in particolare, ha dedicato diverse opere a Saint-Simon e al saint-simonismo (Musso 1999; 2005; 2006; 2010). Sul contributo di Saint-Simon – e, dopo, del primo socialismo francese – allo sviluppo delle idee di Marx ed Engels, si veda l'eccellente libro di Hernán M. Díaz (2020).

l'organizzazione sociale alternativa, e uno stile particolare, ricco di neologismi, rendono a volte difficile distinguere se scherza o parla sul serio⁶.

Il pensatore svizzero Simonde de Sismondi è un profondo e sagace critico del liberalismo economico, che coniuga con proposte politiche moderate. Nel *Manifesto comunista*, Marx ed Engels lo descrivono come il principale rappresentante del «socialismo piccolo-borghese»: pur essendo un fine critico, non sarebbe stato in grado di comprendere appieno le conseguenze dell'inarrestabile avanzata della produzione industriale, rimanendo ancorato a proposte arcaiche. Sismondi non esercita un'influenza paragonabile a quella di Saint-Simon o di Fourier sulle varie correnti socialiste che si sviluppano negli anni successivi, motivo per cui tende a occupare un posto più secondario nella storia di questo movimento, forse ingiustamente. A mio parere, il modo migliore di leggerlo è come discepolo di Adam Smith⁷.

⁶ Le sue opere principali sono: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808); *Traité de l'association domestique-agricole, ou Attraction Industrielle* (1822), che, ampliato e rivisto, riceverà il titolo di *Théorie de l'Unité universelle* (1841); *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées* (1829-1830); e *Le nouveau monde amoureux* (scritto nel 1816 ma rimasto inedito fino al 1967). Fourier è presente in ogni storia del socialismo (Cole 1975, 69-81; Bruhat 1976, 350-59; Bravo 1976, 113-23). Sulla vita di Fourier si veda la seconda edizione della biografia scritta dal suo discepolo Charles Pellarin (1843). Félix Armand e René Maublanc hanno dedicato a Fourier una nota opera in due volumi (Armand e Maublanc 1937). La selezione di testi di Armand (1953) è una buona introduzione al pensiero di questo teorico. L'economista Charles Gide (1924) ha studiato Fourier come precursore del movimento cooperativista. Più recentemente, e da una prospettiva simile, si può consultare Henri Desroche (1975). Paul Bénichou dedica un capitolo del volume *Il tempo dei profeti* al fourierismo (Bénichou 1984, 331-49). Le ricerche di Émile Lehouck su Fourier influenzarono André Breton e lo stesso Lehouck (1983) scrisse poi su questo legame tra fourierismo e surrealismo. Dello stesso autore si può consultare una monografia su Fourier (Lehouck 1966). Uno dei libri più noti di Roland Barthes (2010) è dedicato a Sade, Fourier e Loyola. La specialista Simone Debout, promotrice delle sue *Œuvres complètes* in dodici volumi (Fourier 1966-1968), ha un libro in cui sottolinea i contributi di Fourier al femminismo (Debout 1998). Un'edizione più recente delle sue opere complete, che include un indice concettuale generale, è stata pubblicata da Les Presses du Réel (Fourier 2001-2013). Tra le monografie contemporanee, si vedano Louis Ucciani (2000) e Patrick Tacussel (2007). Jonathan Beecher (1986) è uno dei maggiori specialisti contemporanei sul teorico socialista e sulla scuola societaria. Una buona sintesi delle idee di Fourier, soprattutto per quanto riguarda il mondo del lavoro, si trova in Díez Rodríguez (2016, 21-46). Esiste un'Association d'études fouriéristes, che dal 1988 si dedica allo studio e alla divulgazione delle idee di Fourier e del fourierismo (il suo sito web contiene numerose informazioni di valore). L'associazione gestisce la rivista *Cahiers Charles Fourier*. Tra i numerosi collaboratori di questo progetto: Laurence Bouchet, Roberto Massari, Jean-Claude Dubos e Thomas Bouchet.

⁷ In campo economico, il suo libro più importante è *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population* (1819). È anche autore di un'importante opera storica. Dicevamo che Sismondi occupa un posto di secondo piano nella storia del socialismo. Questo non significa, però, che sia completamente assente (Cole 1975, 87-92; Bravo 1976, 364-69). Schumpeter (2015, 553-57) lo tratta brevemente nella sua già citata storia dell'economia. Tra i classici su Sismondi ci sono i libri di Albert Aftalion (1899), Henryk Grossman (1924), Jean-Rodolphe de Salis (1932) e Élie Halévy (1933). *An End to Poverty?* di Gareth Stedman

In queste prime pagine del secondo capitolo ci concentreremo su Fourier, perché è, dei tre, il più strettamente legato alla nostra storia⁸.

2.2 Fourier e la civiltà

Fourier è l'introduttore dell'espressione «diritto al lavoro», che utilizza in un senso simile a quello che avrà nel 1848, nonostante le differenze, che sottolineeremo in questo e nel capitolo successivo. In questo sottoparagrafo inizierò con una breve panoramica della teoria sociale di Fourier, per poi concentrarmi sulla sua concezione del diritto al lavoro.

Per l'autore di Besançon, l'uomo e la donna sono esseri passionali. La base della civiltà è la repressione sistematica di queste passioni, che porta alla loro perversione e, infine, alla loro trasformazione in contropassioni. Solo in una nuova organizzazione sociale, chiamata Armonia, sarà possibile il pieno recupero dell'arsenale delle passioni umane e il loro sviluppo libero e pacifico. Il modo per raggiungere l'armonia delle passioni è la costruzione di falansteri o falangi: unità di produzione, consumo e residenza che Fourier descrive in modo molto dettagliato. In queste comunità, la remunerazione deve essere stabilita sulla base del capitale, del talento e del lavoro apportato da ciascuno. Questa retribuzione disuguale deve essere combinata con un minimo universale garantito a tutti. In questo modo si evita che il lavoro sia un mezzo per coprire i bisogni di sussistenza, permettendo di trasformarlo in un'attività attraente. Oltre al mondo del lavoro, molte altre attività cambiano radicalmente nella società di Fourier, specialmente il cibo e le relazioni amorose. La sua teoria ribalta un numero considerevole di convenzioni sociali.

Lo stesso Fourier racconta un aneddoto che lo avrebbe indotto a pensare a questa nuova scienza sociale. Cenando in un ristorante di Parigi, vide un viaggiatore pagare quattordici *sous* per una mela. Dalle sue parti, spiega, mele di qualità e dimensioni uguali o superiori venivano vendute a mezzo *liard*. In altre parole, per quattordici *sous* si potevano comprare più di cento mele⁹. Questa enorme differenza tra due regioni con lo stesso clima lo convince che c'è un disordine fondamentale nel meccanismo industriale, e così inizia la sua ricerca¹⁰.

Jones contiene, tra l'altro, una buona esposizione delle tesi centrali dell'economista (Stedman Jones 2004, 133-98). Lucien Gillard (2010) ha pubblicato una breve monografia sul ginevrino. Michel Bellet e Philippe Solal hanno curato recentemente un'opera collettiva in cui scrivono a proposito della sua teoria politica (2019, 203-24). Diego Guerrero (2011) e Umberto Mazzei (2018) hanno confrontato l'opera di Sismondi con quella di Marx.

⁸ Per una breve introduzione ad alcune delle idee centrali di Saint-Simon e Sismondi, si veda Scotto (2021, 168-79).

⁹ Quattordici *sous* degli anni 1790, quando si svolge la scena raccontata da Fourier, equivalgono a circa sette euro di oggi. Un *liard*, piccola moneta di rame, valeva allora tre *deniers*, cioè 0,25 *sous*. Una mela acquistata per mezzo *liard* costava 0,125 *sous*, che equivalgono a circa sei centesimi di euro di oggi. In effetti, la differenza è di più di 100 a 1.

¹⁰ Il manoscritto in cui Fourier racconta l'aneddoto viene pubblicato dai suoi discepoli nel 1851. Secondo Hubert Bourgin (1905, 54), il testo risale al 1820 e la scena della mela sarebbe avvenuta nel 1798. Secondo Jean-Jacques Hémardinquer (1964, 56), la scena avrebbe avuto

Da allora ho osservato che possiamo contare quattro mele famose, due per i disastri che provocarono, quella di Adamo e quella di Paride, e due per i servizi resi alla scienza, quella di Newton e la mia. Non è forse vero che questo celebre gruppo di mele merita una pagina di storia? (Fourier 1967 [1851], X, 17).

Vale la pena ricordare le storie di queste quattro mele. La prima, la mela del peccato originale, è senza dubbio la più famosa. Adamo ed Eva mangiano il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male e vengono quindi espulsi dal giardino dell'Eden.

Il secondo, il pomo della discordia, è la causa remota della guerra di Troia. Non essendo stata invitata alle nozze di Peleo e Teti, Eris, dea della discordia, lancia una mela d'oro con la frase «alla più bella», provocando uno scontro tra Era, Atena e Afrodite. Zeus sceglie il principe troiano Paride come giudice per risolvere la disputa. Egli sceglie Afrodite, che gli promette l'amore della donna più bella del mondo. Elena, moglie del re spartano Menelao, si innamora allora di Paride. Lui la rapisce e la porta a Troia, scatenando la famosa guerra.

La terza, la mela della scienza, avrebbe portato alla scoperta della legge di gravitazione universale. Newton, seduto contemplativamente all'ombra dei meli del suo giardino, vede cadere una mela e si chiede perché i corpi scendono sempre perpendicolarmente al suolo. Inizia da quel momento le indagini che porteranno alla sua elegante formula.

La quarta, la mela del socialismo, convince Fourier dell'irrazionalità della società commerciale, spingendo le sue ricerche sull'attrazione universale delle passioni umane. Nel 1808 pubblicherà il suo primo libro, prima pietra di un progetto, mai portato a termine, in cui intende esporre la «teoria dei quattro movimenti» (questo è, infatti, il titolo dell'opera). L'unico studio che la ragione si deve proporre, dice Fourier, è quello dei movimenti sociale, animale, organico e materiale. Newton e Leibniz, afferma, hanno studiato il movimento materiale, di cui hanno rivelato le leggi. Secondo Fourier, gli altri tre movimenti non sono ancora conosciuti.

Il nostro pensatore ritiene di aver scoperto le leggi del movimento sociale, che considera legate a tutte le altre leggi del cosmo. Il primo movimento ha a che fare con l'ordine e la successione dei vari meccanismi sociali. Il secondo riguarda le passioni e gli istinti. Il terzo concerne la distribuzione delle diverse proprietà delle sostanze. Il quarto si riferisce alla gravitazione della materia. Così come gli esseri inanimati e animati si formano e si sviluppano secondo le leggi dei movimenti materiale e organico (il quarto e il terzo), è necessario, dice Fourier, che gli istinti animali e le passioni sociali (il secondo e il primo movimento) seguano le leggi che sono loro proprie. Nella sua teoria, tutti i movimenti

luogo durante il primo viaggio di Fourier a Parigi, nel 1790. Qualunque sia la data corretta, la mela di Parigi condivide con il riso di Marsiglia l'onore di aver provocato l'eureka del pensatore socialista. Nel 1799, in quella città, Fourier avrebbe visto gettare in mare un'intera scorta di riso, in piena carestia. Spesso si considera quest'anno come quello della 'scoperta' della sua scienza della società.

sono collegati tra loro, ma non tutti hanno la stessa importanza. Il movimento sociale è gerarchicamente superiore: tutto, dagli atomi agli astri, è disposto secondo le passioni umane.

Fourier definisce ogni movimento, così come le loro relazioni mutue, in modo molto confuso, che peraltro non è in accordo con le evidenze scientifiche del suo tempo. Nonostante la connessione che stabilisce tra il materiale, il vivente, l'animale e l'umano, continua a considerare la Materia come un principio passivo, distinto da Dio, il principio attivo, e dalla Matematica o Giustizia, il principio ordinatore del movimento. Non assume quindi l'interpretazione materialista della fisica di Newton che si era sviluppata in Francia a partire dalla metà del XVIII secolo. Fourier, che nega espressamente qualsiasi affiliazione con i filosofi e i saggi, sostiene di aver scoperto la legge unica dell'universo materiale e spirituale e si sforza di dimostrarla al di fuori di qualsiasi sistema conosciuto. Mira molto in alto, ma il suo tiro, visto con il senno di poi, parte da troppo lontano, e finisce per mancare il bersaglio. La sua teoria dei quattro movimenti impallidisce di fronte al grande movimento di costante trasformazione della materia scoperto dalla scienza moderna¹¹. Lo stesso vale per la sua teoria delle passioni, che è allo stesso tempo più semplicistica e più contorta di quella di Hobbes, Spinoza, Hume o Diderot. L'importanza di Fourier, strano genio, sta piuttosto nell'audacia di proclamare che, per armonizzare davvero le leggi universali della natura con le passioni umane, è necessario capovolgere un mondo che è completamente sottosopra.

Concentriamoci ora su un punto specifico della fitta e disordinata rete che Fourier dispiega davanti a noi. Come si ricorderà, Turgot aveva usato – nella sua nota critica alle corporazioni – l'espressione «diritto di lavorare» come sinonimo di libertà di lavoro. Sia prima che dopo la Rivoluzione francese, troviamo anche alcune apparizioni isolate della formula «diritto al lavoro», sia come sinonimo di libertà di lavorare sia come riferimento a un dovere di assistenza che la società ha nei confronti degli individui. In ogni caso, è Fourier a rendere popolare questa seconda locuzione, quella di «diritto al lavoro», dandole un significato preciso all'interno del suo sistema. Nella sua *Théorie des quatre mouvements* (1808), che può essere considerata la prima opera di teoria socialista, menziona il diritto al lavoro, anche se non sviluppa l'idea. Dice, riferendosi ai «saggi moderni»: «Se si occupano dei *Diritti dell'uomo*, dimenticano di stabilire il principio del *Diritto al lavoro*, che in realtà non è ammissibile nella civiltà, ma senza il quale tutti gli altri sono inutili» (Fourier 1966 [1808], I, 193).

¹¹ Il movimento degli astri, osservato da Copernico, Galileo e Keplero, era stato unificato con quello dei corpi terrestri, grazie alla fisica di Newton. Il movimento di formazione dei continenti era già stato spiegato da Buffon e quello del sistema solare teorizzato da Laplace. Il movimento dei caratteri ereditari dai padri e dalle madri ai figli era stato dimostrato da Maupertuis e Wolff. Sarà Darwin a concludere questa immensa rivoluzione, scoprendo i principi del movimento delle specie nel tempo, e trasferendo al mondo della vita quella comprensione naturale del cosmo che si era iniziata nel mondo fisico con Copernico (Rodríguez Camarero 2013, 81-100).

Poi aggiunge:

Non ho paura di aprire un dibattito su quelle fantasie dei greci oggi rinnovate, quei Diritti dell'uomo che sono diventati così ridicoli. Dopo le rivoluzioni provocate dal loro regno, sembra che ci stiamo avviando verso nuovi disordini, per aver dimenticato il primo, e l'unico utile, di quei Diritti: il Diritto al lavoro, che i nostri politici non hanno mai menzionato, fedeli alla loro abitudine di omettere in ogni branca di studio le questioni fondamentali (Fourier 1966 [1808], I, 265).

In *Des trois nœuds du mouvement*, un manoscritto di Fourier pubblicato dai suoi discepoli in *La Phalange* nel febbraio 1849, e che secondo gli editori risale al periodo 1803-1805, compare già il diritto al lavoro:

Il diritto più inalienabile dell'uomo, senza il quale tutti gli altri sono irrisonori, è il diritto al lavoro e all'agricoltura. La società deve garantire a ogni individuo, con ogni sorta di misure, un *minimo* di terra lavorabile (con gli strumenti necessari), che possa coprire ampiamente la sua sussistenza, senza allontanarlo troppo dal suo paese natale (Fourier 1968 [1849], XII, 459).

Il manoscritto *Égarement de la raison démontré par le ridicule des sciences incertaines*, scritto probabilmente da Fourier nel 1806, fu pubblicato in tre parti da *La Phalange*, nei numeri di marzo, aprile e maggio del 1847. Nel testo si parla nuovamente del diritto:

Quanto sono impotenti i nostri patti sociali a fornire al povero una sussistenza dignitosa e commisurata alla sua istruzione, a garantirgli il primo dei diritti naturali, il diritto al lavoro! Con queste parole, *diritti naturali*, non intendo le chimere conosciute con il nome di *libertà* e *uguaglianza*. Il povero non aspira a tanto, non vuole essere uguale al ricco, si accontenterebbe di stare alla tavola dei suoi servi: il popolo è ancora più ragionevole di quello che gli si chiede. Acconsente alla sottomissione, alla disuguaglianza, alle servitù, fintanto che voi pensiate ai mezzi per aiutarlo quando le vicissitudini politiche lo abbiano privato della sua industria, ridotto alla miseria, all'obbrobrio e alla disperazione. È proprio allora che viene abbandonato dalla Politica. Che cosa ha fatto questa per assicurargli, nelle difficoltà, non già l'assistenza, ma solo l'esercizio del suo lavoro abituale, da cui dipende la sua sussistenza? Il popolo, compresa la classe istruita, è ovunque pieno di disgraziati, che chiedono invano un'occupazione, mentre i loro simili vivono, spensierati, nell'ozio e nell'abbondanza. Perché la Politica si prende gioco di questi disgraziati, dando loro diritti di sovranità, quando non chiedono altro che diritti di servitù, altro che il diritto di lavorare per il piacere degli oziosi? (Fourier 1968 [1849], XII, 624).

Questa citazione mostra chiaramente il carattere «antirivoluzionario» o «antipolitico» che Fourier assegna al diritto al lavoro: lo vede come espressione dei veri interessi del popolo, in opposizione alle «chimere» della libertà, dell'uguaglianza e del principio della sovranità popolare. I poveri, dice, non aspirano a essere trattati come i ricchi. Accettano la loro condizione di subordinazione,

purché sia garantita loro una vita tranquilla, per cui devono poter guadagnarsi il pane attraverso il lavoro.

Des modifications à introduire dans l'architecture des villes, un manoscritto pubblicato come estratto di *La Phalange* nel 1849, e che Fourier avrebbe scritto intorno al 1820, ha un tono più ironico del precedente, ma difende sostanzialmente la stessa idea:

L'uomo sociale ha il diritto di *mangiare*, un diritto che i filosofi e i legislatori della civiltà non hanno mai voluto riconoscergli, perché se lo concedono è in condizioni che i poveri non possono soddisfare. Partono dal principio che la sussistenza, nell'ordine sociale industriale, deve essere il frutto del lavoro. In questo caso, però, l'uomo sociale industriale ha diritto al lavoro, e la società, obbligandolo a una sussistenza condizionale e subordinata al lavoro, gli deve questo lavoro. Se gli manca, l'uomo riacquista i diritti dello stato inerte o selvaggio, e può procurarsi la propria sussistenza ovunque la trovi. A questo i filosofi rispondono che non c'è più lavoro: né terre da coltivare, né quell'occupazione in fabbrica a cui il lavoratore è abituato; quindi deve rinunciare a mangiare, e morire di fame con moglie e figli per la perfettibilità della Civiltà perfettibile. Questi miserabili si indignano, rifiutano di lasciarsi morire di fame e pensano, a ragione, che la società e i saggi che la dirigono avrebbero dovuto pensare ai mezzi per assegnare ai disoccupati un minimo proporzionale alla loro casta; con le denunce, cercheranno di suscitare la loro pietà per ottenere qualche assistenza. La legislazione ordina di arrestarli e risponde che, in quanto mendicanti, devono essere rinchiusi. I loro vicini, anch'essi costretti dalla fame e temendo la reclusione, scelgono, per soddisfare i loro bisogni, la via della natura, cioè il furto. Vengono arrestati, e condotti alla forca, per aver voluto usare il primo dei diritti dell'uomo, il diritto di mangiare, diritto che non è negato a nessun essere esistente; mai (tranne che nell'opera *I litiganti*) cani o gatti sono stati giudicati per aver mangiato, nei momenti di fame, tutto ciò che trovavano, con l'aggravante che gli animali non offrono l'impegno di lavoro che invece danno gli uomini (Fourier 1968 [1849], XII, 689).

È in *Théorie de l'Unité universelle* (1841), originariamente pubblicato come *Traité de l'association domestique-agricole* (1822), che Fourier introduce alcune sfumature rilevanti nell'idea del diritto al lavoro. Dio, afferma, ha istituito un sistema di attrazione per farci amare il lavoro. Una volta organizzato, questo sistema genererà un fascino e una seduzione ancora maggiori di quelli attualmente prodotti da banchetti, balli e spettacoli. In Fourier troviamo, in effetti, un'intera proposta di lavoro associato:

Il lavoro societario, per esercitare una così forte attrazione sul popolo, dovrà differenziarsi completamente dalle forme ripugnanti che lo rendono così odioso allo stato attuale. L'industria societaria, per diventare attraente, dovrà soddisfare le seguenti sette condizioni:

- 1) Che ogni lavoratore sia associato, retribuito con i dividendi e non con il salario.
- 2) Che ognuno, uomo, donna o bambino, sia retribuito in proporzione alle tre facoltà, *capitale, lavoro e talento*.

- 3) Che le sessioni industriali varino circa otto volte al giorno, poiché l'entusiasmo non può essere sostenuto per più di un'ora e mezza o due ore nell'esercizio di una funzione agricola o manifatturiera.
- 4) Che si esercitino in compagnia di amici spontaneamente riuniti, incuriositi e stimolati da rivalità molto attive.
- 5) Che le botteghe e le aziende agricole presentino al lavoratore le attrattive dell'eleganza e della pulizia.
- 6) Che la divisione del lavoro sia portata al massimo grado, in modo da assegnare a ogni sesso e a ogni età le funzioni a loro adatte.
- 7) Che in questa distribuzione ognuno, uomo, donna o bambino, goda pienamente del diritto al lavoro o diritto di impegnarsi in qualsiasi momento in un ramo di lavoro di sua scelta, a condizione di giustificare la propria probità e attitudine (Fourier 1966 [1822], III, 15).

Inoltre, aggiunge Fourier, chi non possa provvedere alla propria sussistenza deve almeno godere di un minimo, sufficiente a non dover essere costantemente preoccupato per la propria sorte e per quella dei suoi, sia nel presente che nel futuro.

Come si sarà notato, qui ci sono due principi distributivi complementari. Da un lato, si garantisce che tutti godano almeno di un minimo di benessere. Dall'altro, il resto del prodotto viene distribuito sulla base del contributo di ognuno in termini di capitale, lavoro e talento. Se confrontiamo questo con i testi che abbiamo citato sopra, possiamo notare una novità: prima il minimo era inteso come la garanzia ai poveri del diritto al lavoro; ora sembra essere concepito indipendentemente dal contributo individuale. Da un minimo condizionato al lavoro siamo passati a un minimo incondizionato.

In ogni caso, sarebbe avventato interpretarlo come una proposta di reddito di base *ante litteram*. Per Fourier, la garanzia di un minimo per tutti è inseparabile da una nuova organizzazione del lavoro¹². Questo lavoro – grazie agli incentivi legati alla partecipazione come associati ai benefici, alla rotazione delle funzioni, allo stimolo di una buona compagnia, alla pulizia e alla bellezza del luogo in cui viene svolto, e all'esecuzione dei compiti per i quali ognuno è specificamente dotato – non conserva nulla del carattere repellente che ha nella civiltà, diventando un divertimento, un piacere. Cessa di essere un dovere e diventa più simile a un gioco. Poiché tutti lavorano intensamente e con un'organizzazione calcolata al millimetro, la produzione di ogni tipo di beni e servizi si moltiplica, ben oltre quanto conosciuto fino ad allora. È proprio perché il lavoro diventa attraente (tanto che i falansteriani lo preferiranno all'ozio), e anche altamente produttivo, che è possibile garantire un minimo per tutti. La garanzia del minimo non significa, almeno per Fourier, che nel falansterio ci possano essere persone oziose. Tutti coloro che sono in grado di lavorare lavorano, e tutti vogliono

¹² Fourier dice espressamente che non è una buona idea dare al popolo un minimo generoso senza organizzare il lavoro, perché in tal caso, dato il carattere ripugnante dell'industria nella civiltà, la gente rimarrebbe inattiva (Fourier 1966 [1822], III, 16).

lavorare. Poi, in termini di distribuzione, ognuno riceve un minimo incondizionato e un massimo secondo le sue capacità¹³.

Un altro motivo per cui il minimo di Fourier non è assimilabile a quello che oggi intendiamo come reddito di base è che non si tratta di un minimo universale; cioè, non viene assegnato a tutti i membri della comunità, ma solo ai poveri o, meglio, ai caduti in disgrazia. Nel falansterio esistono classi sociali – alta, media e bassa – e il minimo viene assegnato proporzionalmente ai poveri di ciascuna di esse (Fourier 1966 [1822], III, 169). Si intende che questi «poveri» sono coloro che, per età, malattia o incidente, non sono in grado di apportare capitale, lavoro o talento.

Abbiamo detto sopra che possiamo osservare un cambiamento nel modo di intendere il diritto al lavoro tra i manoscritti e l'opera del 1822. Da un minimo incentrato sui poveri, e condizionato al lavoro, siamo passati a qualcosa di diverso. Quello che ho cercato di mostrare è che questo qualcosa di diverso non è un minimo incondizionato e universale. Non è pienamente incondizionato, perché, pur essendo indipendente dal lavoro che ognuno apporta, è inseparabile da una società con lavoro attraente. Non è universale, perché si concentra ancora sui «poveri», anche se questi sono intesi come tutti coloro che, indipendentemente dalla loro classe sociale, sono stati colpiti da una disgrazia.

In un altro punto del libro, Fourier cita nuovamente il diritto al lavoro, criticando i falsi diritti dello stato di civiltà:

Un indigente viene esaltato con il bel nome di Uomo Libero, con i diritti imprescrittibili del cittadino; ma non ha né la libertà di lavorare e di impegnarsi nelle funzioni che gli sono state insegnate, né il diritto di chiedere di essere ammesso a quel lavoro da cui dipende la sua sussistenza. Quando è privato del lavoro, deve morire di fame senza lamentarsi. Se chiede l'elemosina, per necessità, viene arrestato in nome dell'onore associato al bel nome di Uomo Libero e ai diritti imprescrittibili del civilizzato, che lo privano dell'unico diritto di cui ha bisogno, il diritto al lavoro (Fourier 1966 [1822], III, 136-37).

Il diritto al lavoro è un diritto naturale, che si articola nei diritti alla caccia, pesca, raccolta di frutti e pastorizia. Oltre a queste quattro vie di industria positiva, i popoli selvaggi hanno un «diritto di industria negativa»: il furto esterno, cioè il furto verso chi è al di fuori del gruppo, di solito altri popoli. A questi cinque si aggiungono altri due diritti naturali, per un totale di sette: l'alleanza interna (*ligue intérieure*), che è la controparte del furto esterno, e la spensieratezza (*insouciance*).

Nello stato di civiltà, dice Fourier, le 'persone oneste' esercitano i diritti al furto esterno e all'alleanza interna, nella misura in cui, essendo i più forti, vivono a spese dei più deboli. Allo stesso modo, la spensieratezza può essere raggiunta solo a forza di tesori. Nella civiltà, nove uomini su dieci non possono godere

¹³ Queste «capacità» non sono solo la capacità di sforzo (tempo di lavoro) e il grado di abilità (talento), ma anche il capitale apportato, aspetto che sarà criticato da Proudhon.

di questo diritto alla tranquillità. Non possono non preoccuparsi del domani, perché devono affrontare le preoccupazioni di ogni giorno, essendo obbligati a dedicarsi a un lavoro ripugnante e forzato. Per questo motivo la domenica si recano nelle taverne e in altri luoghi di piacere, per godersi qualche momento di gioia spensierata. Una spensieratezza che, del resto, non trovano nemmeno molti ricchi, che sono costantemente inseguiti dall'inquietudine. Come ci ricorda Orazio, *post equitem sedet atra cura*, dietro al cavaliere al galoppo siede il nero affanno (Fourier 1966 [1822], III, 163-67).

Lo stato di civiltà, che nega quasi tutti questi sette vantaggi, ci deve un'indennità equivalente, cioè un minimo di cibo, vestiario e alloggio. Non basta, però, dare questo minimo ai poveri sotto forma di sussidio, perché in questo caso le loro passioni attive non possono svilupparsi. Per garantire il minimo, è necessario organizzare un sistema di attrazione industriale, che fornisca alla gente non un'elemosina, ma un lavoro attraente. Un lavoro che sia in grado di assicurare a tutti l'equivalente dei sette diritti naturali e che permetta l'associazione di interessi tra ricchi e poveri. Solo così sarà possibile abbandonare l'illusoria libertà delle società industriali e raggiungere una libertà più perfetta di quella esistente nello stato selvaggio.

Più avanti, Fourier insiste:

Le Scritture ci dicono che Dio condannò il primo uomo e la sua posterità a lavorare con il sudore della fronte; ma non ci condannò a essere privati del lavoro da cui dipende la nostra sussistenza. Possiamo quindi, in termini di diritti dell'uomo, invitare la Filosofia e la Civiltà a non privarci della risorsa che Dio ci ha lasciato come ripiego [*pis-aller*] e come punizione, e a garantirci almeno il diritto al tipo di lavoro a cui siamo stati elevati (Fourier 1966 [1822], III, 178-79).

Il diritto al lavoro, equivalente ai diritti alla caccia, pesca, raccolta e pastorizia dello stato selvaggio, può essere raggiunto solo in un ordine sociale in cui i poveri, nella loro falange (*phalange*) nativa, possano dire ai loro compatrioti:

"Io sono nato in questa terra; rivendico di essere ammesso a tutti i lavori che si svolgono qui, e chiedo anche la garanzia di godere dei frutti del mio lavoro; rivendico che mi vengano forniti gli strumenti necessari per esercitare questo lavoro, e che mi venga assicurata la sussistenza, come compenso per il diritto di furto che mi è stato dato dalla semplice natura". Ogni armoniano, per quanto rovinato possa essere, avrà sempre il diritto di usare questo linguaggio nel suo paese natale, e la sua richiesta sarà pienamente accolta (Fourier 1966 [1822], III, 179-80).

Questo linguaggio fondato sui diritti è possibile solo in Armonia. L'attuale riconoscimento dei diritti di sovranità, dice Fourier, non è altro che un insulto verso il povero. Lungi dal voler essere uguale al ricco, l'unica cosa che desidera è poter lavorare. Il diritto che rivendica non è quello dell'uguaglianza, ma il semplice diritto di produrre i piaceri di cui godono gli oziosi. Nella civiltà, nemmeno questo diritto può essergli concesso, prova della necessità di avanzare verso un nuovo ordine industriale e sociale.

Inserito per il momento nella fitta rete di idee e parole tracciata da Fourier, il diritto al lavoro comincia ad affermarsi a pieno titolo nella seconda metà degli anni '30 dell'Ottocento, grazie agli scritti dei suoi discepoli. Da quel momento, il «diritto al lavoro» diventa uno dei tanti slogan – come «associazione» o «organizzazione del lavoro» – che, nella letteratura socialista francese della prima metà del XIX secolo, vengono proposti come alternativa ai problemi causati dalla società industriale.

Tuttavia, questo diritto al lavoro fourierista della fine degli anni '30 non è ancora il diritto al lavoro del 1848. È il diritto al lavoro del primo socialismo, non quello del socialismo repubblicano del '48. Infatti, una volta emerso il socialismo negli anni '30 (come vedremo nelle pagine seguenti), bisognerà aspettare ancora un po' perché il suo percorso converga con gli ideali rinnovati del discorso repubblicano e democratico della Rivoluzione francese.

Si può quindi dire che Fourier, nell'aggiungere la sua famosa mela all'elenco, dimentica, o vuole dimenticare, la mela di Tell. La leggenda narra che un giorno Guglielmo Tell stava attraversando la piazza principale della città svizzera di Altdorf, accompagnato dal figlio, quando si rifiutò di inchinarsi davanti al cappello lì installato come simbolo della Casa d'Asburgo. Il governatore, infastidito da questa dimostrazione di ribellione, arrestò Tell, costringendolo a sparare con la balestra contro una mela posta sulla testa del ragazzo. Se Tell fosse riuscito nel suo intento, sarebbe stato scagionato da tutte le accuse. In caso contrario, sarebbe stato condannato a morte. Tell non solo centrò il bersaglio, ma uccise anche il governatore con una seconda freccia. Il diritto al lavoro del '48 è uno dei sintomi dell'unione avvenuta in Francia, dal 1840 in poi, tra la mela del socialismo e la mela della libertà politica.

3. La Rivoluzione del 1830

3.1 Le Tre Giornate Gloriose

Alla morte di Luigi XVIII nel 1824, sale al trono suo fratello Carlo X. Il primo era stato conciliante con i bonapartisti e i repubblicani durante il suo regno, mentre il secondo guidava il partito ultrarealista, che si diceva fosse più realista del re. Il nuovo monarca rappresenta quindi l'ala più estrema del conservatorismo. Le sue tendenze assolutiste generano costanti tensioni tra la corona e gli altri attori politici francesi. Il 25 luglio 1830, dopo un lungo periodo di agitazione ministeriale, parlamentare e giornalistica, il re sospende la Carta costituzionale con le Ordinanze di Saint-Cloud, che sono pubblicate sul *Moniteur* il giorno successivo¹⁴. La libertà di stampa viene abolita, si scioglie la Camera dei deputati appena eletta e si modifica il funzionamento del sistema elettorale e politico, conferendo al re poteri straordinari.

¹⁴ Fondato nel 1789, *Le Moniteur Universel* è stato a lungo il giornale ufficiale del governo francese. Pubblicava le norme giuridiche approvate e altri documenti ufficiali, oltre alle trascrizioni dei discorsi parlamentari.

Le proteste iniziano a Parigi il 26. È allora che entra in scena Adolphe Thiers, probabilmente la grande figura del conservatorismo francese del XIX secolo. Insieme ai giornalisti Armand Carrel e François-Auguste Mignet, e con il sostegno dell'editore Auguste Sautet, Thiers aveva fondato il giornale *Le National* nel gennaio di quell'anno. Il quotidiano, critico nei confronti del re, era a favore di una monarchia costituzionale. Nel numero 33, Thiers spiegava così il ruolo più modesto dei re nella società moderna:

Il re non amministra, non governa, ma regna. I ministri amministrano e governano, e non possono avere un solo subordinato contro la loro volontà; ma il re può avere un ministro contro la sua volontà, perché, ripetiamolo, non amministra, non governa, ma regna (*Le National*, 4 febbraio 1830).

In seguito all'agitazione dei giornalisti e dei deputati liberali del giorno precedente, il 27 scoppiano dei tumulti a Parigi. L'insurrezione dura fino al 28 e termina il 29, tre giornate che diventano note come le *Trois Glorieuses*¹⁵. Sono uccisi circa 200 soldati e 800 insorti. La famiglia reale fugge dal Paese. Dopo un periodo di dubbi e incertezze, durante il quale vengono proposti i nomi di Napoleone e Marianne, prevale la scelta di Thiers: una monarchia costituzionale, più liberale della precedente, grazie al cambio di casa reale. La Rivoluzione porta quindi sul trono Luigi Filippo I, membro della Casa d'Orléans, che è proclamato «re dei francesi» anziché «re di Francia». Il 14 agosto viene adottata la Carta costituzionale del 1830, presentata come una revisione della Carta del 1814. Tra le altre modifiche, si elimina il Preambolo, in modo che non sia più una Carta concessa, ma emanante direttamente dalla volontà della nazione.

Va ricordato che nel 1789 il blu e il rosso di Parigi erano stati uniti al bianco della monarchia, dando origine alla coccarda tricolore. Durante la Restaurazione, i Borboni avevano stabilito il bianco come colore della bandiera nazionale. Il nuovo monarca recupera la bandiera tricolore, che era stata sventolata dagli insorti durante le Tre Giornate Gloriose, facendone uno dei principali simboli del suo regno.

3.2 La favola di Menenio

La Rivoluzione del 1830 è, in parte, una rivoluzione in difesa della libertà di stampa. Il suo trionfo favorisce la nascita di numerose associazioni e giornali. A Parigi, dove il settore tipografico è una delle industrie più importanti e dove l'introduzione delle macchine da stampa meccaniche sta spostando molti lavoratori, nascono allora alcune pubblicazioni gestite esclusivamente da lavoratori manuali. A settembre, quasi contemporaneamente, iniziano la loro attività tre

¹⁵ Sulla Rivoluzione del 1830 in Francia vista dai suoi contemporanei, si veda Cabet (1833) e Blanc (1842). Un'opera di riferimento è Pinkney (1972). Si vedano anche Agulhon (1980, 15-27), Bory (1972) e Fontana (2019, 75-81, 98-9). Sulle rivoluzioni del 1830 in Europa: Aprile, Caron e Fureix (2013).

pubblicazioni con cadenza bisettimanale: *Journal des ouvriers, Peuple e L'Artisan* (Weill 1907, 89-103).

C'è un articolo di *L'Artisan* in cui i suoi redattori utilizzano una retorica molto simile a quella di Sieyès alla vigilia della Rivoluzione francese. Essi affermano, il 22 settembre 1830:

La classe più numerosa e più utile della società è senza dubbio la classe dei lavoratori [*ouvriers*]. Senza di essa i capitali non hanno nessun valore, senza di essa non ci sono macchine, né industria, né commercio. Questo è ben noto a tutte le classi che si appoggiano su di essa, che traggono profitto dal suo lavoro; solo lei stessa sembra ignorarlo o non tenerne conto. Vive nella miseria e nella schiavitù del monopolio senza rendersene conto, subisce senza lamentarsi ogni sorta di umiliazione da parte di coloro di cui riempie le tasche, viene decimata dalla bassa polizia [*basse police*] senza battere ciglio. È questo il posto che gli spetta? (Faure e Rancière 1976, 214).

Che cos'è la classe lavoratrice? Tutto. Cosa è stata finora nell'ordine politico? Nulla. Cosa chiede? Di essere qualcosa. Gli artigiani e gli altri lavoratori, pur svolgendo il lavoro socialmente necessario da cui dipende la prosperità della nazione, vivono nella miseria e nella rassegnazione. Come il terzo stato prima della Rivoluzione del 1789, le classi lavoratrici del 1830 lamentano che la loro posizione sociale e politica non corrisponde alle loro capacità e ai loro meriti. Poi aggiungono: «E non c'è motivo di lamentarsi delle *membra*, come nell'arguta favola di Menenio, perché lei è lo *stomaco* della società» (Faure e Rancière 1976, 214).

Quest'ultima frase ci riporta al 494 a. C., quando avviene a Roma la prima secessione della plebe. I plebei, pur non potendo accedere alle magistrature, hanno pieni obblighi militari. La continua mobilitazione per la guerra gli impedisce di mantenere le proprie aziende agricole, e così molti di loro, non potendo pagare i debiti, sono ridotti allo stato di schiavi. Di fronte a questa situazione, decidono di allontanarsi da Roma e di accamparsi sul Monte Sacro. Menenio Agrippa viene inviato a capo di una delegazione per negoziare con i plebei e convincerli a tornare in città. Secondo la versione di Tito Livio, Menenio riesce a porre fine alla secessione rivolgendosi ai plebei con la seguente parabola:

C'è stato un tempo in cui le membra del corpo umano non formavano un tutt'uno, come avviene oggi, ma ogni membro aveva le sue idee particolari e la sua voce. Erano tutti irritati con lo stomaco perché, a differenza degli altri, non faceva altro che godere degli alimenti gustosi che riceveva. Così la bocca, le mani e i denti decisero di non fornirgli più cibo. Nel loro risentimento, volevano domare lo stomaco con la fame, ma riuscirono solo a rendere l'intero corpo estremamente debole. Allora si resero conto che lo stomaco non era inattivo e che, se era vero che loro gli fornivano nutrimento, non era meno vero che lui lo forniva a loro, digerendo il cibo che gli arrivava e inviando a tutte le parti del corpo, attraverso i vasi sanguigni, il sangue che ci permette di vivere e svilupparci (Livio, II, XXXII, 9-11).

Paragonando la rabbia delle membra del corpo verso lo stomaco con la secessione dei plebei contro i patrizi, Menenio Agrippa sarebbe riuscito a convincere i

primi a tornare a Roma e a rispettare la leva. Il corpo politico, come il corpo umano, può sopravvivere e svilupparsi solo se ciascuno svolge la propria funzione. Le funzioni direttive dei patrizi possono non essere così evidenti come il sudore dei plebei, ma non sono meno indispensabili per il buon funzionamento della città.

Nel 1830, i moderni plebei di *L'Artisan* dicono ai moderni *patres* di industria che non sono più disposti a credere a questa favola. I lavoratori non sono semplici mani che si limitano a portare il cibo in bocca: sono lo stomaco della società, sono la forza silenziosa che, invisibile nella sfera pubblica, sostiene l'intera società con il suo lavoro. Approfittando delle nuove libertà, si rivolgono da pari a pari ai giornalisti borghesi che, dopo essersi affidati al popolo durante la rivolta, non sembrano pronti a riconoscere, ora che sono saliti al potere, il debito contratto a luglio:

Che certi giornalisti, chiusi nella loro aristocratica piccola borghesia, si ostinino a non vedere nella classe lavoratrice [*classe ouvrière*] altro che macchine che producono per il loro solo profitto; nel governo, altro che mandatarî pagati da loro e incaricati di organizzarli; e che non concepiscano il popolo al di là di quella classe media in cui vivono, è facilmente comprensibile: il loro spirito non ha saputo stare al passo con il secolo, e fanno di tutto per fermarlo. Ma non siamo più nel tempo in cui i lavoratori [*ouvriers*] erano servi che un padrone [*maître*] poteva vendere o uccidere a sua discrezione; non siamo più in quel tempo, non molto lontano, in cui la nostra classe contava nella società solo come le braccia del corpo sociale. Tre giorni sono bastati per cambiare la nostra funzione nell'economia della società. Ora siamo la parte principale di questa società, lo stomaco, che propaga la vita tra le classi superiori, restituite alle loro vere funzioni di servitori. Smettete allora, oh nobili borghesi, di respingerci dal vostro seno, perché anche noi siamo uomini e non macchine. La nostra industria, che sfruttate da così tanto tempo, ci appartiene a pieno titolo. Le luci dell'istruzione e il sangue che abbiamo versato per la libertà ci hanno dato i mezzi e il diritto di liberarci per sempre dalla servitù in cui ci avete tenuti (Faure e Rancière 1976, 215).

I lavoratori, che hanno appena fondato un giornale diretto da loro stessi, rimproverano ai mandarini del regno il loro elitarismo e la loro miopia: vedono i lavoratori come meri strumenti di produzione, senza riconoscerne le capacità intellettuali o politiche; valutano il governo della nazione non dal punto di vista del bene pubblico, ma degli interessi particolari della loro classe sociale; e quando invocano il popolo, pensano in realtà ai rispettabili e ai benestanti. Sono semplici portavoce della borghesia, che è diventata la nuova aristocrazia, separata dalla nazione dai suoi privilegi. Una stampa di questo tipo, l'unica che poteva esistere sotto il regime autocratico di Carlo X, è incompatibile con il nuovo regime politico. Dopo le Tre Giornate Gloriose, i vecchi schemi risultano anacronistici. Gli eventi di luglio richiedono l'istituzione di un nuovo patto sociale. Le classi lavoratrici, che sono lo stomaco economico della società, che hanno versato il loro sangue sulle barricate, e che hanno fondato un giornale per dimostrare che sanno pensare e pensare bene, sono, per tutto questo, la fonte

unica della sovranità nazionale. I nuovi governanti non hanno altra legittimazione che quella conferita loro dal popolo e la loro unica missione deve essere quella di servirlo con lealtà e diligenza.

Il 17 ottobre, i redattori di *L'Artisan* si rivolgono ai tipografi parigini, cacciati dalle loro botteghe dall'introduzione di nuovi macchinari. Lontani dall'ostilità verso le macchine, le considerano un'opportunità per abbandonare il lavoro meccanico. Il loro obiettivo è smettere di essere lavoratori e diventare maestri coassociati:

Agendo individualmente, è impossibile per il lavoratore praticare l'industria che professa. Ma chi può impedire che ci uniamo a cento altri lavoratori e che, mettendo da parte dal nostro salario giornaliero una piccola somma che non possa influire sui nostri bisogni, formiamo un capitale sufficiente a portare avanti la nostra industria da soli? (citato in Sewell 1992, 281).

Questi due testi sono importanti perché rappresentano molto bene un tipo di discorso che diventa sempre più rilevante durante la Monarchia di luglio. Da un lato, la riforma sociale non è più presentata come l'applicazione delle idee di un particolare pensatore o della sua scuola, ma è legata alla situazione politica e sociale del tempo. Dall'altro, l'attenzione si concentra sull'organizzazione cooperativa della produzione. Queste due caratteristiche saranno presenti in un tipo di socialismo che si svilupperà a partire dal 1840 e che possiamo chiamare «politico», «repubblicano» o «giacobino». Tuttavia, non siamo ancora a quel punto. La strada da percorrere è ancora lunga. Nonostante la loro retorica rivoluzionaria, le pretese politiche di questi tre giornali del 1830 sono piuttosto moderate. Non chiedono, per esempio, il suffragio universale. Inoltre, scompaiono tutti alla fine dell'ottobre 1830. Non ci saranno più giornali diretti e redatti esclusivamente da lavoratori parigini fino al 1839. Solo Lione ne ha uno, *L'Écho de la Fabrique*, pubblicato tra il 1831 e il 1834.

3.3 Socialismo e repubblicanesimo

Per comprendere il periodo di cui parleremo in seguito (1830-1840), è necessario liberarsi del legame che noi lettori contemporanei tendiamo a stabilire tra movimento dei lavoratori, socialismo e radicalismo politico. Nel pensiero di Marx, queste tre cose sono fortemente connesse, un legame che condiziona tutto il socialismo successivo: o perché accetta questo vincolo, o perché reagisce, in un modo o nell'altro, nei suoi confronti. Negli anni '30 dell'Ottocento la realtà è un'altra.

La prima cosa da notare è la novità dei tre elementi che compongono l'equazione. È in quegli anni che cominciano a comparire associazioni di lavoratori indipendenti da quelle dei loro maestri. È il periodo, d'altra parte, in cui si sviluppano le prime scuole socialiste e in cui viene inventata la stessa parola «socialismo». Ed è il momento, infine, in cui si diffonde tra ampi settori della popolazione un discorso politico che accetta come unica sovranità quella che proviene dal popolo. Più che «democratici», parola che ha allora un significato

diverso¹⁶, coloro che si oppongono più radicalmente al sistema politico in vigore, la Monarchia d'Orléans, vengono chiamati «repubblicani». In quanto segue, non mi occuperò direttamente della prima questione, perché essa potrà essere chiarita solo con il progredire della nostra storia. L'obiettivo di questo sottoparagrafo, quindi, è quello di spiegare le caratteristiche centrali del socialismo e del repubblicanesimo di quegli anni, in vista del rapporto di ciascuno con l'incipiente movimento dei lavoratori.

La comparsa della parola «socialismo» è l'ultima evoluzione di un cambiamento avvenuto, qualche anno prima, nel significato della parola «società» o «sociale»:

Al significato settecentesco – che si riferiva a un atto volontario di associazione tra individui indipendenti, come in “contratto sociale” o “relazione sociale” – si sovrappose all'inizio dell'Ottocento un nuovo significato – che si riferiva a un insieme interrelato di istituzioni sovra-personali al di fuori del controllo degli individui che ne fanno parte, come in “leggi sociali”, “forze sociali” e “scienza sociale”. Negli anni Trenta e Quaranta, il termine “sociale” subì un'ulteriore trasformazione e iniziò a riferirsi specificamente ai problemi del lavoro e della proprietà. Dopo la Rivoluzione del 1830, le istituzioni e le forze sovrapersonali che potevano essere studiate dalla “scienza sociale” vennero viste come particolarmente legate al problema del lavoro e della sua organizzazione; i termini “questione sociale” e “socialismo” entrarono nell'uso comune e l'aggettivo “sociale” venne a significare simpatia per i poveri (Sewell 1992, 308).

Nella filosofia illuministica, il «sociale» si oppone al «naturale». All'epoca di Saint-Simon, il «sociale» comincia a essere contrapposto alla sfera «politica»: è concepito come uno spazio governato da leggi che non sono state scritte dagli uomini e che non rispondono alla loro volontà, ma che possono essere scoperte e analizzate dai nuovi scienziati sociali. A partire dal 1830, il «sociale» non si riferisce più tanto alle leggi sociali, quanto piuttosto agli effetti perniciosi che queste leggi cominciano ad avere sulla popolazione. Il sociale ha ora a che fare con la situazione dei poveri, con i sentimenti del cuore suscitati nelle classi agiate dalle condizioni di vita dei lavoratori.

È allora che si diffonde il termine «socialismo», che consiste nello studio della società, ma con particolare riguardo alla situazione delle classi lavoratrici, ai problemi che pesano su di esse a causa dell'estensione di un sistema competitivo e individualista. Inevitabilmente, la parola inizia a denotare anche i rimedi che questi studiosi della società moderna propongono per curarla.

Nel numero 12 di *Le Semeur, journal religieux, politique, philosophique et littéraire*, del 23 novembre 1831, Alexandre Vinet scrive un articolo – intitolato “Catholicisme et protestantisme” – in cui compare la parola «socialismo». Si tratta probabilmente della prima apparizione del termine in francese – o di una

¹⁶ L'ultimo paragrafo di questo capitolo è dedicato a chiarire il significato della parola «democrazia» all'epoca.

delle prime – in un senso vagamente simile a quello che acquisirà poco dopo¹⁷. Il protestantesimo, dice Vinet, consiste nel diritto di isolarsi dalla comunità delle credenze, per esaminare se accettarle o meno, e in quale misura. È riprovevole, dice, nella misura in cui non vuole essere cattolico: la sua è una libertà senza unità. I cattolici, da parte loro, commettono l'errore di voler essere cattolici prima del tempo: la loro è un'unità senza libertà. All'individualismo del protestantesimo, dice il teologo, deve seguire il socialismo, cioè il vero cattolicesimo (Vinet 1832, I, 94).

In un articolo intitolato "Aux politiques" – apparso nell'agosto 1832 sulla *Revue encyclopédique*, all'interno di una serie intitolata *Trois discours sur la Situation actuelle de la Société et de l'Esprit Humain* –, Pierre Leroux utilizza anche il termine «socialismo». A differenza di Vinet, gli dà una connotazione peggiorativa. C'è chi sostiene la sovranità divina (Rivelazione), chi la poggia sulla ragione (Individualismo) e chi, infine, difende la sovranità del popolo (Socialismo). Tutti hanno in parte ragione, dice il giornalista, ma tutti sbagliano nel portare il loro principio troppo lontano. Il socialismo, in particolare, implica il sacrificio dell'individuo al collettivo, la distruzione della libertà. Due anni dopo, sempre sulla *Revue encyclopédique*, Leroux approfondisce la stessa idea in un articolo intitolato "De l'individualisme et du socialisme". Quando ripubblica questi due testi nel 1850, in occasione del primo volume delle sue *Opere*, chiarisce che l'uso che faceva del termine «socialismo» all'epoca (1832 e 1834) differisce da quello che è diventato popolare vent'anni dopo¹⁸. Nel suo senso contemporaneo, dice, egli stesso è un pensatore socialista.

Il vero introduttore del termine «socialismo» in Francia è l'economista liberale Louis Reybaud. Nel 1836, 1837 e 1838 pubblica tre articoli sulla *Revue des Deux Mondes* (rispettivamente nei volumi 7, 12 e 14), che formano una serie intitolata *Socialistes modernes*. Sono dedicati a Saint-Simon, Fourier e Owen. Nel 1840 riunisce e sviluppa questi tre testi nel libro *Études sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, che riscuote un grande successo¹⁹.

Si può quindi affermare che il termine «socialismo», nella sua accezione contemporanea, entra in uso in Francia solo nella seconda metà degli anni '30 del XIX secolo e si generalizza solo dopo il 1840. Serve a designare, retrospettivamente, le dottrine di Saint-Simon e Fourier, nonché le loro rispettive scuo-

¹⁷ In realtà, il primo a usare la parola *socialisme*, per quanto ne sappiamo, è l'abate Sieyes. La usa nei suoi scritti inediti, prendendola in prestito dall'italiano. In ogni caso, non ha ancora il significato che gli verrà attribuito nel XIX secolo: viene utilizzata a proposito delle discussioni sulla natura sociale dell'uomo (cfr. Branca-Rosoff e Guilhaumou 1998). In Inghilterra, la parola *socialist* si trova in una lettera di Edward Cooper a Robert Owen del novembre 1822, ma diventa popolare nella stampa inglese solo alla fine degli anni '20. Owen non etichetta il suo sistema come *socialism* fino al 1837.

¹⁸ Lo fa in modo un po' magniloquente, rivendicando il merito dell'invenzione della parola (Leroux 1978 [1850], I, 121, 161 e 376).

¹⁹ Nelle edizioni successive, Reybaud amplia notevolmente il testo, incorporando le teorie di altri pensatori e scuole.

le. Esiste un socialismo industrialista e gerarchico, quello dei saint-simoniani, e un socialismo pacifico e utopico, quello dei fourieristi. Sebbene entrambi esercitano un'influenza progressiva sui lavoratori, si rivolgono di preferenza alla classe borghese. Importante all'inizio, con l'avanzare della Monarchia di luglio il saint-simonismo diviene una setta e cade in declino. I fourieristi finiscono per avere un pubblico più vasto, ma sono più vicini ai centri di potere che al movimento dei lavoratori.

Passiamo ora al repubblicanesimo. Con il mantenimento dell'istituzione monarchica, anche se in forma rinnovata, i sostenitori della Repubblica perdono la lotta per il potere che ha luogo dopo le Tre Giornate Gloriose. Mentre molti si rassegnano all'arrivo del «re cittadino» e di una monarchia che sarebbe stata «la migliore delle repubbliche», secondo la celebre espressione di La Fayette, altri considerano l'ascesa al trono del duca d'Orléans come un tradimento della Rivoluzione. Il 30 luglio 1830, alcuni di loro creano la Società degli amici del popolo (*Société des amis du peuple*), che viene dichiarata sciolta il 2 ottobre dello stesso anno. Non scompare, tuttavia, e anzi incrementa gradualmente le sue attività. In ogni caso, la sua vita è breve, poiché si disintegra in seguito al tentativo di insurrezione repubblicana del giugno 1832. Tra i suoi membri Armand Marrast, François Vincent Raspail, Godefroy Cavaignac, Louis Auguste Blanqui e Ferdinand Flocon (Caron 1980, 179). Li incontreremo di nuovo in seguito.

Dopo la scomparsa della *Société des amis du peuple*, il fulcro dell'attività repubblicana si sposta sulla *Société des droits de l'homme*, anch'essa costituita nel 1830. Molti degli antichi «amici del popolo» si uniscono allora a questa società. Mentre la prima comprendeva repubblicani di ogni orientamento, questa è dominata dalle idee giacobine. Albert Laponneraye è una figura di spicco tra le sue fila. Strettamente legato alla società è il giornale *La Tribune des départements* (1829-1835), diretto tra gli altri da Marrast. Nel 1833, i lavoratori manuali sono già in maggioranza nell'associazione. Essa scompare nel 1834, a seguito di una riforma legislativa di cui parleremo dopo²⁰.

Poco più tardi, emerge un repubblicanesimo meno legato agli interessi dei lavoratori. Thiers, ricordiamo, aveva contribuito a fondare il giornale *Le National* nel gennaio 1830. Dopo le giornate di luglio, Armand Carrel, uno dei suoi fondatori, ne assume la direzione. Alla sua morte, nel 1836, il giornale passa di mano e diviene il portavoce delle idee repubblicane. Marrast inizia a contribuire al giornale, diventando nel corso degli anni caporedattore. Nel 1843, gli compare un forte concorrente sul fianco sinistro. È allora che viene fondato il quotidiano *La Réforme*, che rilancia il tipo di repubblicanesimo rappresentato dalla *Société des droits de l'homme*. Questi due giornali svolgeranno un ruolo molto importante alla vigilia della Rivoluzione del '48, rappresen-

²⁰ Sul repubblicanesimo radicale in Francia, si vedano i contributi di Karma Nabulsi e Sudhir Hazareesingh in: Leipold, Nabulsi e White (2020, 118-46, 215-38).

tando il primo il repubblicanesimo borghese e il secondo il repubblicanesimo democratico o sociale.

Tuttavia, fino al '48, le differenze tra questi due tipi di repubblicanesimo rimangono avvolte in una sorta di nebulosa. Si possono distinguere due ragioni principali, strettamente correlate tra loro. La prima è che ciò che unisce i repubblicani – la loro opposizione alla monarchia – contribuisce a offuscare ciò che li separa. La seconda è che la Repubblica – cioè una comunità politica basata sulla sovranità popolare e sui diritti dell'uomo e del cittadino – rimanda necessariamente alla Rivoluzione francese, e più precisamente al periodo 1792-1795²¹. Essere repubblicani è quindi sinonimo di radicalismo politico. Significa sostenere un sistema di cui non esistono praticamente esempi vicini: dopo il Congresso di Vienna del 1815, la Svizzera è l'unica Repubblica di qualche dimensione in Europa. Questo non significa che le differenze tra i due tipi di repubblicanesimo siano completamente cancellate. I repubblicani democratici si considerano gli eredi della Convenzione montagnarda del 1793, mentre i repubblicani borghesi si rifanno all'esempio degli Stati Uniti, e le loro posizioni non sono molto lontane da quelle di chi rivendica l'eredità della monarchia costituzionale del 1791. Quello che voglio dire è che queste differenze, che si manifestano soprattutto verso la fine della Monarchia di luglio, sono, soprattutto negli anni '30, meno nette di quanto si possa pensare *a priori*.

In breve, spero appaia chiaro che, durante il primo decennio della Monarchia orleanista, socialismo e repubblicanesimo sono due mondi separati. Non solo perché esiste un repubblicanesimo borghese, cosa che per noi è più comprensibile, ma anche perché il socialismo ha ancora un forte sapore antipolitico. Entrambi i mondi influenzano, in modo diverso, l'incipiente movimento dei lavoratori di quegli anni. Questi lavoratori, che durante la Restaurazione si organizzavano secondo modelli ereditati dall'*Ancien Régime*, adottano ora un discorso e una forme organizzative in linea con i nuovi tempi. Alcuni di loro aderiscono a una o all'altra scuola socialista, ma il più delle volte sono eclettici: prendono idee da più parti, adattandole alle loro preoccupazioni e ai loro interessi. All'inizio predomina l'influenza del saint-simonismo e del fourierismo, ma in seguito le fonti si diversificano. Con l'avanzare del decennio, entrano in contatto con i repubblicani. Come risultato di questo incontro, i lavoratori si politicizzano e repubblicano, e i repubblicani si democratizzano e socializzano. L'obiettivo centrale di quanto segue è spiegare il modo in cui socialismo e repubblicanesimo, democratizzati, convergono in un punto che possiamo chiamare – seguendo Loubère (1959) – il socialismo «giacobino» o «repubblicano» dell'Ottocento francese.

²¹ La Prima Repubblica dura in realtà fino al 1804, quando inizia l'Impero di Napoleone. In ogni caso, il Direttorio (1795-1799) – figlio della reazione di Termidoro dell'anno precedente – e, soprattutto, il Consolato (1799-1804) – nato dal colpo di Stato del 18 brumaio –, sono passi da gigante lungo un percorso che porterà infine al governo di un solo uomo.

4. Da Parigi a Lione

4.1 I *canuts* tra il 1831 e il 1834

Dopo le Tre Giornate Gloriose, a Parigi si svolge un breve periodo di agitazione operaia, di cui abbiamo già dato un breve resoconto a proposito del giornale *L'Artisan*. Tra il 1831 e il 1833, invece, non ci sono grandi scioperi nella capitale. In quegli anni, il centro del movimento dei lavoratori si trova a Lione, dove c'è un'importante industria della seta. Questa è composta da tre attori principali. Circa 700 mercanti, detti *négocians-fabricans*, e generalmente legati al mondo della finanza, portano le materie prime nei luoghi di lavoro e realizzano gli ordini, per poi commercializzare il prodotto. Circa 8.000 maestri artigiani, i *canuts*, lavorano su ordinazione e sono pagati a pezzo. Ogni capo officina possiede un piccolo numero di telai. Infine, circa 30.000 *compagnons*, che generalmente vivono con il *canut* e lavorano per lui in cambio di un salario. Almeno in alcuni casi, questi *compagnons* non sono, in senso stretto, lavoratori salariati, poiché la loro retribuzione consiste in una parte proporzionale, fissata in anticipo, del prezzo che i *canuts* abbiano stabilito con i mercanti (Cottureau 2002, 1551).

Il rapporto tra *canuts* e *négocians-fabricans* è di oltre 10 a 1, mentre quello tra *compagnons* e *canuts* è inferiore a 4 a 1. I *canuts* possiedono gli strumenti di lavoro, ma in un'industria dispersa, che opera ancora in modo tradizionale. Ogni maestro impiega pochi lavoratori, che possono sperare di diventare un giorno maestri anche loro. La concentrazione più importante non riguarda le macchine, ma le materie prime e il controllo dei mercati. Pertanto, la tensione principale non è tra i lavoratori e i maestri, che di solito lavorano nella stessa bottega e talvolta mangiano e dormono sotto lo stesso tetto. Il conflitto di interessi fondamentale è tra i mercanti – che esportano i tessuti di seta all'estero e i cui profitti dipendono dall'apertura di nuovi mercati e dalla riduzione dei costi – e le piccole botteghe artigiane – molto legate alle regole e alle usanze tradizionali, che garantiscono l'onestà nella pratica del mestiere e la qualità del prodotto²².

Di fronte a una tendenza al ribasso della remunerazione del loro lavoro, a metà ottobre 1831 i *canuts* chiedono l'istituzione di una tariffa (*tarif*): un elenco di prezzi minimi per le diverse fasi del processo produttivo. Dopo le trattative tra le parti, la tariffa viene fissata dal prefetto della regione e dalle autorità locali, che affidano ai tribunali del lavoro (*conseils de prud'hommes*) il compito di garantirne l'applicazione. I mercanti-fabbricanti, insoddisfatti, reagiscono invocando la libertà industriale, che sarebbe stata violata dall'accordo. Il prefetto viene scavalcato dal governo.

Il 21 novembre si scatena la rivolta dei *canuts* (cfr. Rude 2007; Frobert 2009). Interrompono il lavoro e scendono in armi dalla collina dove si trovano le fab-

²² In questo, l'industria lionese si differenzia chiaramente dai conflitti salariali che, già all'epoca della Rivoluzione francese, si erano verificati tra i maestri e i lavoratori di alcuni mestieri parigini; e si differenzia, soprattutto, dal conflitto caratteristico dell'industria moderna – ancora poco sviluppata in Francia – tra una borghesia che possiede i mezzi di produzione e un proletariato che è costretto ad affittare la propria forza lavoro per sopravvivere.

briche fino al centro della città, portando con sé una bandiera nera con la scritta: «Vivere lavorando o morire combattendo». La battaglia provoca circa 100 morti da parte militare e circa 70 da parte civile. Infine, il 23, gli insorti riescono a prendere il controllo della città. Il loro obiettivo, il rispetto della tariffa concordata, sembra essere stato raggiunto con questa vittoria. Dopo qualche giorno, decidono di tornare al lavoro. All'inizio di dicembre, l'esercito entra in città senza spargimento di sangue. Poco dopo, il prefetto è destituito e la tariffa viene annullata.

Il 21 dicembre, in un discorso alla Camera bassa, il deputato François Guizot interpreta gli eventi di Lione come segue:

La Rivoluzione di luglio aveva sollevato solo questioni politiche, di governo; la società non era affatto minacciata da queste questioni. Cosa è successo da allora? Sono state sollevate questioni sociali. Ci sono state lotte tra alcune classi. I disordini di Lione lo hanno dimostrato. Oggi ci sono attacchi contro la classe media, contro la proprietà, contro le istituzioni familiari. Le questioni sociali, i dissensi sociali, si sono uniti alle questioni politiche, e oggi ci troviamo di fronte a questa doppia difficoltà: un governo da costruire e una società da difendere (Guizot 1863 [1831], I, 359).

Gestire un governo che non interferisca affatto nella sfera sociale, se non per difendere le fondamenta stesse dell'ordine sociale quando queste sono in pericolo. Spegnerne definitivamente la miccia della Rivoluzione francese, ma senza tornare alle massime dell'*Ancien Régime*. Sviluppare un liberalismo dottrinario²³, basato sulla ragione e sui diritti, ma molto diverso dalle teorie che erano state invocate per distruggere la vecchia società. Essere antirivoluzionari senza essere retrogradi, antidemocratici senza essere assolutisti. Questo è il compito proposto e portato avanti da Guizot, il principale teorico e, allo stesso tempo, la principale figura di governo della Monarchia di luglio (cfr. Rosanvallon 2015, 23-7).

Si può dire che questo progetto muore a causa del proprio successo. La sua essenza e la sua debolezza consistono esattamente nella stessa cosa: l'esclusione del *dêmos* dalla vita pubblica, l'attacco razionale e ordinato al principio della sovranità popolare. Riuscita finché è durata, questa esclusione si basa su un profondo disinteresse e incomprensione delle cosiddette 'questioni sociali'. Abbandonati da Guizot, anche i lavoratori trovano, a partire dal 1830, nuovi modi di pensare a sé stessi e di rivendicare i propri diritti.

Nel caso dell'insurrezione di Lione, l'antecedente diretto delle proteste del 1831 è la nascita, qualche anno prima, di un movimento chiamato 'Dovere mutuo' (*Devoir mutuel*) o 'Mutualismo' (*Mutuellisme*). Nel 1827, il *canut* Pier-

²³ Il liberalismo dottrinario emerge durante la Restaurazione, come tentativo di riconciliare la Monarchia borbonica con la Rivoluzione francese. In quel momento, i dottrinari hanno alla loro destra gli ultrarealisti. Dopo la Rivoluzione di luglio del 1830, si identificano con gli orleanisti, mentre gli ultras prendono il nome di legittimisti. Per un'analisi dettagliata del liberalismo dottrinario francese dalla Restaurazione borbonica al 1848, si veda Díez del Corral (1984 [1945]).

re Charnier fonda la *Société d'indication mutuelle des chefs d'atelier de soieries de Lyon*, un precursore del movimento mutualista, che si sviluppa soprattutto a partire dall'anno successivo, intorno al *canut* Henry-Joseph Bouvery (Rude 1938, 30). Nell'ottobre 1831 inizia a formarsi un'associazione simile di *compagnons*, la *Société des ferrandiniers*, che viene definitivamente costituita nel febbraio 1832 (Rude 1980, 222). In genere collabora con il mutualismo, come una sorta di associazione giovanile, nella lotta comune contro i grandi mercanti di seta.

Alla fine di ottobre del 1831, i mutualisti fondano il settimanale *L'Écho de la Fabrique*, che continua a essere pubblicato fino al 1834. Dopo un primo periodo dominato dall'influenza del saint-simonismo (dall'autunno del 1831 all'estate del 1832), e una seconda fase segnata da un orientamento repubblicano (fino all'estate del 1833), si nota in seguito una maggiore presenza delle idee fourieriste (Hupfel e Sheridan 2015, 118-20). È proprio nell'ultimo anno di vita del giornale che si trovano nelle sue pagine riferimenti al diritto al lavoro. Il numero 46, pubblicato il 17 novembre 1833, riporta le dichiarazioni di un certo Bofferding, al banchetto dei mutualisti tenutosi il 10 novembre:

Proclamiamo chiaramente quel diritto imprescrittibile dell'uomo, fondato sulla legge naturale, basato sull'equità: il diritto al lavoro e a un giusto salario. Abbasso il pensiero timido! Gli uomini hanno fatto la legge: ma la legge, come la società, non deve essere immutabile! (*L'Écho de la Fabrique* 1973, 17 novembre 1833).

L'8 dicembre 1833, in un articolo intitolato "Du droit de coalition" (nel numero 49 del giornale), il diritto al lavoro viene collegato al diritto all'esistenza:

In quanto membro della società, l'uomo ha diritto all'esistenza e, di conseguenza, diritto al lavoro. Nessuno dovrebbe essere senza tetto e senza pane; perché così come il singolo uomo deve alla società il concorso di tutte le sue facoltà, così la società gli deve, in proporzione al suo contributo all'azione sociale, una parte dei benefici della produzione. È nell'impiego sapientemente combinato delle funzioni di tutti e in un'equa distribuzione delle ricchezze che si trovano la pace e l'armonia tra le diverse classi della società (*L'Écho de la Fabrique* 1973, 8 dicembre 1833).

Tutti devono avere l'esistenza assicurata, non ci devono essere emarginati nella società. Poiché il mezzo per guadagnarsi l'esistenza è il lavoro, tutti devono avere diritto al lavoro. Il modo per garantire questo diritto è un'organizzazione più razionale del lavoro e una distribuzione più equa dei vantaggi generati da tale lavoro.

Il 9 febbraio 1834, in un articolo intitolato "Aux détracteurs du peuple" (numero 58), i *canuts* si presentano come i più coerenti difensori del motto degli orleanisti: ordine e libertà. Quest'ultima, affermano, non può esistere senza il diritto al lavoro.

Non c'è *liberté* quando non c'è diritto al lavoro, né garanzia di un'esistenza onorevole per il lavoratore; quando dei pochi, di fronte al maggior numero, concedono questo e stabiliscono quello, a loro piacimento! In questo non c'è altro che un'oltraggiosa schiavitù! E noi vogliamo la *liberté*.

Non c'è *unione* quando l'interesse individuale è in costante lotta con l'interesse collettivo; l'interesse di una classe in guerra con quello di un'altra classe; qualche centinaio di migliaia di persone felici, da una parte, e una *massa innumerevole* di poveri, dall'altra! E noi vogliamo l'*unione*.

Non c'è *ordine pubblico* quando le leggi fatte da pochi contro tutti gli altri sostituiscono l'equità con la violenza, ignorano insolentemente le leggi scritte nei codici della natura, e mettono a tacere le inopportune lamentele del popolo con la voce tonante del cannone! E, tuttavia, noi vogliamo l'*ordine pubblico*.

L'avete sentito: vogliamo il diritto al lavoro e una garanzia contro la miseria per tutti! La pace tra tutti e tra tutte le classi, attraverso l'intima alleanza di tutti gli interessi. E vogliamo, infine, leggi conformi ai desideri e ai bisogni di tutta la società (*L'Écho de la Fabrique* 1973, 9 febbraio 1834).

4.2 L'associazione

Contemporaneamente allo sviluppo del mutualismo a Lione, anche i lavoratori parigini danno, seppur più lentamente, un rinnovato impulso alle loro attività e società. Come abbiamo notato all'inizio di questo capitolo, le società di mutuo soccorso ereditate dall'*Ancien Régime* continuano a esistere in Francia nei primi anni del XIX secolo. In 1830, con l'arrivo della borghesia al potere, queste società si adattano al nuovo linguaggio politico, presentandosi come libere associazioni, unite da amicizia fraterna e filantropica. Non si affidano più alla carità della Restaurazione, ma alla libertà della Monarchia di luglio:

A partire dal 1831 circa, i lavoratori di vari mestieri cominciarono a riformulare le loro corporazioni come "associazioni", basandole così, dal punto di vista retorico, sui principi di libertà ripetutamente proclamati come fondamento del nuovo regime (Sewell 1992, 284).

Così come i borghesi formano dei club e mettono in comune i loro capitali per creare delle società, i lavoratori, uguali a loro davanti alla legge, usano il diritto di associazione per prelevare e mettere in comune una parte dei loro modesti salari, al fine di soddisfare i loro bisogni e difendere i loro interessi. Si ispirano inizialmente alle idee dei saint-simoniani e dei fourieristi, che propongono l'associazione sul lavoro come rimedio ai mali causati dalla concorrenza. Tuttavia, il contatto non è sempre facile, in quanto l'organizzazione cooperativa della produzione fa parte, per entrambe le scuole, di un vasto progetto di riorganizzazione della società umana, che inoltre ha, nel caso della chiesa saint-simoniana, una natura profondamente gerarchica.

La teoria sociale cristiana di Philippe Buchez (cfr. Cuvillier 1948) ha un'influenza altrettanto o addirittura più decisiva sui lavoratori parigini. Buchez, fortemente influenzato dalle idee di Saint-Simon, non appartiene tuttavia alla scuola saint-simoniana. Tra il dicembre 1831 e l'ottobre 1832 pubblica, sul suo giornale *L'Européen*, un progetto di associazione basato sullo sviluppo di cooperative di produttori (Frobert e Lauricella 2015, 75-83).

Le associazioni di lavoratori che emergono in quel periodo, e che avranno un ruolo di primo piano nel '48, presentano importanti analogie con le associazioni della Rivoluzione francese:

Sebbene queste associazioni di lavoratori dei primi anni '30 dell'Ottocento differivano notevolmente dalle società di mutuo soccorso della Restaurazione, presentavano una somiglianza quasi misteriosa con le società di lavoratori fondate a Parigi negli anni successivi al 1789 (Sewell 1992, 285).

La ragione va ricercata nel cambiamento di regime politico: la Rivoluzione del 1830 riporta un clima politico e retorico simile a quello del 1789 (Sewell 1992, 286). Analizzeremo ora due testi che aiutano a comprendere questo cambiamento, scritti dal calzolaio Efrahem e dal tipografo Martin Bernard. Entrambi sono membri della *Société des droits de l'homme* ed entrambi appartengono – soprattutto Bernard – al settore più qualificato e istruito dei lavoratori urbani della capitale.

Nel 1833, Efrahem pubblica un pamphlet intitolato *De l'association des ouvriers de tous les corps d'état*²⁴. Il testo inizia facendo riferimento all'ondata di scioperi che ebbe luogo a Parigi nell'autunno di quell'anno:

Cittadini,

In questo momento si stanno verificando a Parigi eventi gravi e molteplici, sintomi di un male profondo, a cui bisogna porre rimedio rapidamente. Lavoratori [*ouvriers*] di diversi mestieri [*états*] lamentano l'insufficienza dei loro salari per soddisfare i loro bisogni. Gli oziosi, che mangiano bene, parlano molto e scrivono a lungo, non prendono alcuna decisione. Alcuni mettono in dubbio la legittimità delle nostre rivendicazioni e consigliano allegramente [*de gaité de cœur*] ai nostri borghesi di respingere le nostre richieste senza pietà. Altri ci dicono di essere pazienti, come se si potesse aspettare quando si ha fame (Faure e Rancière 1976, 159).

La soluzione a questi mali è l'associazione:

Se rimaniamo isolati e dispersi, siamo deboli: saremo facilmente ridotti e sottomessi alla legge del maestro; se siamo divisi, frammentati [*morcelés*], se non ci capiamo tra di noi, saremo costretti a essere a discrezione dei nostri borghesi. Abbiamo bisogno di un legame che ci unisca, di un'intelligenza che ci governi, abbiamo bisogno di un'associazione (Faure e Rancière 1976, 160).

I lavoratori dei diversi mestieri hanno già formato associazioni per negoziare i loro salari, dice Efrahem. Questo principio associativo deve essere esteso alle relazioni tra i diversi mestieri, superando vecchie avversioni e diffidenze:

I diritti e gli interessi dei lavoratori, indipendentemente dal mestiere [*corps*] a cui appartengono, sono sempre gli stessi. Difendendo i diritti e gli interessi di un mestiere [*corps d'état*], si proteggono i diritti e gli interessi di tutti gli altri.

²⁴ Talvolta si è dubitato che il testo sia stato scritto da Efrahem. Secondo questa versione, egli lo avrebbe solo firmato, essendo in realtà opera del repubblicano Marc Dufraisse. Edouard Dolléans (1936, I, 86-8) difende la paternità del calzolaio.

Tutti volete un lavoro e un salario in armonia con i vostri bisogni, tutti volete guadagnare con le vostre braccia quanto basta per vivere onestamente. Tutti avete gli stessi bisogni, tutti avete fame. Tutti volete il pane. Perché vi dividete invece di unirvi? Perché vi indebolite invece di unire le vostre forze? (Faure e Rancière 1976, 162-63).

Un'associazione che riunisse i lavoratori di tutti i mestieri aumenterebbe il loro potere contrattuale nei confronti dei maestri, permettendo loro di sostenere gli scioperi più a lungo, grazie a un fondo comune. L'opuscolo si conclude con queste parole profetiche:

Un giorno, cittadini, la borghesia non farà la legge da sola, non la farà contro di noi. Un giorno anche noi avremo dei rappresentanti nell'assemblea legislativa, degli oratori in tribuna. In attesa della riforma politica (perché, cittadini, sono dei furfanti quelli che ci dicono che la politica è estranea ai nostri bisogni), in attesa che questa riforma politica porti alla grande riforma industriale e sociale, dobbiamo affidare solo a noi stessi il compito di migliorare il nostro benessere fisico e morale. Credo di avere indicato i mezzi, spetta a voi, cittadini, portarli a termine (Faure e Rancière 1976, 167-68).

L'importanza storica del testo – un buon esempio della persistenza, lungo il XIX secolo, del modo tradizionale di organizzare il lavoro nella capitale – risiede fondamentalmente nel fatto che contiene la proposta pionieristica di formare, dall'unione delle corporazioni dei diversi mestieri, un'associazione generale dei lavoratori. Quest'idea, impensabile nell'*Ancien Régime*, diviene possibile ora che i lavoratori si sentono cittadini, con la capacità di associarsi liberamente tra loro, come uguali:

Solo quando le corporazioni operaie si videro come libere associazioni di cittadini che lavoravano produttivamente, piuttosto che come corpi diversi, dedicati alla perfezione di un'arte particolare, divenne concepibile la fratellanza di tutti i lavoratori (Sewell 1992, 296).

I lavoratori si sentono cittadini e vogliono esserlo fino in fondo, anche sul posto di lavoro. È proprio questo il tema di un testo scritto da un altro protagonista dello sciopero del 1833, il tipografo Martin Bernard. Tra la fine del 1834 e l'inizio del 1835, pubblica un articolo in due parti sulla *Revue républicaine*, intitolato "Sur les moyens de faire descendre la République dans l'atelier." L'unione tra repubblicanesimo e classe lavoratrice, spiega, non è ancora una realtà:

Una prova tristemente troppo evidente che il sentimento repubblicano non è ancora sviluppato tra i lavoratori è che, in generale, essi intendono la loro liberazione in un solo modo: diventando borghesi, cioè possessori individuali di una bottega e degli strumenti di lavoro. È come se, nell'ordine politico, coloro che vogliono la repubblica pretendessero di ottenerla dando una carica [*sinécure*] a tutti (Bernard, 1834, III-IV, 296-97).

Il partito repubblicano deve occuparsi delle questioni sociali, rendendole accessibili ai proletari. È necessario completare, dice Bernard, il compito ini-

ziato dalla Convenzione montagnarda. Bisogna tornare ai principi di giustizia enunciati dalla Rivoluzione francese, che sono stati distorti dallo sviluppo della società moderna.

Gli uomini credevano in Dio, nella Libertà, nella Fraternità, nel Lavoro. Da questi quattro principi, che avrebbero dovuto essere fonte di socievolezza e felicità, gli oppressori hanno creato quattro divinità malvagie, sempre pronte a nutrirsi di vittime umane (Bernard 1835, V, 56).

La nuova oppressione è particolarmente evidente nel mondo del lavoro, dove è stato eretto un vero e proprio feudalesimo industriale:

È il principio del lavoro che hanno maggiormente denaturato: lo hanno avvelenato alla radice. Il lavoro è, senza dubbio, una necessità assoluta; ma cessa di essere morale quando comincia ad abbrutire, quando è un ostacolo alla conoscenza dei diritti e dei doveri, che sono gli unici che possono sviluppare la socievolezza tra gli uomini (Bernard 1835, V, 57).

Il capo officina del XIX secolo è repubblicano come il gran signore del XVIII secolo era filosofo. È repubblicano nel ristorante, così come il suo predecessore era filosofo dopo aver bevuto. Ma quando il popolo chiede di partecipare ai nuovi diritti, quando è lui a invocare i principi enunciati nelle nuove teorie, i repubblicani di oggi, come i gentiluomini di ieri, non sono più coerenti con le loro idee.

Scacciati dalla religione da Lutero e dalla politica dalla Rivoluzione francese, gli oppressori dell'umanità si sono rifugiati nell'industria, afferma risolutamente l'autore. I borghesi detengono le chiavi delle botteghe, le moderne Bastiglie in cui il popolo consuma la propria vita. La bottega è una piccola monarchia e il maestro è il re. C'è una frazione dell'umanità che si oppone all'applicazione all'industria dei principi riconosciuti, e parzialmente applicati, nella sfera politica. Questi notabili dividono il lavoratore in due: in politica è un uomo, nell'industria è un servo. L'umanità, dice Bernard, assomiglia a un esercito la cui avanguardia ha raggiunto una vasta pianura, ricca di alberi e frutti, mentre la retroguardia rimane in una palude fangosa e fetida. Se i primi avanzassero un po', avrebbero tutti spazio nella pianura, ma l'esercito rimane immobile: alcuni mangiano e dormono in un placido egoismo, mentre gli altri muoiono di fame. In ogni caso, e per quanto i fortunati si ostinino a ignorare le grida dei disgraziati, l'industria finirà per cogliere la rivoluzione che la politica ha già compiuto: la Convenzione arriverà in bottega.

4.3 La seconda rivolta dei *canuts*

Nel febbraio del 1834, nuove controversie salariali tra i mercanti-fabbricanti e i *canuts* di Lione sfociano in uno sciopero generale, durante il quale molti lavoratori sono arrestati. Di fronte a questo aumento delle agitazioni, il governo decide di intervenire. Il 25 febbraio 1834 presenta un progetto di legge che rende più severo il reato di associazione illecita. Viene discusso alla Camera dei deputati durante il mese di marzo e, più brevemente, alla Camera dei pari in aprile.

Per comprendere questa riforma, è necessario prendere in esame il relativo lassismo della normativa esistente. L'articolo 291 del Codice penale del 1810 richiede l'autorizzazione governativa per qualsiasi associazione di più di 20 persone che si riunisca periodicamente, indipendentemente dal suo scopo. Sulla base dell'articolo 292, i leader possono essere puniti con multe da 16 a 200 franchi. Le associazioni operaie e repubblicane erano riuscite ad aggirare l'articolo 291 costituendosi in 'sezioni' di meno di 20 persone. Le sanzioni dell'articolo 292, peraltro, erano relativamente leggere e riguardavano solo i dirigenti.

Il progetto di legge presentato dal governo mira a rafforzare questi due articoli. Le modifiche sono infine incluse nella legge sulle associazioni del 10 e 11 aprile 1834 (Duvergier 1834, XXXIV, 49-55). L'articolo 1 consente l'applicazione dell'articolo 291 del Codice penale alle associazioni divise in sezioni e senza un calendario stabile di riunioni. Aggiunge inoltre che l'autorizzazione rilasciata dal governo è revocabile in qualsiasi momento. L'articolo 2 stabilisce che chiunque faccia parte di queste associazioni illecite, e non più solo i leader, è punibile con la reclusione da due mesi a un anno e con multe da 50 a 1.000 franchi. Anche se la legge non lo dice esplicitamente, si tratta di una deroga all'articolo 292 del Codice penale.

Il 6 aprile, pochi giorni prima della promulgazione della legge, i mutualisti di Lione redigono una lettera di protesta, che viene firmata da oltre 2.500 persone. Appare sul numero 66 di *L'Écho de la Fabrique*:

La società dei Mutualisti [*Mutuellistes*] di Lione, condannata a essere fuori dal circolo politico solo a causa della sua determinazione, pensava di non dover temere alcuna aggressione da parte degli uomini al potere, quando la legge contro le associazioni è venuta a dimostrargli il suo errore. Questa legge mostruosa, opera del più selvaggio vandalismo, ordina ai membri di questa società, in violazione dei più sacri diritti, di rompere i legami che li uniscono e di separarsi! I mutualisti hanno dovuto esaminare la questione e deliberare.

Considerano, come tesi generale, che l'associazione è un diritto naturale di tutti gli uomini, che è la fonte di ogni progresso, di ogni civiltà; che questo diritto non è una concessione delle leggi umane, ma il risultato dei desideri e dei bisogni dell'umanità scritti nel codice provvidenziale.

Considerano, in particolare, che l'associazione dei lavoratori è una necessità dei nostri tempi, che è per loro una condizione di esistenza, che tutte le leggi che la minano hanno l'effetto immediato di renderli indifesi contro l'egoismo e la rapacità di coloro che li sfruttano.

Di conseguenza, i Mutualisti protestano contro la legge liberticida delle associazioni e dichiarano che non piegheranno mai la testa sotto un giogo così stordente, che le loro riunioni non saranno sospese e che, appoggiandosi sul diritto più inviolabile, quello di vivere lavorando [*vivre en travaillant*], riusciranno a resistere, con quell'energia che caratterizza gli uomini liberi, a tutti i tentativi brutali, riusciranno a resistere, con quell'energia che caratterizza gli uomini liberi, a ogni tentativo brutale, e non si lasceranno intimidire dai sacrifici necessari per la difesa di un diritto che nessun potere umano può toglierli (*L'Écho de la Fabrique* 1973, 6 aprile 1834).

Il 9 aprile, i *canuts* si ribellano di nuovo (cfr. Bezucha 1974). I combattimenti durano fino al 15 aprile, causando circa 130 morti tra i militari e circa 200 tra i civili, molti dei quali non combattenti. Migliaia di persone sono arrestate. Thiers, allora ministro dell'Interno, è a capo dell'operazione. Il 13 aprile scoppia a Parigi una rivolta parallela, su scala più ridotta, guidata dalla *Société des droits de l'homme*. L'insurrezione, brutalmente repressa, fallisce il giorno successivo²⁵.

La repressione del 1834 convince gli operai che l'associazione sul lavoro è possibile solo con l'avvento della Repubblica. Le idee repubblicane si diffondono clandestinamente tra i lavoratori dei mestieri urbani. Sono anni di calma tesa, durante i quali si forgiavano le alleanze e le ostilità delle lotte a venire²⁶.

5. Socialismo e repubblicanesimo nella Monarchia di luglio

5.1 La stampa operaia

Nella prima metà degli anni '30 del XIX secolo, i lavoratori leggono soprattutto *Le Populaire* (1833-1835)²⁷ di Cabet e *Le Réformateur* (1834-1835) di Raspail (Weill 1907, 92-3)²⁸. A parte le tre pubblicazioni effimere del 1830 e il giornale dei *canuts*, non esiste una stampa scritta o diretta dai lavoratori stessi. La situazione cambia a partire dal 1839. I giornali operai che emergono da quell'anno in poi possono essere intesi come rappresentanti, o come sintomi, di tre tendenze sociali fondamentali. La prima è la definitiva diffusione di un socialismo 'antipolitico' tra le classi lavoratrici. La seconda è lo sviluppo di un socialismo cristiano, strettamente legato all'esperienza dei lavoratori nelle botteghe, che coniuga un marcato carattere di classe con la moderazione politica e il rigore morale. La terza, infine, è l'affermazione di un repubblicanesimo sociale, con forti contatti all'interno del movimento dei lavoratori e sempre più distinto dal repubblicanesimo borghese o moderato.

Passiamo alla prima corrente. Nel dicembre 1839 appare *La Ruche populaire: journal des ouvriers rédigé et publié par eux-mêmes*, giornale promosso dall'artigiano Jules Vinçard²⁹. Si tratta di una rivista mensile in cui prevale l'influenza delle idee saint-simoniane. In ogni caso, la pubblicazione è aperta ad altre tendenze e rifiuta espressamente ogni spirito settario. Il suo gruppo promotore, lontano dalle idee repubblicane, è politicamente moderato e ha un atteggiamento sprezzante

²⁵ Sulla rivolta del 1839, organizzata dalla Società delle stagioni (*Société des saisons*), e che si conclude con l'arresto e l'incarcerazione di Auguste Blanqui, Armand Barbès e Martin Bernard, si veda Scotto (2021b, 215-18).

²⁶ Sui movimenti sociali durante la Restaurazione e la Monarchia di luglio, si veda Von Stein (1981 [1850]), Zévaès (1936-1937, 125-33 e 209-40), Meriggi (2007, 32-53).

²⁷ Bandito dalla pubblicazione nel 1835, riappare qualche anno dopo, nel periodo 1841-1851.

²⁸ Su *Le Populaire*, si veda Fourn (2015, 203-16). Su *Le Réformateur*, Barbier e Frobert (2015, 127-39).

²⁹ Partecipa alla rivista il falegname Louis Gabriel Gauny. Gli scritti più significativi di questo «filosofo plebeo» sono stati curati da Jacques Rancière (Gauny 2017).

nei confronti delle istituzioni e delle lotte di potere. La rivista pubblica numerose poesie scritte dai lavoratori su diversi argomenti. Le teorie di Saint-Simon, che fino a quel momento si discutevano principalmente in ambienti borghesi, o esercitavano un'influenza solo parziale e indiretta sul movimento dei lavoratori, trovano adesso un forum in cui svilupparsi³⁰.

Poco dopo appare il più importante e longevo giornale operaio del periodo: *L'Atelier*, inizialmente sottotitolato *Organe des intérêts moraux et matériels des ouvriers*, poi *Organe spécial de la classe laborieuse*. Inizia la sua attività nel settembre del 1840 e viene pubblicato ininterrottamente fino al luglio del 1850, con cadenza mensile. Per far parte del giornale è necessario guadagnarsi da vivere con un lavoro manuale ed essere appoggiato da due dei membri fondatori. I suoi redattori provengono dai mestieri più qualificati di Parigi. Tra di loro, i tipografi Leneveux e Pascal, il fabbro Jérôme-Pierre Gilland, l'intagliatore Claude Anthime Corbon e il teorico del *compagnonnage* Agricol Perdiguier. La sua principale influenza dottrinale è la teoria sociale cristiana di Buchez³¹. A differenza dei saint-simoniani di *La Ruche populaire*, gli atelieristi seguono più da vicino l'attualità della politica istituzionale. Il loro motto, a sinistra del titolo, è: «Chi non vuole lavorare, non deve mangiare»; e a destra: «Libertà, uguaglianza, fraternità, unità».

Ci soffermeremo più diffusamente sulla terza delle tendenze citate. A partire dal 1839, i settori più a sinistra del movimento repubblicano iniziano a definirsi «comunisti» (Maillard 2015, 169). Mentre il socialismo era sorto, in larga misura, separatamente dalle idee repubblicane, il comunismo è, nella sua origine, un tipo particolare di repubblicanesimo³². In ogni caso, nella misura in cui l'aggettivo «socialista» diventa popolare proprio nello stesso periodo, non esiste ancora una chiara distinzione tra socialismo e comunismo. Si possono distinguere due tendenze principali tra coloro che, negli anni '40 del XIX secolo, preferiscono definirsi comunisti piuttosto che socialisti: il comunismo religioso di Étienne Cabet e il babuvismo.

Parliamo per prima di quest'ultimo. Nel novembre 1839, l'editore repubblicano Laurent-Antoine Pagnerre pubblica un *Dictionnaire politique encyclopédique du langage et de la science politiques, rédigé par une réunion de députés, de publicistes et de journalistes*. L'opera contiene un articolo di Théophile Thoré dedicato al babuvismo, ripubblicato poco dopo nel *Journal du peuple*. L'autore inizia col-

³⁰ Il giornale della scuola fourierista in quel periodo è *La Phalange. Journal de la Science Sociale*, ma bisogna tenere presente che i fourieristi, per il momento, non sono vicini al movimento dei lavoratori.

³¹ Sul socialismo cristiano intorno al 1840, l'opera di riferimento è Cuvillier (1956). Sul neocattolicesimo, si veda Bénichou (1984). Su *L'Atelier*, Cuvillier (1954), Díez Rodríguez (2016, 63-76), Jarrige e Lauricella (2015, 226-38).

³² Mi riferisco al comunismo che si aggira per l'Europa come uno spettro negli anni precedenti alle Rivoluzioni del 1848, secondo la famosa immagine di Marx ed Engels. La parola è più antica. Victor d'Hupay usa l'aggettivo «comunista» nel 1785 e Restif de La Bretonne parla di «comunismo» nel 1797, entrambi per riferirsi alla comunità dei beni (Grandjonc 1983, 143).

locando Babeuf nel suo contesto: alla fine della Rivoluzione francese, dopo che Termidoro avesse posto fine alla Convenzione montagnarda.

Babeuf è morto per la causa dell'uguaglianza.

Per comprendere veramente la sua dottrina e l'insieme delle idee note come *babuvismo*, dobbiamo prima considerare il grande movimento della Rivoluzione fino a Termidoro. All'azione rivoluzionaria hanno contribuito due tipi di uomini: quelli che, desiderosi di modificare solo parzialmente le cose, credevano di aver costituito la Repubblica uccidendo il re, e quelli che si proponevano di organizzare la società su nuove basi. Quest'ultima scuola, che trae origine da Rousseau, è rappresentata soprattutto da Robespierre e Saint-Just.

Il 9 termidoro segnò la sconfitta dei veri repubblicani. La scuola dell'uguaglianza, la scuola di Rousseau e Robespierre, fu temporaneamente messa a tacere dai corrotti. I principi fecondi della Rivoluzione furono denaturati e questa misera reazione portò alla Costituzione aristocratica dell'anno III (1795).

Tuttavia, il sentimento di uguaglianza era ancora vivo tra il popolo. Ben presto si scatenò la cosiddetta "cospirazione di Babeuf" (Duclerc e Pagnerre 1842, 136-37).

Thoré non vede la teoria e l'azione di Babeuf come un passo avanti rispetto a Rousseau e Robespierre, al contrario.

Il grande teorico della cospirazione fu Babeuf. Dotato di uno spirito intransigente e di un'eccezionale austerità, stimolato da un generoso amore per il popolo, oltre che dalla sua opposizione ai termidoriani, Babeuf mise al primo posto il principio di uguaglianza, portandolo alle ultime conseguenze di una logica cieca. L'uguaglianza di Rousseau e Robespierre contiene la diversità. L'uguaglianza di Babeuf presuppone che tutti gli uomini siano identici. L'interpretazione di Rousseau è filosofica, tollerante, umana; quella di Babeuf è ristretta, esclusiva, assoluta. La prima permette il libero sviluppo di tutti gli uomini, secondo le facoltà della loro natura. Questa è la negazione di ogni vera libertà. Babeuf è il materialista della scuola: è attaccato alla lettera della formula data al mondo da Rousseau e dalla filosofia del XVIII secolo, ma è lontano dall'averne penetrato lo spirito (Duclerc e Pagnerre 1842, 137).

Il babuvismo, aggiunge, non va confuso con la legge agraria. Non consiste nella distribuzione della terra, nel dare a ciascuno una piccola proprietà, ma nella socializzazione della proprietà, nello sviluppo di una comunità fraterna in cui la terra non appartiene a nessuno e i frutti sono di tutti. Secondo Thoré, questa idea, che può essere considerata l'obiettivo legittimo della Repubblica e dell'uguaglianza, è intesa da Babeuf in modo poco sofisticato o poco qualificato. Le sue idee portano a una distribuzione livellatrice, sia del lavoro che dei suoi frutti.

Certamente, tutti hanno gli stessi bisogni e le stesse facoltà, ed è questo che li rende uguali nella loro condizione di uomini; ma è ben lungi dall'essere vero che tutti possiedano queste facoltà e questi bisogni con lo stesso grado di potenza o di forza. Ci sembra quindi che la natura umana protesta contro l'uguaglianza assoluta nel lavoro e nella distribuzione dei suoi prodotti (Duclerc e Pagnerre 1842, 137).

L'articolo contiene altre interessanti critiche sui punti in cui Babeuf si sarebbe discostato da Robespierre e Rousseau, che non possiamo approfondire qui. Non ci interessa nemmeno stabilire se le critiche di Thoré sono realmente applicabili a Babeuf o hanno piuttosto a che fare con il modo in cui veniva intesa la sua congiura nel XIX secolo. Comunque sia, l'articolo giunge alle orecchie dei babuvisti. Nel gennaio 1840, Richard Lahautière pubblica un pamphlet intitolato *Réponse philosophique à un article sur le babouvisme publié par M. Thoré dans le Journal du Peuple*. Il giovane avvocato raccoglie il guanto di sfida lanciato da Thoré, mostrando il legame tra Rousseau, Robespierre e Babeuf, ma intendendo le idee di quest'ultimo non più come un passo indietro, ma come una proficua continuazione delle teorie dei primi due. Pochi mesi dopo, nel giugno 1840, l'antico discepolo di Cabet, Théodore Dézamy, si incarica anche lui di rispondere a Thoré, in un estratto del secondo e ultimo numero del suo periodico *L'Égalitaire, journal de l'organisation sociale* (Mailard 1994, 97; 2015, 175).

Il 1° luglio 1840 si tiene a Belleville, a nord-est di Parigi, il 'Primo banchetto comunista', dopo che a Théodore Dézamy e Jean-Jacques Pillot viene negata la possibilità di pronunciare un discorso a un banchetto repubblicano. Da quel momento in poi, il comunismo babuvista si sviluppa e prende gradualmente le distanze da Cabet e dai suoi seguaci. Tre giornali, tutti apparsi nel 1841, meritano di essere menzionati. Il più importante è *La Fraternité*. Inizialmente diretto da Lahautière, viene fondato nel maggio 1841 e dura fino al 1843. Nel 1845 è rilanciato da un gruppo di lavoratori, che riescono a pubblicare un numero mensile fino al febbraio 1848. Il secondo periodico ci riporta a Lione, dove, tra il giugno e il settembre 1841, un gruppo di lavoratori pubblica *Le Travail. Organe de la rénovation sociale*. Infine, sempre durante quell'estate, appare *L'Humanitaire, organe de la science sociale*, diretto da Gabriel Charavay.

Questa breve panoramica ha voluto mostrare la diversità delle figure che compongono, ognuna con le proprie particolari sfumature, quello che viene solitamente chiamato «neo-babuvismo»³³. Sarebbe un errore intenderli semplicemente come membri di società segrete e cospirative. Con Barbès e Blanqui in prigione, il babuvismo comunista che si sviluppa a partire dal 1839 si occupa principalmente di questioni teoriche e sviluppa un'intensa attività giornalistica. L'influenza di questo comunismo sul movimento dei lavoratori è difficile da valutare. Nessuno dei suoi promotori svolge un ruolo significativo nella Rivoluzione del '48. Blanqui, liberato dopo quasi un decennio, diviene la figura centrale del movimento insurrezionale nei primi mesi della Seconda Repubblica³⁴.

³³ Secondo Alain Maillard (2015, 168), il termine fu usato per la prima volta da Jules Prudhommeaux nel 1907.

³⁴ In ogni caso, si tratterà di un movimento minoritario. Come vedremo al momento opportuno, la maggioranza dei lavoratori e dei socialisti del '48 sosterrà, almeno inizialmente, il Governo provvisorio.

È questo secondo movimento – non il babuvismo, ma un incipiente blanquismo – che, nella Francia del 1848, prende il nome di comunismo³⁵.

Il modo migliore di intendere i comunisti dei primi anni '40, insistiamo, è come il settore più a sinistra del partito³⁶ repubblicano. Una delle loro preoccupazioni principali è spiegare cosa li distingue dal repubblicanesimo borghese o moderato. Per farlo, si rivolgono alla storia. Difendono Buonarroti e Babeuf, ma anche Robespierre e la Convenzione montagnarda. Il pioniere di questo compito è Albert Laponneraye, di cui vale la pena dire qualche parola prima di continuare.

Nell'agosto 1830, la *Société des droits de l'homme* pubblica la Dichiarazione di diritti di Robespierre, con alcuni commenti di Laponneraye. Il testo è ampiamente diffuso, sia a Parigi che nelle province. All'articolo X, il commentatore aggiunge quanto segue:

X. La società è obbligata a provvedere alla sussistenza di tutti i suoi membri, sia fornendo loro un lavoro, sia assicurando i mezzi di esistenza a coloro che non sono in grado di lavorare.

³⁵ Nello stesso anno viene pubblicato in tedesco il *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels, le cui teorie eserciteranno un'enorme influenza sulle classi lavoratrici, senza paragoni con nessun'altra teoria socialista o comunista. In ogni caso, questa influenza è, in Francia come in molti altri Paesi, ben successiva al '48. La prima traduzione francese risale – secondo la prefazione di Marx ed Engels all'edizione tedesca del 1872 – a poco prima dell'insurrezione del giugno 1848, ma non ne rimane traccia. Sarebbe stata opera dell'avvocato belga Victor Tedesco e/o del giornalista Jean Baptiste Charles Paya. *Le Socialiste*, un giornale di New York, lo pubblica in tre parti tra gennaio e marzo 1872, ma in forma incompleta. A partire da quell'anno, il testo inizia a essere diffuso in molte lingue. Una buona traduzione francese appare solo nel 1885, su *Le Socialiste* di Parigi, a cura di Laura Lafargue.

³⁶ «Partito» non è usato qui, né nelle precedenti o successive apparizioni di questa parola nel testo, nel suo senso attuale. Tra il 1789 e il 1848 non esistevano i partiti politici di oggi. Per capire il significato che aveva questo termine, bisogna considerare i cambiamenti di regime che avvengono in quegli anni. Semplificando, prima del '48 esistono quattro grandi sistemi politici: la Rivoluzione – prima monarchica, poi repubblicana, infine dirigista –, l'Impero, la Restaurazione e la Monarchia di luglio. Ogni regime ha i suoi sostenitori e ognuno costituisce un partito distinto: repubblicani, bonapartisti, legittimisti e orleanisti. In ogni caso, i confini tra loro sono molto labili. Un sostenitore della Rivoluzione francese può essere considerato un repubblicano, anche se le sue idee sono più vicine alla Costituente che alla Convenzione. Un sostenitore di Napoleone, il grande distruttore di Repubbliche di tutta Europa – non solo di quelle create con la forza durante le Guerre rivoluzionarie, ma anche delle Repubbliche antiche –, è più vicino ai repubblicani che ai legittimisti e agli orleanisti. La ragione di ciò è che la divisione politica fondamentale in Francia, per tutta la prima metà del XIX secolo, è quella tra i sostenitori della Rivoluzione e i controrivoluzionari. Le differenze all'interno di ciascuno di questi due grandi partiti sono enormi, ma rimangono camuffate finché si mantiene la monarchia. Il '48 significa, appunto, la fine di questa visione del mondo. Da un lato, perché l'avvento della Repubblica, oltre a trasformare tutti i conservatori in repubblicani opportunisti, porta alla luce le tensioni interne al partito repubblicano. Arriva un momento, infatti, in cui i due grandi partiti contrapposti in Francia sono i possessori – siano essi repubblicani o antichi monarchici – e i lavoratori diseredati. D'altra parte, perché la sconfitta di questi ultimi fa tornare la diversità dei partiti, ma con differenze che ruotano ormai intorno a nuovi assi.

Non è un semplice appello all'umanità quello contenuto in questo articolo, ma un obbligo, un dovere che si impone ai membri del corpo sociale. La base essenziale e fondamentale della società è la fraternità tra gli uomini; è in virtù di questa massima che dobbiamo fare ai nostri simili tutto il bene che vorremmo che essi facessero a noi. Ebbene: diamo lavoro a coloro che non ne hanno, assicuriamo i mezzi di esistenza a coloro che non possono lavorare; se fossimo al loro posto, saremmo molto contenti se lo stesso fosse fatto a noi (Laponneraye 1974 [1830], 3).

Tra il 1837 e il 1840, Laponneraye pubblica a intervalli irregolari un giornale intitolato *L'Intelligence*. Nel 1840 realizza l'edizione più completa fino a quel momento delle opere di Robespierre. Per la prima volta dal 1794, le idee del teorico e leader giacobino possono essere giudicate sulla base dei suoi stessi scritti e non delle ricostruzioni tendenziose o del tutto false che si erano accumulate nel corso di quasi cinquant'anni. Laponneraye interviene anche nella controversia sul babuvismo, con un editoriale del febbraio 1840. Difende la memoria di Babeuf, ma riconosce a Thoré che il babuvismo tende a glorificare il passato. «Siamo dunque babuvisti, ma babuvisti progressisti», sottolinea (citato in Maillard 2015, 175).

Passiamo ora a Cabet. Nel novembre del 1840, il teorico di Digione pubblica un breve saggio intitolato *Comment je suis communiste*. Dopo aver rimandato il lettore al suo libro per ulteriori dettagli³⁷, chiarisce in poche righe i principi su cui si basa l'idea di Comunità, sia in termini di organizzazione sociale che politica. In breve: uguaglianza, produttivismo e abbondanza nella sfera sociale, e democrazia nella sfera politica. Ma come trasformare la società di oggi in una Comunità? Una società egualitaria non può essere ottenuta con la violenza, dice Cabet, ma attraverso l'opinione pubblica. Non può essere instaurata istantaneamente, ma attraverso un regime di transizione. Di fronte allo spirito rivoluzionario dei nuovi hébertisti e babuvisti, Cabet si definisce un riformista (Cabet 1840, 3-16).

Il fatto che Cabet sia un riformista non significa che il suo obiettivo finale sia meno radicale di quello dei babuvisti. Al di là delle sfumature che distinguono ogni autore in particolare – non solo il leader degli icariani dai continuatori di Babeuf, ma anche i babuvisti tra loro –, entrambi aspirano alla stessa cosa. Si differenziano, soprattutto, per i mezzi che sostengono per raggiungere il loro obiettivo. Il primo propone una strategia riformista, sostenuta dalla borghesia. I secondi sostengono che la liberazione dei lavoratori deve essere opera dei lavoratori stessi³⁸. Tuttavia, la distanza tra i due gruppi non è molto marcata. È vero che i posteriori viaggi americani di Cabet e della sua setta ricordano più gli esperimenti fourieristi che l'attivismo e l'agitazione dei babuvisti, ma questa è una storia che inizia dal 1848

³⁷ L'opera più nota di Cabet era stata pubblicata quell'anno, con il titolo *Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie*. Viene presentata come una traduzione, a opera di Th. Dufruit, di una presunta edizione originale inglese di Francis Adams. Nel 1842, adesso con la sua firma, Cabet ripubblica il libro con il titolo *Voyage en Icarie*.

³⁸ Nel caso di Blanqui – che, come abbiamo già detto, va distinto dai babuvisti con preoccupazioni più storico-teoriche e che rivendicano la figura di Robespierre –, questa liberazione è inseparabile dall'insurrezione, ultimo passo di una tattica basata sulla cospirazione, la segretezza e la disciplina.

in poi. Nel 1840, le due forme di comunismo hanno, appunto, molto in comune. Entrambe le tendenze sono più interessate alle questioni politiche rispetto ai saint-simoniani e ai fourieristi. Entrambe sostengono idee repubblicane e fanno costante riferimento ai principi della Rivoluzione francese. Entrambe aspirano, infine, a estendere l'uguaglianza politica alla sfera economica.

5.2 La questione sociale

Durante la seduta del 9 maggio 1840, la Camera dei deputati discute una legge sullo zucchero. Uno degli oratori, Charles Gauguier, ritiene opportuno dire qualche parola sulla situazione dei lavoratori nelle piantagioni. Ne segue una grande agitazione, al punto che l'oratore è costretto a lasciare il palco, ma non prima di aver aggiunto: «Se non volete che vi si parli dei lavoratori, assicuratevi di dare loro un lavoro». Il presidente della Camera, Paul Jean Pierre Sauzet, risponde: «Noi siamo incaricati di fare le leggi, non di dare lavoro ai lavoratori» (citato in Regnault 1860, I, 186). Anche se si tratta di un aneddoto, la risposta illustra bene il modo in cui gli uomini forti della Monarchia di luglio concepiscono il lavoro e le condizioni di vita dei lavoratori: come una questione puramente privata, in cui le istituzioni non devono interferire affatto.

Verso la fine degli anni '30 del XIX secolo, sono in molti a rendersi conto che questo scollamento tra istituzioni e mondo del lavoro può avere effetti dannosi sull'ordine sociale. Da diversi punti di vista, i notabili del regno si preoccupano sempre più della situazione delle classi lavoratrici. Gli eventi di Lione del 1834, così come le notizie provenienti dall'Inghilterra sui problemi legati alle nuove fabbriche – che cominciano ad avere eco anche in Francia – convincono molti della necessità di procedere a una riforma sociale. Il pauperismo e la 'questione sociale' diventano i temi del giorno³⁹.

Nel 1839 Joseph-Marie de Gérando pubblica *De la bienfaisance publique*, in cui riprende le tesi che abbiamo già analizzato nel primo capitolo a proposito del Comitato di mendicità. Se in linea di principio non vi sono dubbi sull'esistenza di un diritto all'assistenza per gli indigenti, vi sono alcune difficoltà, afferma il barone, nel determinarne la natura e gli effetti. Si tratta di un diritto naturale, che non è vincolante come i diritti positivi:

Non ha nulla di analogo ai diritti di proprietà, ai diritti dei creditori, ai diritti derivanti da obblighi positivi. Il diritto di essere assistiti non è della stessa natura del diritto di essere rispettati nella vita, nella libertà, nella proprietà o nell'onore: senza essere meno sacro, è meno positivo, meno rigoroso, meno assoluto (Gérando 1839, I.I.III, 214).

³⁹ Per un'analisi dell'emergere della «questione sociale» – come risultato del vuoto lasciato dalla società post-rivoluzionaria tra Stato e individuo – e dei discorsi di coloro che cercano di controllare o «governare» la miseria senza eliminarla, si veda Procacci (1993). Per un'analisi della stessa questione, ma più incentrata su come il lavoro salariato viene concepito come la principale forma di integrazione sociale dei 'nuovi barbari' che invadono le città industriali, si veda Tomasello (2018; 2023).

Questo frammento è un buon esempio del cambiamento nel modo di intendere i diritti nei primi decenni del XIX secolo. Nel Settecento, i diritti erano un'arma di guerra contro il potere: erano un modo per mostrare la mancata corrispondenza tra le potenzialità contenute nella natura umana e une istituzioni oppressive, decise a non farle uscire dalla loro prigionia. Ora, l'esistenza di una Carta costituzionale – in cui queste aspirazioni vengono soddisfatte, anche se molto parzialmente – e, soprattutto, l'esistenza di un Codice Civile – in cui vengono enunciati i diritti che possono essere realmente rivendicati da tutti –, spingono i diritti naturali nell'ambito della morale, intesa come sfera subordinata a quella stabilita dalle leggi positive. Il diritto dei poveri a essere assistiti non ha nulla a che vedere con diritti come ricevere l'affitto da un inquilino, presentare un'azione legale o ricevere un'eredità. A differenza di quanto sostiene, tra gli altri, Laponneraye, per Gérando l'assistenza è una supplica, non un diritto; è una nobile azione, non uno stretto dovere.

L'anno successivo vengono pubblicate tre importanti opere sulle condizioni di vita delle classi lavoratrici (Buret 1840; Frégier 1840; Villermé 1840)⁴⁰. Come abbiamo già detto, sempre nel 1840 Reybaud lancia il suo libro sui socialisti moderni, Cabet pubblica *Voyage en Icarie* e si tiene il primo banchetto dei comunisti babuvisti. Nello stesso anno appaiono due delle più importanti opere socialiste dell'epoca: *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, di Pierre-Joseph Proudhon, e *Organisation du travail*, di Louis Blanc⁴¹. Su quest'ultimo ci soffermeremo con qualche dettaglio.

5.3 Blanc e l'organizzazione del lavoro

Esiste una grande confusione, anche nella letteratura specializzata, nel determinare se la prima edizione di *Organisation du travail*, senza dubbio il libro più noto di Louis Blanc, sia stata pubblicata nel 1839 o nel 1840. La data corretta è quest'ultima, con le seguenti precisazioni.

Nel gennaio 1839, Louis Blanc lancia il primo numero della *Revue du progrès politique, social et littéraire* (cfr. Ferraton 2015, 151-57). Inizialmente pubblicata con cadenza quindicinale, diviene mensile a partire dal luglio 1840, ed esce ogni mese fino al dicembre 1842. L'idea di «organizzare il lavoro» compare, anche se in forma ancora vaga, in numerosi articoli del 1839: "Introduction" (15 gennaio), "Suite à l'Introduction" (1° giugno), "Vices de notre ordre social. Question des sucres" (1° agosto), "Idées napoléoniennes" (15 agosto), "Réforme électora-

⁴⁰ Gli anni successivi vedono un susseguirsi di opere dedicate alla questione sociale, sia per denunciare le condizioni di vita dei lavoratori sia per proporre rimedi. Anche il principe Luigi Napoleone Bonaparte fa conoscere la sua proposta in un piccolo studio, *Extinction du paupérisme* (1844), in cui sostiene la creazione di colonie agricole per dare lavoro ai disoccupati.

⁴¹ Su Proudhon, si veda: Droz (1909), Guérin (1978), Ansart (1984). Sul significato della sua critica della proprietà, si veda Scotto (2021b, 227-31). Su Blanc: Tchernoff (1904), Renard (1928), Verlinde (1940), Vidalenc (1948), Loubère (1961), Bracco (1983), González Amuchastegui (1989), Démier (2005), Charruau (2008; 2009).

le” (15 ottobre), “De l’organisation du crédit. Question des banques” (1° dicembre) e “Le Livre du Compagnonnage” (15 dicembre). Alla fine dei due numeri di giugno 1840, nella sezione intitolata *Événements du Jour*, Blanc cita nuovamente lo slogan «organisation du travail», in riferimento a un discorso di François Arago alla Camera dei deputati. Infine, nel numero del 1° agosto 1840, c’è un articolo intitolato “Organisation du travail”.

Nel settembre del 1840, su richiesta di un gruppo di lavoratori, Blanc pubblica *Organisation du travail* come libro, per dare più ampia diffusione alle idee che aveva già esposto nella *Revue du progrès*. A partire dalla quarta edizione parigina (1845), sotto il titolo è scritto: «La prima edizione è apparsa nel 1839»⁴². Con ciò, Blanc intende probabilmente indicare che gli articoli apparsi tra il 1839 e il 1840 sulla sua rivista, e poi integrati e sviluppati nel libro del settembre 1840, costituiscono già una prima edizione dell’opera⁴³.

Nell’edizione del 1841, Blanc aumenta notevolmente la lunghezza del libro, rispondendo a diverse obiezioni⁴⁴ e aggiungendo una seconda parte, dedicata alla proprietà letteraria⁴⁵. La principale novità della quarta edizione, pubblicata nel 1845, è un’ampia introduzione. La quinta edizione, apparsa nel 1847, include la deformazione che l’antico saint-simoniano Michel Chevalier aveva fatto delle idee esposte nel libro, nel numero del 21 agosto 1844 del *Journal des débats politiques et littéraires*, nonché la risposta di Blanc nello stesso periodico il 17 febbraio 1845. Nella nona edizione, apparsa nel 1850, sono presenti due nuovi capitoli: uno dedicato all’organizzazione del lavoro nelle campagne e l’altro all’organizzazione del credito⁴⁶. L’opera riappare nella quarta serie (1882) di *Questions d’aujourd’hui et de demain* (1873-1884), seguita da un testo sul diritto al lavoro, di cui parleremo nel prossimo capitolo.

⁴² Questo avviso non compare nell’edizione pubblicata lo stesso anno a Bruxelles (si indica tuttavia che si tratta della quarta edizione).

⁴³ È quindi probabile che quella che di fatto è la prima edizione come libro, quella del settembre 1840, sia considerata, secondo questa numerazione, la seconda. L’edizione del 1841, in cui sotto il titolo si aggiunge «Association universelle: ouvriers, chefs d’ateliers, hommes de lettres» (una frase che non ricompare nelle edizioni successive), sarebbe quindi la terza. Questo spiegherebbe perché l’edizione del 1845, la prima in cui si fa riferimento al numero di edizioni fino a quella data, è la quarta e non la terza.

⁴⁴ Nel numero del 1° ottobre 1841 della *Revue du progrès*, Blanc ripubblica un estratto di queste risposte. Nel numero del 1° dicembre dello stesso anno, risponde a una critica di Carné. Questa risposta, che non fa parte del libro del 1841, è inclusa nelle edizioni successive.

⁴⁵ Il 1° aprile dello stesso anno Blanc aveva pubblicato sulla *Revue du progrès* un articolo intitolato “De la propriété littéraire”, che corrisponde a questa seconda parte del libro.

⁴⁶ Non sono riuscito a trovare la sesta, la settima e l’ottava edizione. Esistono due edizioni pubblicate nel 1848, ma entrambe sono presentate come la quinta edizione. La prima, pubblicata a Parigi, riproduce effettivamente l’edizione del 1847. La seconda, pubblicata a Bruxelles, riproduce l’edizione pubblicata nella stessa città nel 1845 (la quarta edizione). In questo secondo caso, l’editore è Meline, Cans et Compagnie. Viene anche indicato che la stessa casa editrice ha stampato l’opera a Livorno e che una casa simile (J. P. Meline) l’ha stampata a Lipsia. A meno che le edizioni di Parigi, Bruxelles-Livorno e Lipsia non siano la sesta, la settima e l’ottava edizione, sembra esserci un vuoto tra la quinta e la nona edizione.

Passiamo ora al contenuto del libro. Utilizzeremo l'edizione del 1845, in quanto è la prima in cui compare l'introduzione⁴⁷. Inizieremo evidenziando alcune idee di questo testo introduttivo, per poi passare al corpo dell'opera.

Blanc presenta il libro come un contributo alla realizzazione del diritto di vivere attraverso il lavoro, e aggiunge: «Laddove la certezza di vivere lavorando non è una conseguenza dell'essenza stessa delle istituzioni sociali, l'iniquità regna» (Blanc 1845, VIII).

Nel 1848, in occasione del dibattito sull'inclusione del diritto al lavoro nella futura Costituzione, Blanc collegherà questo diritto alle sue idee sull'organizzazione del lavoro. Capirà il diritto al lavoro come una promessa solenne che le istituzioni pubbliche fanno ai cittadini – o meglio, come il riconoscimento di un debito che queste istituzioni hanno nei confronti del popolo – e che le impegna ad affrontare, in via prioritaria, la questione dell'organizzazione del lavoro. Lo vedremo quando arriverà il momento.

Ma torniamo al 1845. Lo scopo principale dell'opera, dice il suo autore, è quello di proporre una forma di organizzazione del lavoro che sia in grado di abolire la miseria. Ciò non significa che il libro si occupi solo di questioni materiali, una critica solitamente rivolta ai socialisti.

Vogliamo che il lavoro sia organizzato in modo tale da ottenere la soppressione della miseria, non solo affinché le sofferenze materiali del popolo siano alleviate, ma anche, e soprattutto, affinché ognuno possa recuperare la stima di sé. Affinché le eccessive disgrazie non soffochino in nessuno le nobili aspirazioni del pensiero, né le gioie di un legittimo orgoglio. Affinché ci sia posto per tutti nel campo dell'educazione e nelle fonti dell'intelligenza. Affinché non ci siano più uomini schiavizzati, assorbiti da una roulette che gira, né più bambini trasformati dalle loro famiglie in un supplemento di salario, né più madri condannate a vivere contro il frutto del loro grembo, né più giovani spinte, per avere il pane, a “vendere il dolce nome dell'amore”! Vogliamo che il lavoro sia organizzato, affinché l'anima del popolo – la sua anima, avete sentito? – non rimanga compressa e rovinata, sotto la tirannia delle cose! (Blanc 1845, IX).

Lo scopo del libro può essere riassunto nella seguente frase:

Miglioramento della condizione morale e materiale di tutti, attraverso la libera partecipazione di tutti e la loro associazione fraterna! Questo è in linea con il motto eroico che i nostri padri scrissero, cinquant'anni fa, sulla bandiera della Rivoluzione: Libertà, uguaglianza, fraternità (Blanc 1845, XII).

Il progetto di organizzazione del lavoro proposto da Blanc mira a contribuire al miglioramento della condizione di tutti (uguaglianza), sviluppando le capacità di ognuno (libertà) e non lasciando nessuno in disparte (fraternità).

Passiamo ora al testo stesso. La società moderna è malata, esordisce Blanc. La miseria colpisce le classi inferiori, ma anche quelle superiori. Per ogni povero

⁴⁷ Sebbene l'edizione più completa sia quella del 1850, non la utilizzeremo qui, poiché è posteriore al '48.

che soffre la fame, c'è un ricco che soffre la paura. La soppressione della miseria è nell'interesse di entrambi:

Una nazione in cui una classe è oppressa somiglia a un uomo che ha una ferita alla gamba: la gamba malata impedisce alla gamba sana di fare qualsiasi esercizio. Quindi, per quanto paradossale possa sembrare questa idea, gli oppressori e gli oppressi traggono uguale beneficio dalla distruzione dell'oppressione; entrambi perdono dal suo mantenimento (Blanc 1845, 4-5).

La concorrenza economica, sempre più diffusa, è per il popolo un sistema di sterminio e per la borghesia un pericolo costante di impoverimento e rovina. Blanc inizia affrontando la prima questione. Ai poveri, che non hanno proprietà, che trovano tutto intorno a loro occupato da altri, viene negato anche il lavoro, e sono poi perseguitati per mendicizia o vagabondaggio. Una soluzione parziale a questi problemi (diversa da quella proposta da Blanc) sarebbe quella di dare lavoro ai disoccupati:

Date lavoro al povero. Avrete fatto poco per la giustizia e sarete ancora lontani dal regno della fraternità. Ma non avrete almeno evitato i terribili pericoli e le rivolte? Abbiamo riflettuto abbastanza su questo? Quando un uomo chiede di vivere servendo la società, ma è fatalmente condannato ad attaccarla, se non vuole morire, si trova, nella sua apparente aggressione, in stato di legittima difesa, e la società che lo colpisce non lo giudica affatto: lo uccide (Blanc 1845, 8-9).

Ma è possibile garantire il lavoro ai poveri attraverso un sistema basato sulla concorrenza, come sostengono gli economisti?

Un imprenditore ha bisogno di un lavoratore [*ouvrier*]: tre si presentano.

–Quanto costa il tuo lavoro?

–Tre franchi: ho moglie e figli.

–Bene. E tu?

–Due franchi e mezzo: non ho figli, ma ho una moglie.

–Meraviglioso. E tu?

–Due franchi mi bastano: sono solo.

–A te, dunque, la preferenza (Blanc 1845, 9).

I due lavoratori esclusi, afferma Blanc, sono condannati a morire di fame. La sorte del terzo non sarà, col tempo, molto migliore: un quarto lavoratore, disposto a mangiare a giorni alterni, arriverà e prenderà il posto. Sotto la regola della concorrenza illimitata, il continuo calo dei salari è una tendenza generale, non un evento eccezionale. L'autore fornisce allora alcuni dati e fa diversi esempi, tutto ciò allo scopo di mostrare la miseria delle classi lavoratrici.

Poi si sofferma sui problemi che la concorrenza causa ai borghesi stessi. Il cosiddetto *bon marché* spazza via la piccola industria, il piccolo commercio, la piccola proprietà: è la distruzione della borghesia a vantaggio di un piccolo numero di oligarchi industriali. Questa tendenza al monopolio fa aumentare i prezzi, riducendo il potere d'acquisto dei consumatori. La concorrenza, quindi, non solo causa la miseria del popolo e la rovina della borghesia, ma rende impossibile

trovare un equilibrio tra produzione e domanda: la prima tende ad aumentare, la seconda a diminuire.

Dopo aver discusso i problemi della concorrenza attraverso l'esempio dell'Inghilterra e aver spiegato come la Francia, seguendo la stessa strada, è avviata a un confronto con gli inglesi, Blanc sviluppa, come soluzione ai mali evidenziati, una proposta di organizzazione del lavoro. L'idea è utilizzare il potere del governo per finanziare e sostenere la creazione di opifici sociali (*ateliers sociaux*), cioè cooperative di produzione con punti vendita propri.

A causa dell'attuale tipo di educazione, che fa sì che l'unico motivo di emulazione e impegno sul lavoro sia l'aumento della retribuzione, i salari in questi opifici saranno stabiliti secondo la gerarchia delle funzioni. Tuttavia, i salari alla base dovranno sempre essere sufficienti a coprire generosamente i bisogni del lavoratore⁴⁸. Durante il primo anno, il governo stabilirà la gerarchia delle funzioni. In seguito, man mano che i lavoratori di ogni opificio inizieranno a conoscersi, la gerarchia sarà decisa internamente tramite votazione.

I profitti netti saranno divisi in tre parti. La prima sarà distribuita in parti uguali tra i membri dell'associazione⁴⁹. La seconda sarà destinata a prestazioni per gli anziani, i malati e gli infortunati, nonché per i disoccupati delle industrie convenzionali. La terza sarà investita nell'acquisto di strumenti di lavoro per i nuovi associati. I capitalisti, da parte loro, saranno chiamati a investire il loro capitale negli opifici sociali. Potranno ricevere un interesse sul loro investimento, fissato in anticipo, ma non potranno partecipare ai profitti se non contribuendo come lavoratori.

Questi opifici entreranno in competizione con l'industria privata. La partecipazione dei lavoratori ai profitti – che comporta un lavoro svolto con maggiore zelo e impegno – e la nuova organizzazione del lavoro, insieme al sostegno dello Stato, faranno sì che gli opifici sociali vincano presto la battaglia. Gli opifici convenzionali saranno gradualmente assorbiti. Così, attraverso la concorrenza, sarà distrutta la concorrenza stessa: passando gradualmente dalla solidarietà dei lavoratori dello stesso opificio alla solidarietà degli opifici della stessa industria, si arriverà infine alla solidarietà tra le diverse industrie. Cioè, alla sconfitta della concorrenza, all'associazione. Il governo farà in modo che questo assorbimento gra-

⁴⁸ Nell'edizione del 1847, invece, Blanc stabilisce la parità di retribuzione. Un anno dopo, in qualità di presidente della Commissione del Lussemburgo, parla nuovamente della possibilità di stabilire la parità di salario come forma di retribuzione negli opifici, al fine di evitare l'odio e la gelosia che la disuguaglianza potrebbe portare. In ogni caso, questa forma di uguaglianza appare inquadrata entro limiti molto precisi. Non può essere applicata alla società di oggi, dice Blanc, perché costituirebbe un premio alla pigrizia. Inoltre, non è un'uguaglianza perfetta o giusta, perché non tutti hanno gli stessi bisogni. Come vedremo più avanti, la vera uguaglianza consiste, per Blanc, nel dare a ognuno secondo i suoi bisogni. Finché non ci sarà una società in grado di abbracciare questo principio, Blanc è a favore sia di salari disuguali secondo la funzione di ognuno (fermo restando che il salario più basso deve coprire ampiamente i bisogni del lavoratore), sia della piena uguaglianza dei salari.

⁴⁹ In questo modo, la disuguaglianza nei salari (basata sulla gerarchia) si combina con l'uguaglianza nei dividendi (per il semplice fatto di essere un socio dell'opificio).

duale non abbia effetti dannosi per nessuno. A differenza di oggi, quando il grande capitalista è il tiranno del mercato, il governo ne sarà il regolatore. Dopo il primo anno, il suo ruolo si limiterà a garantire che le relazioni associative tra gli opifici dello stesso settore siano mantenute e che le regole comuni non vengano violate.

Blanc affronta poi una serie di questioni, che non esamineremo in dettaglio. Il commercio, dice, deve essere integrato nella produzione, in modo che gli opifici non producano per vendere sempre di più, ma solo ciò che ritengono necessario. Le banche, che attualmente servono a rendere i ricchi sempre più ricchi, perderanno il loro ruolo dominante. Lo Stato finanzia inizialmente gli opifici, ma poi si autofinanzieranno con un terzo dei loro profitti. La riforma agraria sarà mirata, attraverso l'abolizione dell'eredità dei parenti collaterali, al graduale aumento dei beni comuni inalienabili. L'istruzione, infine, sarà obbligatoria e gratuita.

La prima parte dell'opera si conclude con questo bellissimo passaggio:

Verrà il giorno in cui si riconoscerà che chi ha ricevuto più forza o intelligenza da Dio deve di più ai suoi simili. Allora spetterà al genio – e questo è ciò che è degno di lui – constatare il suo legittimo impero non dall'importanza del tributo che estrae dalla società, ma dalla grandezza dei servizi che rende a essa. Perché la disuguaglianza delle attitudini non deve portare alla disuguaglianza dei diritti, ma alla disuguaglianza dei doveri (Blanc 1845, 102).

L'edizione del 1840 termina con queste parole. A partire dall'edizione del 1841, il libro continua con la risposta ad alcune obiezioni e presenta ancora una seconda parte, dedicata alla proprietà letteraria⁵⁰. La risposta alle obiezioni ha la sua importanza, ma non ci interessa adesso.

Ci soffermeremo invece su quest'ultimo frammento, perché prefigura un'idea che è centrale nel pensiero di Blanc: quella contenuta nella nota massima «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni»⁵¹. L'idea è prefigurata nel passaggio citato per le seguenti tre ragioni. In primo luogo, perché Blanc sottolinea – come era consuetudine nel socialismo dell'epoca – che le capacità non sono le stesse in tutti gli individui. In secondo luogo, e soprattutto, perché prosegue affermando che i più capaci devono contribuire di più alla società. E in terzo luogo, perché afferma che la distribuzione non deve essere basata sul merito. Tuttavia, non dice ancora esplicitamente – anche se, come vedremo, la sua risposta a questa domanda si trova in altri testi dello stesso periodo – se tale distribuzione non meritocratica deve essere strettamente egualitaria o basarsi sui bisogni di ogni individuo.

Per comprendere meglio il significato di questa formula nel pensiero di Blanc, occorre prima chiarire il senso di un altro slogan, difeso all'epoca dai saint-simoniani.

⁵⁰ L'edizione del 1850, la più completa, è composta da quattro parti: Industria, Lavoro agricolo, Lavoro letterario, Credito.

⁵¹ L'edizione del 1850 di *Organisation du travail* è la prima in cui questo noto slogan socialista compare esplicitamente (Blanc 1850, 72 e 76). Come vedremo in seguito, il motto occupa un posto preminente nel pensiero dell'autore.

5.4 A ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le sue opere

Saint-Simon scrive a favore del partito dei produttori e contro gli oziosi e i privilegiati. Sulla base delle sue idee, i saint-simoniani inventano lo slogan «A ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le sue opere».

Il periodico saint-simoniano *L'Organisateur* appare per la prima volta il 15 agosto 1829, ma solo dal primo numero del secondo anno, pubblicato il 27 agosto 1830, si possono leggere queste due formule sotto il titolo:

Tutte le istituzioni sociali devono avere come obiettivo il miglioramento della condizione [*sort*] morale, fisica e intellettuale della classe più numerosa e più povera. Tutti i privilegi di nascita, senza eccezioni, saranno aboliti. A ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le sue opere.

Entrambe compaiono fino all'ultimo numero, apparso il 13 agosto 1831.

A partire dal numero del 18 gennaio 1831, il giornale *Le Globe*, controllato dalla scuola saint-simoniana dal novembre 1830, fa anche riferimento a questi slogan. Dal 1° gennaio 1832 all'ultimo numero, del 20 aprile dello stesso anno, il secondo slogan, che è quello che ci interessa, viene leggermente trasformato. A sinistra del titolo: «A ognuno secondo la sua vocazione». A destra: «A ognuno secondo le sue opere».

Un buon modo per comprendere il significato generale di questo principio è considerarlo una radicalizzazione dei principi sollevati da Sieyès all'inizio della Rivoluzione francese. I saint-simoniani portano alle estreme conseguenze le idee delle élite rivoluzionarie. Chi contribuisce alla creazione della ricchezza nazionale? I produttori. Cosa devono ricevere in cambio? Una retribuzione che corrisponda al loro contributo alla società. Per Sieyès, questo significava che si dovevano abolire i privilegi feudali. Per i saint-simoniani – nella misura in cui includono tra i privilegi tutte le proprietà che non derivano dallo sforzo individuale –, significa che si deve abolire l'eredità.

Se osserviamo più da vicino la formula, vediamo che i saint-simoniani fanno una distinzione tra capacità e opere. «A ognuno secondo la sua capacità» è un principio di classificazione di ogni lavoratore nella catena produttiva. Ognuno deve essere impegnato nel compito che gli è proprio, nella professione o nella funzione per cui è dotato. Gli individui più capaci devono essere collocati nelle posizioni di maggiore responsabilità.

«A ogni capacità secondo le sue opere» è un principio retributivo. All'interno di ogni gradino della gerarchia delle funzioni, ogni individuo deve essere ricompensato secondo il suo contributo⁵². Per i saint-simoniani, questo contributo alla produzione non consiste solo nel lavoro svolto da ognuno, ma anche

⁵² Questa distinzione tra gerarchia di funzioni e forma di retribuzione è già presente in Platone. Le differenze, in ogni caso, sono notevoli. Nella *Repubblica*, ogni funzione ha una retribuzione diversa: il denaro per i lavoratori e gli onori per i guardiani; nel caso dei filosofi, la «retribuzione», se così si può chiamare, consisterebbe nella soddisfazione per l'adempimento di un dovere: evitare che governino coloro che sono incapaci di vedere il bene. Per i saint-simoniani, invece, la retribuzione – sia materiale che immateriale – è la stessa a ogni gradino della piramide sociale. Inoltre – e questa è la differenza principale – le ricompense sono attribuite sulla base del merito individuale, inteso come il contributo di ognuno all'aumento della produzione.

nell'apporto di capitale. Saint-Simon, infatti, includeva mercanti e banchieri nel partito dei produttori. Di conseguenza, i saint-simoniani intendono le «opere» di un individuo come la sua *mise sociale*, come il contributo che egli dà alla creazione di ricchezza, sia sotto forma di lavoro sia sotto forma di capitale.

Ricordiamo che, in modo simile, Fourier basa la retribuzione nei falansteri non solo sul lavoro apportato, ma anche sul capitale e sul talento. La differenza tra i due è che Fourier intende il talento o capacità come principio retributivo, alla pari degli altri due⁵³. I saint-simoniani, invece, fanno del talento o capacità un principio gerarchico preliminare, in modo che il lavoro e il capitale entrino in scena in un secondo momento, per ricompensare ciascuna delle capacità secondo il loro rendimento o contributo.

5.5 Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni

Étienne-Gabriel Morelly formula tre leggi fondamentali nella quarta parte del suo *Code de la nature* (1755), intitolata *Modèle de législation conforme aux intentions de la nature*. La prima legge recita:

Nulla nella Società apparterrà esclusivamente [*singulièrement*] o in proprietà a nessuno, tranne le cose di cui uno fa un uso effettivo [*actuel*], sia per soddisfare i propri bisogni, i propri piaceri o il proprio lavoro quotidiano (Morelly 1755, 190).

Dopo aver sottolineato, nella seconda legge fondamentale, che ogni cittadino sarà un uomo pubblico, Morelly annuncia la terza legge: «Ogni Cittadino contribuirà, per la sua parte, alla pubblica utilità, secondo le sue forze, i suoi talenti e la sua età» (Morelly 1755, 190).

Nel 1841 François Villegardelle ripubblica il *Code de la nature*. Scrive un'introduzione, intitolata "Analyse raisonnée du Système social de Morelly", in cui appare già più chiaramente il motto che ci interessa⁵⁴. Ecco come l'editore riassume il sistema sociale di Morelly:

Distribuire i lavori secondo le forze, i prodotti secondo i bisogni. [...]
Fare ciò che ognuno può [*ce qu'on peut*], e prendere ciò di cui ognuno ha bisogno in ogni momento [*ce dont a présentement besoin*], questo è il vero limite dei diritti e dei doveri. [...]
Ottenere secondo i propri bisogni. [...] E lavorare secondo le proprie forze (Villegardelle 1841, 14, 25 e 27).

⁵³ Quando dico «alla pari» intendo sottolineare che i tre principi sono posti sullo stesso piano: tutti e tre servono a determinare la retribuzione che ognuno merita, senza alcuna gerarchia preliminare. Tuttavia, il valore che Fourier attribuisce a ciascun contributo non è equivalente. Come è suo costume, egli rappresenta questa differenza in numeri. Al lavoro corrispondono 5/12, al capitale 4/12 e al talento 3/12 (Fourier 1966 [1822], 4, 445 e 517). Altrove fa notare che, sebbene questa sia la retribuzione minima dovuta al lavoro, gli si potrebbe assegnare anche un po' di più, secondo la seguente proporzione: 3/6, 2/6 e 1/6 (Fourier 1966 [1829], 6, 310-14).

⁵⁴ I frammenti citati di seguito non compaiono nell'edizione dell'opera pubblicata da Villegardelle nel 1840.

Il socialista tedesco August Becker usa l'espressione, secondo la formulazione divenuta poi popolare, nel suo discorso *Was wollen die Kommunisten?* (1844): «Nel comunismo si applica il seguente principio: da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni» (Becker 1844, 34).

Nel 1845, sul frontespizio di *Voyage en Icarie*, Cabet utilizza anche lo slogan⁵⁵. Sotto il titolo, tra le altre formule, si può leggere quanto segue. A sinistra: «Tutti per uno», «Primo diritto, vivere», «A ognuno secondo i suoi bisogni». A destra: «Uno per tutti», «Primo dovere, lavorare», «Da ognuno secondo le sue forze».

Dopo aver preso atto di queste prime apparizioni, passiamo ora all'uso della formula da parte di Blanc. È lui che contribuisce maggiormente a renderla popolare. Sebbene l'idea alla base dello slogan appare già nell'edizione del 1840 di *Organisation du travail* – nel passaggio finale di cui abbiamo parlato in precedenza –, la prima volta che Blanc utilizza l'espressione in senso letterale, collegandola inoltre alle sue idee socialiste, è probabilmente in un discorso alla Commissione del Lussemburgo dell'aprile 1848. Prima di esaminarlo, cerchiamo di ricostruire, seppur brevemente, il modo in cui Blanc arriva a questa formulazione. Nei suoi testi precedenti al 1848, il teorico socialista si oppone sia alla difesa di un'uguaglianza volgare o livellatrice sia alla concezione meritocratica difesa all'epoca dai saint-simoniani. È dal confronto con questi due principi distributivi che Blanc arriva a formulare e a teorizzare il noto slogan socialista.

In termini molto simili a quelli di Robespierre – si ricordi il suo discorso del 24 aprile 1793 –, Blanc – nella “Suite à l'Introduction” della *Revue du progrès* – si oppone all'uguaglianza assoluta delle fortune, ma ritiene insufficiente la semplice uguaglianza davanti alla legge:

L'uguaglianza delle fortune è senza dubbio una chimera, ma ciò che non è una chimera, ciò che Dio ha voluto, ciò che costituisce il vero progresso delle società, è – all'interno della disuguaglianza delle condizioni e delle fortune – l'uguaglianza nei godimenti e nei mezzi di sviluppo. Questa uguaglianza non è meno equa, né meno preziosa, dell'uguaglianza davanti alla legge (*Revue du progrès*, 1° giugno 1839).

Tra il 1841 e il 1844, Blanc pubblica la sua *Histoire de dix ans. 1830-1840*, in cui passa in rassegna il primo decennio della Monarchia di luglio. Nel secondo volume, parlando dei saint-simoniani, afferma:

La loro morale, la sintetizzavano in queste parole: “A ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le sue opere”. Testimoni indignati dai vizi di un ordine sociale in cui le ricompense erano quasi inversamente proporzionali ai servizi resi, si congratularono con sé stessi per l'apparente saggezza della loro formula, fino a quando non arrivò una scuola più esaltata, che proclamò le leggi di una morale più elevata e fece sì che la diversità delle attitudini non portasse più alla disuguaglianza dei diritti, ma alla disuguaglianza dei doveri (Blanc 1841-1844, II, 269).

⁵⁵ Ma non sul frontespizio delle edizioni del 1840 e 1842.

Un anno dopo, nel terzo volume, insiste nella sua critica:

Retribuire ognuno secondo la sua capacità? Cosa fare allora con gli idioti? Cosa fare con gli incapaci di lavorare? Cosa fare con l'anziano che soffre di un'impotenza incurabile? Lasciarli morire di fame? Bisognerebbe farlo, se davvero accettiamo che la società non deve ai suoi membri più di quanto riceve da loro (Blanc 1841-1844, III, 108).

Poco dopo inizia le sue ricerche sulla Rivoluzione francese, pubblicando una storia in 12 volumi tra il 1847 e il 1862. Nel primo volume, Blanc stabilisce un'interessante associazione tra Morelly e Mably:

Mably pensava, in accordo con la ragione di Morelly e con il sentimento di Jean-Jacques, che gli uomini sono *disuguali* nelle loro facoltà e nei loro bisogni, ma *uguali* nei diritti; pensava che, avendo ricevuto da Dio la legge di essere utili e di vivere, tutti hanno un *uguale* diritto di sviluppare le loro facoltà e di godere delle condizioni di esistenza. Capiiva che la giustizia consiste nell'esigere di più da coloro che possono fare di più e nel dare di più a coloro a cui la natura impone maggiori bisogni. Se la mia forza è doppia, devo portare un doppio carico. Se trattengo come superfluo ciò che è necessario al mio prossimo per esercitare il suo diritto di vivere, non solo sostituisco l'idea di società con quella di guerra, ma mi oppongo all'adempimento della legge divina e sono empio.

Come applicazione di questi principi – e in accordo con il sistema di Morelly, suo predecessore – Mably proponeva che la società avesse come modello la famiglia, una famiglia in cui la distribuzione degli oneri avviene secondo le forze e quella dei frutti secondo i bisogni (Blanc 1847b, I, 535-36).

Passiamo ora al discorso citato in precedenza. Blanc lo pronuncia il 3 aprile 1848:

Suppongo per un momento che la società ha raggiunto l'ultimo stadio della sua perfezione: cosa ci vorrebbe perché tutti gli uomini fossero felici? Due cose: primo, che ognuno potesse sviluppare liberamente le sue facoltà e le sue attitudini; secondo, che ognuno potesse soddisfare pienamente i suoi bisogni e i suoi gusti. L'ideale verso cui deve orientarsi la società è quindi il seguente: che ognuno produca secondo le sue forze, che ognuno consumi secondo i suoi bisogni (Blanc 1884 [1848], V, 69).

Questa è la vera uguaglianza, l'uguaglianza giusta, e non la semplice equiparazione delle fortune:

Dio non voglia che si consideri l'uguaglianza dei salari come una realizzazione completa del principio di giustizia! Abbiamo appena stabilito la vera formula: *che ognuno produca secondo la sua attitudine e forza, e che ognuno consumi secondo i suoi bisogni*. In altre parole: l'uguaglianza giusta è la *proporzionalità* (Blanc 1884 [1848], V, 73).

Nella società odierna, invece, l'uguaglianza proporzionale esiste solo parzialmente ed è, inoltre, una proporzionalità capovolta:

Aspettate un attimo! Questa proporzionalità esiste oggi. Solo che va contro la ragione e l'equità, perché, invece di essere retribuiti secondo i nostri bisogni, siamo retribuiti secondo le nostre facoltà, e invece di lavorare secondo le nostre facoltà, lavoriamo secondo i nostri bisogni! (Blanc 1884 [1848], V, 73).

Retribuire secondo le facoltà di ognuno è, ricordiamolo, il principio difeso dai saint-simoniani. Vogliono portare alle sue ultime conseguenze un'idea che, nella società moderna, si realizza solo in parte: che ognuno riceva secondo il suo contributo. L'ultima parte del passaggio, invece, è più difficile da interpretare. Credo che possa essere intesa come segue. L'idea di esigere secondo i bisogni, anche se non formulata in questo modo, può essere attribuita anche alla scuola saint-simoniana. La retribuzione basata sul merito, oltre a escludere chi non è in grado di contribuire, concepisce il lavoro non come una libertà – non come una capacità che varia da individuo a individuo e che può essere sviluppata in modi diversi –, ma come un mero strumento per ottenere una ricompensa. Inteso in questo modo, il lavoro di ognuno può essere determinato solo dai bisogni dell'industria e dai propri bisogni individuali, sia che si tratti semplicemente di coprire le necessità di base e quindi di condurre una vita dignitosa, sia che si tratti della più ambiziosa aspirazione a raggiungere una retribuzione più alta. Torneremo su questo punto più avanti. Si noti, per il momento, che il lavoro può diventare attraente (e giusto) solo quando cessa di essere (solo) il mezzo per coprire i bisogni sociali e individuali e viene inteso (anche) come una forma di realizzazione delle capacità di ognuno.

Se l'uguaglianza proporzionale che esiste attualmente è rovesciata, bisogna trovare un modo per capovolgere. Il sistema di uguaglianza dei salari, dice allora Blanc, per quanto imperfetto possa essere, avrebbe almeno il vantaggio di permettere di avviare una transizione⁵⁶ da questa falsa proporzionalità alla vera proporzionalità, in cui i doveri sono stabiliti in proporzione alle attitudini e alle forze, e i diritti in proporzione ai bisogni (Blanc 1884 [1848], V, 73).

Ci concentreremo, infine, su due testi posteriori, in cui Blanc approfondisce il significato dello slogan «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni». Il primo è un manifesto intitolato «Le catéchisme des socialistes» (1849). La dottrina dei socialisti, si legge, può essere riassunta nella nota massima rivoluzionaria: Libertà, Uguaglianza, Fraternità. La libertà è il potere di sviluppare le proprie facoltà. L'uguaglianza consiste nell'eguale sviluppo di queste facoltà disuguali, così come nell'eguale soddisfazione dei bisogni disuguali di ognuno. Blanc aggiunge: «Non è l'uguaglianza assoluta dei salari, ma

⁵⁶ C'è una frase di Blanc che, sebbene usata da lui in un altro contesto, illustra bene questo punto: «Quando un bastone è stato piegato in una direzione, può essere raddrizzato solo piegandolo di nuovo, e nella direzione opposta: questa è la legge delle rivoluzioni» (Blanc 1847b, I, 531). Blanc utilizza questa metafora nella sua storia della Rivoluzione francese per spiegare gli eccessi individualistici degli economisti del XVIII secolo: non devono essere giudicati con severità, dice lo storico, perché stavano reagendo contro l'autoritarismo dell'*Ancien Régime*. Sarà Lenin, molto più tardi, a rendere celebre la metafora del bastone, questa volta in riferimento alla transizione al socialismo.

la distribuzione dei lavori secondo le facoltà e la distribuzione dei frutti secondo i bisogni» (Blanc 1849, 7).

Sia l'organizzazione del lavoro che la distribuzione dei suoi frutti devono tenere conto della disuguaglianza delle capacità e dei bisogni umani. Da un lato, gli individui più capaci in ogni particolare settore della catena produttiva devono di più alla società. Dall'altro, la società deve di più a chi ha più bisogno.

«A coloro che hanno bisogno di ricevere di più, bisogna dar loro di più; e coloro che possono dare di più, devono dare di più» (Blanc 1849, 8).

L'aspetto più interessante di questo manifesto, per quanto riguarda lo slogan, è il seguente:

Se si accetta questo principio, secondo cui tutti gli uomini hanno uguale diritto al pieno sviluppo delle loro facoltà disuguali, gli strumenti di lavoro devono appartenere a tutti quanto l'aria e il sole (Blanc 1849, 27).

Blanc, partendo dalla disuguaglianza delle facoltà umane, e dalla conseguente disuguaglianza dei doveri di ognuno rispetto al contributo alla società, conclude che i mezzi di produzione devono essere nelle mani dei lavoratori stessi. L'obiettivo del socialismo non è che lo Stato fornisca posti di lavoro ai disoccupati. In tal caso, i lavoratori non avrebbero alcun potere decisionale sul loro lavoro e difficilmente potrebbero sviluppare le loro facoltà disuguali. Al contrario, lo Stato deve promuovere la socializzazione degli strumenti del lavoro, in modo che i lavoratori possano associarsi e intraprendere i progetti che più desiderino e per i quali siano più capaci.

In una società di questo tipo, in cui gli strumenti di lavoro fossero collettivi, la ripartizione degli oneri e dei frutti del lavoro non sarebbe più un problema. Avrebbe luogo, per così dire, in modo naturale, come già avviene oggi nelle famiglie:

La distribuzione del lavoro e la distribuzione dei suoi frutti si baserebbe [...] sul principio costitutivo della famiglia: *da ognuno secondo le sue facoltà e a ognuno secondo i suoi bisogni* (Blanc 1849, 28).

Passiamo ora al secondo testo. Nel 1850, Blanc pubblica un articolo sull'*Almanach du Nouveau Monde*, intitolato "La formule du socialisme. De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins". Viene presentato come un dialogo tra lui stesso e un inglese di sua conoscenza. Alla domanda sull'ordine sociale che potrebbe garantire il benessere di tutti e la realizzazione della giustizia, Blanc risponde:

È quello in cui ognuno sarebbe in grado [*serait mis en état*] di fare per la società tutto ciò che fosse capace di fare rispetto alla sua organizzazione, e in cui, in cambio, la società garantirebbe a ognuno tutto ciò che la natura gli farebbe desiderare o volere (Blanc 1884 [1850], V, 195).

In altre parole, ognuno contribuirebbe secondo le sue capacità e riceverebbe secondo i suoi bisogni. Cominciamo con la prima parte della formula. La sua realizzazione è possibile solo se il lavoro, e la società in generale, fossero organizzati non dall'alto, ma dal basso: sulla base del libero contributo che ognuno apporterebbe al bene comune, secondo le sue ineguali capacità. Sorge un'obie-

zione: ciò non porterebbe a una pigrizia generalizzata? Solo se si parte dal presupposto che l'uomo è naturalmente pigro e che il lavoro deve rimanere, come oggi, un'attività ripugnante. «Tutto si riduce a trasformare il lavoro in piacere, ed è a questo che risponde la prima parte della grande formula socialista: Da ognuno secondo le sue facoltà» (Blanc 1884 [1850], V, 204).

Passiamo ora alla seconda parte della formula. Qui il problema non è la pigrizia, ma la difficoltà di individuare i bisogni di ognuno. Otterrebbe di più chi si lamentasse più forte? La risposta all'obiezione risiede, ancora una volta, nella democrazia. Non si tratterebbe di far decidere a chi sta in alto come distribuire secondo i bisogni di ognuno, ma di far sì che ognuno prendesse dal fondo comune secondo le sue necessità:

Sono infatti il primo a riconoscere che i bisogni non possono essere valutati, e che dalla loro valutazione arbitraria deriverebbero mille pretese stravaganti, mille desideri ingiusti, mille disordini. Ma mentre è difficile immaginare come la ricchezza comune potrebbe essere *distribuita* secondo i bisogni, è invece facile concepire come ognuno potrebbe, secondo i suoi bisogni, *partecipare* di essa. Le persone condividono l'atmosfera quando respirano? No, ognuno respira liberamente secondo la capacità dei suoi polmoni, ed è attraverso questa partecipazione di tutti, in un bene che non è soggetto ad alcun tipo di ripartizione, che ognuno gode della porzione di aria respirabile che gli corrisponde [*qui lui revient*] (Blanc 1884 [1850], V, 207).

Ma non ci sarà chi prende più del necessario? Questa obiezione perde forza, dice Blanc, in un contesto di abbondanza di tutte le cose. Chi, essendo sicuro che non gli mancherà mai nulla, cercherà di procurarsi il superfluo? Ciò che rende gli uomini avidi e rapaci, afferma, è lo stato di generalizzata mancanza di solidarietà in cui vivono, e la conseguente preoccupazione costante per le difficoltà del futuro.

Il testo si conclude con il racconto di una giornata in campagna. Il comportamento di tutti i partecipanti illustra bene l'ideale descritto sopra:

A nessuno fu chiesto di fare ciò che non sapeva fare, nessuno si rifiutò di fare ciò che sapeva fare, e tutti ricevettero congratulazioni cordiali, anche se non tutti avessero contribuito ai piaceri della giornata nella stessa misura o nello stesso modo (Blanc 1884 [1850], V, 211).

Blanc non chiarisce come ciò che vale per una giornata di svago in buona compagnia possa essere esteso al lavoro quotidiano dell'intera nazione. In ogni caso, non si può negare la bellezza dell'ideale e la capacità del teorico socialista di spiegarlo in modo chiaro e suggestivo. Inoltre, è un ideale che ci invita a riflettere, anche oggi, su come rendere più piacevoli le attività produttive, e su come concepire la distribuzione sociale di beni e servizi – almeno laddove non regna la scarsità – in modo meno meritocratico e calcolatore. Questo non significa cercare di trasformare il lavoro in puro gioco, cosa impossibile, ma creare le condizioni affinché i lavori, pur trattandosi di attività faticose, possano essere svolti senza coercizione e con reale libertà di scelta. Non vuol dire nemmeno,

soprattutto oggi che siamo più consapevoli dei limiti ecologici alla crescita economica, che un giorno tutti divideremo tutto come già facciamo con l'aria o con il sole; ma significa non dimenticare che la valutazione dall'alto dei bisogni degli altri (e dei loro presunti meriti o demeriti per ricevere aiuto) finisce spesso in stravaganza, ingiustizia e disordine.

5.6 Giustizia produttiva: un altro modo di intendere diritti e doveri

Sebbene Blanc non abbia particolarmente insistito su questo legame, le sue riflessioni sul motto «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni» aiutano a comprendere il modo in cui concepisce il diritto al lavoro, aspetto che tratteremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo. Mi sembra che queste riflessioni possano servire anche a superare i limiti che, ancora oggi, governano i dibattiti intorno alla giustizia distributiva⁵⁷. Ci soffermeremo brevemente su questi due temi strettamente correlati prima di proseguire.

A differenza dei saint-simoniani, che si preoccupano solo della giustizia distributiva – «A ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le sue opere» –, il motto di Blanc si riferisce sia alle retribuzioni che la società deve all'individuo – «A ognuno secondo i suoi bisogni» – sia ai contributi che gli individui devono alla società – «Da ognuno secondo le sue capacità». La giustizia non riguarda solo la distribuzione dei frutti, ma si estende alla sfera produttiva. In altre parole, non ha a che fare solo con i diritti che derivano dall'aver lavorato, ma si estende anche al dovere di lavorare stesso. È necessario fermarsi un attimo a riflettere su questo punto, perché è di grande importanza per comprendere il socialismo di Blanc, e in particolare il modo in cui egli intende il diritto al lavoro. Non si tratta solo di reclamare i frutti che spettano a coloro che hanno il dovere di lavorare, frutti che attualmente vengono presi dagli oziosi. Si tratta anche di non intendere più il lavoro come un semplice dovere, ma come un ambito di sviluppo delle facoltà individuali.

L'ideologia dominante – compresi i saint-simoniani – afferma che, per quanto riguarda il lavoro, alle capacità corrispondono *diritti* e ai bisogni corrispondono *doveri*. Uno è più intelligente o più forte di un altro e contribuisce di più alla società: ha *diritto* a una ricompensa maggiore. Uno ha bisogno di alimentarsi, di vestirsi o di qualsiasi altra cosa: ha il *dovere* di lavorare per soddisfare questo bisogno. La libertà sta nel frutto che si ottiene (e l'uguaglianza consiste nella possibilità di competere per quel frutto con gli altri), mentre nella produzione regna la necessità.

Blanc mette in discussione proprio questa doppia associazione di idee. Uno è più intelligente o più forte di un altro: ha il *dovere* di contribuire di più alla società. Uno ha bisogno di alimentarsi, di vestirsi, di riposarsi, di studiare o di usare un certo strumento di lavoro: ha il *diritto* di farlo. La libertà sta nei doveri che uno si impone, e l'uguaglianza consiste nel fatto che scompaia lo stato di necessità.

⁵⁷ Per una breve storia della giustizia distributiva, si veda Fleischacker (2004).

Il dovere di lavorare esiste ancora, ma non significa più che le classi dominanti possano esigere determinati livelli di prestazione dai lavoratori. È il dovere morale di contribuire secondo le proprie capacità in un contesto di lavoro libero e associato. Non si tratta di un obbligo esterno, proveniente dall'alto, ma di un dovere autoimposto. Autoimposto, per di più, in un contesto in cui ogni individuo ha la certezza di poter lavorare, e di poter vivere senza preoccupazioni e in modo agiato.

I *doveri* non sono più oneri che la società o i bisogni fisiologici impongono agli individui, ma doveri liberi, assunti in coscienza, adeguati a una sincera valutazione delle proprie capacità. D'altra parte, i *diritti* non sono più la ricompensa per il merito individuale (o la capacità giuridica condivisa che permette di raggiungere questo frutto), ma la legittima partecipazione di ognuno al fondo comune, secondo i bisogni.

Finché la giustizia non si estenda alla sfera produttiva, finché vi regni la necessità, il diritto al lavoro non ha spazio. In altre parole: quando il lavoro è un mero dovere, un modo per coprire i bisogni propri e altrui, rivendicare il diritto al lavoro equivale a rivendicare il diritto a soffrire, a sacrificarsi. Si tratta, secondo questa logica, di un'assurdità: i diritti si rivendicano sui benefici sociali, non sugli oneri. Quando invece i doveri sono autoimposti, e quando è scomparso lo stato di necessità, il diritto al lavoro trova il suo posto. Il dovere di lavorare consiste adesso nel fatto che ognuno dia, liberamente, tutto ciò che si sente in grado di dare. Il diritto al lavoro, suo compagno di viaggio, è la possibilità di ottenere dalla società, in ogni momento, gli strumenti necessari per contribuire al bene comune e, allo stesso tempo, per svilupparsi come individuo.

Il diritto al lavoro non consiste nel fatto che lo Stato fornisca lavoro a tutti i cittadini. Per Blanc, che tutti abbiano diritto al lavoro significa che ognuno possa prendere dalla società gli strumenti di lavoro di cui ha bisogno in qualsiasi momento. Non è la soddisfazione di un bisogno dall'alto, non è un diritto prestazionale. È la soddisfazione di un bisogno dal basso: inseparabile, quindi, dal dovere liberamente scelto di contribuire con il lavoro di cui ognuno è capace.

5.7 La Repubblica al servizio del socialismo

Dopo aver chiarito il significato della frase con cui termina l'edizione del 1840 di *Organisation du travail* – la disuguaglianza delle attitudini non deve portare alla disuguaglianza dei diritti, ma alla disuguaglianza dei doveri –, passiamo ora alla concezione dello Stato di Blanc, e per questo ci baseremo sull'introduzione all'edizione del 1845⁵⁸. La riforma politica, afferma, è un mezzo necessario per realizzare la riforma sociale:

Se è necessario affrontare la riforma sociale, non è meno necessario spingere per una riforma politica. Perché se la prima è il *fine*, la seconda è il *mezzo*. Non basta scoprire metodi scientifici, capaci di scoprire il principio di associazione

⁵⁸ Su questo tema si veda anche *L'État et la Commune* (1866), che è l'unione di un testo del 1840 e di un altro del 1865.

e di organizzare il lavoro secondo le regole della ragione, della giustizia e dell'umanità. È necessario essere in grado di realizzare questo principio adottato, in grado di sfruttare i metodi forniti dallo studio. Il potere è forza organizzata. Si basa sulle camere, sui tribunali e sui soldati, cioè sulla triplice potenza delle leggi, le decisioni giudiziarie [*arrêts*] e le baionette. Non prenderlo come uno strumento significa incontrarlo come un ostacolo (Blanc 1845, XVIII).

Anche se non viene detto esplicitamente in *Organisation du travail*, per Blanc la riforma politica è inseparabile dal riconoscimento del suffragio universale, così come dall'istituzione della Repubblica, cioè di una comunità politica ordinata in funzione del bene comune. Nel testo si intravede una grande fiducia nella possibilità che lo Stato, una volta democratizzato o repubblicanizzato, possa accogliere al suo interno un governo disposto a fornire sostegno finanziario ai lavoratori, come primo passo di una profonda riforma sociale. Se questa fiducia – in assenza di ulteriori elaborazioni su come le istituzioni pubbliche potrebbero essere messe al servizio dei lavoratori – può sembrare oggi eccessiva, bisogna tenere presente che Blanc scrive in un'epoca in cui non esiste ancora il suffragio universale e le monarchie dominano l'Europa. In questo contesto, l'arrivo della Repubblica viene associato a delle possibilità di riforma sociale che, con il senno di poi, appaiono troppo ingenue.

In ogni caso, va notato che, a differenza di quanto sostengono altri socialisti del suo tempo, la via politica è, per Blanc, l'unica strada realistica per realizzare una profonda riforma sociale. L'emancipazione dei proletari, nella misura in cui va contro – se non in realtà, almeno in apparenza – gli interessi del potere, è un'impresa impossibile da realizzare attraverso esperimenti isolati:

È necessario applicare tutta la forza dello Stato. Ciò che manca ai proletari per liberarsi sono gli strumenti di lavoro: la funzione del governo è quella di fornirglieli. Se dovessimo definire lo Stato, secondo la nostra concezione, risponderemmo: lo Stato è il banchiere dei poveri (Blanc 1845, XIX).

Questo Stato sociale, tuttavia, non è uno Stato industriale. La sua funzione non è quella di organizzare l'economia attraverso una sorta di pianificazione, ma quella di promuovere l'organizzazione autonoma dei lavoratori. Svolge un ruolo di impulso e di controllo interno nel primo anno successivo alla costituzione degli opifici sociali, ma in seguito si limita a essere il custode esterno del principio di associazione, così come oggi è il garante del principio di proprietà. Lo Stato è, insomma, uno strumento da utilizzare per porre fine alla disorganizzazione che regna attualmente nell'industria. L'obiettivo di questa trasformazione economica è garantire la libertà di tutti:

Facciamo intervenire lo Stato, almeno in termini di iniziativa, nella riforma economica della società? Il nostro obiettivo è quello di minare la concorrenza, di allontanare l'industria dal regime del *laissez faire et laissez passer*? Senza dubbio. Lungi dal difenderci, lo proclamiamo a gran voce. Perché? Perché vogliamo la libertà. Sì, la libertà! Questo è ciò che deve essere conquistato. Ma la vera libertà, la libertà per tutti, quella libertà che cercheremmo invano dove non esistono l'uguaglianza e la fraternità, sue sorelle immortali (Blanc 1845, XXI).

È vero che oggi i poveri hanno il diritto di migliorare la loro posizione. A differenza dell'*Ancien Régime*, la società moderna riconosce l'uguaglianza di fronte alla legge, almeno per quanto riguarda la capacità di stipulare contratti e l'eleggibilità alle cariche pubbliche. Ma questo diritto a prosperare è di qualche utilità per i poveri se non hanno i mezzi per farlo realmente?

Questo diritto, considerato in astratto, è il miraggio che, dal 1789, tiene il popolo soggiogato. Questo diritto è, per il popolo, una protezione metafisica e morta che ha sostituito la protezione viva a lui dovuta. Questo diritto, pomposamente e sterilmente proclamato nelle Carte, è servito solo a mascherare ciò che l'inaugurazione di un regime individualista aveva di ingiusto e ciò che l'abbandono del povero aveva di barbaro (Blanc 1845, XXIII-XXIV).

L'attuale concezione della libertà contribuisce a mascherare questa forma di oppressione:

È perché la libertà è stata definita attraverso la parola "diritto" che si è finito per chiamare uomini liberi quelli schiavi della fame, schiavi del freddo, schiavi dell'ignoranza, schiavi del caso. Diciamolo una volta per tutte: la libertà non consiste solo nel *diritto* concesso [*accordé*], ma anche nel *potere* [*pouvoir*] dato all'uomo di esercitare e sviluppare le sue facoltà, sotto l'impero della giustizia e la salvaguardia della legge (Blanc 1845, XXIV).

Questa definizione di libertà di Blanc è molto simile a quella contenuta nel progetto di Dichiarazione di diritti di Robespierre, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente:

IV. La libertà è il potere che appartiene all'uomo di esercitare, a sua discrezione, tutte le sue facoltà. Ha come regola la giustizia, come limite i diritti degli altri, come principio la natura e come salvaguardia la legge (Robespierre 1958 [1793], IX, 465).

Si tratta di una libertà che richiede, per la sua realizzazione, la garanzia dei diritti all'istruzione e al lavoro:

Poiché ammettiamo che l'uomo, per essere veramente libero, deve godere del *potere* di esercitare e sviluppare le sue facoltà, ne consegue che la società deve a ognuno dei suoi membri l'educazione, senza la quale lo spirito umano non può dispiegarsi, e gli strumenti di lavoro, senza i quali l'attività umana non può svolgersi (Blanc 1845, XXIV).

Per garantire questi diritti, e quindi assicurare la libertà di tutti, Blanc insiste sulla necessità dell'intervento dello Stato. Questo intervento è indispensabile a causa delle condizioni di vita dei lavoratori. È impossibile che essi possano invertire il disordine che regna nella società civile da soli.

Vogliamo un governo forte perché, nel regime di disuguaglianza in cui ancora vegetiamo, ci sono deboli che hanno bisogno di una forza sociale che li protegga. Vogliamo un governo che intervenga nell'industria, perché laddove si presta denaro solo ai ricchi, c'è bisogno di un banchiere sociale che presti ai poveri (Blanc 1845, XXIV-XXV).

Il ruolo dello Stato diminuirà d'importanza man mano che si progredirà sulla strada del socialismo:

Che nessuno si sbagli, la necessità dell'intervento dei governi è relativa. Deriva unicamente dallo stato di debolezza, miseria e ignoranza in cui le precedenti tirannie hanno gettato il popolo. Verrà il giorno, se la speranza più profonda del nostro cuore non si sbaglia, in cui un governo forte e attivo non sarà più necessario, perché non ci sarà più una classe inferiore e minore nella società. Fino ad allora, l'istituzione di un'autorità di tutela è indispensabile. Il socialismo potrà essere fecondato solo dal soffio della politica (Blanc 1845, XXV).

Sebbene i liberali e i fourieristi, per screditarlo, lo accusassero a suo tempo di statalismo, Blanc rifiuta esplicitamente nei suoi testi l'idea dello Stato-imprenditore dei saint-simoniani:

Sia chiaro: a differenza dei saint-simoniani, noi non vogliamo che lo Stato faccia tutto da solo; vogliamo che prenda l'iniziativa di una rivoluzione industriale volta a sostituire il principio della concorrenza con quello dell'associazione. Non vogliamo che lo Stato si faccia imprenditore e concentri nelle sue mani tutti i monopoli; vogliamo che intervenga per fornire strumenti di lavoro a certe società di lavoratori, imponendo a queste società una legislazione che le porterà necessariamente a diffondersi, quasi impercettibilmente, su tutta la superficie del regno (Blanc 1845, 108).

Blanc insiste ripetutamente sulla necessità di preservare la libertà e l'iniziativa individuale. Lo Stato deve intervenire per modificare le disuguaglianze esistenti nella società civile, ma dopo questo intervento iniziale deve ritirarsi gradualmente, in modo che l'associazione produttiva possa svilupparsi autonomamente.

In breve: Blanc considera lo Stato, una volta democratizzato attraverso la riforma politica, un mezzo indispensabile per la riforma sociale. In questo si differenzia da gran parte del socialismo del suo tempo, che è più ostile allo Stato, o alla politica istituzionale in generale, e mira a stabilire la società socialista dopo un processo di sperimentazione, generalmente sostenuto da finanziamenti privati della borghesia. Tuttavia, Blanc non è uno statalista. Non è nemmeno, come talvolta si è sostenuto, un precursore della socialdemocrazia post-1945. È meglio intenderlo come il più importante rappresentante di un socialismo politico, istituzionale, riformista, repubblicano o giacobino, che si sviluppa in Francia negli anni '40 del XIX secolo e che svolge un ruolo molto importante nella Rivoluzione del '48.

Se si dovesse riassumere il suo sistema in poche parole, sarebbe difficile fare meglio di Benoît Charruau (2008): la Repubblica al servizio del socialismo.

5.8 Un socialista giacobino

Gli storici del socialismo hanno contribuito a creare un'immagine distorta di Blanc:

Louis Blanc (1811-1882) non è uno spirito originale né un vero teorico, e deve l'essenziale della sua dottrina ai socialisti che lo hanno preceduto o ai suoi

contemporanei. Tuttavia, la sua influenza fu notevole. Ciò è senza dubbio dovuto, da un lato, alla chiarezza delle sue esposizioni e, dall'altro, al fatto che la sua unica opera dottrinale contrasta per la sua semplicità con gli scritti monumentali di altri socialisti: ha le dimensioni di un articolo giornalistico (Bruhat 1976, 383).

Alla luce di quanto detto finora, questi due giudizi sull'originalità e la profondità dell'opera di Blanc sorprenderanno senza dubbio il lettore. Per quanto riguarda il secondo punto, basti ricordare che, anche lasciando da parte la sua monumentale opera storica⁵⁹. *Organisation du travail* non è l'unica opera dottrinale di Blanc, né ha le dimensioni di un articolo giornalistico: è un libro, sviluppato da una serie di articoli giornalistici apparsi sulla *Revue du progrès* a partire dal 1839.

Concentriamoci ora sulla prima questione. È un luogo comune sottolineare la mancanza di originalità del socialismo di Blanc. Bruhat lo esprime in modo particolarmente vago: se Blanc avesse preso l'essenziale della sua dottrina dai socialisti che gli erano contemporanei, ma anche da quelli che lo avevano preceduto, avrebbe fatto quello che fa qualsiasi pensatore non dotato della capacità di viaggiare nel futuro. Altri sono stati un po' più espliciti: «Blanc non fu un innovatore, e si limitò piuttosto a compendiare le tesi delle maggiori scuole socialiste, del saint-simonismo, del fourierismo, dello stesso owenismo» (Bravo 1976, 133).

Questo compendio non può riferirsi a una mera esposizione della teoria saint-simoniana, la fourierista e la owenista, perché non è così che è strutturata l'opera principale di Blanc, come si evince da uno sguardo all'indice. Bravo deve quindi attribuire a Blanc la paternità di una sintesi delle tre principali scuole del socialismo del primo Ottocento. Non sembra questo il modo migliore per sottolineare la mancanza di originalità di un autore.

È vero che Blanc conosce bene il socialismo francese del suo tempo e che in *Organisation du travail* si possono trovare idee già segnalate in precedenza da altre scuole. Se si dovessero citare due influenze decisive, sarebbero senza dubbio Fourier, per quanto riguarda la critica della concorrenza industriale, e Simonde de Sismondi, per quanto riguarda la dissociazione tra produzione e consumo. Quanto a Saint-Simon, Blanc è proprio uno dei critici più severi delle idee gerarchiche e meritocratiche che caratterizzano la scuola saint-simoniana. L'importanza storica di Blanc, la sua 'originalità', se così si vuole dire, consiste nell'aver coniugato le analisi e le proposte socialiste con il discorso repubblicano della Rivoluzione francese.

In vari luoghi, e in particolare nelle note esplicative dei curatori ai testi politici di Marx, Blanc viene spesso descritto come un «socialista piccolo-borghese», un «socialista borghese» o un «socialista utopico». In realtà, però, il suo pensiero non rientra in nessuna di queste tre categorie utilizzate da Marx ed Engels nel *Manifesto comunista*.

⁵⁹ Il che è inadeguato, perché in Blanc il resoconto storico si mescola costantemente con la sua dottrina.

Il socialismo piccolo-borghese, come abbiamo già detto, è per loro quello di Sismondi. Nonostante i suoi meriti, avrebbe il difetto di rimanere ancorato, nella sua parte propositiva, ai vecchi rapporti di proprietà. Blanc, invece, potrebbe essere criticato per il contrario. La sua fiducia nel progresso è senza dubbio esagerata per i gusti di oggi. Inoltre, la sua proposta fondamentale è quella di andare, sia nell'industria che nelle campagne, verso una grande associazione di produttori. Nulla di più lontano dal desiderio piccolo-borghese di conservare in modo anacronistico i vecchi rapporti di produzione e di proprietà.

Blanc viene talvolta descritto come piccolo borghese non nel senso di Sismondi, ma come rappresentante, nel '48, degli interessi della piccola borghesia – intendendo che le azioni di questa piccola borghesia si allontanano deliberatamente dagli interessi dei lavoratori per andare verso quelli della borghesia. Tuttavia, come sarà più chiaro nel prossimo capitolo, Blanc è allora, con tutti i suoi meriti e i suoi errori – che non sono pochi –, il più importante rappresentante politico del movimento dei lavoratori parigino. Non bisogna confondere il socialismo di Ledru-Rollin, che può essere definito piccolo-borghese (in questo secondo senso) e che si afferma a partire dall'estate del 1848, con il socialismo popolare – sterile o innocente che dir si voglia – dei primi mesi della Rivoluzione.

Il socialismo conservatore o borghese è quello dei filantropi e dei riformatori sociali di vario genere, che si preoccupano della situazione delle classi lavoratrici per consolidare l'ordine borghese. Marx ed Engels includono – un po' maliziosamente – Proudhon in questa categoria. Anche se non lo dicono, Considerant è sicuramente il rappresentante per eccellenza di questo tipo di socialismo. Blanc, invece, è un repubblicano, un giacobino, uno storico e un ammiratore della Rivoluzione francese. Politicamente è molto più vicino ai comunisti – anche se non condivide i mezzi insurrezionali di alcuni di loro – che a quei socialisti che pretendono di sussurrare le verità del loro sistema alle orecchie della borghesia. Inoltre, il suo spirito non è borghese, ma piuttosto aristocratico. Si potrebbe accusarlo di un eccesso di ingenuità nel valutare i motivi dell'azione umana. Una generosità o un disinteresse lontani dai freddi calcoli del borghese. Il suo socialismo, profondamente morale, rappresenta proprio il tentativo di superare i ristretti schemi mentali della società moderna.

I socialisti critico-utopici, infine, sono fondamentalmente Saint-Simon, Fourier e Owen. Secondo Marx ed Engels, si caratterizzano per i loro appelli preferenziali alla classe dirigente e per la pretesa di raggiungere i loro obiettivi attraverso esperimenti isolati, al di fuori dell'azione politica. In Blanc si può trovare qualcosa del primo aspetto, anche se a mio avviso dovuto più al suo carattere personale e al suo stile retorico che al vero significato delle sue idee. Per quanto riguarda il secondo punto, Blanc è, come abbiamo già sottolineato nel sottoparagrafo precedente, l'antitesi del socialismo antipolitico.

Marx ed Engels lo dicono espressamente nel *Manifesto* stesso, in una frase a cui spesso non si presta molta attenzione: «Gli owenisti in Inghilterra e i fourieristi in Francia si oppongono rispettivamente ai cartisti e ai *réformistes*» (Marx ed Engels 1976 [1848], VI, 517).

Questi ultimi non sono i riformisti nel senso di Bernstein, che non era ancora nato quando il *Manifesto* fu scritto. I riformisti sono i membri del giornale *La Réforme*, di cui Blanc fa parte, e che è il principale organo del repubblicanesimo democratico e sociale francese negli anni precedenti al 1848. I fourieristi, come giustamente sottolineano gli autori, sono apertamente ostili a questi repubblicani democratici. Poco più avanti, Marx ed Engels sottolineano le alleanze dei comunisti nei diversi Paesi. Questo dicono della Francia:

In Francia, i comunisti si alleano con i socialdemocratici e contro la borghesia conservatrice e radicale, pur riservandosi il diritto di assumere una posizione critica nei confronti dei luoghi comuni e delle illusioni derivanti dalla Grande Rivoluzione (Marx ed Engels 1976 [1848], VI, 518).

Alla vigilia della Rivoluzione del 1848, gli alleati francesi dei comunisti sono i repubblicani democratici e sociali di *La Réforme* (nonostante il loro attaccamento, giudicato eccessivo, ai vecchi ideali della Rivoluzione francese). Blanc è il più chiaramente socialista di tutti loro e il più influente tra i lavoratori parigini. Il fallimento del suo progetto nel '48 porta alla trasformazione di questo repubblicanesimo democratico, che accoglie nelle sue file diversi gruppi socialisti. In un certo senso, sarà meglio organizzato, ma perderà il radicalismo e la freschezza che aveva prima della Rivoluzione. Blanc, in esilio in Inghilterra dall'estate del 1848, non avrà più la stessa influenza del passato.

Insomma, per evitare equivoci, è meglio intendere Blanc come un «socialista repubblicano» o «socialista giacobino», secondo l'espressione di Leo A. Loubère (1959).

6. Il diritto al lavoro nella Monarchia di luglio

Nel 1836, il diffusissimo *Journal des débats politiques et littéraires* rivendica il diritto al lavoro in senso caritatevole, ma viene ferocemente contrastato dall'economista Émile Vincens, che risponde nella *Revue mensuelle d'économie politique*. La polemica sul diritto al lavoro tra l'opposizione moderata al governo della Monarchia di luglio e gli economisti liberali si ripete tra la fine del 1844 e l'inizio del 1845, quando Théodore Fix e Frédéric Bastiat rispondono sul *Journal des économistes* a un articolo di Alphonse de Lamartine apparso sul suo giornale *Le Bien Public*. In questi anni il termine *droit au travail* acquisisce una certa notorietà, pur rimanendo strettamente legato al fourierismo. Diversi membri di questa scuola – come Amédée Paget, Claude-Marie Dameth, Édouard de Pompéry, François Cantagrel e, naturalmente, Victor Considerant – scrivono a proposito del diritto. Gli danno un significato più realistico e conservatore rispetto al loro maestro, concependolo come la condizione di legittimità del diritto di proprietà. Nel 1843, Flora Tristan pubblica *Union ouvrière*, in cui attribuisce un'importanza decisiva al *droit au travail* come strumento di emancipazione sociale dei lavoratori. Curiosamente, quello che probabilmente è il più importante giornale operaio dell'epoca rifiuta la formula. Nel 1844, i redattori di *L'Atelier* rilevano il carattere aristocratico di molti di coloro che proclamano il diritto, opponendo-

lo ai diritti che, a loro avviso, spettano ai lavoratori in virtù del loro contributo alla creazione della ricchezza nazionale. Allo stesso tempo, anche i redattori del giornale repubblicano *La Réforme* – le cui idee sociali o socialiste sono espresse nel linguaggio della Rivoluzione francese – fanno proprio lo slogan, dandogli un significato più politico e radicale⁶⁰.

7. Il suffragio universale e la democrazia

7.1. L'invenzione del suffragio universale

La Carta del 1814 stabilisce un sistema di suffragio molto restrittivo: la quota elettorale è fissata a 300 franchi di contributo diretto (articolo 40) e l'eleggibilità a 1.000 franchi (articolo 38); l'età, a 30 e 40 anni rispettivamente. Nel 1830, ci sono circa 100.000 elettori e circa 15.000 eleggibili in tutta la Francia, un Paese di circa 33 milioni di abitanti. Le Tre Giornate Gloriose portano con sé la promessa di un'estensione di questo sistema. La Camera dei deputati inizia a discutere una nuova legge elettorale nel febbraio 1831. Dopo due mesi di dibattito, la legge del 19 e 23 aprile si limita ad abbassare la quota per essere elettore a 200 franchi di contributi diretti (articolo 1) e quella per essere eleggibile a 500 franchi (articolo 59); e l'età a 25 e 30 anni rispettivamente (Duvergier 1838, 31, 211-31). La norma rimane in vigore fino al 1848.

Un sistema di suffragio così fortemente censitario non solo nega i diritti politici alla maggioranza della popolazione, ma crea anche un vero e proprio divario sociale tra governanti e governati. Un divorzio tra il Paese legale, incarnato dalla figura del ministro Guizot, e il Paese reale, sempre più insoddisfatto della sua condizione di subalternità. A Guizot viene spesso attribuita una citazione che, sebbene apocrifia, esprime bene lo spirito delle élite politiche durante la Monarchia di luglio: «Arricchitevi attraverso il lavoro e il risparmio e diventerete elettori». L'idea è che l'ampliamento del censo non deve derivare da una riduzione delle richieste, da un abbassamento della 'qualità' dell'elettorato, ma deve essere il risultato di uno sforzo individuale: un premio per i migliori, per coloro che meritano davvero di entrare nel circolo in cui si prendono le decisioni.

Ci sono circa 70.000 storie di successo in un periodo di 15 anni: il numero di elettori è di 166.000 nel 1832 e di 240.000 nel 1846. Si tratta di un aumento considerevole, ma non è difficile immaginare il tipo di domande che dovevano venire in mente a molti in quel periodo. Tutti i nuovi elettori sono davvero un esempio di probità e di duro lavoro? Non ci sono altri che, lavorando di più, non hanno ottenuto quanto loro? Come dimostrano gli eventi successivi, il sistema di Guizot non fu in grado di trovarne una risposta.

A partire dal 1840, il suffragio censitario diviene il bersaglio comune delle critiche dell'opposizione alla Monarchia di luglio. Se la Rivoluzione del 1830 era stata condotta in nome della libertà di stampa, quella del 1848 sarà soprattutto

⁶⁰ Sul diritto al lavoro durante la Monarchia di luglio, si veda Scotto (2021b, 260-317).

in nome della riforma elettorale. L'ultima fase di questo movimento di protesta è la cosiddetta 'campagna dei banchetti'. Si tratta di una serie di incontri, circa 70, organizzati in tutta la Francia tra il 1847 e il 1848, in cui si tengono discorsi contro il governo conservatore di Guizot e si chiede un allargamento dell'elettorato. Mascherati da eventi festivi, questi banchetti riescono ad aggirare il divieto sulle riunioni politiche non autorizzate.

Inizialmente sono convocati dai membri dell'«opposizione dinastica», guidata da Odilon Barrot. Questi oppositori vogliono che la Monarchia di luglio evolva, allargando la sua base, e propongono un'estensione – più o meno ambiziosa a seconda dei casi – del numero di cittadini con il diritto di eleggere ed essere eletti. Con il passare dei mesi, i banchetti assumono un tono più esaltato e servono sempre più a diffondere le idee repubblicane. La messa al bando di un banchetto repubblicano, che si doveva tenere a Parigi il 22 febbraio, è infatti la scintilla che fa precipitare la Rivoluzione.

Ma questi oppositori repubblicani della Monarchia di luglio, che rappresentano l'ala più radicale della campagna per la riforma elettorale, sono sostenitori del suffragio universale, della democrazia? Dipende da cosa si intende per suffragio universale e per democrazia. L'obiettivo di questo paragrafo è proprio quello di dimostrare che queste due espressioni non hanno, negli anni precedenti al '48, lo stesso significato che gli attribuiamo oggi. Chiarire il loro senso ci aiuta a comprendere i dibattiti dell'epoca, le diverse posizioni che sono allora in conflitto. In particolare, è essenziale per comprendere la linea che divide i membri del Governo provvisorio del '48 in repubblicani borghesi e repubblicani democratici. Si tratta di una linea che, a febbraio, è ancora sottile e sfumata, ma che si allargherà e si chiarirà gradualmente fino a diventare, a giugno, un'imponente barricata. Se attribuiamo tanta importanza a questa distinzione politica all'interno del Governo provvisorio è anche perché è fondamentale per una corretta comprensione del dibattito che si aprirà a giugno sul diritto al lavoro.

Torniamo, dunque, alla domanda che abbiamo posto all'inizio del capoverso precedente, partendo dalla sua prima parte: difendono i repubblicani il suffragio universale durante la Monarchia di luglio? Difendono piuttosto l'estensione del corpo elettorale, anche se talvolta usano l'espressione «suffragio universale» per riferirsi a quest'ultimo. Esaminiamo la questione in dettaglio.

Nel *Dictionnaire politique* (1839) di Pagnerre a cui abbiamo già fatto riferimento, l'articolo sul suffragio universale porta la firma del repubblicano conservatore Armand Marrast. La voce è soprattutto un attacco ai principi politici del «liberalismo dottrinario» di Guizot, e in particolare alla sua difesa del suffragio censitario orleanista. Marrast esordisce affermando che «il Suffragio universale è la sovranità del popolo messa in pratica» (Duclerc e Pagnerre, 1842, 899), cioè che il riconoscimento del suffragio universale è la conseguenza necessaria dell'accettazione del principio teorico della sovranità popolare. In ogni caso, aggiunge il giornalista, si tratta di un sistema difficile da applicare e che comporta alcuni pericoli. Poco più avanti, a proposito del sistema elettorale britannico, afferma quanto segue: «Ecco come si esercita il Suffragio universale in un Paese in cui, tuttavia, non è stato seriamente organizzato» (Duclerc e Pagnerre 1842, 901).

Per quanto Marrast parli di un'organizzazione poco seria o imperfetta del suffragio universale in Inghilterra, l'uso stesso del termine «suffragio universale» è sorprendente. Con la riforma elettorale del 1832, l'elettorato inglese e gallese passa da 400.000 a 650.000 elettori (Phillips e Wetherell 1995, 413-14), per una popolazione di oltre 13 milioni di persone⁶¹. Gli elettori sono più numerosi che in Francia, sia in termini assoluti che (soprattutto) percentuali, ma la situazione è ben lontana da ciò che intendiamo oggi per suffragio universale, e persino dal significato che molti davano a quell'espressione già allora. Infatti, è proprio la frustrazione per la riforma del 1832 che porta all'ascesa del movimento cartista in Inghilterra. Il suffragio universale maschile – cioè il diritto di voto per tutti gli uomini di età superiore ai 21 anni, sani di mente e che non siano stati puniti per un crimine – è proprio la prima delle richieste contenute nella *People's Charter* del 1838. Marrast non menziona nel suo articolo né l'incompletezza della riforma inglese né l'esistenza del cartismo. Secondo il *Dictionnaire politique*, l'Inghilterra è un Paese a suffragio universale imperfetto.

Sarebbe un errore vedere in questo una mancanza di conoscenza o di onestà intellettuale. La questione è un po' più complessa e ha molto a che fare con la novità dell'espressione. Secondo Alphonse Aulard (1901, 706), il primo utilizzo del termine «suffragio universale» risale al 10 gennaio 1800. Lo usa Jacques Mallet du Pan, nel suo giornale *Mercure Britannique*, commentando la Costituzione del 1799. L'autore, un realista controrivoluzionario, sottolinea che le deboli (*chétives*) condizioni elettorali imposte dalle Costituzioni del 1791 e del 1795 non compaiono più nella Costituzione del 1799, che riconosce, con suo disappunto, il «suffragio universale» (Jacques Mallet du Pan 1799, IV, 492). In realtà, la Costituzione napoleonica è ben lontana dal riconoscere il diritto di voto a tutti. Gran parte della popolazione è ancora esclusa dall'elettorato e l'elezione dei rappresentanti – che peraltro hanno poteri molto limitati – avviene attraverso un complesso sistema di liste, composte esclusivamente da notabili. In breve, «suffragio universale» è in origine un'espressione esagerata usata per opporsi all'espansione del corpo elettorale. Da allora, il suo uso si diffonde gradualmente sotto l'Impero e la Restaurazione, ma il suo significato non viene realmente chiarito.

Durante la Monarchia di luglio, questa vaghezza permane. Il 26 marzo 1847, in un dibattito sulla proposta di riforma elettorale presentata da Duvergier de Hauranne, Guizot afferma davanti alla Camera dei deputati che «il principio

⁶¹ La legge di riforma elettorale del 1832 per l'Inghilterra e il Galles viene accompagnata da leggi simili in Scozia e Irlanda. In Scozia si passa da poco più di 4.000 elettori a 65.000 (Ferguson 1966, 105), in un territorio con più di 2 milioni di abitanti. In Irlanda, da circa 50.000 elettori a circa 90.000, per una popolazione di quasi 8 milioni (O'Gorman 2016, 380). Le riforme del 1832, quindi, portano il Regno Unito da un elettorato inferiore a 500.000 persone a uno di oltre 800.000, in un Paese con una popolazione di circa 24 milioni di abitanti. In altre parole, una persona su sette in età di voto ha diritto al suffragio: una su cinque in Inghilterra, una su otto in Scozia e una su venti in Irlanda (Lowe 2017, 35).

del suffragio universale è di per sé un'assurdità che nessuno dei suoi difensori ha il coraggio di accettare e sostenere nella sua interezza» (Guizot 1864, V, 383). Guizot si riferisce qui ai deputati repubblicani, per i quali l'espressione «suffragio universale» era diventata una sorta di bandiera, anche se non tutti le attribuivano lo stesso significato.

In linea di massima, si può dire che coloro che più apertamente sostengono il suffragio universale durante la Monarchia di luglio sono gli eredi del '93, che sono per lo più esterni al parlamento. Gli eredi del '91 e del '95, invece, optano per un progressivo allargamento del corpo elettorale, anche se molti parlano di «suffragio universale» per riferirsi a questo. L'equazione, tuttavia, non è perfetta. Nel 1848, quando le elezioni per l'Assemblea costituente si svolgono a suffragio universale maschile, alcuni repubblicani democratici o radicali le guardano con sospetto, optando invece per l'agitazione e l'insurrezione, come nel caso di Blanqui. Tutti loro, inoltre, si sentono a disagio per il loro svolgimento immediato, senza il tempo necessario per diffondere in tutta la Francia le notizie sui progressi della Repubblica. Invece, alcuni conservatori svolgono allora un ruolo decisivo nell'introduzione del suffragio universale. Lo vedremo al momento opportuno.

In breve, quello che ho voluto mostrare è che, finché non viene messo in pratica per la prima volta nel '48, «suffragio universale» è un'espressione vaga, a cui non tutti attribuiscono un significato equivalente. Il motivo è che si tratta di un termine di recente conio. Inoltre, non esiste alcun esempio storico di applicazione di questo sistema di elezione a un parlamento nazionale: la cosa che più si avvicina è l'elezione legislativa del 1792. Anche se oggi è difficile da immaginare, il suffragio universale rimane ancora nel regno delle idee, in una situazione simile a quella che, per noi, ha per esempio il reddito di base. È quindi molto difficile sapere a cosa stiano pensando esattamente coloro che fanno uso di questa espressione, se non la chiariscono in seguito.

7.2 La parola «democrazia»

«Democrazia» è all'epoca, come «suffragio universale», una parola nuova. In questo caso non si tratta di un neologismo, perché il termine viene usato fin dall'antichità, ma di un cambiamento di significato, che coincide con l'estensione del suo uso nel linguaggio politico ordinario⁶². Prima del XIX secolo, il termine «democrazia» viene utilizzato quasi esclusivamente nel campo della teoria politica. Anche all'interno di essa, il suo uso è molto limitato. Fa riferimento fondamentalmente al mondo antico. L'unico teorico moderno della democrazia prima del XVIII secolo è probabilmente Baruch Spinoza. Persino Rousseau, che di solito viene considerato tale, basa la sua argomentazione piuttosto sul principio della sovranità del popolo (Rosanvallon 2006b, 12).

⁶² Sulla storia della democrazia e del suffragio universale in Francia, si veda Rosanvallon (2008; 2010; 2018).

Questo principio – teorizzato da tutta la filosofia politica moderna a partire da Hobbes e che acquisisce livelli crescenti di radicalità a partire dall'Illuminismo –, e non la democrazia, diventa una delle idee guida della Rivoluzione francese. Secondo Pierre Rosanvallon, la parola democrazia non viene pronunciata nemmeno una volta nei dibattiti dal 1789 al 1791 sul diritto al suffragio (Rosanvallon 2006b, 14). Gli oppositori del «governo rappresentativo» proposto da Sieyès chiedono che il principio della «sovranità del popolo» proclamato nel 1789 sia portato alle sue ultime conseguenze, ma non parlano di democrazia. Poco dopo, i montagnardi difendono la necessità che il popolo possa sorvegliare o controllare i propri rappresentanti pubblici e sono favorevoli a una loro concezione fiduciaria, ma non parlano preferibilmente di democrazia, che ha i connotati della democrazia diretta.

È solo a partire dal 1793 che la parola «democrazia» assume un certo rilievo. Robespierre, per esempio, sostiene – in un discorso del 5 febbraio 1794 – che l'unica vera Repubblica è la Repubblica democratica (Robespierre 1967 [1794], X, 352-53). Dopo Termidoro, la democrazia – come i diritti dell'uomo e del cittadino – viene associata a Robespierre e al '93 (Palmer 1953, 216). Il termine ha quindi un significato dispregiativo, e viene usato raramente.

È solo dopo la Restaurazione che la parola «democrazia» comincia a essere usata frequentemente nel linguaggio politico comune. Inoltre, viene utilizzata in un senso molto diverso da quello che era stato abituale fino ad allora. Sono i liberali dottrinari i responsabili di questa mutazione (Rosanvallon 2018, 101-38). In un articolo pubblicato il 15 ottobre 1861 sulla *Revue des Deux Mondes*, intitolato “De l'esprit de réaction. Royer-Collard et Tocqueville”, Charles de Rémusat spiega il tipo di rottura intellettuale che il liberalismo dottrinario rappresenta nell'epoca della Restaurazione, e anche il modo in cui il suo percorso viene continuato da Tocqueville. Rémusat si riferisce, in particolare, alla dissociazione stabilita dai dottrinari tra ordine politico e ordine sociale. «Furono i dottrinari a fare più luce su questa distinzione, ben percepita da Sieyès all'inizio della Rivoluzione, e ad applicarsi con più insistenza per evidenziarne tutte le conseguenze» (Rémusat 1861, 795).

La Rivoluzione francese ha cambiato l'ordine sociale. Questo ordine sociale, che è indipendente dalla volontà degli uomini e dei governi, si fonda da allora sull'uguaglianza. Il problema politico centrale, per i dottrinari, è come adeguare il governo a questa nuova società, che iniziano a chiamare democratica.

La distinzione tra il sociale e il politico – a cui contribuisce in modo decisivo il Codice Civile del 1804 (Scotto 2020e, 297-99) – permette ai conservatori di non identificare più la democrazia con il governo in cui prevalgono gli interessi dei poveri, per intenderla innanzitutto come un tipo di società: la democrazia non è nella politica, ma nell'ordine sociale. È questo il vero lascito della Rivoluzione francese, quello che va preservato, e non i suoi eccessi politici. Per i liberali dottrinari, parlare di democrazia significa rivendicare l'opera sociologica e giuridica della Rivoluzione, rifiutando l'eredità repubblicana. Il compito che si pongono è quello di riuscire a combinare questa società democratica con un regime politico stabile.

7.3 La democrazia nella Monarchia di luglio

Come spiega Arthur Rosenberg, il socialismo, e persino il comunismo, suonano molto inoffensivi per i borghesi prima del 1848: «Solo la democrazia aveva allora odore di sangue e barricata, ma non il socialismo o il comunismo in quanto tali» (Rosenberg 1966, 38). Basti vedere come Proudhon inizia un discorso sulla Rivoluzione, pubblicato il 17 ottobre 1848 su *Le Peuple*:

Quando i nostri amici della Repubblica democratica, a disagio per le nostre idee e le nostre tendenze, rifiutano la qualifica di *socialisti* che noi aggiungiamo a quella di democratici, cosa ci rimproverano? Ci rimproverano di non essere rivoluzionari (Proudhon 1868 [1848], XVII, 142).

In ogni caso, il lavoro iniziato dai dottrinari durante la Restaurazione dà i suoi primi frutti già durante la Monarchia di luglio. La democrazia, pur continuando a riferirsi ai pericoli di un *dêmos* incontrollato, comincia ad assumere una connotazione positiva. Albert Laponneraye dà conto di questo cambiamento semantico in uno scritto intitolato *De la véritable démocratie*:

Al giorno d'oggi, tutti si dichiarano democratici, anche coloro che, per interesse o per pregiudizio, sono i più implacabili nemici della democrazia. Il banchiere che si è arricchito con gli sporchi trucchi della Borsa, e l'oratore sovvenzionato che sale sulla presunta tribuna nazionale per difendere i monopoli più oltraggiosi, si definiscono democratici; il giornale che ogni giorno fa eco alle dichiarazioni aristocratiche, e che tuona con il massimo furore contro la libertà e l'uguaglianza, si definisce democratico; insomma, persino i marchesi dei quartieri nobili, persino i vecchi gesuiti, con colletti grandi e piccoli [*à grands et à petits collets*], si definiscono anch'essi democratici (Laponneraye 1835, II, 177).

Eppure, aggiunge, i veri democratici non sono mai stati così perseguitati. Ci sono, infatti, due tipi di democratici. I primi cercano di conquistare il favore delle masse, ma in cuor loro non vogliono altro che privilegio e aristocrazia. I secondi vogliono che la realizzazione dei diritti imprescrittibili di tutti subentri allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. La nuova democrazia, la democrazia alla moda, da un lato; e la vecchia democrazia del *dêmos*, dall'altro⁶³.

In quegli anni – seguendo la strada aperta da Royer-Collard – è il conte di Tocqueville a cogliere e teorizzare al meglio la natura democratica della società moderna. L'uso che fa della parola «democrazia» è volutamente mutevole o diffuso. Vediamo un esempio. In uno dei suoi manoscritti egli annota:

La democrazia costituisce lo stato sociale, il dogma della sovranità del popolo costituisce il diritto politico. Le due cose non sono affatto analoghe. La

⁶³ Nel 1843, i fourieristi battezzano il loro giornale *La Démocratie pacifique*. È chiaro che la loro intenzione è quella di prendere le distanze, ora che la parola «democrazia» comincia ad avere una connotazione positiva, dalle idee sociali dei repubblicani democratici rivoluzionari. Vogliono essere i rappresentanti, insomma, di un socialismo compatibile con la Monarchia di luglio.

democrazia è un modo di essere della società, la sovranità del popolo è una forma di governo (citato in Lamberti 1983, 33).

Poco più avanti, afferma: «Sovranità del popolo e democrazia sono due parole perfettamente correlate; l'una rappresenta l'idea teorica, l'altra la sua realizzazione pratica» (citato in Lamberti 1983, 33).

Sarebbe un errore vedere questo come una contraddizione. Ciò che Tocqueville cerca di fare, pur mantenendo la separazione tra il sociale e il politico teorizzata dai dottrinari, è stabilire alcuni canali di comunicazione tra le due sfere. La democrazia è, allo stesso tempo, essere in atto ed essere in potenza. È un tipo di società e, allo stesso tempo, una forza sociale che spinge dal basso verso la progressiva equiparazione delle condizioni. È la civiltà moderna, unita alla pressione irresistibile della sovranità del popolo sulle istituzioni di governo. Nella prima parte della sua opera *De la démocratie en Amérique*, pubblicata nel 1835, esorta a organizzare politicamente la democrazia sociale: l'America è la prova che è possibile farlo.

L'equiparazione è inevitabile: bisogna smettere di voltarle le spalle e affrontarla una volta per tutte. Il destino dei popoli civilizzati è ancora nelle mani di coloro che governano, ma gli sta sfuggendo dalle mani.

Istruire la democrazia, rianimare se possibile le sue credenze, purificare i suoi costumi, regolare i suoi movimenti, sostituire a poco a poco la sua inesperienza con la scienza degli affari, i suoi istinti ciechi con la conoscenza dei suoi veri interessi. Adattare il governo ai tempi e ai luoghi, modificarlo secondo le circostanze e gli uomini: questo è il primo dei doveri imposti oggi a coloro che guidano la società.

È necessaria una scienza politica nuova per un mondo completamente nuovo. Ma è qualcosa a cui non pensiamo quasi mai: alla deriva in mezzo a un fiume impetuoso, continuiamo ostinatamente a guardare verso qualche detrito che si vede ancora sulla riva, mentre la corrente ci trascina e ci spinge verso l'abisso che si apre alle nostre spalle (Tocqueville 1848, I, 9).

L'indeterminazione tocquevilliana – il suo discorso a metà strada tra il sociale e il politico – è vista dai dottrinari come una minaccia: bisogna stare attenti con la democrazia. Il 15 novembre 1837, Guizot pubblica sulla *Revue française* un articolo intitolato “De la démocratie dans les sociétés modernes”. Si tratta di una riflessione su due opere pubblicate quell'anno: *De la démocratie nouvelle, ou des mœurs et de la puissance des classes moyennes en France*, di Edouard Alletz, ed *Essai sur l'organisation démocratique de la France*, di Auguste Billiard. Entrambi partono dal riconoscimento di un fatto: la società francese è democratica. Entrambi difendono l'idea che il sistema politico debba adattarsi a questa condizione, ma giungono a conclusioni diverse. Alletz conclude con una difesa della monarchia costituzionale, il miglior governo possibile per la nuova democrazia. Billiard, invece, arriva all'uguaglianza dei diritti politici, al suffragio universale e alla Repubblica, l'unico sistema politico adatto, secondo lui, alla società democratica. Guizot è ovviamente d'accordo con il primo.

La democrazia è un grido di battaglia, è la bandiera del grande numero in basso contro il piccolo numero in alto. Una bandiera innalzata in nome dei diritti più sacri, ma anche delle passioni più grossolane e insensate; innalzata contro le usurpazioni più ingiuste, ma anche contro le superiorità più legittime (Guizot 1837, III, 197).

Le vere conquiste della democrazia moderna sono la «limitazione di tutti i poteri da parte del regime rappresentativo, l'uguaglianza civile, la pari ammissibilità di tutti alle cariche pubbliche e l'estensione delle libertà individuali». La democrazia è stata una «guerra dal basso verso l'alto, del grande numero contro il piccolo numero, dei piccoli contro i grandi». Buone per la guerra, quando si trattava di rovesciare la società del privilegio, le massime della democrazia sono disastrose per fondare una nuova società. «Ciò che una volta fu democrazia, oggi sarebbe anarchia». Lo spirito democratico non è altro che lo spirito rivoluzionario. La nuova democrazia deve dimenticare il suo passato (Guizot 1837, III, 224-25).

La democrazia deve dimenticare il suo passato, d'accordo, ma il governo non può chiudere gli occhi di fronte ai cambiamenti sociali in atto, risponde Tocqueville. In un piccolo manifesto commissionato dai suoi colleghi parlamentari nell'autunno del 1847⁶⁴, intitolato «De la classe moyenne et du peuple», afferma quanto segue:

La Rivoluzione francese, che abolì tutti i privilegi e distrusse tutti i diritti esclusivi, permise tuttavia che rimanesse uno: quello di proprietà.

I proprietari non devono farsi illusioni sulla forza della loro situazione, né pensare che il diritto di proprietà è un muro insormontabile perché finora non sia stato superato da nessuna parte. Perché il nostro tempo è diverso da qualsiasi altro. Quando il diritto di proprietà era solo l'origine e il fondamento di molti altri diritti, veniva difeso senza sforzo o, meglio, non veniva nemmeno attaccato. Allora costituiva una sorta di muro interno che circondava la società, mentre gli altri diritti erano le difese avanzate. I colpi non raggiungevano il muro. Non cercavano nemmeno di raggiungerlo. Ma oggi, quando il diritto di proprietà, per quanto sacro possa essere, appare solo come l'ultimo residuo di un mondo distrutto, come un privilegio isolato in mezzo a una società livellata; quando non è più coperto e garantito, per così dire, dall'esistenza di altri diritti più discutibili e più odiati, ha perso, almeno per un certo periodo, la posizione che lo rendeva inespugnabile. Ora deve resistere da solo, e ogni giorno, allo scontro diretto e incessante delle opinioni democratiche.

Molto presto, non c'è dubbio, la lotta dei partiti politici sarà tra chi possiede e chi non possiede. Il grande campo di battaglia sarà la proprietà, e le principali

⁶⁴ Questo testo è pubblicato nel volume IX delle sue *Opere complete*, nel 1866. All'inizio dei suoi *Souvenirs* – che saranno pubblicati per la prima volta solo nel 1893, e in forma incompleta – Tocqueville cita ampiamente il manifesto, che rimane inedito al momento in cui scrive questi ricordi, tra l'estate del 1850 e la primavera del 1851.

questioni politiche ruoteranno intorno alle modifiche più o meno profonde da introdurre nel diritto dei proprietari (Tocqueville 1866, IX, 516-17).

Il programma elaborato da Tocqueville si conclude indicando quelli che sono, a suo avviso, i due obiettivi centrali da perseguire per chi fa politica. Da un lato, si tratta di estendere gradualmente la sfera dei diritti politici oltre i limiti della classe media, in modo da coinvolgere in modo regolare e pacifico le classi inferiori nel governo degli affari pubblici. D'altra parte, è urgente che le condizioni materiali e intellettuali di queste classi inferiori siano l'oggetto principale dell'attenzione del legislatore, affinché ai poveri sia assicurato un livello di benessere compatibile con l'esistenza del diritto individuale alla proprietà. Si delineano così i contorni del nuovo conservatorismo francese. Quello che, dopo la caduta di Guizot, si confronterà con i democratici e i socialisti nelle lotte teoriche e pratiche del 1848.

Ricapitoliamo. A partire dal 1830, la parola «democrazia» assume un ruolo centrale nel linguaggio politico. Il suo significato varia, ma si differenzia dall'uso odierno in quanto non designa un regime politico, ma piuttosto l'aspirazione di una parte del popolo a entrare nella vita pubblica. Così, tutti coloro che sposano la causa del popolo, sia da un punto di vista repubblicano che puramente filantropico, iniziano a definirsi democratici. Essere democratici significa allora occuparsi dei problemi che affliggono la democrazia, i poveri, così come essere socialisti significa, inizialmente, occuparsi della questione sociale.

Da un punto di vista teorico, il liberalismo dottrinario si sforza di separare la nuova democrazia, fatta di uguaglianza civile e suffragio censitario, dalla vecchia democrazia. Quest'ultima, sebbene possa aver avuto una ragion d'essere nella lotta contro l'*Ancien Régime*, è oggi, dopo i cambiamenti sociologici introdotti dalla Rivoluzione francese, un'assurdità che conduce all'anarchia. Tocqueville si ispira a questo liberalismo dottrinario, ma allo stesso tempo ritiene che Guizot confina la democrazia entro limiti troppo ristretti e non riesce a vedere la novità che si sta forgiando. Si avvicina la lotta della democrazia contro la proprietà.

Il diritto al lavoro nel 1848

1. Il Governo provvisorio di febbraio

La Rivoluzione francese del 1848 è una sollevazione popolare contro la Monarchia costituzionale di Luigi Filippo d'Orléans¹. Iniziata nelle province durante l'inverno, il suo episodio centrale ha luogo a Parigi dal 22 al 25 febbraio. Il 24 la Monarchia crolla e al suo posto viene istituito un Governo provvisorio di undici membri. Sono rappresentati sia i repubblicani borghesi, raggruppati intorno al giornale *Le National*, sia i repubblicani democratici, legati al giornale *La Réforme*. Louis Blanc spiega così questa dicotomia:

La Repubblica aveva a Parigi due giornali: uno, *Le National*, di carattere fondamentalmente politico, aveva una grande influenza sulla parte più intelligente e attiva della borghesia; l'altro, *La Réforme*, rappresentava quelle potenti aspirazioni socialiste che, convertite poi nella gloriosa convulsione di questo secolo, agitavano già profondamente la pensosa popolazione degli opifici (Blanc 1880, I, 58).

Tra i repubblicani borghesi, i dirigenti eletti sono Armand Marrast – caporedattore di *Le National* –, Louis-Antoine Garnier-Pagès, François Arago, Pierre Marie

¹ Sulla Rivoluzione del 1848 e la Seconda Repubblica, oltre alle opere citate nel corso del capitolo, si veda: Price (1972; 1975), Baylac (2022), Clark (2023).

de Saint-Georges e Alphonse de Lamartine. Quest'ultimo non appartiene strettamente al gruppo, ma essenzialmente vi si identifica. Tra i repubblicani democratici ci sono Alexandre Ledru-Rollin – fondatore e finanziatore di *La Réforme* –, Ferdinand Flocon – suo direttore – e Louis Blanc. Su proposta di Blanc, viene eletto come rappresentante dei lavoratori il *mécanicien* Alexandre-Albert Martin, noto semplicemente come Albert. Completano il Governo provvisorio Adolphe Crémieux e Jacques Charles Dupont de l'Eure. Entrambi rappresentano una sorta di opposizione moderata agli eccessi reazionari e alle pratiche corrotte della Monarchia orleanista.

Il 24 febbraio si distribuiscono quasi tutti i ministeri, la maggior parte tra i membri del Governo provvisorio. Lamartine, la figura più visibile dell'esecutivo in questa prima fase della Rivoluzione, è nominato ministro degli Affari Esteri, Ledru-Rollin dell'Interno, Marie dei Lavori Pubblici, Crémieux della Giustizia, Arago della Marina e delle Colonie. Il vecchio Dupont de l'Eure, che sta per compiere 81 anni, viene posto a capo del Consiglio dei ministri. Garnier-Pagès è nominato sindaco di Parigi, posizione che non esisteva dalla caduta della Montagna. Il 5 marzo, tuttavia, assume il ministero dell'Economia al posto di Goudchaux. Lascia allora la carica di sindaco, che viene assunta da Marrast il 9 aprile. Il 5 aprile Arago assume un secondo ministero, quello della Difesa, in assenza del generale Cavaignac, impegnato nella campagna d'Algeria. Quest'ultimo aveva sostituito l'anziano generale Subervie dopo la sua rinuncia il 20 marzo.

In breve: i ministeri sono diretti quasi interamente da membri del Governo provvisorio e, tra questi, dai repubblicani borghesi di *Le National*. Louis Blanc non ottiene alcun ministero.

Da un punto di vista sociologico, nove degli undici membri del Governo provvisorio sono *borghesi*, ma divisi a loro volta in due gruppi. Garnier-Pagès è agente commerciale; Dupont de l'Eure, Marie, Crémieux e Ledru-Rollin, uomini di legge; Arago, un importante scienziato. Tutti loro hanno un patrimonio considerevole. Dal canto loro, Flocon, Marrast e Blanc sono giornalisti e appartengono alla piccola borghesia. Solo Lamartine, diplomatico e poeta, è aristocratico; e solo Albert è lavoratore manuale. Tutti, tranne i tre giornalisti e l'operaio, sono deputati al momento dello scoppio della Rivoluzione.

Dal punto di vista politico, che è quello che ci interessa, la linea di demarcazione fondamentale può essere tracciata, come abbiamo già sottolineato, tra i repubblicani borghesi di *Le National* e i repubblicani democratici di *La Réforme*. Queste due posture politiche sono legate alle posizioni sociali che abbiamo appena menzionato, anche se le corrispondenze non sono esatte. Se sovrapponiamo i due livelli, quello sociologico e quello politico, risulta chiaro che le uniche eccezioni sono Ledru-Rollin e Marrast: il primo, un buon borghese di Parigi ma con idee politiche radicali; il secondo, un difensore dell'ordine borghese nonostante le sue origini modeste. Ci sono, è vero, altre sfumature: il vecchio Arago è molto più vicino ai giornalisti di *La Réforme* rispetto agli antidemocratici Garnier-Pagès e Marie, la cui nomina, infatti, non è ben accolta dai lavoratori di Parigi. D'altra parte, le idee sociali di Ledru-Rollin, e persino quelle di Flocon, sono lontane dal socialismo di Blanc.

Non bisogna comunque perdere di vista che il colore di questo Governo provvisorio è chiaramente repubblicano. I suoi membri, sia che appartenessero

all'opposizione parlamentare o extraparlamentare, erano considerati radicali durante il regno di Luigi Filippo. È importante tenerlo a mente perché, una volta sconfitta la monarchia, molti dei suoi vecchi sostenitori abbracciano le vesti repubblicane. Si diffonde allora la distinzione tra *républicains de la veille*, o «repubblicani della vigilia», e *républicains du lendemain*, o «repubblicani del giorno dopo». I membri del Governo provvisorio sono, alcuni in modo più chiaro e altri in modo più dubbio – Lamartine, per esempio, era stato un sostenitore del legittimismo borbonico in gioventù –, *républicains de la veille*.

Questo governo di repubblicani è un governo repubblicano? In altre parole: è la Francia una Repubblica, il 24 febbraio? È proprio questo l'interrogativo che occupa il Governo provvisorio nella sua prima riunione, la sera del 24 febbraio all'*Hôtel de ville*. Ledru-Rollin, Flocon, Louis Blanc e Albert pensano di sì. Lamartine, sebbene più esitante, è dello stesso parere. Dupont de l'Eure, Arago e Marie si oppongono. Garnier-Pagès, Marrast e Crémieux sono favorevoli a una via di mezzo.

I primi sottolineano il fatto che, dopo l'abdicazione del re, il parlamento si era espresso a favore della reggenza della duchessa d'Orléans. Erano state l'azione determinata dei repubblicani e la pressione popolare nelle strade a impedire che si ripetesse quanto accaduto nel 1830. Il Governo provvisorio – non solo di fatto, ma anche formalmente – non era stato eletto *dalla* Camera. Una lista di membri era stata letta, in mezzo a una grande confusione, *alla* Camera, e la lista finale era stata una sorta di compromesso tra quei nomi e le liste decise negli uffici di *La Réforme* e *Le National*. In breve: il Governo provvisorio, frutto dell'insurrezione popolare e non del vecchio ordine, non è un governo *ad interim*. È un governo provvisorio, a cui succederà un'Assemblea nazionale, un esecutivo ordinario e una Costituzione, ma è, nel frattempo, un governo repubblicano. È per questo che è stata fatta la Rivoluzione. La posizione dei secondi, invece, può riassumersi così: Parigi non è la Francia. L'idea stessa di sovranità del popolo richiede che la questione sia sottoposta al suffragio universale. Alla fine, il 24 si sceglie una formula di compromesso:

In nome del popolo francese.

Un governo retrogrado e oligarchico è stato appena rovesciato dall'eroismo del popolo di Parigi. Questo governo è fuggito, lasciando una scia di sangue che gli impedisce di tornare mai sui suoi passi.

Il sangue del popolo è stato versato, come a luglio; ma questa volta questo popolo generoso non sarà ingannato². [...]

Francesi, date al mondo l'esempio che Parigi ha già dato alla Francia; preparatevi, attraverso l'ordine e la fiducia in voi stessi, per le istituzioni forti che sarete chiamati a fondare.

Il Governo provvisorio vuole la *Repubblica*, a condizione che sia ratificata [*sauf ratification*] dal popolo, che sarà immediatamente consultato (Duvergier 1848, XLVIII, 49-54).

² La versione del *Moniteur Universel* del 25 febbraio dice: «questo sangue generoso non sarà ingannato».

Nonostante questa ambiguità iniziale – «il Governo provvisorio vuole...» –, la Repubblica viene proclamata inequivocabilmente il giorno successivo (si veda Delvau 1852, 34, 36 e 40). Marx lo spiega come segue:

Verso mezzogiorno del 25 febbraio, la Repubblica non era ancora stata proclamata; invece, tutti i ministeri erano già stati distribuiti tra gli elementi borghesi del Governo provvisorio, e tra i generali, i banchieri e gli avvocati del *National*. Ma i lavoratori erano decisi a non tollerare questa volta un altro imbroglio come quello del luglio 1830. Erano pronti a riprendere la lotta e a imporre la Repubblica con la forza delle armi. È con questo messaggio che *Raspail* si rivolse all'*Hôtel de ville*. In nome del proletariato di Parigi, *ordinò* al Governo provvisorio di proclamare la Repubblica; se questo ordine del popolo non fosse stato eseguito entro due ore, sarebbe tornato alla testa di 200.000 uomini. I cadaveri dei caduti si erano appena raffreddati, le barricate non erano ancora state smantellate e i lavoratori non erano ancora disarmati; l'unica forza che poteva affrontarli era la Guardia nazionale. In queste circostanze, le riserve politiche e gli scrupoli giuridici del Governo provvisorio si dissiparono presto. Il termine di due ore non era ancora scaduto quando tutti i muri di Parigi risplendevano con le storiche e memorabili parole: *République Française ! Liberté, Égalité, Fraternité !* (Marx 1978 [1850], X, 53-4).

È difficile sapere se Raspail abbia davvero avuto un'influenza così decisiva sulla proclamazione della Repubblica. Tutto indica che altrettanto importante sia stata la pressione esercitata dall'interno del governo dai repubblicani democratici, in costante dialogo con i lavoratori. In un contesto di esaltazione generalizzata, sono molte le delegazioni che chiedono e ottengono di essere ascoltate dal Governo provvisorio nella giornata del 25. La Repubblica non ha un eroe: è un clamore a Parigi. Nonostante l'iniziale riluttanza di una parte del governo, tutti si rendono presto conto che non c'è altra scelta che riconoscerla. In ogni caso, l'Assemblea costituente, eletta a suffragio universale maschile, tornerà a proclamare la Repubblica nella sua prima seduta, il 4 maggio 1848.

2. Prime decisioni

2.1 Il decreto che garantisce il diritto al lavoro

Il 25 febbraio, verso mezzogiorno, una moltitudine di operai entra nel Comune e raggiunge la sala dove si riunisce il Governo provvisorio. In quel momento sono presenti Lamartine, Arago, Marie, Garnier-Pagès, Marrast, Louis Blanc e Lazare Hippolyte Carnot. Quest'ultimo, pur non facendo parte del Governo provvisorio, detiene il ministero dell'Istruzione Pubblica e degli Affari Religiosi³. Un lavoratore si fa avanti e, rivolgendosi ai membri dell'esecutivo, ottiene l'emanazione di un decreto in cui il Governo provvisorio si impegna a garantire lavoro a tutti i cittadini. Sebbene il decreto non contiene, propriamen-

³ È il figlio di Lazare Carnot, matematico e militare della Rivoluzione francese, che non è apparso nel primo capitolo, ma di cui parleremo brevemente alla fine di questo.

te, l'espressione «diritto al lavoro», il suo contenuto risponde a questa richiesta. Inoltre, secondo coloro che più tardi hanno raccontato la giornata, l'operaio avrebbe usato letteralmente l'espressione. La rivendicazione del diritto al lavoro, dunque, si affaccia sulla scena proprio all'inizio della Rivoluzione del '48. Momento inaugurale, su cui ci soffermeremo con qualche dettaglio.

Le principali fonti a nostra disposizione per ricostruire l'episodio sono i resoconti di Lamartine, Blanc e Garnier-Pagès, tutti presenti (si veda anche Harmel 2000-2001, 19-23; Diatkine 2016, 55-60). La scena è descritta nell'*Histoire de la Révolution de 1848* scritta da ciascuno di questi tre testimoni: Lamartine in due volumi (1849), così come Blanc (1870);⁴ Garnier-Pagès – che si occupa della Rivoluzione del 1848 a livello europeo – in ben undici volumi (1861-1872). Le cronache di Lamartine e Garnier-Pagès hanno lo svantaggio che i loro autori vi appaiono come la figura principale del giorno. Entrambi parlano di sé in terza persona, entrambi sono all'origine delle decisioni più importanti, entrambi hanno la capacità di cambiare le volontà con la loro oratoria. Il resoconto di Lamartine risulta particolarmente impostato. Dice Louis Blanc a questo proposito: «Rendo omaggio alle eminenti qualità che lo hanno contraddistinto; ma, devo ammettere, vedo il suo racconto come le confessioni di un mangiatore di hashish» (Blanc 1880, I, 120).

In ogni caso, nessuna delle tre fonti ha l'affidabilità di uno scritto storiografico, nonostante il titolo. Almeno in alcuni episodi, come quello in questione, si tratta piuttosto di *souvenirs*, di ricordi. Sono testi meno soggettivi o psicologici, è vero, dei famosi *Souvenirs* di Tocqueville, ma sono comunque, in larga misura, autobiografie politiche dei loro protagonisti⁵.

In alcuni punti, completerò le informazioni fornite da questi tre resoconti con le opere di Daniel Stern (pseudonimo di Marie d'Agoult) e di Lord Normanby. L'*Histoire de la Révolution de 1848* – in tre volumi (1850-1853) – della conservatrice contessa d'Agoult è un libro prezioso per ricostruire gli eventi del 1848. Ricco di dettagli, e allo stesso tempo di grande chiarezza, riesce a combinare il resoconto degli eventi storici con un ritratto intelligente e illuminante delle varie personalità dell'epoca. Il libro del diplomatico e politico *whig* inglese, che si trovava a Parigi nel 1848, risulta invece meno attendibile. Viene pubblicato a Londra nel 1856, con il titolo *A Year of Revolution: from a Journal Kept in Paris in 1848*. Nel 1858, Blanc pubblica, sempre a Londra, la sua risposta: *1848. Historical Revelations: inscribed to Lord Normanby*. Più tardi, nel 1870, appare la sua già citata *Histoire de la Révolution de 1848*, in cui chiarisce nuovamente, questa volta per il pubblico francese, le distorsioni introdotte dal marchese.

⁴ Blanc aveva già pubblicato nel 1850 le sue *Pages d'histoire de la Révolution de février 1848*, a sua volta una rielaborazione di *Appel aux honnêtes gens. Quelques pages d'histoire contemporaine* (1849). In ogni caso, la versione definitiva appare solo nel 1870.

⁵ Nel caso di Lamartine, forse dovremmo piuttosto parlare di una pietra in più nella costruzione della sua «finzione di sé», un'appropriata espressione che è stata usata per descrivere la sua opera (Courtinat 2009).

Analizziamo l'accaduto. Louis Blanc inizia così il suo resoconto:

La mattina del 25 febbraio eravamo impegnati nell'organizzazione dei governi distrettuali, quando un rumore formidabile avvolse improvvisamente l'*Hôtel de ville*. Poco dopo la porta del consiglio si spalancò con fragore ed entrò un uomo, che ci apparve davanti come uno spettro. Il suo volto, dall'espressione feroce in quel momento, ma nobile, espressivo e bello, era completamente pallido. Teneva in mano un fucile e i suoi occhi azzurri brillavano mentre ci guardava. Chi lo aveva mandato? Cosa voleva? Si presentò a nome del popolo, indicò con un gesto imperioso la *Place de Grève* e, colpendo il parquet con il calcio del fucile, reclamò il riconoscimento del diritto al lavoro (Blanc 1880, I, 126).

Garnier-Pagès racconta la scena in modo simile, anche se aggiunge una sfumatura che vale la pena di notare:

Eccitato dal tumulto, dagli sforzi appena compiuti, dalle sue stesse azioni, con gli occhi accesi, il tono di voce alzato, battendo il parquet con il calcio del fucile, consegnò una petizione e gridò: "Cittadini, organizzazione del lavoro, diritto al lavoro in un'ora! Questa è la volontà del popolo. Stiamo aspettando". Poi, concludendo il suo discorso con gesti ancora più espressivi, indicò la piazza del Comune, dove il clamore si intensificò, segno dell'agitazione delle passioni (Garnier-Pagès 1866, III, 47).

La petizione di cui parla Garnier-Pagès, e che non compare nel resoconto di Blanc, sarebbe stata scritta da un certo Aug. B. de Lancy, redattore di *La Démocratie pacifique*, il giornale dei fourieristi. Il suo contenuto, secondo Garnier-Pagès, è il seguente:

Ai signori membri del Governo provvisorio.

Il sottoscritto, Aug. B. de Lancy, redattore di *La Démocratie pacifique*, a nome di una delegazione di lavoratori.

Chiedono:

1. L'organizzazione del lavoro, il diritto al lavoro garantito.
 2. Un minimo assicurato per il lavoratore e la sua famiglia in caso di malattia; il soccorso del lavoratore dalla miseria quando non è in grado di lavorare, nonché la specificazione dei mezzi che saranno scelti dalla nazione sovrana a questo scopo.
- Il 25 febbraio, secondo giorno della Repubblica.

Firmato: Aug. B. de Lancy, Moreau, Blanchet, Marche il giovane (citato in Garnier-Pagès 1868, III, 48).

È proprio l'ultimo firmatario, il *mécanicien* Marche, a consegnare la petizione al Governo provvisorio e ad agire a nome dei lavoratori riuniti. La situazione è indubbiamente tesa. Il popolo è armato. Il Comune, pieno di gente. Quelli che occupano la piazza sono, secondo le parole di Lamartine, «bande di uomini miseramente vestiti, reclutati nelle strade povere dei sobborghi e bassifondi più remoti dell'ovest e dell'est di Parigi» (Lamartine 1850, I, 358). Dopo che la porta viene improvvisamente aperta, due mondi che fino a quel momento avevano seguito percorsi paralleli si trovano l'uno di fronte all'altro, senza comprenderli. Blanc spiega bene questa distanza:

Il signore di Lamartine, molto poco versato nello studio dell'economia politica, spaventato dalle nuove idee come i bambini si spaventano di fronte a punizioni fantastiche, si voltò verso l'estraneo con aria ammiccante e cominciò ad avvolgerlo nelle pieghe e nei solchi della sua abbondante eloquenza. Marche – così si chiamava l'operaio – fissò per qualche tempo uno sguardo di intelligente impazienza sull'oratore; poi, accompagnando la sua voce con un secondo colpo di moschetto sul terreno, proruppe con queste parole: "Basta con frasi del genere!" (Blanc 1880, I, 127).

Secondo Daniel Stern, avrebbe aggiunto: «Basta con la poesia! Il popolo non ne vuole più. È lui il capo e vi ordina di decretare senza indugio il diritto al lavoro» (Stern 1984 [1850], 261).

Secondo Garnier-Pagès, Marche avrebbe detto:

Lavoratore [*ouvrier*], parlo in nome dei lavoratori; invoco le loro sofferenze e la loro vita precaria. Ai bambini, un lavoro precoce li inaridisce; agli uomini, un lavoro eccessivo li esaurisce; agli anziani, un lavoro scarso li abbandona. Non hanno la certezza del pane quotidiano. Il salario non è sufficiente per la loro esistenza. La concorrenza li uccide lentamente. Muoiono di privazione, in mezzo alla ricchezza che producono. Cosa chiedono? Lavoro! Un lavoro limitato, organizzato. Il lavoro è il sacro diritto del povero. Lo rifiuterà il governo? Rifiuterà delle richieste così giuste? No, non può! Non può! (Garnier-Pagès 1866, III, 49).

È allora che viene redatto il famoso decreto. Secondo Lord Normanby, Blanc avrebbe detto a Marche di mettere nero su bianco ciò che chiedeva, e quest'ultimo avrebbe risposto di non saper scrivere. Blanc si sarebbe quindi offerto di fare da segretario.

Le versioni di Lamartine e Garnier-Pagès presentano il popolo ottuso e alterato, un Cerbero che si sarebbe gradualmente calmato man mano che gli oratori pronunciavano i loro discorsi. Entrambi sembrano negare ai lavoratori qualsiasi capacità di ragionamento.

Secondo Blanc, Marche avrebbe chiesto, in un primo momento, una soluzione immediata al problema del lavoro. Blanc avrebbe risposto che il «problema più complicato dei tempi moderni» (Blanc 1880, I, 128) non può essere risolto dall'oggi al domani. Le sue pretese, avrebbe aggiunto, sono irrazionali nella loro esagerazione. Gli altri lavoratori avrebbero sconfessato l'ostinazione iniziale di Marche.

Secondo Daniel Stern, Marche si sarebbe finalmente convinto e avrebbe detto: «Avremo fiducia nel nostro governo, come lui ha fiducia in noi. Il popolo aspetterà. Mette tre mesi di miseria al servizio della Repubblica» (Stern 1984 [1850], 262).

Blanc conferma quest'ultima espressione, anche se la attribuisce agli operai presenti, senza specificarne l'autore (Blanc 1880, I, 129). È lui stesso a redigere, in seguito, il famoso decreto. Lo fa in presenza di Marche, a una scrivania vicino alla finestra.

Il Governo provvisorio della Repubblica francese si impegna a garantire l'esistenza dell'operaio attraverso il lavoro.

Si impegna a garantire lavoro a tutti i cittadini.

Riconosce che gli operai devono associarsi tra loro per godere dei benefici del loro lavoro.

Il Governo provvisorio restituisce ai lavoratori, ai quali appartiene, il milione del bilancio della Casa reale [*liste civile*] (Duvergier 1848, XLVIII, 59)⁶.

Quest'ultima clausola, piuttosto demagogica, sarebbe, secondo Garnier-Pagès, una richiesta di Arago. Secondo Blanc e Stern, sarebbe stata aggiunta posteriormente da Ledru-Rollin, il che è molto più probabile. Il decreto è quindi inviato per la pubblicazione, con i nomi degli undici membri del governo, ma con due sole firme: quella di Blanc e quella di Garnier-Pagès. Gli altri sono presumibilmente assenti in quel momento. Secondo Garnier-Pagès, il decreto viene successivamente convalidato da tutti i membri del Governo provvisorio (Garnier-Pagès 1866, III, 51)⁷.

Secondo Garnier-Pagès, prima della stesura definitiva del decreto ci sarebbe stata una lunga discussione su una presunta prima bozza di Blanc. Lamartine, Arago, Marie e lui stesso avrebbero voluto riconoscere il diritto dei lavoratori alla libera associazione, un diritto comune a tutti i cittadini, ma avrebbero rifiutato l'obbligo di associarsi che, si suppone, voleva stabilire Blanc. Queste sarebbero state le sue parole:

Non vogliamo ingannare il popolo. Assicurare a tutti i cittadini l'esistenza attraverso il lavoro è l'unica verità. Obbligare gli operai ad associarsi è tirannia e schiavitù. Possiamo riconoscere loro il diritto alla libera associazione, un diritto comune a tutti i cittadini; non dobbiamo né vogliamo rendere obbligatoria questa associazione (Garnier-Pagès 1866, III, 50).

È qui che il resoconto di Garnier-Pagès risulta meno credibile. Non è affatto probabile che il dibattito si sia svolto in questi termini, perché l'obbligo di associazione non è difeso in nessuno degli scritti di Louis Blanc. Lo stesso Blanc afferma che questa è la falsità più grave, tra le altre minori, contenuta nell'opera di Garnier-Pagès (Blanc 1880, I, 128).

Dopo questa presunta disputa tra Blanc e gli altri membri del governo presenti, Garnier-Pagès si sarebbe sporto da una finestra accanto a Marche, per fare il seguente discorso alla piazza:

Gli uomini eletti dalla Rivoluzione si sono occupati a lungo di tutte le questioni relative al lavoro. Non c'è nulla di più importante, nulla di più sacro. Il lavoro è la prima legge dell'umanità, la base di tutta la società, il dovere e il diritto di tutti. Migliorare le condizioni di lavoro attraverso i progressi della scienza, un raggruppamento più intelligente delle forze, una migliore distribuzione dei prodotti, una maggiore esenzione dalle tasse, una legislazione meglio compresa, una istituzioni di credito più estese, questa è la volontà del governo.

⁶ Il contenuto del decreto sarà discusso in dettaglio più avanti.

⁷ Nel *Moniteur Universel* del 26 febbraio 1848, il decreto non specifica i nomi dei membri del governo, ma ciò non è insolito, e inoltre il documento è intestato «Repubblica francese».

Faciliterà l'associazione come un mezzo, non la imporrà. Una società non deve lasciare morire di fame chi vuole lavorare seriamente. L'interesse generale è qui in accordo con la legge morale, con la volontà di Dio. La nazione, riunita in Assemblea costituente, si pronuncerà. Il popolo è padrone del suo destino; raccoglierà tutti i frutti della Rivoluzione, purché voglia usare la vittoria e non abusarne (Garnier-Pagès 1866, III, 51).

Solo dopo questo discorso, per il quale Garnier-Pagès sarebbe stato ampiamente acclamato, si sarebbe proceduto alla stesura della versione finale del decreto.

Dopo aver confrontato le diverse versioni, rimangono aperte due questioni. La prima ha a che fare con la maggiore o minore celerità con cui il decreto viene firmato, e anche con la sua paternità.

Dal resoconto di Blanc emerge chiaramente che il decreto viene redatto rapidamente, dopo un accordo tra il dirigente socialista e i lavoratori. I termini del dibattito avrebbero avuto a che fare con il tipo di impegno assunto dal governo. Marche avrebbe chiesto una riorganizzazione immediata del mondo del lavoro. Blanc, sostenuto dagli altri lavoratori, lo avrebbe convinto che ciò non era possibile. Marche avrebbe finalmente accettato la proposta di Blanc: un impegno giuridico da parte del governo per garantire il lavoro a tutti i cittadini. In altre parole: una promessa solenne che nei mesi successivi si agirà per garantire a livello istituzionale ciò che inizialmente, data la natura della questione, poteva essere solo un impegno.

Secondo Garnier-Pagès, la stesura è il risultato di una lunga discussione che coinvolge diversi membri del Governo provvisorio. Il decreto sarebbe stato accettato dai lavoratori dopo un suo discorso. Il problema di questa versione è che i termini del dibattito sono poco credibili – l'obbligatorietà dell'associazione attribuita a Blanc – e, soprattutto, che non viene specificato il contenuto del presunto primo decreto redatto dal leader socialista. Il decreto, nella sua versione finale, riprende le richieste sociali più avanzate dell'epoca, il che rende poco plausibile l'esistenza di una prima versione più radicale.

La cosa più probabile è che, in un contesto di confusione, con l'*Hôtel de ville* pieno di operai armati e in protesta, e con un Governo provvisorio formato il giorno prima, Blanc abbia colto l'occasione per redigere il decreto insieme a Marche. Per qualche motivo – forse incoraggiato dall'acclamazione che avrebbe ricevuto dopo un discorso il cui contenuto effettivo è difficile da conoscere –, Garnier-Pagès avrebbe accettato di firmare. Plausibile, ma impossibile da sapere con certezza. Ciò che sembra più chiaro è che nelle sue memorie, alla luce dei successivi eventi rivoluzionari, Garnier-Pagès cerca di giustificare la presenza della sua firma accanto a quella del socialista Louis Blanc, prendendo le distanze da una presunta prima bozza molto più pericolosa.

La biografia di Marie, scritta da Aimé Chérest, trascrive numerose note del protagonista. In una di esse, quest'altro membro del Governo provvisorio – nonché testimone della scena – afferma quanto segue:

Il decreto del 25 non era stato discusso o deliberato dal governo... Accanto alla firma di Louis Blanc c'era solo la firma di Garnier-Pagès, una firma fatta

di fiducia... Non accuso nessuno, racconto solo i fatti. Riconosco che ognuno di noi aveva, per un accordo preso, un potere in un certo senso dittatoriale, e che gli atti emanati da uno di noi erano considerati, da una finzione politica, come opera di tutti. [...] La verità storica finisce per collocare la realtà nel posto occupato dalle finzioni, e per misurare la responsabilità morale di atti che noi non abbiamo consentito (citato in Chérest 1873, 139).

La nota sembra confermare la versione di Blanc: il decreto è il frutto di un rapido accordo tra gli operai e il teorico socialista. Ciò non significa che si tratti di un accordo segreto, che finisce per essere pubblicato a nome del governo attraverso uno strano gioco di prestigio. La cosa più probabile è che, in quel momento, i membri conservatori del governo non siano chiaramente consapevoli della possibile interpretazione socialista del testo. È significativo, a questo proposito, che nessuno di loro protesti il giorno dopo per la sua pubblicazione sul *Moniteur*. Solo dopo, a causa delle connotazioni che il diritto al lavoro assume a partire da giugno, i protagonisti sono costretti a dire qualcosa sul loro grado di coinvolgimento e responsabilità nella vicenda.

La seconda questione riguarda il fatto che il termine «diritto al lavoro» non compare, in quanto tale, nel decreto del Governo provvisorio.

Si dice spesso – anche dagli stessi protagonisti – che il Governo provvisorio riconosce il diritto al lavoro a febbraio. A rigore, però, il decreto non usa il linguaggio dei diritti, ma parla piuttosto di «impegni» da parte del governo. Qual è il motivo? È difficile saperlo, ma probabilmente ha a che fare con i poteri che i membri del Governo provvisorio – in questo caso Louis Blanc – si attribuiscono. Il governo non può riconoscere nuovi diritti. Questo spetta al popolo sovrano con l'adozione di una Costituzione. Quello che può fare è impegnarsi, fin dall'inizio, ad agire per garantire l'esistenza di tutti attraverso il lavoro. Impegnarsi, insomma, a non tradire coloro che hanno fatto la Rivoluzione, e che non vogliono vedere semplicemente un cambio di élite, ma un miglioramento delle loro condizioni di vita.

A febbraio, dunque, un gruppo di lavoratori legati al fourierismo esige – sia attraverso una petizione scritta, sia oralmente – il riconoscimento del diritto al lavoro. Tramite Blanc, gli operai raggiungono il loro obiettivo, anche se l'espressione non compare come tale nel decreto.

I lavoratori raggiungono il loro scopo, abbiamo appena detto. Vale la pena di chiarire in che senso. Per farlo, analizzeremo brevemente il contenuto del decreto. La prima frase fa riferimento, anche se con un linguaggio diverso, al diritto all'esistenza della Rivoluzione francese. Il governo si impegna a «garantire l'esistenza» dei lavoratori.

Questo impegno precede la garanzia di lavoro, contenuta nel secondo capoverso e che si rivolge a tutti i cittadini. Sebbene non venga utilizzato il linguaggio dei diritti, ciò che il governo si impegna a fare non è una semplice assistenza caritatevole attraverso il lavoro, rivolta ai poveri. Il governo si obbliga a intraprendere le azioni necessarie per garantire che tutti i cittadini abbiano un lavoro e possano quindi assicurarsi un'esistenza dignitosa.

Il terzo capoverso chiarisce che non si tratta semplicemente di garantire il diritto di lavorare liberamente, cioè di aprire i mercati in modo che ognuno possa guadagnarsi da vivere con il proprio sforzo individuale. Si tratta di estendere il diritto di associazione al mondo del lavoro: «gli operai devono associarsi tra loro per godere dei benefici del loro lavoro». «Devono associarsi» deve essere interpretato qui come «hanno la necessità di associarsi». Non si stabilisce l'obbligo di associarsi, cosa assurda, ma il diritto di poterlo fare, nella consapevolezza che l'esercizio di questo diritto è l'unico modo in cui i lavoratori possono godere – come fanno i proprietari – dei frutti del loro lavoro.

Blanc si riferisce al decreto in questi termini:

Ero consapevole della misura in cui comprometteva il governo; sapevo perfettamente che era applicabile solo attraverso una riforma sociale che avesse come base l'associazione e come obiettivo finale l'abolizione del proletariato. Ma ciò che volevo era proprio che il potere fosse vincolato da una promessa solenne e che, di conseguenza, si mettesse attivamente al lavoro (Blanc 1880, I, 129).

In breve: nel decreto di febbraio non compare l'espressione «diritto al lavoro», ma spuntano già le idee che i socialisti cercheranno di inserire, in nome di questo diritto, nella futura Costituzione.

2.2 A proposito della popolarità dell'espressione «diritto al lavoro»

Si dice spesso, come abbiamo già sottolineato, che il «diritto al lavoro» viene riconosciuto a febbraio, quando in realtà l'espressione non compare nella sua forma letterale. Ciò è probabilmente dovuto alla posteriore notorietà di questo *mot d'ordre*. Infatti, dopo il dibattito sul riconoscimento o meno di questo diritto nella Costituzione del 1848, lo slogan diventa straordinariamente popolare. Tutto indica che i protagonisti rievocano gli eventi di febbraio utilizzando la terminologia divenuta di moda da giugno in poi.

La Rivoluzione del 1848, in effetti, è passata alla storia come la rivoluzione della fraternità, il suffragio universale e il diritto al lavoro⁸. Quest'ultima espressione è particolarmente legata al '48. È, come dice Proudhon il 17 ottobre in *Le Peuple*, il nome della Rivoluzione:

- Rivoluzione del 1848, come ti chiami?
- Il mio nome è *Diritto al lavoro*.
- Qual è la tua bandiera?
- *L'Associazione*.
- La tua divisa?
- *L'uguaglianza davanti alla ricchezza*.
- Dove ci stai portando?
- Verso la *Fraternità* (Proudhon 1868 [1848], XVII, 146).

⁸ Sul vocabolario politico del '48, si veda Lalouette (2007).

Tuttavia, prima del 1848, l'espressione non è particolarmente utilizzata dai movimenti popolari. Lo slogan che riassume le aspirazioni dei lavoratori francesi tra il 1830 e il 1848 è piuttosto quello di «associazione». Questa è, nelle parole di Proudhon, la bandiera del movimento democratico. Non a caso compare, come abbiamo appena sottolineato nel sottoparagrafo precedente, nel terzo capoverso del decreto di febbraio.

A partire dal 1840, dopo la pubblicazione del libro di Blanc, «associazione» comincia a condividere la popolarità con lo slogan «organizzazione del lavoro». E perché i lavoratori vogliono associarsi e organizzare il lavoro, cioè porre fine alla concorrenza e all'egoismo che regnano nella sfera produttiva? Perché non ci sia solo l'uguaglianza davanti alla legge, ma anche l'uguaglianza *davanti alla* ricchezza. Non un'uguaglianza *di* ricchezze, un'uguaglianza livellatrice, ma l'eguale libertà di tutti, il pieno sviluppo delle capacità e la piena soddisfazione dei bisogni di ognuno: fuori e dentro i luoghi di lavoro. L'obiettivo è porre fine allo «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo», affinché, in assenza di miseria, tutti gli uomini possano essere veramente fratelli. Questo è il vocabolario dominante alla vigilia del 22 febbraio.

L'espressione «diritto al lavoro» – che, a un certo punto della Rivoluzione del '48, riassumerà tutto questo amalgama di aspirazioni – non è, a febbraio, uno slogan più diffuso degli altri. Il suo uso è strettamente legato, come abbiamo spiegato nel capitolo precedente, ai seguaci di Charles Fourier.

Vediamo un esempio di quest'ultimo. Il 15 aprile, il conservatore *Journal de Seine-et-Marne. Feuille littéraire, agricole, industrielle, commerciale et d'utilité locale* pubblica una risposta dei fourieristi – firmata da J.-B. Krantz – alle critiche mosse contro di loro dal *Publicateur*. Il diritto al lavoro viene collegato alla creazione e all'attuazione dei falansteri:

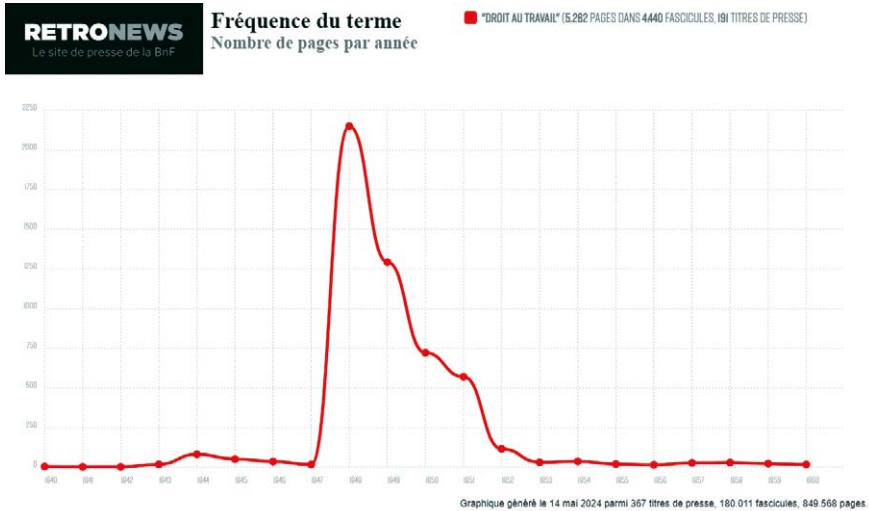
L'esercizio del diritto al lavoro può essere garantito solo attraverso la creazione di grandi opifici agricoli, domestici e industriali, che combinino tutti i rami dell'industria umana ed evitino la disoccupazione grazie all'alternanza dei lavori (*Journal de Seine-et-Marne*, 15 aprile 1848).

Sebbene i fourieristi continuino a usare il «diritto al lavoro» come uno slogan specificamente legato alla loro teoria, il decreto del 25 febbraio ne favorisce l'ingresso, seppur timidamente, nel vocabolario della politica quotidiana. In ogni caso, l'espressione non si riferisce ancora inequivocabilmente al tipo di socialismo che Blanc rappresenta nel governo. Alcuni la interpretano come sinonimo di libertà di lavoro. Il 12 marzo, sul *Moniteur*, il diritto al lavoro recentemente riconosciuto dall'esecutivo si contrappone agli scioperi dei lavoratori:

Uno dei più grandi atti della Repubblica è stato quello di proclamare il diritto al lavoro; essa non può quindi permettere che l'esercizio di questo sacrosanto diritto sia ostacolato. Di conseguenza, senza ricorrere a misure coercitive contro i lavoratori che desiderino prolungare la loro inattività, le forze armate devono proteggere, contro tutti i tentativi dei sobillatori, i lavoratori che sono già tornati, o che torneranno in futuro, al lavoro (*Le Moniteur Universel*, 12 marzo 1848).

In sintesi: durante i primi mesi della Rivoluzione, l'espressione «diritto al lavoro» rimane molto legata al fourierismo, non compare letteralmente nel decreto in cui il governo si impegna a garantire lavoro a tutti i cittadini e, quando viene usata per riferirsi a questo decreto, non rimanda necessariamente alle idee socialiste.

Osserviamo il seguente grafico, che aiuta a comprendere ciò che stiamo spiegando⁹.



Come si può notare, l'uso dell'espressione nella stampa aumenta leggermente nel 1843 e nel 1844. Tra il 1845 e il 1847, tuttavia, il suo utilizzo è in declino. Questo dimostra chiaramente che il *droit au travail* non è una richiesta centrale alla vigilia della Rivoluzione di febbraio del '48. Come abbiamo già detto, si tratta di uno slogan relativamente minoritario, che rimane molto legato alla scuola fourierista. Come spiegare allora l'aumento spettacolare che si può osservare nel grafico nel 1848? Il decreto del 25 febbraio, anche se non usa l'espressione in senso letterale, contribuisce certamente all'incremento del numero di occorrenze dell'espressione. In ogni caso, non c'è dubbio che sia il dibattito sulla Costituzione, iniziato a maggio e che poi si intreccia con gli eventi di giugno, a spiegare la verticalità della curva ascendente.

⁹ Ho ottenuto il grafico con uno strumento del sito RetroNews, che utilizza il *corpus* di fonti periodiche della *Bibliothèque Nationale de France*. Una versione simile è disponibile in Jarrige (2019). L'asse verticale si riferisce al numero di pagine in cui compare l'espressione *droit au travail* e l'intervallo va da 0 a 2.250. L'asse orizzontale è il tempo e copre un periodo di 20 anni, dal 1840 al 1860. Come indicato nella parte inferiore dell'immagine, il grafico è stato realizzato analizzando 849.568 pagine, che fanno parte di 180.011 fascicoli, a loro volta compresi in 367 titoli di stampa. All'interno di questi, come segnalato nella parte superiore dell'immagine, l'espressione *droit au travail* compare in un totale di 5.262 pagine, contenute in 4.440 numeri, corrispondenti a 191 riviste. Si prega di notare che qualsiasi riutilizzo del grafico deve essere conforme alle condizioni stabilite da RetroNews.

2.3 La bandiera rossa

Sempre il 25 febbraio, i manifestanti riuniti in piazza richiedono al governo l'adozione della bandiera rossa (cfr. Perreux 1924, 181-205). Simbolo dell'applicazione della legge marziale durante la Rivoluzione francese, ha una connotazione positiva tra i movimenti popolari dal 1830 (Dommanget 1967)¹⁰.

Lamartine pronuncia allora quello che è probabilmente il suo discorso più famoso. La bandiera rossa, dice, è macchiata dal sangue del Campo di Marte – un riferimento all'applicazione della legge marziale il 17 luglio 1791 –, mentre la bandiera tricolore ha fatto il giro del mondo portando il nome, la gloria e la libertà della patria. La scena in cui Lamartine rifiuta la bandiera rossa richiesta dai manifestanti diventerà una delle scene più simboliche della Rivoluzione del '48, ritratta nel celebre quadro di Philippoteaux¹¹.

In ogni caso, l'adozione della bandiera tricolore è tutt'altro che un atto di consenso. Il giorno dopo, il 26, ci sono nuove proteste popolari su questo tema, in gran parte incoraggiate da Blanqui. Blanc è l'unico membro del Governo provvisorio a schierarsi con i dimostranti. La bandiera tricolore, afferma, aveva la sua ragion d'essere nel 1789, come simbolo del compromesso tra il re (bianco) e il terzo stato parigino (blu e rosso), ma non ha più senso ora che non c'è più un monarca. Accettarla significherebbe mantenere, in campo simbolico, differenze di classe che non sono compatibili con l'unica sovranità che può essere riconosciuta in una Repubblica: la sovranità del popolo. La bandiera rossa simboleggia, in effetti, l'unità del popolo francese nell'esercizio della sua sovranità.

Alla fine si raggiunge un compromesso. Il Governo provvisorio decide di inserire nella bandiera il motto «Libertà, Uguaglianza, Fraternità»:

Il Governo provvisorio della Repubblica dichiara che la bandiera nazionale è la bandiera tricolore, i cui colori saranno ristabiliti nell'ordine adottato dalla Repubblica francese¹²; su questa bandiera sono scritte le parole: *Repubblica francese, Libertà, Uguaglianza, Fraternità*, tre parole che spiegano, in senso lato, il significato delle dottrine democratiche, di cui questa bandiera è il simbolo, mentre i colori continuano la tradizione (Duvergier 1848, XLVIII, 61).

¹⁰ Non è ancora, in ogni caso, la bandiera del comunismo. Cabet, infatti, è un sostenitore della bandiera tricolore.

¹¹ Un buon resoconto dell'accaduto si trova in una lettera che Corbon, redattore di *L'Atelier*, scrive a *Le Siècle*. È riportata in Blanc (1880, I, 123-25).

¹² Agulhon spiega che ciò va interpretato come un ritorno all'ordine dei colori stabilito dalla Prima Repubblica: blu, rosso, bianco. Questo ordine non va confuso con quello inizialmente stabilito dall'Assemblea costituente, nel decreto del 24 e 31 ottobre 1790: rosso, bianco, blu. Nemmeno con quello adottato dalla Convenzione montagnarda il 15 febbraio 1794, che conserverà il Primo Impero e riprenderà la Monarchia di luglio: blu, bianco, rosso. Secondo Agulhon (2011, 125), l'intenzione del Governo provvisorio sarebbe stata quella di allontanarsi da Luigi Filippo per tornare a Danton. In ogni caso, il 7 marzo si torna all'ordine tradizionale: blu, bianco, rosso (Duvergier 1848, XLVIII, 75).

In breve: si rifiuta la bandiera rossa, ma si accetta di iscrivere sulla bandiera tricolore – simbolo della tradizione – un motto che dal 1830 è legato al socialismo e alla democrazia, e che fa riferimento alla Convenzione montagnarda.

2.4 Il sostegno del socialismo e del comunismo al governo

L'avvento della Repubblica, che porta alla liberazione dei prigionieri politici, favorisce la nascita di un buon numero di club. I due più importanti sono guidati dai protagonisti della fallita insurrezione del 1839: Blanqui è a capo della *Société républicaine centrale*, Barbès del *Club de la Révolution*. Il primo si mostra fin dall'inizio più ostile al Governo provvisorio, mentre il secondo lo appoggia. Il secondo gruppo comprende, tra gli altri, Martin Bernard, Étienne Arago, Pierre Leroux, Théophile Thoré, Théodore Bac, Pierre-François Landolphe, Marc Dufraisse, Greppo e, inizialmente, anche Proudhon (Blanc 1880, I, 299; Loubère 1961, 103). Un'altra organizzazione con un grande seguito è il *Club des amis du peuple* di Raspail, di carattere più teorico rispetto alle due precedenti (cfr. Wassermann 1908). Nel frattempo, i fourieristi rimangono raggruppati attorno a Considerant e Cantagrel, e la scuola icariana o comunista attorno a Cabet, che fonda la *Société fraternelle centrale*.

Il 20 marzo Eugénie Niboyet fonda *La Voix des Femmes*, sottotitolato *Journal socialiste et politique, organe des intérêts de toutes*¹³. Attorno al giornale si forma un gruppo di discussione e di azione politica che rivendica il miglioramento delle condizioni di lavoro delle donne, nonché i loro diritti all'istruzione, al lavoro e al suffragio. Tra le figure di spicco figurano Jeanne Deroin – la prima ad aggiungere «maschile» all'espressione «suffragio universale» –, Pauline Roland e Jeanne-Désirée Véret Gay. Tutte avevano fondato vari giornali e associazioni femministe durante la Monarchia di luglio (cfr. Riot-Sarcey 1994; Pilbeam 2000, 75-106).

Pur facendo pressione affinché mantenga le sue promesse iniziali, l'atteggiamento generale delle varie tendenze socialiste e comuniste è di sostegno al Governo provvisorio. Scrive Cabet su *Le Populaire* il 25 febbraio:

Ora, solo l'unione, l'ordine e la disciplina possono assicurare al popolo il frutto della sua vittoria, garantendo i suoi diritti e i suoi interessi.

Stringiamoci attorno al Governo provvisorio guidato da Dupont (de l'Eure), che sostituisce un governo odioso e che fa arrossire; che fa arrossire, inoltre, per il sangue versato. *Sosteniamo questo Governo provvisorio*, che si dichiara repubblicano e democratico; che proclama la sovranità e l'unità della nazione; che adotta la fraternità, l'uguaglianza e la libertà come principi e il popolo come divisa e come motto; e che scioglie le Camere per convocare un'Assemblea nazionale, che darà alla Francia la Costituzione che essa chiede.

Rivendichiamo però costantemente tutte le conseguenze che derivano da questi principi.

¹³ Su *La Voix des Femmes*, si veda Kolly (2015, 307-16). Sui principali giornali socialisti della primavera del '48, si veda Hayat (2015, 293-306).

Chiediamo che tutti i francesi siano dichiarati *fratelli*, uguali nei doveri e nei diritti, senza alcun privilegio, tutti membri della Guardia nazionale, tutti elettori ed eleggibili a tutte le funzioni pubbliche, senza alcuna misera condizione pecuniaria. Chiediamo il diritto naturale e imprescrittibile di associazione, riunione e discussione; la libertà individuale, senza interferenze arbitrarie di nessun uomo; la libertà di stampa, senza ostacoli, cauzioni o timbri.

Chiediamo soprattutto la garanzia di tutti i diritti e gli interessi dei lavoratori, il riconoscimento formale del diritto di vivere lavorando, affinché il padre di famiglia non sia ridotto alla terribile necessità di abbandonare moglie e figli per morire combattendo.

Chiediamo l'organizzazione del lavoro e la garanzia del benessere attraverso il lavoro.

[...] Fedeli ai nostri principi di fraternità, di umanità e di moderazione, di giustizia e di ragione, gridiamo sempre e dovunque: Nessuna vendetta! Nessun disordine, nessuna violenza, nessuna oppressione! Ma fermezza, lungimiranza e prudenza, al fine di ottenere giustizia per tutti!

Nessun attacco alla proprietà! Ma una perseveranza incrollabile nel chiedere tutti i mezzi che la giustizia può accettare per eliminare la *miseria*, adottando, in particolare, un sistema democratico che riduca progressivamente le disuguaglianze e aumenti progressivamente l'uguaglianza.

Guardiamoci dal chiedere l'applicazione immediata delle nostre dottrine comuniste. Abbiamo sempre detto che vogliamo il loro trionfo solo attraverso la discussione, il potere dell'opinione pubblica, il consenso individuale e la volontà nazionale: siamo fedeli alle nostre parole (citato in Stern 1862, II, 553-54).

L'appoggio di Cabet al governo è senza dubbio dovuto, oltre che al carattere pacifico e moderato del suo comunismo, alla presenza nell'esecutivo di un importante teorico socialista e di un lavoratore manuale. Questo non significa che gli icariani, o i diversi gruppi di socialisti e di lavoratori, appoggino una fazione del governo rispetto all'altra. Significa semplicemente che, pur sostenendo il Governo provvisorio nel suo complesso, sono consapevoli della necessità di spingerlo verso riforme politiche e sociali. Attraverso la pressione popolare, ma anche attraverso l'influenza di Blanc e Albert, che sono visti e agiscono come rappresentanti dei movimenti popolari. Così come inizialmente *Le National* appoggia i repubblicani borghesi al governo, che sono in maggioranza, e *La Réforme* appoggia i repubblicani democratici, che sono in minoranza, anche la distanza all'interno di questi ultimi tra il repubblicanesimo sociale di Ledru-Rollin e il socialismo repubblicano di Blanc diventerà sempre più evidente.

Blanc vede nell'insurrezione del 1848 l'opportunità di portare a compimento il progetto repubblicano-democratico del 1793, che considera troppo in anticipo sul suo tempo. Crede che lo Stato repubblicano possa essere uno strumento molto utile per la realizzazione delle idee socialiste. Questo lo colloca, come abbiamo già sottolineato nel capitolo precedente, in una sorta di crocevia tra due tendenze che si erano sviluppate nei decenni precedenti: i movimenti democratici per una Repubblica popolare, da un lato, e la teoria socialista, dall'altro. Come

dice Rosenberg: «L'importanza storica di Blanc sta nel fatto che materializzò l'unione tra democrazia rivoluzionaria e socialismo» (Rosenberg 1966, 39).

Blanc è la figura di spicco di un movimento teorico e politico che si sviluppa a partire dalla Rivoluzione del 1830 e nel quale – nonostante le differenze interne – si possono riconoscere due preoccupazioni fondamentali: il suffragio universale e il diritto al lavoro, la Repubblica e le cooperative, la democrazia e il socialismo. Vale a dire, la speranza che la rivoluzione politica porti a una profonda trasformazione sociale, che l'uguaglianza di tutti davanti alla legge sia completata dalla fine dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

Questa duplice aspirazione è espressa molto chiaramente nel «Manifeste des Sociétés Secrètes», apparso nelle prime fasi della Rivoluzione. Viene firmato da un lungo elenco di rappresentanti dei movimenti popolari, tra cui Étienne Arago, Albert, Caussidière, Ferdinand Flocon e Leroux.

Ci è stata imposta una duplice missione: l'instaurazione della forma repubblicana e la fondazione di un nuovo ordine sociale. Il 24 febbraio abbiamo conquistato *la Repubblica*; la questione politica è risolta. Ciò che vogliamo ora è la risoluzione della questione sociale, il rimedio rapido alle sofferenze dei Lavoratori; e ciò significa, in breve, l'applicazione dei principi contenuti nella nostra Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo (Delvau 1852, 254).

Il manifesto prosegue poi con l'enumerazione di questi diritti. Come nel progetto di Dichiarazione di Robespierre, i diritti naturali dell'uomo sono ridotti a due: la vita o l'esistenza e l'eguale libertà. Da questi due principi si deducono una serie di diritti che l'ordinamento sociale e politico deve garantire.

Lo scopo di ogni Società è il mantenimento dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo; in altre parole, è la realizzazione del motto repubblicano: libertà, uguaglianza, fraternità.

Il primo diritto dell'uomo è il diritto di vivere.

Questo diritto ne implica un altro, che è il diritto al pieno sviluppo ed esercizio delle facoltà fisiche, morali e intellettuali dell'uomo: è questo diritto che costituisce la libertà.

La libertà è uguale per tutti.

[...] Poiché il lavoro è una delle condizioni della vita dell'uomo, la Società deve fornire lavoro a ognuno dei suoi Membri, nonché i mezzi di esistenza a coloro che non sono in grado di lavorare.

[...] La proprietà è il diritto individuale o collettivo di disporre di ciò che si possiede. Questo diritto è subordinato agli interessi della Società, e deve essere regolato dalla Legge.

I Redditi della proprietà, così come i Prodotti del lavoro, sono soggetti a Tassazione.

Le tasse devono essere progressive, cioè devono aumentare in proporzione al superfluo, e non devono mai toccare il necessario (Delvau 1852, 254-55).

I testi citati mostrano che, all'inizio della Rivoluzione, la maggior parte dei movimenti popolari e dei club socialisti concordano sulla strategia da seguire

con i repubblicani democratici al governo. L'avvento della Repubblica, dopo 50 anni di aristocrazie e monarchie, è visto come una grande opportunità per portare a termine ambiziose riforme sociali. Il socialismo si esprime attraverso il linguaggio dei diritti, ereditato dalla Rivoluzione francese, e si considera il continuatore di coloro che allora non riuscirono a stabilire – in modo stabile – la Repubblica democratica e sociale.

Il punto debole di questa strategia di mettere lo Stato al servizio del socialismo è che per farlo è necessario avere, prima di tutto, un potere sufficiente all'interno degli organismi pubblici. Per realizzare un programma di trasformazione sociale sostenuto dalle istituzioni, queste devono essere sotto il controllo e al servizio degli interessi popolari. Nel febbraio 1848 era stata proclamata la Repubblica, è vero, ma era tutt'altro che chiaro che la maggioranza del Governo provvisorio avesse in mente di muoversi verso una Repubblica socialista o popolare.

In queste circostanze, era davvero nell'interesse dei movimenti socialisti e operai entrare a far parte del Governo provvisorio? Forse dimenticarono, nel pieno dell'estasi rivoluzionaria, di essere in netta minoranza? Come ha sottolineato lo storico Arthur Rosenberg, sebbene la situazione dei socialisti nella Repubblica borghese del 1848 fosse molto meno solida di quella dei robspieristi nella Repubblica del 1792, i primi agirono con meno cautela dei secondi:

La situazione dopo il 24 febbraio 1848 era molto più sfavorevole per i democratici radicali rispetto a quella che avevano affrontato il 10 agosto 1792. L'esercito del re era allora completamente sciolto e se ne stava costituendo uno nuovo. Inoltre, i democratici avevano, dal 10 agosto, almeno il saldo possesso di Parigi. Questa volta il vecchio esercito era intatto e i democratici non dominavano nemmeno Parigi [...]. Tuttavia, Robespierre non pensò minimamente, dopo il 10 agosto, di entrare nel governo. Si limitò a lasciare il potere alla ricca borghesia repubblicana, si accontentò di estendere le sue posizioni a Parigi e aspettò che i girondini perdessero ogni credito nel Paese [...]. Se tutto ciò era apprezzato, sembrava molto dubbio quale utilità potesse trarre la democrazia socialista francese da una partecipazione al governo provvisorio (Rosenberg 1966, 74).

È impossibile sapere cosa sarebbe successo se i socialisti, invece di entrare subito nel governo, avessero lasciato maturare la Rivoluzione, aspettando dall'esterno il momento opportuno per formulare con più forza le loro richieste. In ogni caso, non bisogna perdere di vista due cose.

Innanzitutto, la strategia scelta non è il risultato di una decisione individuale o minoritaria, ma risulta condivisa dalla grande maggioranza del socialismo e del comunismo francesi dell'epoca. Inoltre, l'alternativa, in un contesto in cui l'Assemblea non è ancora costituita, non è la combinazione di lotta parlamentare e agitazione popolare, ma la strategia cospirativa rappresentata da Blanqui.

D'altra parte, si tratta di una strategia che permette di condurre la Rivoluzione, almeno inizialmente, attraverso canali pacifici e sereni. Il 26 febbraio, su istigazione di Blanc e Lamartine, il Governo provvisorio decreta l'abolizione della pena di morte per i reati politici, un passo avanti da non sottovalutare.

2.5 Gli opifici nazionali e il Lussemburgo

Se il diritto al lavoro viene riconosciuto il 25 febbraio, il suo antagonista nasce il 26:

Il Governo provvisorio della Repubblica decreta l'immediata istituzione di opifici nazionali [*ateliers nationaux*].

Il ministro dei Lavori Pubblici rimane incaricato dell'esecuzione di questo decreto (Duvergier 1848, XLVIII, 60).

Va ricordato che Louis Blanc, artefice del decreto del 25 febbraio, non aveva ottenuto un ministero il 24. Gli opifici nazionali, destinati a dare lavoro ai disoccupati di Parigi, vengono legati al ministro Marie, un avvocato antisocialista e antidemocratico. Due giorni dopo, il 28 febbraio, si rivolge ai lavoratori:

Operai!

Il 28 febbraio 1848, il Ministro dei Lavori Pubblici ha ordinato l'immediata ripresa dei lavori in corso.

A partire da mercoledì 1° marzo, saranno organizzati importanti lavori in diversi luoghi. Tutti gli operai che desiderino partecipare devono contattare uno dei sindaci di distretto di Parigi, che riceveranno le loro domande e li indirizzeranno senza indugio alle zone di lavoro [*chantiers*] (citato in Thomas 1848, 28).

L'ingegnere Émile Thomas viene incaricato di organizzare i futuri opifici. Buchez, il teorico sociale cristiano citato nel capitolo precedente, contribuisce, tra gli altri, alla loro creazione.

La mattina stessa, Blanc protesta per il fatto che non abbiano ancora ricevuto un ministero i quattro membri del Governo provvisorio che non erano deputati durante la Monarchia di luglio – Marrast, Flocon, Albert e lui stesso – e la cui elezione era stata il risultato delle richieste popolari. Propone che Marrast – che in quel momento non è ancora sindaco di Parigi – sia messo a capo di un ministero della Cultura, Flocon di un ministero dell'Assistenza e lui, insieme ad Albert, di un ministero del Progresso, destinato a occuparsi della questione sociale. La sua proposta non ha successo.

Poco dopo, i lavoratori dimostrano in gran numero davanti alla sede del Governo provvisorio. Raggruppati per mestiere, chiedono una riduzione della giornata lavorativa massima a 10 ore. I lavoratori edili, molto numerosi a Parigi, chiedono la fine della pratica «schiavista» del subappalto (*marchandage*). Tra gli slogan più ripetuti, l'«Organizzazione del lavoro» e la creazione di un «Ministero del Lavoro». Blanc prende la parola durante la manifestazione per chiedere la creazione del nuovo ministero, la cui missione sarebbe:

Sostituire, con un'organizzazione fraterna del lavoro, l'anarchia che copre sotto il suo vasto disordine l'oppressione della moltitudine, e che veste ipocritamente la schiavitù con i colori della libertà (Blanc 1880, I, 134).

Di fronte all'opposizione dei suoi colleghi di governo, in particolare di Lamartine, decide di dimettersi. Il popolo, armato e in attesa, occupa la piazza e la

sede stessa del Governo provvisorio. La rinuncia di Blanc può scatenare un'insurrezione. I repubblicani borghesi gli offrono di essere a capo di una Commissione per lo studio e la discussione della situazione dei lavoratori. Di fronte al suo rifiuto, interviene il dotto François Arago. Antico collaboratore di *La Réforme*, sostenitore del suffragio universale e dell'organizzazione del lavoro durante la Monarchia di luglio, ora sempre più vicino ai repubblicani borghesi, chiede a Blanc di non dimettersi e di accettare il posto offerto. Quest'ultimo, dopo molte esitazioni, decide infine di cedere. *Mens agit at molem*, dice a sé stesso. Presto la pesante materialità dei fatti cadrà su queste ingenuie illusioni dello spirito.

Il compromesso raggiunto consiste nell'istituzione di una commissione speciale, incaricata di preparare progetti di legge sull'organizzazione del lavoro per il governo. Una volta presa la decisione, si permette a una delegazione di lavoratori di entrare nella sala in cui il governo ha deliberato. Informati della notizia, decidono di ritirarsi. Blanc redige il seguente decreto a nome del governo:

Considerando che la Rivoluzione, fatta dal popolo, deve essere fatta per il popolo;
Che è ora di porre fine alle lunghe e inique sofferenze dei lavoratori;
Che la questione del lavoro è di primaria importanza;
Che non c'è nulla di più alto o più degno tra le preoccupazioni di un governo repubblicano;

Che spetta in modo particolare alla Francia studiare con impegno e risolvere un problema che attualmente riguarda tutte le nazioni industriali d'Europa;
Che è necessario cominciare a garantire al popolo, senza indugio, i legittimi frutti del suo lavoro,

Il Governo provvisorio della Repubblica decreta:

Sarà nominata una commissione permanente, denominata *Commissione di governo per i lavoratori*, con il compito esplicito e specifico di occuparsi della loro situazione.

Per dimostrare l'importanza che il Governo provvisorio della Repubblica attribuisce alla soluzione di questo grande problema, nomina come presidente della *Commissione di governo per i lavoratori* uno dei suoi membri, il signor Louis Blanc, e come vicepresidente un altro dei suoi membri, il signor Albert, operaio. I lavoratori saranno chiamati a far parte della commissione.

La sede della commissione sarà nel Palazzo del Lussemburgo (Duvergier 1848, XLVIII, 62).

Il 1° marzo – lo stesso giorno in cui sono avviati gli opifici nazionali – si riunisce per la prima volta la nuova Commissione del Lussemburgo¹⁴. Blanc propone allora la seguente struttura: ogni mestiere potrà nominare tre delegati, che faranno parte di un grande Comitato, con riunioni periodiche; ma solo uno di essi sarà membro della Commissione permanente. Quest'ultima avrà il compito di formulare rapidamente proposte concrete, che saranno poi discusse da tutti i delegati.

¹⁴ Sulla Commissione, e in particolare sul ruolo svolto in essa dalle corporazioni di lavoratori, si veda Gossez (1967, 225-66).

Il 2 marzo, su richiesta del Lussemburgo, il Governo provvisorio approva un decreto che riduce di un'ora la giornata lavorativa massima – portandola a 10 ore a Parigi e a 11 ore nelle province –¹⁵ e vieta il *marchandage* (Duvergier 1848, XLVIII, 67).

Il 10 marzo, i delegati dei vari mestieri si riuniscono al Lussemburgo e viene eletta a sorte una Commissione permanente di dieci membri. Il 17 si tiene un'altra riunione del Comitato generale, alla quale partecipano 242 delegati dei lavoratori e 231 delegati dei datori di lavoro. Questi ultimi eleggono dieci membri per formare la loro propria Commissione permanente (Loubère 1961, 84). Da allora, le Commissioni permanenti dei lavoratori e dei datori di lavoro si riuniscono separatamente, ma in alcune occasioni importanti tengono sessioni congiunte. Esiste anche un Comitato di studio sulla questione sociale, influenzato principalmente da François Vidal e Constantin Pecqueur, entrambi vicini alle idee di Blanc. Il risultato del loro lavoro è l'*Exposé général des travaux de la Commission du Luxembourg*, pubblicato sul *Moniteur* tra la fine di aprile e l'inizio di maggio.

All'inizio di marzo, Blanc e Albert chiedono l'abolizione del carcere per debiti. Poco dopo, ne viene decretata la sospensione provvisoria, in attesa della costituzione della futura Assemblea (Duvergier 1848, XLVIII, 89). Questa decisione porta allo svuotamento della prigione di Clichy. Blanc decide di approfittarne per creare lì un opificio cooperativo di cucito, destinato alla produzione di uniformi per la Guardia nazionale, recentemente democratizzata. Tramite Blanc, il sarto Philippe Bérard, collaboratore di *L'Atelier*, ottiene la concessione. Viene quindi costituita la cooperativa di Clichy. La giornata lavorativa è di 10 ore. Il salario, uguale per tutti, di due franchi al giorno¹⁶. La gerarchia amministrativa viene eletta per votazione. Si istituisce un fondo per assistere chi è in difficoltà a causa di malattia o disgrazia. I benefici sono divisi in due parti: una è distribuita tra gli associati, l'altra è investita nel miglioramento dell'associazione (Blanc 1880, I, 194-95).

Questo opificio è ferocemente osteggiato dalle istituzioni, in particolare dal sindaco Marrast, che ritarda deliberatamente i pagamenti. In seguito alla sua istituzione, si moltiplicano le petizioni dei lavoratori al Lussemburgo, chiedendo aiuto per la creazione di cooperative. La Commissione, priva di fondi, non è in grado di rispondere alle richieste. Tuttavia, Blanc contribuisce a fondare almeno altre due cooperative, una di filatori (*fileurs*) e l'altra di sellai (*selliers*), entrambe strettamente legate alla necessità di rifornire la nuova Guardia nazionale.

¹⁵ Il 9 settembre verrà promulgato un decreto che abolisce quello del 2 marzo, all'articolo 6, e fissa il limite a 12 ore di lavoro al giorno, all'articolo 1 (Duvergier 1848, XLVIII, 489-92). Sui dibattiti relativi alla durata della giornata lavorativa nel '48, si veda Jarrige e Reynaud (2011, 70-92).

¹⁶ Ciò equivale a circa sei o sette euro di oggi. È un salario basso, anche se rientra negli standard dell'epoca. Mezzo chilo di pane costa allora circa 35 centesimi di franco. La retribuzione giornaliera dei deputati dell'Assemblea costituente sarà fissata a 25 franchi. Il rapporto è di circa 1 a 12: il salario dei lavoratori di queste cooperative si aggira intorno ai 200 euro di oggi al mese, mentre quello dei deputati è di circa 2.500 euro.

Oltre a preparare e proporre varie norme giuridiche per il governo, condurre ricerche sul mondo del lavoro e contribuire alla creazione di cooperative, il Lussemburgo diviene un centro di negoziazione collettiva, dove vengono risolte le controversie tra lavoratori e datori di lavoro. Blanc inizia presto a usarlo anche come arma di pressione politica. In assenza di un ministero, il politico socialista utilizza il potere della Commissione, dietro la quale ci sono i lavoratori organizzati di Parigi, per far valere le proprie posizioni nei confronti dei suoi colleghi del Governo provvisorio. Se i montagnardi si erano appoggiati sul potere delle diverse sezioni del Comune di Parigi per contrastare le politiche della Convenzione Girondina, Blanc intende fare lo stesso con le delegazioni di lavoratori raggruppate intorno al Lussemburgo. Questa tattica, pur dando qualche frutto, si rivela controproducente a medio termine. Le decisioni antipopolari del Governo provvisorio ricadono anche su Blanc, che non ha alcuna capacità reale di intraprendere un'azione istituzionale in senso contrario.

La situazione è descritta da Marx con acida ironia in *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, una serie di articoli pubblicati nel 1850 dalla *Nuova Gazzetta Renana*. Rivista politico-economica, il giornale della Lega dei Comunisti:

Così i rappresentanti della classe operaia venivano banditi dalla sede del Governo provvisorio. La parte borghese di quest'ultimo manteneva nelle sue mani, e in modo esclusivo, il vero potere dello Stato e le redini dell'amministrazione e, accanto ai Ministeri delle Finanze, del Commercio, dei Lavori Pubblici, accanto alla Banca e alla Borsa, sorgeva una *sinagoga socialista*, i cui sommi sacerdoti, Louis Blanc e Albert, avevano la missione di scoprire la terra promessa, di predicare il nuovo vangelo e di dare lavoro al proletariato di Parigi. A differenza di qualsiasi potere statale profano, non avevano a disposizione alcun bilancio o autorità esecutiva. Avrebbero dovuto rompere i pilastri della società borghese sbattendo la testa contro di essi. Mentre il Lussemburgo cercava la pietra filosofale, all'*Hôtel de ville* si coniava la moneta a corso legale.

Infatti, le rivendicazioni del proletariato di Parigi, nella misura in cui andavano oltre la Repubblica borghese, non potevano avere altra esistenza che la nebulosa del Lussemburgo. I lavoratori avevano fatto la Rivoluzione di febbraio insieme alla borghesia; così come avevano insediato un operaio nel Governo provvisorio accanto alla maggioranza borghese, così accanto alla borghesia volevano far valere i loro interessi. *Organizzazione del lavoro!* Ma il lavoro salariato è già un'organizzazione del lavoro, è proprio l'organizzazione borghese del lavoro. Senza di questo non c'è capitale, né borghesia, né società borghese. *Un Ministero specifico del Lavoro!* Ma i Ministeri delle Finanze, del Commercio, dei Lavori Pubblici, non sono accaso i Ministeri *borghesi* del Lavoro? *Accanto* a loro, un Ministero *proletario* del Lavoro doveva necessariamente essere un ministero dell'impotenza, un ministero dei pii desideri, una Commissione del Lussemburgo (Marx 1978 [1850], X, 55-6).

Thomas, ricordando una conversazione con il ministro Marie, dice quanto segue sul Lussemburgo:

Il signor Marie mi disse che l'intenzione del governo era stata quella di lasciare che tale *esperimento* avesse luogo; che poteva avere solo buoni risultati, perché dimostrerebbe ai lavoratori tutta la vacuità e la falsità di queste teorie inapplicabili, e farebbe loro vedere le conseguenze disastrose che ne deriverebbero per loro stessi. Che, disillusi, la loro idolatria per il signor Louis Blanc crollerebbe da sola, e che egli perderebbe così tutto il suo prestigio, tutta la sua forza, e cesserebbe di essere un pericolo (Thomas 1848, 142).

Thomas e Marie non sono solo testimoni privilegiati della perdita di prestigio di Blanc, ma vi contribuiscono attivamente. Infatti, il socialismo del '48 non solo dovette affrontare i problemi derivanti dalla mancanza di bilancio del Lussemburgo, ma iniziò anche a vedere la sua storia intrecciata con quella degli opifici nazionali. Analizziamo ora più dettagliatamente questi opifici, che dipendono dal ministro Marie e sono istituiti da Thomas – e con i quali, si ricordi, iniziavamo il sottoparagrafo.

La loro organizzazione si ispira alla gerarchia militare. Le opere pubbliche realizzate sono generalmente lavori di scavo e pavimentazione. Sebbene molti dei lavoratori arruolati appartengono al settore edile, altri sono artigiani specializzati che non sono abituati ai compiti loro assegnati. Il salario base è di due franchi. Tuttavia, a causa dell'elevato numero di iscritti, ogni membro dell'opificio lavora circa un giorno su quattro. All'inizio, il compenso per i giorni inattivi è di un franco e mezzo, ma presto scende a un franco e si abolisce, inoltre, la retribuzione domenicale.

La creazione degli opifici nazionali permette ai borghesi repubblicani di garantire la pace sociale conquistando il favore delle masse di disoccupati. Si crea così un contropotere ai lavoratori organizzati intorno al Lussemburgo e ai club.

Si arrivò a una separazione politica tra occupati e disoccupati. Gli occupati che inviavano i loro rappresentanti al palazzo del Lussemburgo erano generalmente dalla parte della democrazia socialista, mentre i disoccupati reclutati dagli opifici nazionali erano a favore della democrazia borghese (Rosenberg 1966, 78).

C'è un'altra istituzione, creata nello stesso periodo, che svolge un ruolo politico simile a quello degli opifici nazionali: la Guardia nazionale mobile (cfr. Duvergier 1848, XLVIII, 59 e 68-70). A differenza delle compagnie convenzionali della Guardia nazionale, è mobilitata su base permanente e, di conseguenza, i suoi membri ricevono un salario giornaliero (un franco e mezzo). È composta principalmente da giovani e disoccupati. Il loro arruolamento nei nuovi battaglioni li solleva dalla miseria, sottraendoli al contempo all'influenza dei club.

Come si sarà notato, gli opifici nazionali (*ateliers nationaux*) hanno poco a che fare con l'idea di Louis Blanc di promuovere la creazione di opifici sociali (*ateliers sociaux*) attraverso l'azione di uno Stato democratico. Così li vede lui stesso:

Gli opifici nazionali svuotarono inutilmente il tesoro pubblico; umiliarono il lavoratore, costretto a ricevere come elemosina il pane che chiedeva di potersi guadagnare; screditarono l'intervento dello Stato nell'industria; invece di associazioni di lavoratori, organizzarono battaglioni di salariati senza impiego (Blanc 1880, I, 228).

In ogni caso, l'equivoco è servito:

Opifici nazionali: così si chiamavano gli opifici del popolo che Louis Blanc predicava al Lussemburgo. Gli *opifici* di Marie, pur essendo concepiti in diretto *antagonismo* con il Lussemburgo, poiché portavano la stessa etichetta, diedero luogo a un equivoco degno della commedia spagnola d'intreccio. Lo stesso Governo provvisorio diffuse surrettiziamente la voce che questi *opifici* nazionali fossero un'invenzione di Louis Blanc, cosa tanto più plausibile in quanto Louis Blanc, il profeta degli *opifici* nazionali, era un membro del Governo provvisorio. E nella confusione, in parte ingenua, in parte intenzionale, della borghesia di Parigi, così come nell'opinione artificialmente modellata della Francia e dell'Europa, queste *workhouses* erano la prima realizzazione del socialismo, che veniva così messo alla gogna.

Non per il loro contenuto, ma per il loro titolo, gli *opifici nazionali* incarnavano la protesta del proletariato contro l'industria borghese, contro il credito borghese e contro la Repubblica borghese. Tutto l'odio della borghesia si rivolse quindi contro di essi. La borghesia aveva trovato negli opifici il punto contro cui dirigere i suoi attacchi, una volta che era abbastanza forte da rompere apertamente con le illusioni di febbraio. Tutto il malcontento, tutto il malumore dei *piccoli borghesi* era diretto anche contro questi *opifici* nazionali, il bersaglio comune. Facevano il conto, con vera rabbia, delle somme che i proletari fannulloni divoravano, mentre la loro situazione diventava sempre più insostenibile. "Una pensione dello Stato per un lavoro fittizio: ecco il socialismo!", brontolavano tra loro. Cercavano la causa della loro miseria negli *opifici* nazionali, nelle declamazioni del Lussemburgo, nei cortei dei lavoratori per le strade di Parigi. E nessuno era così fanatico contro le presunte macchinazioni dei comunisti come la piccola borghesia, che si avvicinava senza speranza all'orlo della bancarotta (Marx 1978 [1850], X, 63-6).

Gli opifici nazionali, pur non avendo nulla a che vedere con le cooperative di lavoratori teorizzate da Blanc, suscitano notevoli preoccupazioni tra i banchieri e gli industriali per l'incertezza di non sapere dove si fermerà finalmente la nuova legislazione sociale. I piccoli commercianti, dal canto loro, che hanno sempre più difficoltà a far fronte alla galoppante crisi economica, vedono negli opifici solo un vivaio di fannulloni mantenuti a spese dello Stato, e ne danno la colpa ai socialisti. Ancora oggi si dice che Louis Blanc sia stato il responsabile dell'istituzione degli opifici nazionali del '48.

In breve: di fronte all'impotenza del Lussemburgo, il diritto al lavoro riconosciuto il 25 febbraio trova la sua realizzazione minata e perversa negli opifici nazionali. Appare chiaro che il Governo provvisorio non vuole estinguere la miseria, ma governarla e impedire che diventi pericolosa. Inoltre, poiché i socialisti fanno parte del Governo provvisorio, e poiché gli opifici nazionali sono molto simili nel nome agli opifici sociali di Blanc, è il socialismo stesso a essere associato all'ozio e all'inutilità che circondano gli opifici e, soprattutto, alla spesa pubblica che essi generano per lo Stato.

3. Le grandi dimostrazioni

Dal suo insediamento il 24 febbraio fino alla prima settimana di marzo, il Governo provvisorio prende le sue decisioni in dialogo con le masse popolari parigine, che occupano quasi senza sosta la piazza dell'*Hôtel de Ville*. Dal 5 o 6 marzo in poi, questo dialogo, pur non scomparendo, diviene più discontinuo: è il periodo delle grandi dimostrazioni¹⁷.

La prima è condotta dai membri della Guardia nazionale. Questo corpo emblematico, le cui origini risalgono alla Rivoluzione francese, è composto da borghesi. Per diventarne membro è necessario pagare una certa quantità di tasse e potersi permettere l'uniforme. A febbraio, le guardie nazionali avevano fraternizzato con gli insorti, tra l'altro perché loro stessi non erano, in generale, abbastanza ricchi da avere diritto al suffragio, e quindi si opponevano alla Monarchia di luglio. Con l'avvento della Repubblica, molti lavoratori si uniscono alle file della Guardia nazionale. Di fronte alla necessità di organizzare questa nuova Guardia, si annunciano elezioni per i posti di comando. Un decreto dell'8 marzo stabilisce che il periodo di registrazione sarà aperto fino al 13 e che le elezioni si svolgeranno il 18 (Duvergier 1848, XLVIII, 82).

La notte del 13 marzo, di fronte all'impossibilità di iscriversi in cui si trovano molti lavoratori, a volte anche a causa di manovre ostruzionistiche, Blanc ottiene un rinvio del periodo di registrazione. Il termine viene prorogato al 16 e si aboliscono le compagnie d'élite dei granatieri e dei volteggiatori, i cui uniformi sono particolarmente costosi. Il 15 marzo, a causa dei persistenti problemi organizzativi, viene approvato un decreto che proroga il periodo di registrazione al 23 e le elezioni al 25 (Duvergier 1848, XLVIII, 98-9).

Il 16 marzo, ed è questa la manifestazione a cui ci riferivamo, diverse centinaia di guardie nazionali manifestano davanti all'*Hôtel de ville* per protestare contro la soppressione delle compagnie d'élite e, più in generale, per mostrare la loro opposizione all'ala sinistra del Governo provvisorio.

Lo stesso giorno, un comitato di lavoratori – composto da 15 delegati delle corporazioni del Lussemburgo e da 15 rappresentanti dei club – organizza una contro-dimostrazione per il giorno successivo. Circa 150.000 lavoratori marciano verso la piazza dell'*Hôtel de ville*, dove chiedono il rinvio delle elezioni della Guardia nazionale al 5 aprile, e delle elezioni dell'Assemblea al 31 maggio, nonché il ritiro delle truppe da Parigi, per dissipare i sospetti di un'azione contro il popolo.

Non abbiamo ancora parlato delle elezioni generali. Sono previste per il 9 aprile. Le condizioni erano state stabilite nel decreto del 5 marzo, redatto dal giurista Louis Marie de Lahaye, visconte di Cormenin. L'articolo 5 afferma che il suffragio sarà diretto e universale. L'articolo 6 specifica che sono elettori tutti i francesi di età superiore ai 21 anni, residenti in un comune da più di sei mesi e non sospesi giudizialmente dai diritti di cittadinanza. L'articolo 7 chiarisce che

¹⁷ Su questa fase della Rivoluzione del '48 – e, più in generale, sul periodo da febbraio a giugno – si veda: Ménard (2011 [1849]), Hayat (2014a).

non esistono nemmeno condizioni censitarie per l'eleggibilità, anche se in questo caso l'età viene fissata a 25 anni (Duvergier 1848, XLVIII, 70-1).

La maggioranza dei lavoratori e dei dirigenti dei club chiede il più ampio rinvio possibile delle elezioni, al fine di fare campagna per le idee repubblicane e socialiste nelle province. Nel governo, la maggioranza moderata vi si oppone. Blanc è il più deciso a favore del rinvio delle elezioni.

Torniamo alla dimostrazione. La giornata si svolge senza incidenti. All'*Hôtel de ville*, Blanc, Ledru-Rollin e Lamartine tengono i loro discorsi. Sebbene i sostenitori di Blanqui criticano il governo, il comunista Cabet e il socialista Barbès lo appoggiano. La marcia, serena e pacifica, oltre a evidenziare il sostegno popolare al governo – e l'opposizione alla reazione del giorno precedente – costituisce un'importante dimostrazione di forza dei lavoratori parigini. Questo a sua volta rafforza la posizione di Blanc all'interno del governo. Egli è in netta minoranza, ma è ormai chiaro a tutti che ha alle spalle il movimento popolare di Parigi.

Al di là di questo, i risultati concreti ottenuti dai dimostranti sono pochi. Riescono a far rinviare le elezioni della Guardia nazionale al 5 aprile (Duvergier 1848, XLVIII, 103-4), ma non il ritardo delle elezioni legislative. In ogni caso, questo secondo rinvio non si fa attendere. Di fronte alle difficoltà organizzative, il 26 marzo viene approvato un decreto che posticipa leggermente la data delle elezioni del parlamento nazionale. Sono fissate per domenica 23 aprile (Duvergier 1848, XLVIII, 119).

Dalla fine di marzo inizia una campagna di diffamazione sulla stampa conservatrice contro Blanc e il Lussemburgo. Lazare Hippolyte Carnot, ministro dell'Istruzione pubblica, distribuisce libri di testo che descrivono il sistema di Blanc come la distruzione della libertà. I saint-simoniani, che Blanc aveva criticato nella sua *Histoire de dix ans*, distorcono la sua dottrina socialista sui giornali. Auguste Villemessant si spinge oltre, descrivendo con dovizia di particolari le presunte prelibatezze, servite su posate d'argento, gustate dai commensali del Lussemburgo, il tutto a spese dei contribuenti. Sempre più ostili al socialismo repubblicano rappresentato da Blanc non sono solo questi conservatori, ma anche i pensatori sociali cristiani. *L'Atelier* si unisce alle critiche verso il Lussemburgo e Lamennais vede nella cooperativa di Clichy il germe del comunismo materialista (cfr. Loubère 1961, 102-3).

Domenica 16 aprile si svolge un'altra dimostrazione. Come le due precedenti, è in parte motivata dalle elezioni della Guardia nazionale, che si erano tenute il 5 aprile. Poiché la grande maggioranza degli ufficiali eletti sono borghesi, si decide di riservare 14 posti da eleggere tra i lavoratori. È a questo scopo che inizia, appunto, la giornata del 16 aprile. I delegati del Lussemburgo, insieme a Blanc, si riuniscono sul Campo di Marte, dove si svolge l'elezione.

I lavoratori, un po' meno numerosi rispetto al 17 marzo, si mettono allora in marcia verso l'*Hôtel de ville*. L'intenzione è trasmettere al Governo provvisorio una serie di richieste, e anche esprimere il proprio sostegno, compresa una «colletta patriottica». I lavoratori vicini a Blanqui insistono nel chiedere il rinvio delle elezioni, previste per la domenica successiva. Ma la richiesta centrale è quella espressa dai delegati delle corporazioni del Lussemburgo.

Cittadini, la reazione alza la testa; la calunnia, l'arma preferita degli uomini senza principi e senza onore, riversa ovunque il suo veleno contagioso sui veri amici del Popolo. Spetta a noi, uomini della Rivoluzione, uomini d'azione e di devozione, dichiarare al Governo provvisorio che il popolo vuole la Repubblica democratica; che il popolo vuole l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo; che il popolo vuole l'organizzazione del lavoro attraverso l'associazione. Viva la Repubblica! Viva il Governo provvisorio! (citato in Blanc 1880, II, 12-3).

Due giorni prima, il 14 aprile, Blanc aveva avvertito i membri del Governo provvisorio della manifestazione. La dimostrazione di forza del mese precedente non aveva raggiunto i suoi obiettivi, ma era riuscita a impressionare i repubblicani borghesi. Blanc riteneva che una nuova dimostrazione, diretta, pacifica e potente, spingerebbe il Governo provvisorio ad affrontare finalmente la questione del lavoro. Voleva convincere i suoi colleghi, mettendo davanti a loro il popolo disarmato di Parigi, che senza affrontare questo problema la Repubblica diventerebbe una parola vuota, tradendo le speranze dei lavoratori.

L'avvertimento non viene accolto come Blanc sperava. Nei giorni precedenti, Marrast informa la Guardia nazionale che dietro la manifestazione c'è il comunismo di Cabet e Blanqui, e che il loro obiettivo è rovesciare il governo. Gli operai delle corporazioni, raggruppati intorno al Lussemburgo, avrebbero orchestrato un complotto insieme a questi dirigenti comunisti. Si diffonde anche l'idea che Blanc e Albert intendono forzare, attraverso la manifestazione, un cambio di nomi nel Governo provvisorio. In breve: sebbene l'intenzione principale dei manifestanti sia quella di mostrare il proprio sostegno al governo, quest'ultimo si prepara e agisce come se dovesse affrontare una riedizione del 2 giugno 1793.

Il giorno della dimostrazione si diffonde la voce che Ledru-Rollin, Louis Blanc e Albert sono stati uccisi dai radicali. Un gran numero di guardie mobili viene schierato sulla piazza dell'*Hôtel de ville*, impedendo ai manifestanti di entrare. Barbès, montato su un cavallo nero, è tra loro. Sia lui che Ledru-Rollin, ministro dell'Interno, sono convinti che sia necessario proteggere la Repubblica da Blanqui. Lamartine svolge un ruolo importante: è il grande eroe del giorno, il salvatore della società borghese. Tuttavia, nella misura in cui la società borghese non è realmente in pericolo quel giorno, la sua grande popolarità tra il popolo di Parigi comincia allora a diminuire.

I delegati dei lavoratori sono finalmente autorizzati a entrare nell'*Hôtel de ville*. Lo fanno sfilando lungo uno stretto corridoio, con le guardie nazionali ai lati, mentre nella piazza risuonano le grida: «Abbasso Louis Blanc, abbasso Blanqui, abbasso Cabet, abbasso i comunisti!». La gravità degli eventi non è paragonabile al massacro che avverrà a giugno, ma il tradimento è senza dubbio maggiore. Quel giorno si verifica la rottura di Ledru-Rollin con il socialismo repubblicano. Blanc, che è caduto nella trappola tesa dai suoi colleghi di governo, comincia anche lui a perdere parte del suo potere di mobilitazione.

Il giorno successivo, 17 aprile, i delegati del Lussemburgo inviano una lettera di protesta al Governo provvisorio. È firmata da Lagardé, Dumont, Godin e Lefauré. In essa si legge, tra l'altro, quanto segue:

Proprio perché erano consapevoli che la nostra manifestazione aveva a che fare con la calma, il vero repubblicanesimo e il sostegno alla Rivoluzione di febbraio, i reazionari fecero circolare la notizia che volevamo rovesciare il Governo provvisorio a favore del cittadino Blanqui, per aizzare contro di noi tutti coloro che vedono nell'esistenza del Governo provvisorio una garanzia di ordine e libertà.

Allo stesso tempo, gli emissari della reazione diffondevano la mostruosa calunnia che i cittadini Louis Blanc e Albert ci avevano incoraggiato a dividere violentemente il Governo provvisorio, calunnia contro la quale protestiamo con tutte le forze della nostra anima indignata.

Se avessimo voluto rovesciare o cambiare il governo, non ci saremmo riuniti disarmati sul Campo di Marte; avremmo fatto in modo di non essere 100.000, come ieri, ma 200.000, il che ci sarebbe risultato facile; infine, non avremmo fatto tra di noi quella colletta che offrimmo davanti all'*Hôtel de ville*, e non avremmo concluso la nostra petizione con queste parole: *Viva il Governo provvisorio!* (citato in Blanc 1880, II, 25-6).

Il testo viene pubblicato sul *Moniteur* il giorno successivo, senza che nessun membro del Governo provvisorio protesti o decida di dare una versione diversa. Ciò non impedisce, come in tante altre occasioni, che alla fine prevalga la versione del complotto degli operai del Lussemburgo con i comunisti di Blanqui per rovesciare il governo.

Il 20 aprile, in occasione della Festa della Fraternità, l'esercito viene chiamato a Parigi. I militari fraternizzano, in effetti, con la Guardia nazionale, un'alleanza che si ripeterà nelle giornate di giugno.

4. Dalle elezioni di aprile alle giornate di giugno

La crisi economica si aggrava con l'avanzare della rivoluzione. Il partito dominante dei repubblicani borghesi si trova in gravi difficoltà nel farvi fronte. Non può chiedere grandi sacrifici alla classe benestante, che continua a sostenerlo, né porre fine agli opifici nazionali, che – nonostante le spese che generano – sono un fattore di pace sociale. Il 16 marzo, per aumentare le entrate dello Stato, il ministro delle Finanze Garnier-Pagès introduce un'imposta straordinaria di 45 centesimi per franco (un aumento del 45%) sui quattro contributi diretti, relativi alla terra, i beni mobili, le porte e finestre e i brevetti (Duvergier 1848, XLVIII, 100). Si tratta di un'imposta particolarmente dannosa per i piccoli proprietari terrieri:

Poiché non si voleva toccare i capitalisti e allo stesso tempo si intendeva proteggere i lavoratori, il peso della crisi fu scaricato sul settore che non poteva manifestare rumorosamente a Parigi: sugli agricoltori e, in particolare, sui piccoli contadini. Questo fu un errore politico che ebbe conseguenze catastrofiche per entrambe le tendenze della democrazia francese. La Repubblica, che era stata risvegliata con tanto entusiasmo, fino a quel momento non aveva fatto praticamente nulla per la popolazione delle campagne; e inoltre arrivò l'aumento delle tasse (Rosenberg 1966, 80).

Un aumento delle tasse volto a mantenere gli oziosi disoccupati della capitale; il «diritto al lavoro» della popolazione urbana sostenuto dal sudore della popolazione rurale. È così che il nuovo decreto viene visto dai contadini. Da quel momento in poi, i repubblicani democratici e socialisti vengono screditati agli occhi della popolazione rurale, nonostante i responsabili della creazione degli opifici nazionali e della nuova imposta siano i repubblicani borghesi, e la crisi economica abbia cause più profonde delle politiche attuate dal Governo provvisorio¹⁸. Il malcontento è tale che il governo deve accettare tagli fiscali e rinunciare alla riscossione della nuova imposta prima delle elezioni del 23 aprile.

Finalmente arriva il giorno di eleggere il nuovo organo legislativo. Ci sono 9,4 milioni di persone con diritto al suffragio. I votanti superano i 7,8 milioni. Come dice Rosenberg: «Tecnicamente fu uno spettacolo di democrazia politica come non si era mai visto prima» (Rosenberg 1966, 82). Tocqueville spiega molto bene la novità di quel giorno. Afferma quanto segue, riferendosi a Cormenin, l'estensore della legge elettorale:

Lo incontrai al momento delle elezioni generali e mi disse, con un certo compiacimento: "Il mondo ha mai visto qualcosa di simile a quello che vediamo oggi? In quale Paese è mai successo che i servi, i poveri, i soldati siano stati chiamati a votare? Deve ammettere che questo non era mai stato immaginato finora". E aggiungeva, sfregandosi le mani: "Sarà molto curioso vedere cosa verrà fuori da tutto questo". E parlava come se fosse un'esperienza di chimica (Tocqueville 2016 [1851], 175-76).

Se si osserva il colore dei 900 rappresentanti eletti, si deve concludere che l'esperimento risulta favorevole alle classi dirigenti. Meno di 100 deputati bianchi, chiaramente a favore della Restaurazione borbonica. Circa 200 deputati celesti, favorevoli alla Monarchia di luglio. Intorno a 500 deputati blu, che si identificano con la Repubblica borghese di *Le National* – molti dei quali provengono da piccole città o dalle campagne e mostrano tendenze chiaramente reazionarie, soprattutto per quanto riguarda il confronto con le idee socialiste. Infine, circa 100 deputati rossi, vicini a *La Réforme*¹⁹. Pochi rivoluzionari, pochi conservatori dichiarati, molti «repubblicani del giorno dopo». Il compito principale di questa Assemblea è quello di dare alla Francia una nuova Costituzione.

Una volta avviata l'Assemblea, la divisione tra repubblicani borghesi e repubblicani democratici non riflette più le tendenze della Rivoluzione. Alla destra di

¹⁸ Sul mondo del campo durante il '48, si veda McPhee (1992, 75-137).

¹⁹ I risultati sono difficili da interpretare, perché non c'è campagna elettorale né organizzazione parlamentare intorno a partiti politici, almeno non nel senso contemporaneo di queste espressioni. Secondo Maurice Agulhon, ci sono circa 250 monarchici o conservatori, 500 repubblicani moderati e 150 repubblicani progressisti (Agulhon 2002, 66). Secondo Raymond Huard, circa 60 legittimisti, 250 orleanisti, 280 repubblicani moderati, 80 repubblicani democratici con tendenze socialiste e 200 senza un passato politico noto (Huard 1998, 24). Secondo Sylvie Aprile, circa 50 legittimisti, 200 orleanisti, 450 repubblicani moderati e 200 repubblicani progressisti (Aprile 2014, 301).

questi *républicains de la veille*, prendono sempre più forza i *républicains du lendemain*. Repubblicani sopravvenuti, alcuni di loro legittimisti, altri orleanisti, altri ancora sostenitori di una Repubblica moderata, ispirata a una visione idealizzata degli Stati Uniti. Pur non avendo partecipato alla Rivoluzione di febbraio, accettano ora le nuove regole del gioco. Lo fanno dalla posizione di forza che la loro netta maggioranza in parlamento gli conferisce. Questi conservatori travestiti da repubblicani si raggrupperanno gradualmente in quello che sarà conosciuto come il Partito dell'Ordine. Il loro motto, «Ordine, Proprietà, Religione». La sua figura più visibile, Adolphe Thiers.

L'Assemblea si riunisce per la prima volta il 4 maggio. Il 9 si decide di istituire una Commissione esecutiva, destinata a durare fino alla proclamazione della Costituzione da parte dell'Assemblea nazionale. La Commissione è composta da cinque membri: Lamartine, Marie, Garnier-Pagès, Arago (tutti legati a *Le National*) e Ledru-Rollin. L'11 maggio vengono nominati i nuovi ministri, nessuno dei quali tra i membri della Commissione esecutiva. Il reazionario Trélat viene messo a capo del ministero dei Lavori Pubblici, da cui dipendono gli opifici nazionali. Si conclude, infine, l'era del Governo provvisorio. Il potere politico è ora nelle mani dell'Assemblea costituente, dei nuovi ministri e della Commissione esecutiva.

La permanenza di Ledru-Rollin al governo porta alla definitiva perdita di fiducia dei lavoratori parigini nei confronti dei repubblicani democratici:

Era chiaro che la maggioranza dell'Assemblea nazionale intendeva abolire nuovamente tutte le conquiste sociali della Rivoluzione. Poiché il partito di Ledru-Rollin era ancora al governo e si prestava a portare a termine le risoluzioni reazionarie dell'Assemblea nazionale, si mise in opposizione agli operai (Rosenberg 1966, 84).

Nel frattempo, la legislazione sociale messa in atto durante il periodo del Governo provvisorio si interrompe bruscamente:

L'Assemblea ruppe immediatamente con le illusioni sociali della Rivoluzione di febbraio; proclamò chiaro e tondo la *Repubblica borghese*, la Repubblica borghese e niente di più. Eliminò immediatamente dalla Commissione esecutiva da lei nominata i rappresentanti del proletariato, Louis Blanc e Albert; respinse la proposta di un Ministero specifico del Lavoro e accolse con acclamazioni la dichiarazione del ministro Trélat: «Adesso si tratta solo di *ridurre il lavoro alle sue antiche condizioni*»²⁰ (Marx 1978 [1850], X, 66).

Il 15 maggio, una manifestazione popolare a sostegno della Polonia (in guerra con la Prussia) degenera in un'occupazione dell'Assemblea, riunita nel Palazzo Borbone (*Palais Bourbon*). Aloysius Huber dichiara sciolto il parlamento. Raspail sale sul podio e cerca di parlare, ma la gran confusione e il rumore impediscono che sia ascoltato. I dimostranti si recano allora all'*Hôtel de ville*, sede del nuovo esecutivo, per costituire un governo rivoluzionario composto da Blanc, Barbès,

²⁰ Dichiarazione all'Assemblea del 20 giugno.

Blanqui, Albert e Caussidière. Durante questo tentativo, Barbès e Albert vengono arrestati. Blanc, pur non avendo partecipato né alla convocazione della manifestazione né alla successiva marcia verso la sede del governo, è accusato di essere uno dei leader insieme a Caussidière. Da quel momento in poi si concentrerà sulla difesa della propria innocenza e non avrà più l'influenza dei primi mesi.

A causa della possibilità che la stessa persona sia eletta in diverse circoscrizioni (Lamartine viene eletto in 17), il 4 giugno si tengono elezioni suppletive. Aumenta notevolmente la polarizzazione. Vengono eletti conservatori come Thiers, Moreau e Changarnier, ma anche socialisti e repubblicani radicali come Caussidière, Pierre Leroux, Lagrange e Proudhon. Victor Hugo ottiene un seggio, così come il nipote dell'imperatore, Luigi Napoleone Bonaparte. Ci sono diversi tentativi per impedire a quest'ultimo di prendere posto. Alla fine l'Assemblea convalida l'elezione dei nuovi rappresentanti, ma Luigi Napoleone rinuncia.

Nel frattempo, la reazione continua ad avanzare. Il suo obiettivo centrale è lo smantellamento degli opifici nazionali:

I deputati dell'interno non sapevano che questa istituzione era stata una roccaforte dell'orientamento borghese, della pace economica. Vedevano gli opifici solo come un'istituzione che sperperava il denaro delle tasse e favoriva l'indolenza (Rosenberg 1966, 89).

Dopo un periodo di inasprimento delle condizioni di accesso agli opifici nazionali, il 20 giugno l'assemblea vota per la loro chiusura. Il giorno successivo, la Commissione esecutiva decide che gli operai giovani senza lavoro dovranno arruolarsi nell'esercito. Gli altri dovranno prepararsi a fare lavori di scavo nelle province. Il 22 ci sono diverse proteste e il 23 vengono erette le prime barricate. Inizia l'insurrezione di giugno.

È una rivolta destinata a fallire: alla mancanza di appoggio istituzionale si aggiunge l'assenza di sostegno da parte delle campagne. Inoltre, i principali leader operai – tra cui Barbès, Albert, Blanqui e Raspail – sono stati arrestati il 15 maggio. Il movimento operaio si trova isolato e disorganizzato, non ha alcuna possibilità di successo. Il 24 giugno, l'Assemblea dichiara lo stato d'assedio a Parigi e delega tutti i poteri esecutivi a Cavaignac (Duvergier 1848, XLVIII, 354). Le truppe comandate dal generale – insieme alle guardie nazionali e alle guardie mobili – schiacciano l'insurrezione il 25 e il 26 giugno. Dopo tre giorni di battaglia, l'impari prova di forza provoca la morte di circa 4.000 insorti e 1.600 soldati e guardie nazionali. Vengono effettuate circa 1.500 esecuzioni sommarie e intorno a 11.000 persone sono condannate al carcere o alla deportazione in Algeria (Gribaudo e Riot-Sarcey 2009, 255)²¹.

Il 28 giugno inizia il governo del generale Cavaignac, che viene posto a capo di un nuovo Consiglio dei ministri. Questo esecutivo sotto il comando del generale, pur subendo molti cambiamenti nei vari ministeri, non sarà sostituito fino all'elezione del presidente della Repubblica, avvenuta a dicembre. La sua politica mira a

²¹ Sugli insorti di giugno, si veda: Traugott (1985), Harsin (2002, 294-318), Leipold (2021).

mantenere l'unità tra i repubblicani moderati e i monarchici dell'Assemblea nazionale. Vengono sospesi i giornali ostili, si esercita un maggiore controllo sui club e si bloccano le riforme dell'istruzione pubblica. All'inizio della Rivoluzione, Lamartine era la figura di spicco tra i repubblicani borghesi. Cavaignac prende ora il suo posto.

Se le elezioni del 23 aprile avevano inferto un duro colpo ai repubblicani democratici di *La Réforme*, adesso, a giugno, entra in crisi anche il partito dei repubblicani borghesi di *Le National*. Pur rimanendo al governo, si dimostrano incapaci di controllare le forze della reazione nell'Assemblea. D'altra parte, gli operai degli opifici nazionali, prima vicini al moderatismo antisocialista dei repubblicani borghesi, sono ora le principali vittime della violenza compiuta in nome della Repubblica e, di conseguenza, si radicalizzano. Le forze politiche di febbraio languono di fronte alla cristallizzazione della lotta di classe tra borghesi e proletari.

I fuochi d'artificio di Lamartine sono diventati i missili incendiari di Cavaignac. La *fraternité*, la fratellanza delle classi antagoniste, una delle quali sfrutta l'altra, questa *fraternité* proclamata a febbraio e scritta a grandi lettere sulle facciate di Parigi, in ogni prigione e in ogni caserma, trova la sua vera, autentica e prosaica espressione nella *guerra civile*; la guerra civile nella sua forma più terribile, la guerra del lavoro contro il capitale (Marx 1978 [1850], X, 68).

Nel febbraio 1848, il nemico della trasformazione sociale è la plutocrazia capeggiata da Luigi Filippo e Guizot. La rivolta avviene contro gli «oziosi», contro l'élite finanziaria e aristocratica. È questo che rende possibile la fraternità tra operai e capitalisti industriali: la loro unione contro gli «scrocconi». Tuttavia, dopo aver visto la deriva socialista e democratica che può prendere la Rivoluzione, a giugno la borghesia stronca sul nascere questa possibilità, e la fraternità va in frantumi. La moderna borghesia industriale ha poco a che fare, non c'è più alcun dubbio, con quei maestri artigiani che si erano sollevati accanto a contadini e *compagnons* nel 1789 (cfr. Domènech 2004, 112-22).

5. Il primo progetto di Costituzione

Prima delle giornate di giugno, l'Assemblea nazionale aveva avviato il processo per dare alla Francia una nuova Costituzione. L'11 maggio l'Assemblea decide all'unanimità di istituire una Commissione costituzionale (*Commission de Constitution*), i cui membri saranno eletti tra i deputati. Il 12 maggio si decide che sarà composta da 18 membri. Essi vengono eletti il 17 e il 18 dello stesso mese. I primi designati sono Cormenin – repubblicano moderato, presidente della Commissione –, Marrast – repubblicano borghese, che era stato membro del Governo provvisorio e che sarà il relatore dei due progetti di Costituzione –, Lamennais, Vivien, Tocqueville e Dufaure. Il giorno successivo si uniscono a loro Martin de Strasbourg, Woïrhay, Coquerel, Corbon, Turret, Gustave de Beaumont, André Dupin, Vaulabelle, Odilon Barrot, Jean-Pierre Pagès, Dornès

e Considerant²². A eccezione del fourierista Victor Considerant, del pensatore sociale cristiano Félicité de Lamennais e del democratico cristiano Anthime Corbon (redattore di *L'Atelier*), gli altri sono conservatori, alcuni antichi orleanisti o legittimisti, altri repubblicani convinti, tutti ostili alle idee socialiste. Si riuniscono tra il 19 maggio e il 17 giugno.

Il 22 maggio, Tocqueville riconosce la necessità di tenere conto dei nuovi diritti di natura sociale. Beaumont difende addirittura l'idea del diritto al lavoro, proprio per riconoscere il carattere sociale della Rivoluzione di febbraio. Il 23, Considerant difende il diritto al lavoro come complemento del diritto di proprietà. Il giorno successivo, Beaumont propone che i mezzi per garantire il diritto al lavoro siano la libertà di lavoro, l'associazione volontaria, l'istruzione gratuita, la formazione professionale, le istituzioni di mutua assicurazione e la creazione da parte dello Stato di *ateliers de secours* (Coutant 2009, 99). L'istruzione elementare gratuita e il riconoscimento del diritto di associazione sono senza dubbio progressi notevoli, ma è chiaro che, per il momento, il diritto al lavoro non è inteso in senso socialista. Le sue principali garanzie riprendono una dicotomia che abbiamo già ampiamente discusso nel primo capitolo: libertà di lavoro per i validi, assistenza per i caduti in disgrazia e gli invalidi.

Il 19 giugno, Marrast presenta all'Assemblea il primo progetto di Costituzione. Una Dichiarazione di doveri e diritti figura a capo della legge fondamentale. Le garanzie dei diritti sono poi esposte in una sezione specifica. Durante i dibattiti, i costituenti insistono ripetutamente sulla necessità di non riconoscere diritti troppo generici, che chiamano «filosofici». Sono pochi quelli che, come Lamennais o Considerant, difendono la Dichiarazione come ideale per il futuro. I più sostengono il riconoscimento di diritti precisi e direttamente applicabili, privilegiando la natura giuridico-positiva della Costituzione rispetto alla sua interpretazione come progetto politico. Il modello, dice Coutant, è la Costituzione del 1795, non quella del 1791 (Coutant 2009, 67-80).

L'articolo 2 recita: «La Costituzione garantisce a tutti i cittadini: la libertà, l'uguaglianza, la sicurezza, l'istruzione, il lavoro, la proprietà, l'assistenza» (Garnier 1848, 2).

All'articolo 7 si legge:

Il diritto al lavoro è quello che ogni uomo ha di vivere lavorando. La società deve, attraverso i mezzi produttivi e generali di cui dispone, e che saranno ulteriormente organizzati, fornire lavoro ai poveri validi che non possano procurarselo in altro modo (Garnier 1848, 2).

Il «diritto al lavoro» – che compare nella prima frase – è ambiguo. Può essere interpretato in senso socialista, ma anche (e più chiaramente) come semplice riconoscimento del diritto alla libertà di lavoro. In effetti, il dovere della società – di cui si parla nella seconda frase – si limita a fornire lavoro a coloro che non sono stati in grado di procurarselo da soli nei mercati. Si tratta di un

²² Si veda il *Compte rendu des séances de l'Assemblée nationale* (1849, 118, 145, 292-93, 316-17).

dovere analogo, in definitiva, a quell'assistenza attraverso il lavoro che era stata riconosciuta nella settima disposizione fondamentale della Costituzione del 1791, o nell'articolo 21 della Costituzione del 1793.

Il carattere limitato del diritto al lavoro è confermato nell'articolo 132, che stabilisce i mezzi per garantirlo:

Le garanzie essenziali del diritto al lavoro sono: la libertà stessa di lavorare, l'associazione volontaria, l'uguaglianza dei rapporti tra il padrone e l'operaio²³, l'istruzione gratuita, la formazione professionale, le istituzioni di previdenza e di credito, e la realizzazione da parte dello Stato di grandi opere di pubblica utilità, destinate a impiegare, in caso di disoccupazione, le braccia inattive (Garnier 1848, 3-4).

Si tratta di garanzie che, se fossero state attuate, avrebbero favorito il carattere sociale della Repubblica. In ogni caso, sono ben lontane da ciò che i movimenti democratici cercano di ottenere all'epoca attraverso il riconoscimento del diritto al lavoro: la partecipazione paritaria ai processi produttivi e distributivi, sul modello delle cooperative di lavoro e consumo teorizzate da Louis Blanc.

Dopo la presentazione da parte di Marrast, il progetto sarà discusso da 17 commissioni (*bureaux*) dell'Assemblea durante il mese di luglio. Tra una cosa e l'altra ci sono le giornate di giugno.

6. Il diritto al lavoro e le giornate di giugno

Lo stesso 23 giugno, il quotidiano conservatore *Le Siècle* commenta così il primo progetto di Costituzione:

Forse l'aspetto più deficiente di questo progetto di Costituzione – in cui le imperfezioni sono numerose, ma le cui principali disposizioni, se attuate con sincerità, risponderebbero ai bisogni pubblici e ai desideri del Paese – è la definizione, due volte enunciata, del *diritto al lavoro* e delle garanzie essenziali che caratterizzano questo diritto.

Non vogliamo mettere in dubbio il pensiero di conciliazione e di previsione che ha portato la Commissione costituzionale a introdurre queste definizioni nel suo progetto, ma a causa della stessa vaghezza della formulazione è facile riconoscere che i gravi problemi nascosti dietro la formula – apparentemente semplice – del *diritto al lavoro* sono ben lungi dall'essere risolti (*Le Siècle*, 23 giugno 1848).

Dopo le giornate di giugno, il primo progetto viene discusso, come abbiamo già detto, dai diversi *bureaux*. Solo 5 di essi (il primo, il secondo, il quarto, il decimo e l'undicesimo) sostengono il mantenimento del diritto al lavoro, che comincia a subire attacchi virulenti e a essere collegato agli opifici nazionali e alle giornate di giugno. Nella quinta commissione, la pericolosità del diritto al lavoro porta gli estensori a chiedere l'abolizione dell'intera Dichiarazione di diritti.

²³ Si riferisce all'uguaglianza di fronte alla legge, e in particolare all'uguaglianza di fronte ai tribunali del lavoro.

Thiers, delegato del terzo *bureau*, collega il diritto al lavoro al socialismo. Nel quattordicesimo *bureau*, Duvergier de Hauranne vede il diritto al lavoro come una chiamata alla guerra civile. Secondo Coutant, Crémieux è l'unico a difenderlo in quel momento (Coutant 2009, 108-9).

La paura generata dall'insurrezione di giugno, il chiarimento che essa comporta nella coscienza di classe della borghesia, è la causa profonda per cui il diritto al lavoro comincia a essere visto sotto una cattiva luce. Una causa più superficiale, ma che fa la sua parte, è una lettera aperta di Proudhon, apparsa il 13 luglio sul giornale legitimista *L'Union*²⁴. Afferma il polemista, a proposito degli articoli 2 e 7 del primo progetto:

Chi sono, al di là del Governo provvisorio, del Paese, della Rivoluzione di febbraio, gli autori di questi due articoli? Sono pensatori socialisti? Sono i cittadini Pierre Leroux, Louis Blanc, Proudhon o Caussidière? Niente affatto; gli autori di questi articoli sono i signori Cormenin, Armand Marrast, Lamennais, Vivien, de Tocqueville, Dufaure, Martin de Strasbourg, Cocquerel, Corbon, Tourret, Woirhay, André Dupin, Gustave de Beaumont, Vaulabelle, Odilon Barrot, Pagès de l'Ariège, Dornès, Considerant.

Certamente, dal signor di Cormenin, l'antisocialista, l'antidemocratico, l'antiuniversitario, l'antigallicano, al signor Considerant, l'eterno difensore, il difensore persino del capitale e della proprietà, è impossibile formare un'assemblea di uomini animati da sentimenti più pacifici, più conservatori, più in guardia contro il progresso, più timorosi in materia di rivoluzione (Garnier 1848, 433).

Aggiunge poco più avanti, riferendosi all'insurrezione di giugno:

Non l'avrei approvata, anche se fosse stata vittoriosa: non sono sicuro che nella confusione che l'avrebbe seguita, il bene che gli insorti speravano non fosse stato controbilanciato da mali ancora maggiori. Ma non condanno questa insurrezione, così come non condanno l'insurrezione di febbraio o quella di luglio: semplicemente la scuso.

La scuso, ho detto, e perché? Perché il *diritto al lavoro*, diritto costituzionale garantito dal Governo provvisorio, istituito dall'Assemblea nazionale, è stato oltraggiosamente violato da ormai quattro mesi (Garnier 1848, 434).

Questo testo ha un grande impatto. Proudhon collega il diritto al lavoro del primo progetto sia con le azioni precedenti delle istituzioni – il Governo provvisorio e l'Assemblea – sia con le giornate di giugno. Queste due associazioni, soprattutto la seconda, erano tutt'altro che chiare in quel momento. Da un lato, il filosofo associa il diritto al lavoro contenuto nell'articolo 7 del progetto costituzionale al «diritto al lavoro» che – anche se non con queste parole – era stato riconosciuto a febbraio dal Governo provvisorio, e che successivamente si era rivelato una promessa non mantenuta. D'altra parte, ritiene che il mancato

²⁴ La lettera non può essere pubblicata sul giornale di Proudhon, *Le Représentant du Peuple*, perché è stato sospeso in seguito alle giornate di giugno.

rispetto di questo impegno – a cui cercano di porre rimedio persino i conservatori che fanno parte della Commissione costituzionale – permette, se non di giustificare, almeno di scusare gli insorti. Questo secondo legame tra il diritto al lavoro e l'insurrezione di giugno ha un'influenza decisiva sulla sua posteriore espulsione dalla Costituzione.

Nel 1836, il conservatore *Journal des débats* si era espresso a favore del diritto al lavoro. Ora i suoi redattori sono di parere diverso. Affermano il 14 luglio, in un testo che risponde a una lettera indirizzata al giornale da Louis Blanc: «Il diritto al lavoro è una di quelle espressioni equivocate in cui germogliano le guerre civili» (*Journal des débats*, 14 luglio 1848).

Il 19 luglio, anche il giornale di Thiers – *Le Constitutionnel. Journal politique, littéraire, universel* – avverte dei pericoli del diritto al lavoro. Può servire a creare un programma condiviso dalle diverse scuole socialiste, fino ad allora disperse o in contrasto tra di loro.

Il diritto al lavoro è, come si sa, il simbolo attorno al quale le varie sette umanitarie, così poco d'accordo – e persino così opposte – tra loro, sono riuscite a unirsi. Se il signor Louis Blanc ha spietatamente allontanato dal Lussemburgo i suoi rivali in socialismo, se il signor Proudhon deride apertamente gli inventori del lavoro attraente, che a loro volta lo accusano di non sapere cosa vuole, se Pierre Leroux professa un comunismo nebuloso, che non è quello del signor Cabet e gli icariani, tutti hanno adottato, invece, la formula elastica del “diritto al lavoro”, di cui l'organizzazione del lavoro non è che il corollario. È una sorta di slogan, e sono stati fin troppo fortunati ad averlo trovato, in mezzo all'incoerenza delle loro idee e all'antagonismo delle loro pretese.

Ma non chiedete a questi innovatori di sviluppare i mezzi che intendono utilizzare per garantire a ognuno l'esercizio di questo diritto appena immaginato. Si guarderebbero bene dal darvi una risposta. [...] Se il diritto al lavoro li ha uniti, è proprio perché ha permesso loro di rimanere in quella comoda regione delle generalità, dove le loro rivendicazioni sono allo stesso tempo sfuggenti e incomprensibili (*Le Constitutionnel*, 19 luglio 1848).

Il 31 luglio, in occasione della presentazione del suo progetto di legge sul riordino delle imposte e del credito, Proudhon tiene un lungo discorso esplicativo all'Assemblea. Il socialismo, afferma, si è diffuso tra il popolo da vent'anni, ed è proprio il socialismo che è alla base della Rivoluzione di febbraio. L'obiettivo della sua proposta legislativa, continua, è la garanzia del diritto al lavoro e, di conseguenza, l'emancipazione del proletariato. Tale diritto permetterebbe ai lavoratori di vivere lavorando, a differenza di quanto vogliono i malthusiani, ovvero che muoiano combattendo.

Nel '93, la Rivoluzione lottava contro il dispotismo e le potenze straniere.

Nel 1848, la Rivoluzione ha come nemici il pauperismo e la divisione del popolo in due categorie, coloro che possiedono e coloro che no.

L'obiettivo della Rivoluzione di febbraio è stato formulato in modi diversi: estinzione del pauperismo, organizzazione del lavoro, patto tra lavoro e capitale,

emancipazione del proletariato; più recentemente, diritto al lavoro o garanzia di lavoro.

Questa formula, *diritto al lavoro o garanzia di lavoro*, è quella che avete adottato nel vostro progetto di Costituzione, negli articoli 2, 7 e 132, e sono sicuro che la manterrete (Proudhon 1848a, 12).

Proudhon è convinto che la Rivoluzione di febbraio sia l'inizio di un percorso che, più o meno lungo, alla fine porterà a una società non divisa in proprietari e lavoratori.

La garanzia di lavoro è incompatibile con il mantenimento dell'usura e dei pedaggi imposti sulla circolazione e sugli strumenti di lavoro, cioè è incompatibile con i diritti signorili di proprietà.

Coloro che sostengono il contrario possono chiamarsi falansteriani, girondini o montagnardi; possono essere persone molto oneste ed eccellenti cittadini; ma di certo non sono socialisti; dico di più, non sono repubblicani.

Perché così come l'uguaglianza politica è incompatibile con la monarchia e l'aristocrazia, così cose come l'equilibrio nella circolazione e nello scambio, o l'uguaglianza tra produzione e consumo, cioè la garanzia del lavoro, sono incompatibili con la regalità del denaro e l'aristocrazia dei capitali. [...] Si deve concludere che la proprietà, il reddito netto [*revenu net*], che esiste solo attraverso la servitù, è impossibile in una Repubblica; e che, una delle due cose, o la proprietà farà a meno della Repubblica, o la Repubblica farà a meno della proprietà (Proudhon 1848a, 16-7).

Quest'ultima frase sarà molto ripetuta nei mesi successivi, soprattutto nel dibattito sul diritto al lavoro. In ogni caso, l'attacco di Proudhon alla proprietà non è così radicale come sembra. Per abolizione della proprietà egli intende l'abolizione progressiva dei redditi del capitale. Un processo da realizzare, dice, attraverso la concorrenza, senza espropri e senza comunismo.

La proprietà fu abolita il 25 febbraio dal decreto del Governo provvisorio, che garantiva il diritto al lavoro e ne prometteva l'organizzazione; fu poi abolita dal consenso del Paese, che aderì alla Repubblica e proclamò il carattere economico della Rivoluzione; questa abolizione fu confermata dal progetto di Costituzione che, nella sua Dichiarazione di diritti, stabilendo il diritto al lavoro, metteva in discussione la proprietà (Proudhon 1848a, 42).

Dal momento in cui si riconosce che è il lavoro a rendere legittima la proprietà, questa viene ferita a morte. Non si può più sostenere, dal punto di vista della giustizia, che ci siano alcuni che lavorano senza possedere nulla, mentre altri sono grandi proprietari che vivono nell'ozio. La marcia della storia porta, secondo Proudhon, alla progressiva distruzione delle disuguaglianze di proprietà. Questa è l'idea centrale del suo discorso, nel quale intercala frasi provocatorie.

Il 24 febbraio si stabilì il diritto al lavoro; il Governo provvisorio, con i suoi atti, lo confermò; il progetto di Costituzione lo mantenne: è inciso nel cervello di tutti. Sarebbe inutile che lo cancellaste dalla futura carta di diritti: avreste solo

lasciato uno spazio vuoto in cui, oltre al diritto al lavoro, sarebbe implicito il diritto all'insurrezione (Proudhon 1848a, 52).

A un certo punto del discorso inizia a parlare in termini di «noi» e «voi». Allora viene interrotto da una voce che gli chiede: «chi siete voi?». Proudhon risponde: «noi» siamo i proletari e «voi» siete i borghesi. Un'altra voce dice che questo è il 23 giugno alla tribuna. Si approva la seguente riprovazione dell'oratore:

L'Assemblea nazionale, considerando che la proposta del cittadino Proudhon è un abominevole attacco ai principi della morale pubblica; che viola la proprietà; che incoraggia la delazione tra i cittadini; che fa appello alle peggiori passioni; considerando inoltre che l'oratore ha calunniato la Rivoluzione di febbraio 1848, pretendendo di renderla complice delle teorie che ha sviluppato, propone di passare a discutere le altre questioni contenute nell'ordine del giorno (citato in Proudhon 1848a, 64-5).

Questa dichiarazione viene adottata con 691 voti a favore su 693 possibili. Solo Proudhon e Louis Greppo, tessitore di seta di Lione, votano contro. Ecco come il protagonista ricorda la giornata:

Un giorno Flocon mi disse, riferendosi al mio discorso del 31 luglio: *“Tu hai ucciso il diritto al lavoro!”*. “Vuoi dire – risposi – che ho sgozzato il capitale”. Tutto ciò che temevo era che la proposta di passare alla discussione dell'ordine del giorno non fosse approvata. L'assurda riprovazione imposta alla mia proposta fu l'atto di abdicazione della routine bancocratica (Proudhon 1849, 54).

Questa citazione è molto significativa. L'atteggiamento del provocatore Proudhon, che si rallegra del fatto che le élite abbattano la sua proposta, perché è un segno del loro marciume, della loro necessità di togliersi la maschera e mostrare le loro vergogne, contrasta con la fiducia di Flocon nella possibilità che un riformismo moderato, se non alza troppo la voce, possa farsi strada gradualmente nelle istituzioni.

Oltre all'articolo di giornale e al discorso all'Assemblea, ha grande ripercussione una frase che Proudhon dice a Thiers durante una riunione del Comitato delle finanze. Così lo racconta il protagonista:

Ho contribuito, senza volerlo, all'espulsione del diritto al lavoro dalla Costituzione – e non mi pento di aver salvato i miei colleghi, il mio Paese, da questa nuova menzogna –, a causa di una risposta che diedi all'onorevole Thiers in seno al Comitato delle finanze. *“Datemi il diritto al lavoro”*, gli dissi, *“e vi lascio il diritto di proprietà”*. Con questo volevo sottolineare che il lavoro modifica costantemente la proprietà, così come la proprietà modifica costantemente il diritto sociale, per cui la garanzia del primo potrebbe essere né più né meno che la garanzia della seconda, il segnale per una riforma completa delle istituzioni. Ma non fu così che venne inteso. Le mie parole furono viste come una minaccia alla proprietà; e non ero in vena di ulteriori spiegazioni. Da quel momento in poi, i conservatori si promisero che il lavoro sarebbe protetto, ma non garantito: il che, dal loro punto di vista, sembrava abbastanza giusto, visto che non garantivano nemmeno la proprietà. Pensarono di stare facendo una cosa meravigliosa, di essere delicati maestri di tattica, nell'approvare, *in assenza di lavoro*, il diritto all'assistenza, un'assurdità che

sostituiva un'impossibilità. Non avrei potuto dire a questi ciechi: "*Datemi il diritto all'assistenza e vi lascio il diritto al lavoro*"? Se l'avessi fatto, il diritto all'assistenza sarebbe diventato pericoloso come il diritto al lavoro per tutti gli spiriti, e quindi, odiandolo tutti, sarebbe stato necessario ricorrere a un'altra garanzia, oppure non concordarne affatto nessuna, il che sarebbe stato impossibile. Poiché con ogni proposta di filantropia conservatrice avrei potuto riprodurre lo stesso argomento all'infinito, sono sicuro che, se l'avessi voluto, sarei riuscito a far respingere anche l'idea stessa di Costituzione (Proudhon 1849, 63).

Proudhon monopolizza sempre più gli attacchi verbali della borghesia e comincia a essere l'*homme-terreur* per eccellenza. Nel frattempo, continua la persecuzione contro i leader del socialismo repubblicano. In agosto, la commissione dell'Assemblea incaricata di indagare sugli eventi di maggio e giugno accusa Blanc, Caussidière e Ledru-Rollin. Il 25 agosto, il parlamento vota la revoca dell'immunità parlamentare di Caussidière con 477 voti contro 279. Il giorno successivo, fa lo stesso con Blanc: 504 voti favorevoli contro 252 (Coutant 2009, 107). Blanc parte allora per l'esilio.

7. Il secondo progetto di Costituzione

In seguito agli emendamenti presentati dai *bureaux* al primo progetto, che vengono discussi dalla Commissione costituzionale in agosto, Marrast presenta un secondo progetto alla fine del mese, il 30.

In questa seconda bozza, la Dichiarazione di doveri e di diritti è sostituita da un breve Preambolo. All'inizio del testo vengono poi elencati una serie di «diritti garantiti ai cittadini». Se nel primo progetto la preoccupazione dei costituenti era che i diritti contenuti nella Dichiarazione non fossero troppo ampi, ora la loro inquietudine riguarda la Dichiarazione stessa. Alla fine decidono di espellerla, inserendo al suo posto una serie di capoversi numerati in modo diverso dal resto del testo. I diritti più precisi o più facilmente applicabili della vecchia Dichiarazione sono ora integrati nella sezione che specifica i diritti garantiti ai cittadini (ciò che in precedenza erano le garanzie dei diritti della Dichiarazione). I diritti più ambigui scompaiono o vengono collocati nel Preambolo, perdendo così la loro forza giuridica. Nella stesura di questo testo introduttivo, il linguaggio dei doveri prevale ora su quello dei diritti.

Il nuovo testo è meno elegante e rinuncia esplicitamente all'eredità costituzionale della Rivoluzione francese. In compenso, è molto meno ambiguo del primo progetto. Come dice Tocqueville a Beaumont in una lettera del 27 agosto, questa seconda formulazione, sebbene priva di grandezza, è almeno ragionevole e non comporta alcun pericolo. Mentre a maggio e giugno i costituenti avevano preferito la Costituzione del 1795 a quella del 1791, ora si ispirano alla Carta del 1830. Il motivo non è altro che le giornate di giugno (Coutant 2009, 80-92).

L'articolo 7 del primo progetto, in cui si riconosceva il diritto al lavoro, viene ridotto a una generica menzione dei doveri della Repubblica nei confronti dei cittadini, nell'ottavo capoverso del Preambolo:

VIII. La Repubblica deve proteggere il cittadino nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione, nella sua proprietà, nel suo lavoro, e mettere alla portata di ognuno l'istruzione indispensabile a tutti gli uomini; deve assicurare la sussistenza dei cittadini bisognosi, sia procurando loro un lavoro entro i limiti delle sue risorse, sia fornendo, in mancanza della famiglia, i mezzi di esistenza a coloro che non sono in grado di lavorare (Garnier 1848, 7).

L'articolo 132 del primo progetto, che specificava le garanzie corrispondenti al diritto riconosciuto all'articolo 7 della Dichiarazione, è sostituito dall'articolo 13, che stabilisce i modi in cui la società può incoraggiare lo sviluppo del lavoro:

La Costituzione garantisce ai cittadini la libertà di lavoro e di industria. La società favorisce e incoraggia lo sviluppo del lavoro attraverso l'istruzione primaria gratuita, la formazione professionale, l'uguaglianza nei rapporti tra il padrone e l'operaio, le istituzioni di risparmio e di credito, le associazioni volontarie e la realizzazione da parte dello Stato, dei dipartimenti e dei comuni di opere pubbliche per impiegare i lavoratori disoccupati; fornisce assistenza ai bambini abbandonati, agli invalidi e agli anziani senza risorse le cui famiglie non sono in grado di aiutare (Garnier 1848, 8).

Nella sua spiegazione del progetto, Marrast dà conto del cambiamento:

Quando un cittadino, il cui lavoro è la sua vita, si offre di lavorare per sfamare sé stesso, per sfamare sua moglie, i suoi figli, il suo padre anziano, una famiglia, se la società rimane impassibile e guarda dall'altra parte, se risponde: "Non posso fare nulla con il tuo lavoro, trovati qualcosa o muori, muori tu e muoiono i tuoi", questa società non ha cuore, non ha virtù, non ha morale, non ha sicurezza. Oltraggia la giustizia, va contro l'umanità; agisce offendendo tutti i principi proclamati dalla Repubblica.

Fu in nome di questi principi che scrivemmo nella Costituzione il diritto di vivere attraverso il lavoro, il diritto al lavoro.

Questa espressione è sembrata ambigua e pericolosa. Si temeva che fosse un premio alla pigrizia e alla licenziosità; si temeva che legioni di lavoratori, dando a questo diritto una portata che non aveva, se ne armassero come diritto di insurrezione. A queste importanti obiezioni se ne aggiunge un'altra più significativa: se lo Stato si impegna a dare lavoro a tutti coloro che ne sono privi per un motivo o per l'altro, deve dare a ognuno il tipo di lavoro per cui è qualificato. Lo Stato diventerà quindi fabbricante, commerciante, produttore grande o piccolo. Responsabile di tutti i bisogni, dovrà avere il monopolio dell'industria. Queste sono le enormità che si sono viste nella nostra formula del diritto al lavoro; e, poiché poteva dare adito a interpretazioni così contrarie a ciò che noi pensiamo, abbiamo voluto esprimerci in modo più chiaro e trasparente, sostituendo il diritto dell'individuo con il dovere imposto alla società. La forma è cambiata, il contenuto rimane lo stesso (Garnier 1848, 5-6).

A partire dalle giornate di giugno, i *républicains de la veille* e i *républicains du lendemain* condannano insieme il diritto al lavoro, sempre più associato ai socia-

listi. Oltre a questi ultimi, i repubblicani democratici – guidati da Ledru-Rollin – sono praticamente gli unici a difendere il diritto al lavoro. In ogni caso, questi repubblicani progressisti si sforzano di prendere le distanze dall’interpretazione socialista di questo diritto. Gli interessi di classe prevalgono ormai sulle differenze politiche: prima l’Ordine e la Proprietà, poi tutto il resto.

8. Il dibattito parlamentare sul diritto al lavoro

8.1 Il dibattito più lungo e solenne

La discussione del secondo progetto all’Assemblea costituente si svolge dal 5 settembre al 23 ottobre. Il testo torna poi alla Commissione costituzionale e Marrast lo presenta all’Assemblea il 2 novembre. Dopo un breve dibattito finale, la Costituzione viene adottata il 4 novembre, con 739 voti a favore e solo 30 contrari (Coutant 2009, 41-2).

I dibattiti più importanti riguardano l’adozione di un sistema unicamerale o bicamerale – prevarrà l’opzione di un’unica Assemblea –, la forma di elezione del Presidente della Repubblica – che sarà finalmente eletto direttamente dal popolo e non dal parlamento –, e l’inclusione o meno del diritto al lavoro – che sarà respinto.

Adesso ci occuperemo di questo terzo dibattito, che si svolge principalmente a settembre. Lo faremo sulla base della raccolta realizzata nel novembre dello stesso anno da Joseph Garnier, giornalista legato a *Le National* e noto economista liberale. L’ampia raccolta di Garnier si basa sui discorsi parlamentari pubblicati dal *Moniteur Universel*²⁵.

Come spiega il curatore nella prefazione, tra le questioni discusse dall’Assemblea costituente, «il dibattito più lungo e solenne fu, senza dubbio, quello sul diritto al lavoro e sul suo annesso, il diritto all’assistenza» (Garnier 1848, V). La discussione viene innescata da un emendamento presentato al già citato capoverso VIII del secondo progetto. Come si ricorderà, a differenza del primo progetto, questa seconda bozza non include più il diritto al lavoro. Il dibattito non porta quindi all’espulsione del diritto, che era già avvenuta. Serve solo a confermare tale espulsione. La formulazione finale della Costituzione, su questo punto, è molto simile a quella del secondo progetto.

La discussione di cui stiamo per dare conto, quindi, è poco significativa dal punto di vista pratico. Dopo che le giornate di giugno abbiano messo fine alle illusioni di fraternità tra le classi sociali, le carte sono ormai scoperte: la maggioranza conservatrice dell’Assemblea non è disposta a permettere che le idee socialiste, già sconfitte sulle barricate, siano incluse nella Costituzione. Se, nonostante ciò, vale

²⁵ Oltre al *Moniteur* stesso, gli interventi nel dibattito possono essere consultati nel secondo volume della raccolta di Émile de Girardin (1849). Il primo volume è dedicato a varie sessioni della Commissione del Lussemburgo. Per le analisi del dibattito, si veda: Dufour (1899, 57-89), Bastid (1945, II, 79-85), Bourgin (1946, 309-15), Longhitano (2001), Boni (2001), Bouchet (2007), Hayat (2012, 13-34) e García Manrique (2013, 79-85).

la pena soffermarsi sul dibattito, è perché rappresenta, in un certo senso, il mezzogiorno e il crepuscolo del diritto al lavoro. Non è mai stato discusso con la stessa profondità in sede parlamentare, in nessun Paese del mondo. È una discussione che aiuta a comprendere molto bene il significato storico del diritto.

8.2 L'emendamento di Mathieu de la Drôme

Durante le sessioni dall'11 al 15 settembre si discute il capoverso VIII del Preambolo. L'11, il deputato Mathieu de la Drôme propone un emendamento volto a reincorporare esplicitamente i diritti all'istruzione, all'assistenza e al lavoro:

La Repubblica deve proteggere il cittadino nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione e nella sua proprietà. Riconosce il diritto di tutti i cittadini all'istruzione, al lavoro e all'assistenza (Garnier 1848, 56).

Ci concentreremo, all'interno del suo discorso, sulla parte in cui affronta il diritto al lavoro. Quando un cittadino, nonostante tutti i suoi sforzi, non riesce a trovare lavoro, la società ha il dovere, dice, di venire in suo aiuto. Possiamo dedurre da questo l'esistenza di un diritto al lavoro? Mathieu de la Drôme annuncia che intende esaminare la questione dal punto di vista della giustizia, della politica, della morale pubblica e dell'interesse economico. Inizia affrontando la prima di queste prospettive. La sua argomentazione, basata sui diritti naturali dell'uomo, mira a dimostrare che il diritto al lavoro e il diritto di proprietà non possono esistere l'uno senza l'altro.

Poiché in ogni società umana è necessario lavorare per soddisfare i bisogni di tutti, esiste il dovere di lavorare. Tuttavia, a causa della concentrazione della proprietà nelle mani di una minoranza, questo dovere ricade solo su una parte della popolazione. Allo stesso tempo, il diritto naturale di tutti gli uomini a una parte uguale delle ricchezze della Terra è diventato, nello stato di civiltà, un crimine. La proprietà, che sancisce la separazione tra chi possiede e chi no, ha la precedenza sul suddetto diritto naturale. Il risultato è che le leggi stabiliscono l'obbligo di lavorare per soddisfare i propri bisogni, ma non forniscono i mezzi per adempiere a tale obbligo. È necessario, dice, affiancare il diritto al dovere.

Chi di voi non riconosce che il lavoro è un diritto, riconosca almeno che il lavoro è una necessità. [...] Ogni uomo che ci pensi riconoscerà che, ovunque ci sia una necessità, se questa necessità non è protetta da un diritto positivo, da un vero diritto, essa porta alla servitù, alla schiavitù (Garnier 1848, 62).

Per quanto riguarda coloro che sostengono che se qualcuno non riesce a trovare un lavoro in Francia, può sempre imbarcarsi alla ricerca di un futuro migliore, egli ricorda che nel Paese ci sono proprietà e ricchezze comuni a cui persone che non hanno nulla, e anche i loro antenati, hanno contribuito. Inoltre, tutti gli uomini, attraverso le tasse, e in particolare attraverso le imposte indirette, contribuiscono alla ricchezza della Francia, alle opere pubbliche che vengono realizzate ogni anno. Se è così, allora questi cittadini hanno il diritto di essere trattati dallo Stato nello stesso modo in cui tratta i proprietari: ha un dovere nei loro confronti, non può voltarsi dall'altra parte di fronte al problema dei disoccupati.

Passa poi al diritto di proprietà:

Mirabeau, tra gli altri, ha dato la vera definizione di proprietà, dicendo che è ciò che ciascuno possiede con il consenso di tutti [...]. Fénelon ha detto che la proprietà si basa esclusivamente sulla legge civile (nemmeno lui ha voluto ammettere che riposi sulla legge naturale); la ragione che adduce è che, avendo gli uomini gli stessi bisogni, tutti, secondo la legge naturale, dovrebbero avere uguale accesso alla terra. In sostanza, le definizioni di Fénelon e Mirabeau sono esattamente identiche (Garnier 1848, 65).

La proprietà non è un diritto naturale. È uno strumento, non un fine in sé. La sua ragion d'essere è che i bisogni fondamentali di ognuno – che sono all'incirca gli stessi in tutti gli individui – possano essere soddisfatti in modo più completo che nello stato di natura. È accettabile solo a questa condizione.

Quando gli uomini acconsentirono alla divisione della proprietà, dovettero dare il loro consenso alla condizione ovvia e indiscutibile che tutti potessero diventare proprietari. [...]

E come può un uomo diventare proprietario? Può diventare proprietario solo attraverso il lavoro (Garnier 1848, 66).

Le disuguaglianze sono legittime finché coloro che stanno peggio abbiano l'opportunità, grazie al loro lavoro, di diventare proprietari. Come dare a tutti questa opportunità? Attraverso il diritto al lavoro. Senza il diritto al lavoro, scompare anche il diritto di proprietà: la proprietà diventa un mero privilegio, basato unicamente sulla forza, indifendibile dal punto di vista della giustizia. Solo garantendo il diritto al lavoro, dice Mathieu de la Drôme, i rappresentanti politici potranno dire ai comunisti: noi non sanciamo i privilegi di nessuno; anche voi potete, attraverso il vostro lavoro, diventare proprietari.

Alcuni degli oppositori del diritto al lavoro riprenderanno l'argomentazione di Mathieu de la Drôme, ma sostituendo il diritto al lavoro con il diritto di lavorare di Turgot, cioè la libertà di lavoro. L'idea è che lo Stato è obbligato solo a rimuovere le barriere che impediscono a qualsiasi individuo di impegnarsi, potenzialmente, in qualsiasi tipo di lavoro. Secondo loro, il riconoscimento della libertà di lavoro è sufficiente a garantire l'uguaglianza delle opportunità, nonostante non tutti abbiano i mezzi per rendere effettiva tale libertà²⁶. In ogni caso, l'impostazione generale del dibattito non va in questa direzione: al di là di qualche ricorso retorico, è chiaro a tutti che il diritto al lavoro del '48 non è il diritto di lavorare di Turgot. Gli oppositori, in generale, non cercano di ridefinire il diritto. Sono determinati a opporsi frontalmente.

²⁶ Si osservano qui due diverse concezioni dei diritti: una come possibilità di fare e l'altra come capacità effettiva. Per alcuni, avere diritto al lavoro significa semplicemente non avere il divieto di svolgere un lavoro di propria scelta, mentre per altri il diritto al lavoro implica necessariamente la disponibilità dei mezzi di lavoro necessari. Queste due concezioni dei diritti si basano, a loro volta, su due diverse concezioni della libertà, che è il valore che li sottende: la libertà come non interferenza, da un lato, e la libertà come non dominio, dall'altro.

Torniamo a Mathieu de la Drôme. Egli è più sintetico nell'affrontare la questione dagli altri tre punti di vista. Da un punto di vista politico, l'idea centrale della sua argomentazione è che coloro che non sono proprietari devono godere degli stessi diritti di coloro che lo sono:

Oggi si riconosce già il diritto al lavoro al proprietario. Ora dobbiamo riconoscere il diritto al lavoro al proletario: altrimenti non ci sarebbe uguaglianza dei diritti; non sarebbe vero che tutti gli uomini sono uguali (Garnier 1848, 71).

Solo così si potrà garantire davvero la stabilità politica, allontanando lo spettro di una nuova rivoluzione.

Dal punto di vista della morale pubblica, Mathieu de la Drôme afferma che il diritto al lavoro è il modo per evitare la degradazione e la demoralizzazione che la carità provoca negli individui. Aggiunge, inoltre, che il riconoscimento di questo diritto sarebbe vantaggioso da un punto di vista strettamente economico. Se migliorasse il benessere dei lavoratori, questi produrrebbero di più e quindi aumenterebbe la ricchezza nazionale.

Questo intervento di Mathieu de la Drôme, membro della Montagna, suscita le passioni dei deputati e provoca numerose interruzioni, definendo il tono generale del dibattito nei giorni successivi. Queste reazioni contrastano con la moderazione dimostrata dall'oratore. Mathieu de la Drôme cerca di prendere le distanze da tutto ciò che ricordi il socialismo e dichiara esplicitamente che il suo emendamento non implica un ritorno alla formulazione del primo progetto, così ampiamente respinta dai *bureaux*. In questo modo, intende superare la principale critica al diritto al lavoro, ovvero che, con il passaggio dal semplice riconoscimento del diritto alla sua garanzia, lo Stato sarà obbligato a fornire lavoro a tutti i disoccupati. Dovrà farlo, proseguono i critici, in ognuno dei vari mestieri, monopolizzando così i vari rami dell'industria. Egli dice di prendere sul serio questa obiezione e ribadisce che non intende eliminare l'iniziativa individuale.

Questo rifiuto dello statalismo non è esclusivo di Mathieu de la Drôme, ma è condiviso da tutto il repubblicanesimo democratico e il socialismo dell'epoca. Sebbene sia un'accusa spesso ripetuta dai critici, nessuno sostiene durante il dibattito che lo Stato deva occuparsi di fornire lavoro a tutti. L'organizzazione alternativa delle attività produttive che i socialisti propongono all'epoca non è la pianificazione centralizzata. A seconda della scuola di appartenenza, sono favorevoli a promuovere istituzionalmente l'associazione autonoma dei lavoratori, a prendere misure volte a ridurre i redditi senza lavoro, o ad avviare piccoli esperimenti socialisti con l'aiuto di mecenati borghesi. Ma non propongono di trasformare lo Stato nel grande industriale del Paese.

Mentre i socialisti – in modo più o meno brillante, più o meno preciso – affrontano la questione di come garantire il diritto al lavoro, Mathieu de la Drôme non chiarisce, in nessun punto del suo discorso, la maniera in cui questo diritto potrebbe essere garantito. Anzi, rifiuta esplicitamente che si tratti di un elemento da tenere in considerazione nel momento del riconoscimento del diritto: «Pertanto, ciò che propongo all'Assemblea non è la garanzia dell'esercizio del diritto al lavoro, ma semplicemente il riconoscimento esplicito del diritto al lavoro» (Garnier 1848, 59).

Questo è probabilmente il principale punto debole dell'intervento di Mathieu de la Drôme, sintomo del più generale disorientamento della Montagna durante il dibattito, del suo disagio nel trovarsi tra due acque: quelle del socialismo democratico e quelle della reazione.

8.3 Le quattro posizioni

Il giorno successivo, 12 settembre, inizia il dibattito sull'emendamento. Intervengono, per questo ordine: Gauthier de Rumilly, Pelletier, Tocqueville, Ledru-Rollin, Duvergier de Hauranne, Crémieux e Marcel Barthe. Il 13 parlano Gaslonde, Luppé, Frédéric Arnaud, Thiers, Considerant e Rollinat. Il 14 lo fanno Bouhier de L'Écluse, Martin Bernard, Billault, Dufaure e Lamartine²⁷. Alla fine della sessione si sostituisce l'emendamento di Mathieu de la Drôme con quello di Glais-Bizoin, che interviene in sua difesa. Recita così:

La Repubblica deve proteggere il cittadino nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione, nella sua proprietà, nel suo lavoro. Riconosce il diritto di tutti i cittadini all'istruzione, il diritto all'esistenza attraverso il lavoro e all'assistenza, nelle forme e secondo le condizioni stabilite dalle leggi (Garnier 1848, 300).

Il giorno dopo ha luogo la votazione: 187 voti a favore, 596 contrari. In seguito alla bocciatura dell'emendamento, viene adottata la proposta originale della Commissione costituzionale (con una leggera modifica introdotta da Dufaure, a nome della Commissione stessa).

Il 21 settembre viene discusso l'articolo 13 della Costituzione – che aveva sostituito, ricordiamo, l'articolo 132 del primo progetto. Si respingono diversi emendamenti, altri vengono ritirati e si introduce solo una modifica minore²⁸. La discussione è più breve. Erano previsti interventi di Léon Faucher, Wolowski, de Parieu, Frédéric Bastiat e Proudhon, tra gli altri, ma alla fine nessuno di loro prende la parola. Garnier riproduce nella sua raccolta tutte queste opinioni, insieme ad altre tre apparse sulla stampa: quelle di Laboulaye, Cormenin e Louis Blanc. Sebbene non siano state pronunciate in sede parlamentare, per semplicità faremo come se fossero state parte della discussione dell'Assemblea²⁹.

²⁷ La discussione generale sul Preambolo era iniziata il 5 settembre. Degli interventi che fanno riferimento al diritto al lavoro, ci soffermeremo solo su due: quelli di Crémieux e di Lamartine, perché entrambi partecipano poi al dibattito sul capoverso VIII e questo primo intervento aiuta a capire meglio la loro posizione. Tralascieremo altri interventi che, pur menzionando anche il diritto, non apportano nulla che non venga discusso in modo più approfondito nei giorni successivi.

²⁸ Più avanti, dopo aver ricostruito il dibattito, daremo conto della formulazione finale della Costituzione. In quel momento indicheremo in cosa consistono queste piccole modifiche al capoverso VIII e all'articolo 13.

²⁹ Siccome Garnier non riproduce integralmente i testi di Proudhon e Louis Blanc, li citerò nella loro versione originale. Il primo si intitola *Le droit au travail et le droit de propriété*. Il secondo, *Le Socialisme. Droit au travail*, ed è una risposta al discorso di Thiers.

Il dibattito è complesso. Risulta difficile inserirlo in uno schema che possa rendere conto dell'insieme. In ogni caso, poiché una semplice sintesi dei vari interventi non sarebbe di grande interesse, ho ritenuto preferibile cercare di organizzarlo in qualche modo. In primo luogo, distingo tra sostenitori e oppositori del diritto al lavoro. Esamino, dopo, il modo in cui ciascun gruppo affronta le seguenti questioni: le differenze tra il diritto al lavoro e il diritto all'assistenza, da un lato, e le contraddizioni tra il diritto al lavoro e il diritto di proprietà, dall'altro.

Tra i detrattori del diritto al lavoro, c'è chi tende ad assimilarlo al diritto all'assistenza, rifiutandoli entrambi in egual misura, e chi sceglie di separarli, rifiutando il diritto al lavoro ma accettando un diritto all'assistenza inteso come carità pubblica. Quest'ultima è la posizione maggioritaria, con Tocqueville e Thiers come esponenti di spicco. Tra i sostenitori del diritto al lavoro, la tendenza generale è quella di mostrare il rapporto tra il diritto al lavoro e il diritto all'assistenza, inteso non più come carità pubblica, ma come complemento del diritto al lavoro, come un dovere che la società ha nei confronti di coloro che, per età o infortunio, non sono in grado di lavorare.

Per quanto riguarda il conflitto tra il diritto al lavoro e il diritto di proprietà, succede il contrario. Qui sono gli oppositori del diritto al lavoro a essere uniti: questo diritto rappresenta un'evidente minaccia alla proprietà. Da parte loro, i sostenitori del diritto al lavoro concordano sul fatto che la proprietà legittima sia quella basata sul lavoro, e talvolta lo esprimono dicendo che il diritto al lavoro è una condizione indispensabile per garantire a tutti il diritto di proprietà, ma differiscono nella loro comprensione del rapporto tra i due diritti. Alcuni cercano di combinare il diritto al lavoro con il mantenimento – o con la lenta e progressiva trasformazione – del diritto di proprietà dell'epoca. Questa è la concezione dei repubblicani democratici – tra cui spiccano Ledru-Rollin e Mathieu de la Drôme –, quella di alcuni repubblicani borghesi – come Lamartine e Crémieux –, e anche quella del socialista moderato Considerant. Altri, invece, sostengono che la garanzia del diritto al lavoro è possibile solo attraverso una grande trasformazione del modo in cui è organizzata la produzione, il che implica un cambiamento dei rapporti di proprietà esistenti. Questa è la concezione di Proudhon e di Blanc.

Questo schema ci permette di classificare gli oratori in quattro gruppi principali. In primo luogo, coloro che si oppongono a qualsiasi tipo di intervento dello Stato nella «questione sociale». In secondo luogo, coloro che, pur rifiutando con forza il diritto al lavoro, vedono la necessità di rispondere alle richieste sociali poste sul tavolo dalla Rivoluzione di febbraio. Si tratta della posizione vincente. In terzo luogo, coloro che difendono il diritto al lavoro, ma lo interpretano in modo tiepido, lontano da tutto ciò che possa evocare il socialismo. Infine, coloro che collegano il diritto al lavoro all'idea di andare verso una Repubblica democratica e sociale.

8.4 Gli economisti: il liberalismo reazionario

Louis Gauthier de Rumilly è il primo a pronunciarsi contro l'emendamento di Mathieu de la Drôme. Questo importante avvocato liberale, membro dell'opposizione dinastica durante la Monarchia di luglio, è un buon esponente della posizione più conservatrice dell'Assemblea sui doveri di assistenza dello Stato.

Egli afferma che l'assistenza ai poveri deve essere carità volontaria, non un obbligo pubblico. Intende i diritti come diritti contro lo Stato. Sostiene che riconoscere il diritto al lavoro significherebbe distruggere gradualmente la proprietà.

L'avvocato orleanista Charles Gaslonde afferma che esistono doveri che non generano diritti correlativi. Il dovere di assistere i bisognosi non implica che essi abbiano il diritto di pretendere qualcosa. Gaslonde si oppone quindi sia al diritto al lavoro che al diritto all'assistenza. I diritti che lo Stato deve garantire, come la proprietà, sono una cosa; i doveri morali sono un'altra. Respinge sia l'emendamento sia la formulazione della Commissione, che considera fuorviante. È contrario, insomma, a qualsiasi tipo di Stato sociale, persino alla carità pubblica. A suo avviso, cosa stanno facendo i deputati che vogliono riconoscere il diritto al lavoro o all'assistenza?

State sostituendo, nell'adempimento dei doveri morali, l'individuo e la famiglia con lo Stato; state diminuendo il grado di adempimento di questi doveri, perché è nella loro natura non essere determinati; sono doveri che crescono grazie alla spontaneità, grazie alla libertà (Garnier 1848, 165).

Nella stessa ottica, l'orleanista Léon Faucher esprime molto chiaramente ciò contro cui combattono i conservatori quando si oppongono all'inserimento del diritto al lavoro nella Costituzione:

Il socialismo è stato sconfitto nelle strade, non resta che domarlo nel regno delle idee. Ciò che la forza ha iniziato, la ragione deve ora portarlo a termine. Il nemico non è più la folla in rivolta trincerata dietro le barricate: sono le idee preconcepite, i sofismi, i pregiudizi che il movimento di febbraio ha fatto crescere nelle intelligenze. Dobbiamo ancora smascherare i principi detestabili con cui gli insorti di giugno caricavano i loro fucili. Tra queste aberrazioni rivoluzionarie, non ne conosco nessuna più pericolosa o più sovversiva di quella che si nasconde dietro la bandiera, in apparenza così legittima, del diritto al lavoro (Garnier 1848, 335).

La posizione di Faucher è rappresentativa di un gruppo di economisti che, legati all'*Académie des sciences morales et politiques*, difendono un liberalismo economico privo di interventi statali³⁰. Un liberalismo che si oppone a qualsiasi interferenza che limiti la libertà degli agenti economici sui mercati.

Avere diritto al lavoro significa avere diritto al salario, a un salario che assicuri l'esistenza del lavoratore; e, poiché le necessità dell'esistenza variano a seconda delle circostanze e non sono uguali per tutti gli individui, significa avere diritto a un salario fissato dal lavoratore stesso. Sotto il regime della libertà industriale, non spetta a nessuno fissare il livello dei salari, che seguono le fluttuazioni del mercato e obbediscono a una legge economica superiore alla volontà sia del padrone che del lavoratore (Garnier 1848, 351).

La società, continua Faucher, non deve sforzarsi di fare ciò che la Provvidenza non ha voluto fare. Dio ha permesso la miseria e la sofferenza; lo Stato meglio

³⁰ Sul ruolo degli economisti in questo dibattito, si veda Bouchet (2006).

ordinato non le eliminerà. L'aumento della prosperità generale è innegabile e continuerà a progredire, ma non è il caso di sognare un'età dell'oro.

Faucher è contrario non solo al diritto al lavoro, ma anche alla carità legale. Arriva persino a additare l'Inghilterra come esempio di ciò che non si deve fare. Per lui, i problemi sociali sono privati ed è pericoloso cercare di cambiarli attraverso l'azione politica. Il suo discorso, che collega povertà e volontà divina, si basa su una sorta di 'naturalizzazione' delle relazioni socio-economiche. Questo liberalismo puro, anche se non in linea con la crescente importanza dello Stato nelle società moderne, avrà il suo corso negli anni a venire. Gli economisti ortodossi, e i proprietari da loro influenzati, non vedranno più i poveri come minori da 'accudire' in qualche modo, ma piuttosto come esseri disadattati la cui incapacità ha portato alla loro esclusione:

Il male esiste sulla Terra: è la conseguenza della libertà umana. Un uomo può sbagliare nei suoi calcoli, trascurare i suoi doveri, rilassarsi nei suoi sforzi, non conoscere i suoi veri interessi; è necessario che, dopo tutti gli errori, appaia la punizione. E la punizione in questo mondo è, da un punto di vista materiale, la perdita della ricchezza; è, in termini morali, la perdita della stima dei suoi concittadini. La paura di perdere questi beni preziosi è l'unico freno che impedisce all'uomo di scivolare lungo il pendio; il desiderio di acquisirli è il vero stimolo che risveglia e sviluppa la sua energia (Garnier 1848, 356).

Non ci soffermeremo sull'intervento di Louis Wolowski, economista polacco naturalizzato francese. Sebbene il suo intervento sia interessante, le sue tesi sono sostanzialmente simili a quelle di Faucher, anche se espresse con un linguaggio più gentile. È interessante notare una delle ragioni per cui considera assurdo il diritto al lavoro:

Il *diritto al lavoro* nasce da un'idea falsa; l'uomo non persegue il *lavoro*, che è la punizione, ma il *prodotto*, che è la ricompensa. Avere *diritto al lavoro*, hanno detto a lungo alcuni lavoratori di intelligenza notevole, è avere il diritto di farsi il mazzo [*avoir le droit de faire sa corvée*] (Garnier 1848, 366).

I lavoratori di intelligenza notevole sono i redattori di *L'Atelier*. Questa concezione del lavoro come punizione è indubbiamente molto radicata e non è un caso che sia condivisa dall'economista e dagli artigiani cristiani: avendo peccato, «ti guadagnerai il pane con il sudore della fronte». Tuttavia, le differenze tra i due sono notevoli. Che il destino dell'uomo sia il lavoro, come afferma la tradizione cristiana, è compatibile con concezioni più o meno positive dell'attività lavorativa, così come la fede in una vita ultraterrena è compatibile con concezioni molto diverse della vita terrena: dalla valle di lacrime alla lotta per la salvezza.

Gli atelieristi vedono l'umanità come l'operaia di Dio (Díez Rodríguez 2016, 65). Concepiscono il lavoro umano come sforzo e abnegazione, ma anche come virtù e compagnia, come un modo per superare l'egoismo e le miserie della società moderna. Gli economisti liberali, invece, non si limitano ad affermare che il lavoro è un peso, ma lo considerano, inoltre, da un punto di vista puramente strumentale: come semplice mezzo per ottenere ricchezza. Una maniera di

intendere il lavoro, come «utilità negativa», che è ancora oggi predominante nella scienza economica.

In breve: il discorso degli eredi ottocenteschi di Turgot, Le Chapelier o Roland ha perso la sua freschezza. È difficile, infatti, continuare a difendere le immense possibilità della libertà economica quando questa ha già mostrato le sue virtù e i suoi limiti, quando ha permesso uno sviluppo produttivo senza precedenti, ma a costo della miseria e della sofferenza di molti. Gli economisti sono costretti a rivolgersi a Dio per trovare una giustificazione. Il progetto capitalista, un tempo utopico, è ormai diventato reazionario.

8.5 I borghesi: il problema di come comandare

Tocqueville, lucido rappresentante della borghesia, si oppone nettamente al diritto al lavoro, ma è d'accordo con la stesura del secondo progetto. La sua spiegazione merita di essere citata a lungo:

La Commissione costituzionale, nel suo ultimo progetto, si limita a imporre alla società il dovere di assistenza di fronte a ogni tipo di miseria, sia attraverso il lavoro che attraverso l'assistenza pubblica vera e propria, ed entro i limiti delle sue risorse; dicendo questo, la Commissione ha indubbiamente voluto imporre allo Stato un dovere più ampio e più sacro di quello che egli si era imposto finora; ma non ha voluto fare nulla di veramente innovativo: ha cercato di aumentare, consacrare e regolare la carità pubblica, non ha voluto fare altro che carità pubblica. L'emendamento, invece, fa qualcosa di molto diverso; nel senso datogli dalle parole che sono state pronunciate e, soprattutto, dagli eventi recenti, l'emendamento, che stabilisce per ogni singolo uomo il diritto generale, assoluto, irresistibile al lavoro, comporta necessariamente una di queste conseguenze: o lo Stato comincia a dare a tutti i lavoratori che gli si presentano il lavoro che gli manca, e allora è spinto, a poco a poco, a diventare un industriale in più; e poiché è il datore di lavoro che si trova dappertutto, l'unico che non può rifiutarsi di dare lavoro e che di solito impone i compiti più sopportabili, è inevitabilmente spinto a diventare il principale e, molto presto, l'unico datore di lavoro. Una volta raggiunto questo punto, le tasse non sono più il mezzo per far funzionare la macchina di governo, ma il mezzo per sostenere l'industria. Così, accumulando nelle sue mani tutti i capitali privati, lo Stato diventa alla fine l'unico proprietario di tutto. Ebbene: questo è il comunismo.

Se invece lo Stato vuole sottrarsi all'inevitabile necessità di cui ho appena parlato, se vuole dare lavoro, non più attraverso sé stesso e le sue risorse, e a tutti i lavoratori che gli si presentino, ma piuttosto fare in modo che essi trovino sempre lavoro attraverso i privati, allora è fatalmente costretto a tentare quella regolamentazione dell'industria che, se non sbaglio, adottava nel suo sistema l'onorevole che ha parlato prima³¹. È obbligato a far scomparire la disoccupazione; questo lo porta ne-

³¹ Si riferisce a Pelletier, del cui intervento riferiremo più avanti.

cessariamente a distribuire i lavoratori in modo che non siano in concorrenza tra loro, a regolare i salari, a volte a moderare la produzione, a volte ad accelerarla: in una parola, a diventare il grande e unico organizzatore del lavoro.

Così, anche se a prima vista la formulazione della Commissione e quella dell'emendamento possono sembrare simili, indubbiamente conducono a risultati molto diversi; sono come due strade che, partendo inizialmente dallo stesso punto, finiscono per essere separate da uno spazio immenso: una conduce a un'estensione della carità pubblica; in fondo all'altra, invece, cosa si intravede? Il socialismo (Garnier 1848, 100-1).

Tocqueville collega il progetto della Commissione costituzionale a un'estensione della carità pubblica ed è favorevole, ma respinge l'emendamento perché, a suo avviso, porta o al comunismo (Stato industriale) o al socialismo (Stato organizzatore del lavoro). Il modo in cui concepisce il comunismo, anche se a noi – alla luce di eventi posteriori – può sembrare molto naturale, è in realtà sorprendente per l'epoca, per non dire poco aderente alla realtà. Il comunismo del '48 – sia nella sua forma cospirativa (Blanqui) che in quella pacifica (Cabet) – non è un comunismo statalista.

In ogni caso, ciò che è interessante è che Tocqueville mette abilmente i membri della Montagna in una posizione scomoda. Il diritto al lavoro, sostiene, può essere garantito solo in due modi: o attraverso l'assunzione da parte dello Stato di tutte le attività economiche, cosa che nessuno sarebbe disposto a difendere – ed è per questo che gli dà il nome di comunismo, che ha una connotazione peggiorativa –, o attuando le politiche socialiste proposte dal Lussemburgo. Tocqueville sta dicendo: non c'è altra possibilità, quel diritto al lavoro tiepido invocato dai sostenitori della Montagna è una chimera.

Una volta stabiliti i termini del dibattito, il conte inizia la sua diatriba contro il socialismo. La prima cosa che fa è collegarlo al sangue di giugno. Gli insorti non hanno preso le armi per chiedere il pane, come sostiene Louis Blanc, ma per instaurare il socialismo: «quante volte, dietro le barricate di giugno, ho sentito questo grido: Viva la Repubblica democratica e sociale?» (Garnier 1848, 102).

Il presunto pacifismo e moderatismo sbandierato dai socialisti non esiste:

Dal primo socialista che cinquant'anni fa disse che la proprietà era la fonte di tutti i mali di questo mondo, al socialista che abbiamo ascoltato in questa tribuna e che, meno caritatevole del primo, passando dalla proprietà al proprietario, ci ha detto che la proprietà è un furto, tutti i socialisti, tutti, oso dire, attaccano direttamente o indirettamente la proprietà individuale. Non pretendo di dire che tutti la attacchino in quel modo franco e, permettetemi, un po' brutale, che ha adottato questo nostro collega; ma dico che tutti, con più o meno deviazioni, se non la distruggono, la trasformano, la riducono, la ostacolano, la limitano, e ne fanno qualcosa di diverso dalla proprietà individuale che conosciamo e abbiamo conosciuto fin dall'inizio dell'umanità (Garnier 1848, 103).

Il «primo socialista» è senza dubbio Rousseau, mentre il socialista contemporaneo di Tocqueville è Proudhon. L'oratore, dopo aver collegato il socialismo alla

violenza, lo associa a coloro che si oppongono frontalmente alla proprietà. Poco importa se dietro lo stile da artificiere di Proudhon c'è un attacco molto meno radicale di quanto suggerisca la sua apparenza. L'obiettivo è cercare figure o immagini che creino rifiuto e collegarle al diritto al lavoro – che i seguaci della Montagna vogliono far apparire moderato e che lui stesso aveva accettato come membro della Commissione costituzionale durante la discussione del primo progetto. Per questo, una figura come Blanc non è molto adatta. Non lo è nemmeno il moderato Considerant, collega di Tocqueville nella Commissione. La persona perfetta è il polemico Proudhon. Questa sarà, infatti, una delle strategie più ripetute dai nemici del diritto al lavoro: ingrandendo l'*enfant terrible* del socialismo, preparano una facile vittoria su delle teorie presentate nella loro forma più fastidiosa per la borghesia benpensante. Che cos'è il socialismo? È un attacco frontale contro di voi, proprietari.

Tocqueville continua e conclude la sua critica con un approccio più teorico. Il socialismo, sostiene, vuole agire come guardiano degli individui, e questo va contro la libertà. Tutti i sistemi socialisti condividono le seguenti tre caratteristiche: fanno appello alle passioni materiali dell'uomo, attaccano la proprietà privata e diffidano della libertà umana³².

Il discorso di Tocqueville si trasforma poi in un elogio della Rivoluzione francese, o meglio delle sue conseguenze sociologiche. La Rivoluzione, nonostante i suoi eccessi, ha inaugurato un nuovo tipo di società, la società dei proprietari. In Francia, dice, ci sono 10 milioni di proprietari, e per questo non c'è da temere il trionfo delle dottrine socialiste. Inizia poi una riflessione sulla natura della democrazia moderna:

Non cercherò di scoprire, come hanno fatto diversi colleghi, la vera etimologia di Democrazia. Non ripercorrerò, come è stato fatto ieri, il giardino delle radici greche per scoprire l'origine di questa parola. Cercherò la democrazia dove l'ho vista, viva, attiva, trionfante, nell'unico Paese al mondo dove esiste, dove ha potuto fondare, nel mondo moderno, qualcosa di grande e durevole, in America (Garnier 1848, 107).

Tocqueville parla di quel nuovo senso di democrazia che i dottrinari avevano contribuito a sviluppare durante la Restaurazione e la Monarchia di luglio, e che aveva influenzato in modo decisivo, come abbiamo già detto, la sua opera *De la démocratie en Amérique*. La democrazia, afferma, non è il movimento politico del *dêmos* contro l'aristocrazia, ma ciò che esiste in America: l'uguaglianza delle condizioni. È lì dove lo stato sociale, i costumi e le leggi sono veramente democratici e dove, allo stesso tempo, ogni individuo gode di un'indipendenza

³² Si tratta di tre elementi che, pur non essendo conformi alla realtà del socialismo francese dell'epoca, sono stati la base su cui si è costruita la critica del socialismo in seguito, a volte con molta più ragione. La prima accusa è il fondamento, per esempio, della critica velata di Hannah Arendt al socialismo in *The Human Condition*. Thiers, in questo stesso dibattito parlamentare, insisterà molto, come vedremo, sul pericolo rappresentato dal socialismo per la garanzia di qualsiasi tipo di proprietà. La salvaguardia della libertà nei confronti di un'uguaglianza livellatrice, che verrebbe difesa dal socialismo, sarà, infine, il cavallo di battaglia di tutto il liberalismo successivo, soprattutto dal XX secolo in poi.

maggiore che in qualsiasi altro tempo o luogo. Questa uguaglianza di condizioni è qualcosa di diverso dall'uguaglianza senza libertà sostenuta dai socialisti:

La democrazia e il socialismo si assomigliano solo in una cosa, l'uguaglianza; ma guardate la differenza: la democrazia vuole l'uguaglianza nella libertà, mentre il socialismo vuole l'uguaglianza nel disagio e nella servitù (Garnier 1848, 108).

Rinnovarsi o morire: questo è il senso del discorso di Tocqueville. Senza rinunciare al loro dominio politico, le élite devono sapersi adattare ai nuovi tempi. La Repubblica di febbraio deve essere democratica, proprio per non essere socialista. Accettando la democrazia, che è inevitabile, può riuscire a frenare e sconfiggere il socialismo.

Se la Rivoluzione di febbraio non è socialista, cosa sarà allora? È, come molti dicono e credono, un puro incidente? Dovrebbe consistere semplicemente in un cambiamento di persone o di leggi? Non credo (Garnier 1848, 109).

Non si devono ripetere gli stessi errori del passato. La monarchia borghese non ha funzionato, perché ha lasciato fuori troppe persone:

Per un profondo oblio dei principi più sacri, che la Rivoluzione francese aveva diffuso in tutto il mondo, il potere, l'influenza, gli onori – la vita, insomma –, erano rimasti circoscritti entro i limiti molto stretti di una sola classe (Garnier 1848, 110).

Se vuole durare, la Rivoluzione di febbraio deve essere la vera continuazione della Rivoluzione francese:

La Rivoluzione francese volle che non ci fossero classi nella società; non ebbe mai l'idea di dividere i cittadini, come fate voi, in proprietari e proletari. Non troverete queste parole piene di odio e di guerra in nessuno dei grandi documenti della Rivoluzione francese. La Rivoluzione voleva che, politicamente, non ci fossero classi; la Restaurazione e la Monarchia di luglio vollero il contrario. Noi dobbiamo volere lo stesso dei nostri padri (Garnier 1848, 111-12).

Subito dopo, concretizza questo programma:

La Rivoluzione francese ebbe il desiderio, ed è questo desiderio che la rese non solo sacra, ma santa, agli occhi del popolo, ebbe il desiderio di introdurre la carità nella politica; concepì i doveri dello Stato verso i poveri, verso i cittadini sofferenti, in modo più ampio, più generale, più elevato di quanto fosse stato fatto fino ad allora. È questa l'idea che dobbiamo recuperare, ma non, ripeto, mettendo il risparmio e il buon senso dello Stato al posto del risparmio e del buon senso individuali, bensì venendo efficacemente, con i mezzi a disposizione dello Stato, in aiuto di coloro che, avendo esaurito le loro risorse, sarebbero ridotti alla miseria se lo Stato non tendesse loro una mano (Garnier 1848, 112).

La Repubblica di febbraio deve rifiutare il diritto al lavoro, ma allo stesso tempo deve introdurre con decisione la carità cristiana nelle istituzioni pubbliche.

Come Tocqueville, Duvergier de Hauranne respinge l'emendamento, ma accetta la formulazione della Commissione. Sottolinea che l'origine del diritto al lavoro si

trova nella teoria socialista di Considerant. Nonostante la Montagna voglia vedere in questo diritto una mera continuazione della politica sociale della Rivoluzione francese, i socialisti hanno ben chiaro che si tratta di «un'eccellente macchina da guerra» (Garnier 1848, 133). I repubblicani democratici sono o dei poveri ingenui che non vedono le cose con chiarezza, o dei cospiratori che intendono introdurre un cavallo di Troia nella Costituzione: «L'amore che vorrebbe confondere nello stesso abbraccio la proprietà e il diritto al lavoro è, a mio avviso, o cieco o infido» (Garnier 1848, 133).

Dal discorso di Duvergier de Hauranne emerge chiaramente che ciò che è pericoloso, ciò che spaventa, non è il diritto al lavoro in sé, ma piuttosto che i socialisti e i lavoratori lo utilizzino per dare forza alle loro rivendicazioni, che il suo riconoscimento possa servire ad aumentare la capacità di organizzazione e di azione del movimento popolare.

Marcel Barthe, *républicain de la veille*, ben informato sulle teorie socialiste – cosa poco comune tra i conservatori dell'epoca –, chiarisce che la paternità del «diritto al lavoro» va attribuita a Charles Fourier, che usava l'espressione molto prima che fosse resa popolare dal suo discepolo Considerant. Spiega anche che lo slogan più diffuso tra i lavoratori è quello di «organizzazione del lavoro». Difende, come i suoi colleghi, la stesura del secondo progetto:

Se non facessimo nulla per le vittime della concorrenza, daremmo un'arma potente alle teorie sovversive della proprietà. I rivoltosi direbbero alle masse, che sono credulone quando soffrono: «Come vedete, la Repubblica che è stata costruita è una Repubblica senza cuore, una Repubblica che non si preoccupa né del popolo, né degli operai senza lavoro, né degli anziani e bambini abbandonati; la Repubblica che è stata costruita è una Repubblica di egoisti». Questo è ciò che direbbero, ed è in nostro potere impedirlo. Avete fatto un atto di grande prudenza e di alta politica affermando nel Preambolo che la società dovrà aiutare coloro che, a causa delle crisi industriali, si troveranno senza lavoro (Garnier 1848, 146).

Sul diritto al lavoro, fa autocritica:

Io stesso avevo accettato questa formula come espressione di un sentimento di giustizia; non c'è voluto altro, devo ammetterlo, che il grande insegnamento delle giornate di giugno per farmici rinunciare (Garnier 1848, 147).

Molte cose cambiano nel breve periodo che intercorre tra la lettura del primo progetto della Commissione e la discussione parlamentare del secondo progetto. Le giornate di giugno fanno invecchiare di diversi anni i rappresentanti parlamentari, soprattutto quelli della borghesia. Se prima di giugno Barthe era d'accordo con Lamartine, ora trova la sua lirica fuori dalla realtà:

Il signore di Lamartine, nell'eloquente discorso che avete recentemente ascoltato³³, giustificava così il diritto al lavoro: «In questa generosa terra di Francia, non ci deve essere un solo essere umano che soffra la fame». Nessuno lo vuole, ma non è questa la vera portata del diritto al lavoro (Garnier 1848, 148).

³³ Darò conto del discorso di Lamartine nel prossimo sottoparagrafo.

Come gli economisti, egli elogia la libertà d'industria e la concorrenza per il dinamismo che generano nella società, ma non manca di vedere i problemi che questi principi comportano, motivo per cui devono essere contrastati dall'assistenza pubblica. Tuttavia, non si può sostenere, come fa la Montagna, che il diritto al lavoro coincida con questa carità dello Stato verso i bisognosi.

Non è così che lo intendevano quei tessitori di seta che iscrissero sulla loro bandiera il diritto di vivere lavorando. Non pretendevano che lo Stato potesse dire loro: "Lasciate le vostre mogli e i vostri figli, andate a venti leghe di distanza a caricare la terra con le carriole"; ciò che intendevano per diritto al lavoro era che ogni cittadino aveva il diritto di chiedere alla società un lavoro commisurato alla sua professione. Questo è ciò che chiedevano, e nient'altro. Signori, se poteva esserci un'ombra di dubbio su questo punto, non è stato dissipato dai proclami degli insorti di giugno a favore di una Repubblica democratica e sociale? (Garnier 1848, 149).

Il diritto al lavoro implica il diritto al capitale necessario per svolgerlo. Non è quindi possibile, come sostengono Mathieu de la Drôme e i suoi seguaci, avere un diritto al lavoro non socialista. Nel garantire il diritto al lavoro, lo Stato è obbligato a organizzare l'industria. Barthe distingue poi tra due tipi di organizzazione del lavoro: quella di Fourier, che rispetta il capitale – e merita il suo elogio –, e quella dei comunisti, che fa dello Stato il padre protettore dei lavoratori. Anche se non lo dice, accomuna Blanc ai comunisti.

Finisce il suo discorso occupandosi della proprietà. Non è, come sostiene Mathieu de la Drôme, il risultato della legge. La legge assicura la proprietà, ma non la crea: il suo fondamento risiede nella natura stessa dell'uomo. È impossibile che l'uomo viva senza tendere ad appropriarsi degli oggetti che trasforma con la sua attività. È impossibile che un padre non senta il bisogno irresistibile di trasmettere ai figli i frutti del suo lavoro. Non si può negare, prosegue, che la società francese sia riuscita a rispondere a questi bisogni umani. In Francia, la proprietà è essenzialmente democratica: non rappresenta altro che il frutto accumulato del lavoro. Non si deve pensare che il ricco abbia rubato agli altri una parte di ciò che possiede. Si è arricchito attraverso il suo lavoro, e con i suoi risparmi non ha impoverito nessuno. Al contrario: accumulando ricchezza ha aumentato il capitale nazionale, arricchendo così la società nel suo complesso.

Bisogna distinguere profondamente, conclude Barthe, tra idee socialiste e idee repubblicane. Le prime sono ipotesi non dimostrate. Mirano a migliorare la condizione delle masse, il che è un obiettivo molto lodevole e una ragione per permettere che vengano discusse teoricamente, ma non devono essere confuse con le seconde. Una Repubblica stabile deve basarsi su idee pratiche.

Thiers, il grande rivale di Guizot durante la Monarchia di luglio, ora principale organizzatore del Partito dell'Ordine – che, pochi mesi dopo questo dibattito, porterà Napoleone alla presidenza della Repubblica –, è la figura centrale del conservatorismo francese dell'epoca. È il *républicain du lendemain* per eccellenza. Dopo aver accettato la Repubblica per pragmatismo politico, rimane in disparte durante i primi mesi della Rivoluzione. Ricompare dopo giugno, rappresentando un partito che, pur non essendo esplicitamente antirepubblicano,

raccoglie attorno a sé monarchici di diverse tendenze, costantemente sospettati di cospirazione. Thiers è il simbolo della reazione. Il messaggio che trasmette è: accettiamo la Repubblica, ma a condizione che venga respinto tutto ciò che ricordi il socialismo. Il livello teorico e stilistico del suo discorso è molto inferiore a quello di Tocqueville e Barthe, ma è importante proprio perché proviene da lui.

Sostiene che ogni società poggia su tre principi: proprietà, libertà e concorrenza. Inizia affrontando il primo:

Stiamo cercando il fondamento della proprietà. A mio parere, il suo fondamento è il lavoro. L'uomo, senza lavoro, è il più miserabile di tutti gli esseri. Dio gli ha dato molto; ma, prima di aver esercitato le potenti facoltà che ha ricevuto, è il più miserabile degli esseri; diventa di valore solo attraverso il lavoro; la società, come lui, è miserabile senza il lavoro; la natura e la società hanno detto all'uomo: "Lavora, lavora! E avrai assicurato il frutto del tuo lavoro". Questo è il vero fondamento, il fondamento essenziale, della proprietà. "Lavora", gli ha detto la società, "lavora, e avrai assicurato il frutto del tuo lavoro!".

Dicendo questo all'uomo, la società gli ha dato un potente stimolo.

Ma, per rendere questo stimolo infinito, la società aggiunge: "Lavora, lavora! E il prodotto del tuo lavoro sarà per te e per i tuoi figli". E allora l'impegno dell'uomo è indefesso; lavora fino all'ultimo giorno della sua vita; ha sempre un obiettivo che guida la sua attività (Garnier 1848, 192).

In breve: il godimento della proprietà, così come la possibilità di trasmetterla ai propri figli, è uno dei fondamenti più basilari della società, nella misura in cui incoraggia gli uomini a lavorare.

Thiers passa poi alla libertà, chiarendo che non si riferisce alla libertà politica, ma solo alla «libertà sociale», che consiste nella possibilità di scegliere la propria professione. Nella società moderna, ognuno è libero di scegliere il lavoro che più gli si addice e, attraverso i suoi sforzi, di dimostrare il proprio valore e ottenere l'apprezzamento degli altri. Mediante l'esercizio di questa libertà, chi è povero diventa ricco e chi è ricco diventa povero: tutto dipende dalla condotta e dal merito di ciascuno.

Per quanto riguarda la concorrenza, il suo pregio è quello di incoraggiare l'emulazione. Imitando i più impegnati, cercando di raggiungere la posizione dei migliori, tutti si sforzano di fabbricare prodotti di migliore qualità a costi più bassi. Chiunque può sperare, se si sforza di guadagnare di più e si accontenta di spendere di meno, di salire un giorno di livello sociale. Questa competizione non è solo vantaggiosa dal punto di vista individuale, ma è anche la garanzia del progresso, il motore della civiltà.

Il discorso di Thiers, anche se non usa esplicitamente questa espressione, ruota attorno al dovere di lavorare. La domanda alla base del suo intervento è: quali sono i principi o i meccanismi che possono incoraggiare i lavoratori a fare quello che è il loro dovere, cioè lavorare? Come possiamo convincere i lavoratori che se lavorano possono diventare ricchi? Assicurandoli il prodotto del loro lavoro, dando loro la possibilità di scegliere una professione conforme alle loro capacità, e facendo che la rivalità tra loro sia uno stimolo per il miglioramento della loro industria. In altre parole: proprietà, libertà, concorrenza. Questi so-

no i principi su cui poggia la società di oggi e, secondo Thiers, la società di tutti i tempi. Cosa propongono i socialisti per sostituirli?

Alcuni hanno negato la proprietà: questo è il comunismo; altri hanno proposto l'associazione: questo è il sistema del Lussemburgo; altri ancora hanno proposto la reciprocità, il buon mercato, l'abolizione del denaro contante, attraverso una banca di scambio: è il sistema del signor Proudhon; infine, in quarto luogo, un membro della Commissione costituzionale ha proposto il diritto al lavoro (Garnier 1848, 204).

Poco più avanti, specifica:

Tutto ciò che è stato trovato per sostituire questi vecchi principi dell'antica società, della società di tutti i tempi, di tutti i paesi: proprietà, libertà, concorrenza, tutto ciò che è stato trovato è il comunismo, cioè la società pigra e schiava; l'associazione, cioè l'anarchia nell'industria; la reciprocità, cioè i prezzi massimi e la carta moneta; e infine il diritto al lavoro, cioè un salario per i lavoratori oziosi, agglomerati nelle grandi città (Garnier 1848, 209).

Il comunismo di Blanqui, l'associazione di Blanc, il mutuo credito di Proudhon, e il diritto al lavoro, che porterebbe di nuovo al disastro degli opifici nazionali: ecco le false soluzioni dei socialisti.

In ogni caso, questa critica al socialismo non porta Thiers a rifiutare ogni forma di assistenzialismo statale. È consapevole del problema della disoccupazione ed è favorevole alla beneficenza pubblica come soluzione transitoria. Si oppone a coloro che, come Ledru-Rollin, criticano la carità pubblica come contraria alla dignità del beneficiario. Così come la carità privata non oltraggia nessuno, perché si basa sull'uguaglianza di tutti davanti a Dio, anche la carità pubblica non può umiliare, perché chi dà e chi riceve, nonostante tutto ciò che li separa in termini di educazione e intelligenza, sono uguali davanti alla legge.

Così come andiamo in aiuto di coloro che non sono in grado di lavorare, continua Thiers, dobbiamo andare in soccorso di coloro che sono stati danneggiati dalle crisi commerciali. Il secondo male è inevitabile come il primo, perché è il risultato dei principi su cui si basa ogni società. Non ha senso distinguere, quindi, tra diritto al lavoro e diritto all'assistenza: si tratta semplicemente di aiutare chi, per un motivo o per l'altro, è caduto in disgrazia. Comunque, ciò che è soccorso, anche se si tratta di soccorso pubblico, non dovrebbe essere definito un diritto.

A meno che non si voglia rovinare l'industria, continua, il diritto al lavoro vale solo in tempi di crisi, non di prosperità. È secondo i cicli economici che lo Stato promuove i lavori pubblici o si astiene dal farlo. Lo Stato, insomma, ha la discrezionalità di decidere. Quindi, se il diritto al lavoro non può essere rivendicato sempre, ma solo in circostanze eccezionali, allora, conclude Thiers, non è un vero diritto.

Non lo è, inoltre, perché non è universale: non è rivolto a tutte le classi di cittadini. Il diritto alla libertà di espressione, per esempio, è rivolto a tutti: chiunque, proprietario o lavoratore, può esercitarlo attraverso i giornali, come hanno fatto gli operai con *L'Atelier*. Ma lo stesso non vale per il diritto al lavoro. È un diritto che ha un certo senso se viene rivendicato da un lavoratore disoccupato: il proprietario farà tutto il possibile per aiutarlo e cercherà di dargli un lavoro. Ma se

a reclamare il lavoro è una persona di classe sociale superiore, tutti lo considereranno un fannullone e uno scroccone. In breve: un diritto è tale se vale per tutti; un diritto che ha senso solo se si applica a una classe sociale, che vale solo per i lavoratori urbani disoccupati, ma non per la borghesia, né per i lavoratori qualificati, né per la popolazione delle campagne, non è, insomma, un vero diritto.

Sul diritto al lavoro sono state fatte delle caricature, aggiunge Thiers, che hanno in parte ragione. Tutto indica che si riferisce alle caricature di Cham.



Figura 8.1 – *Droit au travail*, caricature di Cham, 1848. © Bibliothèque nationale de France (BnF), riprodotte in Renard, Georges (1905), *La République de 1848 (1848-1852)*, volume IX, in Jaurès, Jean (édité par), *Histoire Socialiste (1789-1900)*, p. 269. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jaures-Histoire_Socialiste-9-p269.jpg> (traduzione delle didascalie: *Diritto al lavoro*. – Ecco la sua casa costruita; la demolirò e ricomincerò da capo. *Diritto al lavoro*. – Un dentista usando il diritto. *Diritto al lavoro*. – Ma io non ho chiesto nulla. – Non ha importanza, signore; il suo sarto le manda cinque abiti; il suo calzolaio, dieci paia di stivali; il suo cappellaio, mezza dozzina di cappelli a cilindro).

8.6 I montagnardi: incomprendione tinta di sentimentalismo

Ho deciso di includere Cormenin, Crémieux, Lamartine e Billault all'inizio di questo sottoparagrafo. Nessuno di loro è vicino ai montagnardi, ma condividono con essi la difesa dello stesso tipo di diritto al lavoro.

Il visconte di Cormenin è uno dei personaggi più sorprendenti della Rivoluzione del '48. Il nome di questo «giurista pamphlettista», come lo definisce Paul Bastid (1948), è strettamente legato al riconoscimento del suffragio universale nella prima fase della Rivoluzione. Svolge anche un ruolo fondamentale nell'inclusione iniziale del diritto al lavoro. Presidente della Commissione incaricata di redigere i progetti di Costituzione, esercita una forte influenza sul primo di essi. Dopo giugno, le sue posizioni vengono spostate e sono i *républicains du lendemain* a prendere la guida del secondo progetto. Cormenin, *républicain de la veille* di tendenze politiche moderate, si trova da allora in mezzo a una terra di nessuno. Non fa parte dei montagnardi, ma non sarebbe nemmeno opportuno metterlo a fianco dei repubblicani borghesi, perché non li segue nella loro svolta reazionaria.

Nell'estate del 1848 pubblica un pamphlet sul diritto al lavoro, sotto il nome di Timon, il suo pseudonimo abituale:

Molti mi hanno rimproverato per il rischio di affermare che la Francia è una Repubblica democratica. Qual è il senso di "democratica", cosa significa questa espressione? Significa, signori, che il popolo dipende solo da sé stesso ed è soggetto solo alla legge. La democrazia non è una frazione del popolo, ma tutto il popolo, il popolo intero, il popolo universale. Per questo motivo, mantengo sia la parola che la cosa. Molto più rischioso, devo ammetterlo, era il famoso articolo sul diritto al lavoro, così pieno di tribolazioni e che provocò così tante reazioni: "Il diritto al lavoro è quello che ogni uomo ha di vivere lavorando" (Garnier 1848, 379).

Cormenin si attribuisce la stesura dell'articolo che riconosce il diritto al lavoro nel primo progetto. L'«esperienza di chimica» del socialismo, per dirla con Tocqueville, è più rischiosa, riconosce il suo autore, dell'esperimento democratico. Nonostante ciò, continua a difendere il diritto al lavoro anche dopo giugno. Lo intende come segue: «Il diritto all'istruzione è il diritto al pane dell'anima, così come il diritto al lavoro è il diritto al pane del corpo» (Garnier 1848, 380).

Così come il suffragio universale fallì nel 1830, e ha trionfato nel 1848, così il diritto al lavoro può trionfare in futuro, afferma. Il lavoro è un obbligo naturale, continua, e questo è sufficiente a giustificare il diritto al lavoro. La sua legittimità risiede nelle clausole fondamentali del patto sociale.

Anche il caso di Adolphe Crémieux è molto curioso. Repubblicano borghese legato a *Le National*, ministro della Giustizia nella prima fase della Rivoluzione, sostiene il diritto al lavoro anche dopo le giornate di giugno. Afferma, nel suo primo intervento:

Sì, cittadini, il diritto all'assistenza per l'invalido, per l'anziano, per il bambino abbandonato; il diritto al lavoro regolato dalla legge per il cittadino valido, onesto, senza risorse; il diritto all'istruzione per tutti; questo è, a mio avviso, ciò che deve essere scritto nel Preambolo di una Costituzione la cui origine è la Rivoluzione di febbraio (Garnier 1848, 37).

L'idea principale del suo secondo discorso è quella di dimostrare che non ci sono grandi differenze tra il diritto al lavoro e quanto già riconosciuto nelle

Costituzioni del 1791 e del 1793. Propone un diritto al lavoro entro i limiti delle risorse dello Stato.

La Rivoluzione del 1791 proclamò che ai cittadini sarebbe stato dato un lavoro. La Rivoluzione del 1793 dichiarò che si trattava di un debito sacro per lo Stato. Chiedo che la Rivoluzione del 1848 dichiari che è un diritto dei cittadini nei confronti dello Stato, nella misura ed entro i limiti delle capacità dello Stato; perché nessuno può volere l'impossibile; nessuno pensa di pretendere ciò che lo Stato non può concedere (Garnier 1848, 144).

Da un punto di vista concettuale, afferma Crémieux, non c'è differenza tra il riconoscimento del diritto al lavoro dei cittadini e l'affermazione che lo Stato ha l'obbligo di fornire lavoro ai cittadini. Riconoscendo questo diritto, la Costituzione non cadrebbe nel socialismo, ma risponderebbe semplicemente al carattere democratico e sociale della Rivoluzione di febbraio, portando alle sue ultime conseguenze il meglio della tradizione che risale alla Rivoluzione francese. Come potrebbe non riconoscere un diritto che già Turgot considerava il più naturale e imprescrittibile di tutti? È consapevole, aggiunge, che la libertà di lavorare di Turgot non equivale al diritto al lavoro, ma allo stesso tempo ritiene che – una volta conquistati i diritti politici – il vero modo per continuare il cammino aperto nel 1776 è riconoscere il nuovo diritto nella Costituzione. Si tratta di decidere tra l'assistenza, che equivale all'elemosina, e il diritto al lavoro, che significa libertà e intelligenza.

Lamartine, come aveva fatto nel 1844, difende anche lui il diritto al lavoro. Nel suo primo discorso, prende le distanze dal significato che si suppone gli diano i comunisti:

Scrivete che ogni individuo sulla faccia della Terra ha diritto a qualsiasi tipo di lavoro? Questo significherebbe scrivere, allo stesso tempo, l'assorbimento di tutto il capitale attraverso la tassazione, e l'annientamento stesso del capitale, cioè l'annientamento assoluto del lavoro; perché non credo che ci sia qualcuno qui che sia di quegli spiriti fuorviati che predicano alla gente l'annientamento del capitale per moltiplicare il lavoro; il prosciugamento della sorgente, per moltiplicare l'acqua (Garnier 1848, 49-50).

Di fronte a questo diritto annientante, Lamartine propone un diritto al lavoro paragonabile a quello difeso da Crémieux, anche se in termini ancora più esigui:

Quando, per cause di forza maggiore, per incidenti che sfuggono alla previsione umana, ci siano uomini sul territorio della Repubblica a cui manchi il pane, riconosceremo loro il diritto al lavoro; con questo intendo, signori, il diritto all'esistenza, il diritto di vivere, cioè il diritto al lavoro in caso di comprovata necessità e in condizioni salariali inferiori a quelle private, in modo che nessuno possa, sulla superficie della Repubblica, offrire le sue braccia senza trovare pane, né soffrire senza essere soccorso (Garnier 1848, 50).

Nel suo secondo discorso, insiste sulla stessa idea, giustificando il decreto del Governo provvisorio del 25 febbraio:

Non si tratta, come ha detto poco fa l'onorevole Dufaure, di conferire a ogni cittadino un titolo imperativo nei confronti del governo per ottenere il tipo di salario e di lavoro corrispondente alla sua professione individuale. [...] Noi intendevamo per diritto al lavoro [...] il diritto di ogni individuo che vive nel nostro territorio e sotto il dominio delle benefiche leggi della Repubblica di non morire di fame; non il diritto a qualsiasi lavoro, ma il diritto all'esistenza, la garanzia dei mezzi di esistenza alimentare attraverso il lavoro fornito al lavoratore, in caso di assoluta necessità, di disoccupazione involontaria, nelle condizioni determinate dall'amministrazione del Paese, ed entro i limiti delle sue risorse (Garnier 1848, 286).

Questo diritto all'esistenza attraverso il lavoro non ha nulla a che vedere, è evidente, con il diritto all'esistenza di Robespierre, né con il diritto al lavoro dei socialisti. È, semplicemente, un altro nome per il tipo di carità pubblica istituita dal Governo provvisorio con gli opifici nazionali.

L'avvocato Adolphe Billault è un inaspettato sostenitore, anche se timido, del diritto al lavoro. La stessa oscillazione che aveva mostrato nella Monarchia di luglio tra Guizot e l'opposizione dinastica, la trasferisce ora alle nuove circostanze, votando per lo più con la destra, ma avvicinandosi alle posizioni della Montagna su alcune questioni, come questa. In seguito, darà prova dello stesso arrivismo, riuscendo a indossare l'uniforme di ministro bonapartista. Il discorso di questo *républicain du lendemain* è piuttosto confuso: difende il secondo progetto, ma sembra aggiungere che sarebbe meglio parlare esplicitamente di diritto al lavoro. Condivide con Lamartine e compagnia, anche se in una versione particolarmente annacquata, la difesa puramente teorica di questo diritto. Vediamo la sua velata interpellanza a Thiers:

Se quest'uomo a cui la società dice "Lavora" rispondesse: "Sono disposto a lavorare, non chiedo altro, queste sono le mie braccia, questa è la mia famiglia da sfamare, ma non trovo lavoro"; cosa risponderebbe la società? Dovrebbe dirgli: "Non posso fare nulla per te, muori, non esisti per me"? Nessuno al mondo oserebbe trarre una simile conseguenza (Garnier 1848, 254).

In altre parole: non basta riconoscere la libertà di lavorare e garantire a tutti il godimento della proprietà frutto del proprio lavoro, perché non tutti hanno la possibilità di esercitare questa libertà, perché non tutti hanno un lavoro. Questa è la base della sua difesa del diritto: che i disoccupati non muoiano di fame. Ciò che lo separa da personaggi come Thiers è fondamentalmente una questione nominale: ciò che il primo risolve con la carità pubblica, Billault lo rimedia con un diritto al lavoro diffuso che, in assenza di prove più consistenti, dobbiamo concludere che assomiglia molto alla carità pubblica.

Lancia una sorta di appello alla calma: siamo ancora al potere, non c'è bisogno di preoccuparsi di ciò che è successo a giugno. Si riferisce alla Repubblica come se stesse parlando della Monarchia di luglio, come se non ci fosse stata una rivoluzione. Vuole riconoscere il diritto al lavoro per non annoiarsi:

Scriviamo nella nostra Costituzione questo principio, la cui formula ci costringerà a studiare, a elaborare; ci impedirà di addormentarci in quella tranquillità dello *statu quo*, che è la malattia dei governi: quella tranquillità quotidiana, che fugge

dalle difficoltà, che le rimanda, che non vuole vederle per paura di non poterle risolvere; quella tranquillità apatica è un male che uccide; dobbiamo tirarne fuori la nostra Repubblica (Garnier 1848, 263).

Passiamo adesso alla Montagna. Ledru-Rollin, *républicain de la veille*, prima membro del Governo provvisorio e ministro dell'Interno, ora leader dei montagnardi, sale sul palco subito dopo Tocqueville. Anche lui incentra il suo discorso sulla Rivoluzione francese. Inizia citando, anche se non con questo nome³⁴, l'articolo 21 della Dichiarazione di diritti del 1793. Dice che contiene due diritti correlati: il diritto al lavoro per i validi e il diritto all'assistenza per gli invalidi. Nell'attuale formulazione del secondo progetto, afferma, viene riconosciuto solo il diritto all'assistenza.

In realtà, come abbiamo cercato di evidenziare nel corso di questa ricerca, le cose sono parecchio più complesse. La Costituzione del 1793 riconosce l'assistenza attraverso il lavoro, non il diritto al lavoro. All'epoca c'erano richieste che andavano oltre il semplice governo della miseria, ma si esprimevano piuttosto attraverso l'idea del diritto all'esistenza. Se si tiene conto di questo, è molto dubbio che si possa semplicemente equiparare un presunto diritto al lavoro del '93 con il diritto al lavoro del '48, come pretende Ledru-Rollin.

In nessun momento il dirigente repubblicano suggerisce di superare i rapporti gerarchici su cui si basa il lavoro salariato. Propone semplicemente di riconoscere ai disoccupati il diritto a tale lavoro salariato, per evitare l'umiliazione dell'elemosina:

Quando un uomo che è nel vostro dominio lavora, sentite la felicità nel vostro cuore; lavora per voi, lavora per sé stesso, si nobilita; sentite che, nonostante il salario che gli date e nonostante la sua inferiorità sul piano educativo, sentite che è un uomo come voi. Ma colui che tende la mano per ricevere l'elemosina... Oh! Ne sono convinto, voi gliela date, ma non pensate, in fondo all'anima, che sia vostro pari (Garnier 1848, 115).

Introdurre il diritto al lavoro non significa cadere nelle utopie socialiste, ma essere i veri eredi della Rivoluzione francese. Come aveva già detto Mathieu de la Drôme, si tratta semplicemente di riconoscere il diritto, non di preoccuparsi su come garantirlo.

Quando chiedo il diritto al lavoro, cosa voglio? Voglio che lo scriviate in una Costituzione che apparentemente durerà. Il popolo non si alza tutti i giorni per fare carte di diritti. In ogni caso, se riconoscete il diritto al lavoro, non sarete obbligati a organizzarlo il giorno dopo (Garnier 1848, 122-23).

Passiamo ora al cattolico Frédéric Arnaud, membro moderato della Montagna e vicino alle idee fourieriste. Difende il diritto al lavoro, pur criticando i socialisti. Sia la proprietà che il lavoro, afferma, sono necessità sociali: la pro-

³⁴ Lo attribuisce erroneamente a Robespierre.

prietà è ciò che assicura la sussistenza e la libertà, mentre il lavoro è ciò che crea ricchezza. Questi due principi devono andare di pari passo. Altrimenti – cioè se solo pochi possiedono delle proprietà mentre tutti gli altri lavorano per loro –, la società è schiavista. Il diritto al lavoro non è la negazione del diritto di proprietà, né della differenza tra lavoratori e proprietari: implica semplicemente il riconoscimento di alcuni diritti ai primi da parte dei secondi. Arnaud aveva iniziato difendendo il diritto, ma conclude con un'ode al dovere di lavorare. Una società in cui tutti si preoccupano solo dei propri diritti, sostiene, è sulla strada della decadenza. Al contrario, se tutti si preoccupano dei propri doveri, la società va verso la grandezza morale e la prosperità.

Al lettore può sembrare strano che *Considerant*³⁵, il più importante discepolo di Fourier, il grande divulgatore del diritto al lavoro, colui che sicuramente fece di più (insieme a Cormenin) per il suo inserimento nel primo progetto della Costituzione, non compaia nel sottoparagrafo successivo (dedicato ai socialisti). Per capirlo, dobbiamo innanzitutto tenere presente quanto detto su Fourier e sul fourierismo nel capitolo precedente. Il socialismo antipolitico di Fourier si trasforma, con lo sviluppo della scuola societaria, nel moderatismo politico di *Considerant*; inizialmente favorevoli alla Monarchia di luglio, i fourieristi incorporano gradualmente nelle loro file, nel corso del tempo, un numero crescente di repubblicani; in ogni caso, i loro leader non si muovono abitualmente negli ambienti frequentati dagli altri socialisti e non hanno contatto diretto con i movimenti popolari. Questo è il profilo politico di *Considerant*. Con la Rivoluzione di febbraio, il leader socialista si avvicina ai repubblicani democratici alla Ledru-Rollin, ma le sue posizioni non sono affatto simili a quelle del socialismo o del comunismo. Non assomigliano certo a quelle del rivoluzionario Blanqui, né a quelle del socialismo altezzoso di Proudhon; ma nemmeno a quelle del socialismo repubblicano di Louis Blanc. *Considerant* è un socialista, ma difende il socialismo in una società molto lontana nel tempo. Così lontana che la sua dottrina assomiglia a quella di chi predica la scomparsa di tutti i mali dell'uomo nel Regno dei Cieli:

Credo che sia possibile, senza violare in alcun modo i tre principi su cui, secondo il signor Thiers, si basa ogni società umana – proprietà, libertà e concorrenza –, ma sviluppando questi tre principi molto più in là e molto meglio di quanto non siano oggi, credo che sia possibile, aggiungendo l'elemento dell'associazione, rifiutato dal signor Thiers, iniziare il cammino verso un'organizzazione sociale che rimedi a tutte le miserie, che soddisfi tutti i nuovi diritti senza ledere nessuno degli antichi, che rispetti tutti i diritti acquisiti e che, migliorando la condizione di coloro che già oggi ne godono, migliori allo stesso tempo, e in proporzione ancora maggiore, la posizione di coloro che soffrono e sopportano tutto il peso del lavoro sociale (Garnier 1848, 222).

³⁵ Un suo testo del 1839 sui diritti alla proprietà e al lavoro era stato ristampato nel luglio del 1848.

L'oratore, che ha mal di gola, tiene un discorso breve e deludente. Afferma che la questione del diritto al lavoro deve essere discussa con calma, e si offre di presentare la sua scienza – cioè la sua critica completa del sistema industriale e commerciale – in quattro sessioni pomeridiane, alle quali i deputati sarebbero liberi di partecipare. Dopo diverse interruzioni, Marrast, presidente della Camera, risponde finalmente:

L'Assemblea nazionale non è un'aula dove si viene a sviluppare le proprie idee, è un organo legislativo in cui ognuno porta il tributo delle sue luci e le sottopone alla pubblica discussione. Se il signor Considerant vuole esporre le sue dottrine in tribuna, è libero di farlo, altrimenti può organizzare un corso altrove (Garnier 1848, 225).

Non si tratta di un semplice aneddoto: l'atteggiamento di Considerant quel giorno – il suo disagio per la vastità, il rumore e il disordine dell'Assemblea, e la sua preferenza per i corsi pomeridiani, in cui illuminare i deputati realmente interessati all'argomento – riassume l'atteggiamento più generale del suo socialismo nei confronti della democrazia.

8.7 I socialisti: la Repubblica al servizio dei lavoratori

Claude Pelletier, operaio tipografo a Lione, poi locandiere a Tarare, interviene tra i discorsi di Gauthier de Rumilly e Tocqueville. Difende il diritto al lavoro nella sua accezione socialista:

So bene che, quando si tratta di regolamentare il diritto al lavoro, l'Assemblea si sente a disagio; ma questo accade ogni volta che è necessario risolvere questioni serie che non sono state sufficientemente studiate. Non possiamo però esimerci da questo compito; non possiamo dire al popolo che non vogliamo altro che consacrare il suo diritto al lavoro e renderlo felice, ma che, non sapendo come garantirlo o organizzarlo, e temendo il socialismo, che pretende che sia possibile farlo, non abbiamo altra scelta che sopprimere il diritto; il popolo risponderebbe: "Se non sapete fare nulla di nuovo, tornate a casa e lasciate il vostro posto ad altri". Signori, in questa Camera ci sono abbastanza uomini in grado di risolvere la questione: si tratta solo di consultarli (Garnier 1848, 87-8).

Il diritto al lavoro, dice, non è un regalo della Repubblica al popolo, come talvolta sembra credersi, ma una giusta restituzione che avrebbe dovuto farsi prima. Come Mathieu de la Drôme, inizia basando il suo discorso sul Diritto naturale. Nello stato di civiltà, nessuno può avere condizioni di esistenza peggiori di quelle che avrebbe nello stato di natura. Tutti hanno diritto, senza eccezioni, a un equivalente della parte di ricchezza comune che hanno perso nel passaggio dall'uno all'altro. Il modo più appropriato per assicurare a tutti questo diritto naturale all'esistenza è, nella società moderna, il diritto al lavoro:

Cittadini, sapete bene quanto me che in Francia non c'è né abbastanza terra né abbastanza denaro contante per rendere tutti proprietari di un reddito sufficiente. Ma c'è lavoro, che è la proprietà quotidiana del popolo, e che deve essere garantito attraverso la nostra Costituzione (Garnier 1848, 88).

Nella società contemporanea non ha più senso cercare di garantire l'esistenza di tutti attraverso la piccola proprietà agraria. Ciò che si deve fare è garantire a tutti il diritto al lavoro, senza il quale, dice, non c'è famiglia, né patria, né proprietà possibile. La sua proposta si riassume nella seguente frase:

Lo Stato deve dare lavoro a tutti gli uomini disoccupati o, in mancanza di lavoro, mezzi di esistenza, e non deve essere né agricoltore, né commerciante, né fabbricante, e nemmeno concedere elemosine al popolo (Garnier 1848, 89).

Lo Stato deve garantire il lavoro e l'esistenza come diritto, non come carità pubblica. Ma non deve farlo attraverso la contrattazione diretta, monopolizzando l'economia, bensì promuovendo l'associazione. I principi egualitari che regolano la sfera politica devono essere estesi al mondo del lavoro:

L'uomo non ha più un padrone e passa dall'essere un salariato all'esercitare una funzione che dipende solo da sé stesso; così non può più dire: "Sono sfruttato, lavoro per arricchire un altro; il mio padrone è mio nemico". Ma dirà: "Il mio socio è un mio pari, è mio fratello!" (Garnier 1848, 95).

Passiamo ora al tipografo Martin Bernard, che era stato membro, come si ricorderà, della *Société des droits de l'homme*, nonché leader, insieme a Barbès e Blanqui, dell'insurrezione del 12 maggio 1839. Il suo discorso, incentrato sull'«associazione», è il più vicino alle idee di Blanc.

E quando dico *Associazione*, non esclamate: equiparazione dei salari, assorbimento della libertà individuale, trascuratezza delle virtù individuali, premi per la pigrizia. Signori, non giochiamo con le parole. Se l'associazione, come gli spiriti seri la vedono apparire in futuro, potesse essere oggetto di uno di questi rimproveri, se portasse con sé uno di questi mali, una di queste menomazioni della personalità umana, non sarebbe più l'associazione; perché la vera associazione può esistere solo se si rispettano le esigenze immutabili della natura. Senza tenerne conto, nulla è possibile, nulla può essere discusso. Non dite nemmeno più che noi chiediamo che lo Stato diventi un industriale, un fabbricante, un commerciante. Ciò che chiediamo, ripeto, è che lo Stato sia il grande regolatore del credito e che promuova, con tutto il potere di cui dispone, la creazione di associazioni (Garnier 1848, 247).

Dopo aver preso le distanze dal comunismo statalista, un'invenzione dei conservatori, rivendica la formula del diritto al lavoro.

Il diritto al lavoro! Quanta verità in questa formula! Quanto riassume bene il rimedio alla situazione attuale! Quanto mirabilmente concilia il legittimo possesso di alcuni con la legittima soddisfazione dei bisogni di altri! (Garnier 1848, 248).

Il discorso di Bernard illustra bene la concezione che i socialisti hanno del diritto al lavoro. Lo concepiscono come uno strumento giuridico, come una chiave che, se inserita nel pacchetto costituzionale, aprirebbe un percorso istituzionale verso un obiettivo più ambizioso: l'organizzazione del lavoro attraverso l'associazione.

L'obiettivo della società è, ovviamente, la completa trasformazione dei salariati in associati. Le tendenze dello spirito umano, gli insegnamenti della storia... tutto dimostra in modo inconfutabile che questo è l'obiettivo della società. Se non volete fare riferimento a questo obiettivo nel Preambolo della Costituzione, riconoscete almeno, riconoscete soprattutto, ve ne prego, il principio immediatamente applicabile del diritto al lavoro (Garnier 1848, 250).

Blanc, va ricordato, non partecipa al dibattito parlamentare perché è già in esilio. 120.000 elettori, afferma, lo avevano mandato all'Assemblea per contribuire alla definizione di una nuova Costituzione e per difendere l'inclusione in essa del diritto al lavoro. Con un'accusa palesemente calunniosa, che ha comportato la perdita dell'immunità parlamentare, la volontà di queste migliaia di elettori, dice, è stata ignorata. Fin qui la protesta: non potendo esercitare la libertà di tribuna, ricorrerà alla libertà di stampa per esprimersi.

L'Assemblea ha negato il diritto al lavoro a causa della profonda impressione suscitata dalle disastrose giornate di giugno. Coloro che oggi sono spaventati dalla diffusione del socialismo, che conoscono solo per sentito dire, devono sapere che non è nato con la rivoluzione:

Mentre i grandi uomini agitavano volgarmente le loro ambizioni alle urne e riempivano il mondo di vani clamori, i poveri lavoratori, che si pensava fossero assorbiti dalle preoccupazioni del loro lavoro quotidiano, si elevavano, dalle profondità dell'*opificio*, a preoccupazioni di immensa portata e vivevano nella regione dei pensieri elevati. Mentre soffrivano la loro miseria, la studiarono. A questa società corrotta e malata opposero, con speranza, un domani radioso (Blanc 1848, 10-1).

Gli operai trovarono negli ideali della Rivoluzione francese questa speranza di liberazione. Capirono che bastava dare un significato preciso allo slogan «Libertà, Uguaglianza, Fraternità». La libertà non è solo il *diritto*, ma anche il *potere* dato all'uomo di sviluppare le sue facoltà sotto l'impero della giustizia e la salvaguardia della legge. L'uguaglianza consiste nel fatto che tutte le persone possano sviluppare *in modo uguale* le loro capacità *disuguali*. La fraternità, infine, è quello stato di solidarietà che deve fare di ogni società una grande famiglia. Gli operai opposero questi principi alla concorrenza anarchica, che porta all'oppressione, e capirono che il *laissez faire* è un *laissez mourir*. Questo movimento sotterraneo passò inosservato al Paese legale:

Il lavoro intellettuale che si svolgeva alla base della società era totalmente ignorato da coloro che vivevano in alto. I cosiddetti uomini di Stato della monarchia, i presunti saggi della politica e della legislazione, gli esperti di finanza, gli industriali di fama, non sospettavano di camminare in un mondo nuovo. Doveva arrivare il momento in cui si svegliassero di soprassalto, come quando si sente un tuono. Quel momento arrivò, in effetti, e passerà alla storia come la *Rivoluzione democratica e sociale di febbraio* (Blanc 1848, 13).

Due mondi che avevano seguito percorsi paralleli si ritrovano faccia a faccia, senza capirsi:

Nasce allora un grande malinteso. Questioni che da tempo erano familiari agli abitanti di Parigi, di Lione, dei grandi centri industriali, apparvero agli occhi della maggioranza della borghesia sotto l'aspetto terrificante e falso che hanno tutte le cose sconosciute. Per la maggior parte della borghesia, l'avvento della Repubblica era l'ultima tappa sulla strada del progresso. Per il popolo, invece, la riforma politica era solo un *mezzo* per raggiungere il *fine*, cioè la riforma sociale (Blanc 1848, 13-4).

Blanc incentra poi il suo discorso sulla risposta all'intervento di Thiers. Ricordiamo che il dirigente conservatore aveva distinto tre principi su cui, a suo avviso, poggia ogni società: proprietà, libertà sociale e concorrenza-emulazione. Blanc cita alcuni estratti di questo discorso e li critica di seguito. Inizia con la proprietà:

Ora mi chiedo, come il signor Thiers, qual è, o meglio quale dovrebbe essere, il fondamento della proprietà? Come il signor Thiers, rispondo: è il lavoro. Ma da ciò derivano due conseguenze, che il signor Thiers deve necessariamente accettare:

La prima è che qualsiasi proprietà che non provenga dal lavoro non ha alcun fondamento, cioè è illegittima.

La seconda è che qualsiasi lavoro che non porti alla proprietà non è compensato, cioè è oppressivo.

Cosa succede se giudichiamo, secondo queste regole, la società attuale? Ci viene offerto lo spettacolo angosciante di un'immensa moltitudine di uomini, dove ognuno di loro potrebbe dire: "Ho lavorato per sfamare i miei simili, e non sono sicuro di avere sempre un po' di pane. Ho lavorato per confezionare queste stoffe preziose, e guardate i miei stracci. Ho lavorato per costruire questo palazzo, e sono in pena per la mia triste dimora!" (Blanc 1848, 19-20).

Non si tratta di un incidente particolare, ma di un problema generale e permanente. Un problema che ha a che fare con i vizi intrinseci dell'attuale forma sociale, basata sulla concentrazione dei mezzi di produzione nelle mani di pochi:

In virtù di questa costituzione sociale, tutti gli strumenti di lavoro, terre, sussistenze, materie prime di ogni tipo, si concentrano nelle mani di una parte della società. Poiché gli strumenti di lavoro sono necessari per lavorare, coloro che non li possiedono sono sottomessi a coloro che li possiedono. Da qui la necessità che i primi accettino le condizioni stipulate dai secondi e acconsentano che il profitto ottenuto, invece di diventare proprietà del lavoratore, venga utilizzato solo per pagare l'affitto degli strumenti di lavoro.

Così, quando il signor Thiers dichiara, dal punto di vista del diritto, che "il principio della proprietà è il lavoro", la società odierna gli risponde, dal punto di vista dei fatti: "la fonte della proprietà di alcuni è il lavoro di altri" (Blanc 1848, 20-1).

Il diritto e i fatti sono in palese contraddizione: Thiers deve decidere se proclamare il primo o difendere i secondi; non può pretendere di sostenere entrambe le cose allo stesso tempo.

Blanc prosegue allora la sua critica. Ecco cosa avrebbero risposto gli operai all'arringa di Thiers:

Tu gridi: "Lavora!". Ma non abbiamo campi per arare, né legno per costruire, né ferro per forgiare, né lana, seta o cotone per tessere. E questo non è tutto: non ci è forse vietato raccogliere quei frutti, bere a quella fonte, cacciare quegli animali, ripararci sotto quel fogliame? Ci manca tutto sia per vivere che per lavorare, perché quando siamo nati abbiamo trovato tutto occupato intorno a noi; perché le leggi, fatte senza di noi e prima di noi, hanno crudelmente consegnato al caso la cura del nostro destino; perché in virtù di queste leggi, i *mezzi di lavoro*, il cui uso la Terra sembrava aver riservato a tutti i suoi figli, sono diventati possesso esclusivo di alcuni. Dipende da loro disporre di noi, perché noi non possiamo disporre di noi stessi.

- Lavora!
- Siamo disposti a farlo, ma credete davvero che dipenda solo dalla nostra volontà?
- Lavora, e avrai assicurato il frutto del tuo lavoro.
- Accidenti! Come puoi garantirci il frutto del nostro lavoro quando non puoi o non osi garantirci l'impiego delle nostre braccia?
- Lavora! Il prodotto del tuo lavoro sarà per te e per i tuoi figli.
- Questo è un inganno! No, il prodotto del nostro lavoro non sarà né per noi né per i nostri figli. Perché la nostra miseria fa sì che siamo al servizio di altri, e ciò che ci viene offerto, in cambio della nostra attività fruttuosa, non è il prodotto creato, ma solo un salario che ci permette di vivere mentre lo creiamo, un salario che si mantiene, a causa della concorrenza, al livello delle necessità più elementari della vita, e che non lascia quasi mai spazio ai risparmi, che vengono peraltro divorati il primo giorno di disoccupazione o di malattia. Non è dunque la prospettiva del benessere futuro dei nostri figli a stimolarci: in quanto a stimoli, non conosciamo altro che la fame (Blanc 1848, 23-4).

La critica di Blanc alla concezione della proprietà di Thiers non significa che egli rifiuti la proprietà in generale:

Proprio perché la proprietà è un *diritto*, non deve essere ridotta al punto da diventare un *privilegio*. Proprio perché il diritto di proprietà è insito nella natura umana, tutti coloro che appartengono alla natura umana sono chiamati a godere dei vantaggi del diritto di proprietà. Non si tratta di negarlo, a scapito di pochi; ma di confermarlo, a vantaggio di tutti (Blanc 1848, 24-5).

In breve: Blanc non cerca di negare il diritto di proprietà, ma di generalizzarlo. Ritiene che qualsiasi proprietà che non derivi dal lavoro è illegittima e che qualsiasi lavoro che non porti alla proprietà è oppressivo. In questo, la sua concezione è molto simile a quella di Robespierre. Entrambi cercano di limitare la proprietà oppressiva di una minoranza, in modo che tutti possano diventare proprietari dei mezzi necessari per lavorare in libertà e dei beni necessari per vivere dignitosamente. Blanc ritiene che il modo per generalizzare effettivamente il diritto di proprietà – nella società del suo tempo – è proclamare il diritto al lavoro, come un passo tra gli altri per avanzare verso un regime socio-economico basato sull'associazione.

Nel trattare la libertà di scegliere una professione, Blanc mostra ancora una volta lo scollamento tra principi e realtà. I figli degli operai, che spesso devono entrare in opificio all'età di sette anni, non sono liberi di diventare uomini di legge, né di dedicarsi alle arti, né di aspirare a una posizione nel mondo della finanza. Non c'è libertà sociale per i poveri. Blanc critica poi la conseguenza che Thiers deduce da questo falso principio, ossia che essere ricchi o poveri dipende dall'individuo. Nella società di oggi, dice, è facile per i ricchi arricchirsi, mentre per i poveri è molto difficile uscire dalla loro miseria. Ci sono molti esempi in cui ricchezza e talento non vanno di pari passo.

Infine, Blanc si occupa della concorrenza, cioè dell'ansia che ciascuno impiega nella corsa per la fortuna. Il problema, a suo parere, è che la strada lungo la quale si corre è troppo stretta, tanto che i partecipanti si accalcano l'uno sull'altro. Il segreto per vincere nella competizione contemporanea non è impegnarsi di più, ma avere più capitale: la libera concorrenza non è solo una lotta, ma una lotta ad armi impari. Blanc spiega poi le novità introdotte dalla società moderna a questo proposito, parlando della divisione del lavoro, che permette di aumentare la produttività.

La divisione del lavoro sarebbe, in una società ben regolata, un vantaggio innegabile. Sotto il sistema attuale, cosa fa al lavoratore? Tende a spingerlo all'ultimo grado di brutalizzazione, facendogli dedicare tutta la vita a modellare la testa di uno spillo o a girare una manovella (Blanc 1848, 36-7).

Oltre a contribuire alla disumanizzazione dei produttori, l'attuale forma di organizzazione del lavoro ha il problema di non basarsi su un equilibrio tra produzione e consumo. Una crescita sproporzionata delle forze di produzione è accompagnata da una corrispondente diminuzione dei mezzi di consumo. Questo sistema competitivo è anche dannoso per la borghesia stessa. La media proprietà viene fagocitata dalla grande proprietà, il commercio viene distrutto e la produzione è dominata da un'oligarchia finanziaria.

Blanc affronta poi le critiche di Thiers ai socialisti. Quest'ultimo, ricordiamo, distingue tra il comunismo, l'associazione di Blanc, la reciprocità di Proudhon e la proposta del diritto al lavoro. Blanc si concentra sulla seconda critica, che lo riguarda direttamente, e anche sulla quarta.

Secondo Thiers, l'associazione implica la sostituzione dell'ardore degli interessi privati con l'interesse collettivo, il che porterebbe all'anarchia nell'industria. Niente di più sbagliato. L'associazione, spiega Blanc, non significa che gli associati debbano lavorare per il bene della patria. Significa che potranno lavorare per sé stessi, anziché per i padroni. In questo modo, inizieranno ad avere un reale interesse per il bene del loro lavoro. Il sistema associativo soddisfa le esigenze dell'interesse personale meglio del sistema basato sul lavoro salariato e permette, inoltre, di collegare questo interesse all'interesse generale. Mentre Thiers invoca le leggi della natura in nome e a vantaggio di pochi, questo sistema le invoca in nome e a vantaggio di tutti.

Blanc affronta poi altre critiche all'associazione, tra cui la sua presunta inapplicabilità al mondo rurale:

Se si fosse preso la briga di seguire i lavori della Commissione del Lussemburgo, avrebbe letto nel *Moniteur* un progetto di colonie agricole presentato con grande precisione e chiarezza dal segretario generale della suddetta Commissione, il signor Vidal, e avrebbe potuto constatare che, lungi dal limitare l'applicazione delle nostre opinioni alle città, riteniamo che l'associazione agricola sia il complemento naturale e indispensabile dell'associazione industriale (Blanc 1848, 70-1).

Non ci soffermeremo sulla proposta di Blanc a questo proposito, perché farlo ci porterebbe fuori strada. Basti ricordare che la spaccatura tra la popolazione delle città e i contadini, che è uno dei grandi problemi della Rivoluzione del '48 e che ne determina in larga misura la caduta, non è dovuta – almeno non principalmente – all'abbandono delle questioni agrarie da parte dei socialisti. Come dice Blanc:

Non esiste un solo sistema socialista che non abbia come punto di partenza l'associazione agricola. Fourier, Victor Considerant, Pierre Leroux, Vidal, Pecqueur, Cabet, Villegardelle, tutti i socialisti sono d'accordo su questo, qualunque sia la diversità delle loro formule o procedure economiche! (Blanc 1848, 76-7).

Blanc passa allora al diritto al lavoro. Non ha senso opporvisi ma accettare il diritto all'assistenza, come fa Thiers:

Su cosa può basarsi, in effetti, il diritto all'assistenza? Ovviamente, sul principio che ogni uomo, alla nascita, ha ricevuto da Dio il diritto di vivere. Ebbene: è proprio questo il principio su cui si basa il diritto al lavoro. Se l'uomo ha diritto alla vita, deve avere diritto al mezzo necessario per conservarla. Qual è questo mezzo? Il lavoro. Ammettere il diritto all'assistenza e negare il diritto al lavoro significa riconoscere il diritto dell'uomo di vivere improduttivamente, mentre non gli si riconosce il diritto di vivere produttivamente; significa consacrare la sua esistenza come un carico, rifiutando di consacrarla come un'attività, il che è notevolmente assurdo (Blanc 1848, 78-9).

Il diritto all'assistenza, se inteso come un vero diritto e non come mera elemosina, si basa sul diritto di ogni uomo a vivere in modo dignitoso. Non ha senso, quindi, riconoscere questo diritto all'assistenza – in senso forte – e allo stesso tempo rifiutare il diritto al lavoro. Sarebbe come accettare che ognuno ha il diritto di vivere una buona vita senza contribuire in alcun modo alla società, ma che non ha il diritto di condurre la stessa buona vita se decide di contribuire con i propri sforzi al bene comune.

Questa riduzione all'assurdo della tesi di Thiers è importante per capire il tipo di diritto al lavoro che difende Blanc. Per lui, il lavoro non è semplicemente uno sforzo che si apporta alla società per ottenerne determinati benefici. In questo caso, non avrebbe senso parlare di diritto al lavoro³⁶. Se, invece, il lavoro non è un semplice onere, ma il modo in cui ognuno può sviluppare le proprie

³⁶ Gli individui avrebbero diritto all'esistenza, ovvero a vivere in modo dignitoso. Il lavoro non farebbe parte del diritto, ma del dovere che lo accompagna: sarebbe ciò che gli individui danno in cambio dei benefici che ricevono dalla società.

facoltà, allora ha senso parlare di diritto al lavoro. Ciò significa che tutti possano prendere dalla società gli strumenti di lavoro di cui hanno bisogno in ogni momento, in modo che ognuno possa realizzarsi come individuo e, soprattutto, in modo che ognuno possa adempiere al dovere, liberamente scelto, di contribuire alla società con il lavoro di cui è capace.

Per Blanc, solo trasformando la sfera in cui l'individuo è un essere attivo è possibile emanciparsi veramente. Il diritto al lavoro è innanzitutto un diritto alla partecipazione. Non è un diritto alle prestazioni statali. Non è il diritto dei disoccupati a essere integrati nel modo capitalistico di organizzare il lavoro, ma il diritto di tutti al lavoro associato, il diritto a partecipare come pari allo svolgimento delle attività produttive. Il riconoscimento giuridico del diritto al lavoro fa parte di un progetto sociale che, attraverso lo sviluppo del movimento cooperativo – sostenuto dallo Stato –, mira a estendere la Repubblica al mondo del lavoro.

Blanc conclude il suo articolo criticando quattro idee difese da Thiers a proposito del diritto al lavoro: che la beneficenza non è umiliante, che il riconoscimento del diritto al lavoro porterebbe a ripetere l'esperienza degli opifici nazionali, che il diritto al lavoro potrebbe essere un pretesto per la ribellione, e che il diritto al lavoro richiederebbe un aumento impossibile delle tasse. Ciò che è umiliante, dice, non è la beneficenza in sé, ma quella beneficenza che è destinata a coloro che sono in grado di lavorare e che quindi potrebbero farne a meno. Gli opifici nazionali, continua, sono l'esatto contrario del socialismo. Ciò a cui mira il socialismo non è la promozione statale di un lavoro uniforme e sterile, ma l'associazione degli operai di ogni officio e di ogni mestiere, al fine di avanzare progressivamente verso un'associazione più generale. Per quanto riguarda la ribellione, è proprio il mancato riconoscimento del problema che aumenta tale rischio. Infine, a proposito del finanziamento, Blanc sostiene che lo Stato può contrarre prestiti, che le riforme possono essere attuate progressivamente, e che un sistema basato sull'associazione migliorerà l'attività economica, aumentando così le entrate pubbliche.

Sebbene non rientri propriamente nel dibattito di settembre, perché si tratta di un testo precedente, ho deciso di inserire qui un breve accenno al libro *Vivre en travaillant !*, di François Vidal, collaboratore di Blanc al Lussemburgo. Scritto durante i primi mesi della Rivoluzione, la prefazione risale a maggio, ma il *post-scriptum* è datato 30 giugno. Il libro appare quindi dopo le giornate di giugno, anche se la stesura sia anteriore a tale data. La preoccupazione di Vidal è come garantire il «diritto al lavoro» proclamato il 25 febbraio. La sua proposta, chiaramente socialista, indica già uno dei punti su cui ruoterà il dibattito in Assemblea: «Il diritto al lavoro, si sappia o si ignori, implica necessariamente l'organizzazione del lavoro, e l'organizzazione del lavoro implica la trasformazione economica della società» (Vidal 1848, 19).

Vidal nega che gli opifici nazionali – «opifici temporanei di carità» – siano la realizzazione del diritto al lavoro. Si potrebbe addirittura sospettare, dice, che uno dei loro scopi sia quello di trasformare questo diritto in qualcosa di ridicolo. Propone quindi la creazione di opifici sociali – «opifici permanenti di produzione» –, in cui sia garantito non solo il diritto al lavoro, in senso stretto,

ma anche il diritto agli strumenti di lavoro, ai frutti del lavoro, all'istruzione e al libero sviluppo delle facoltà di ognuno.

Passiamo ora a Proudhon, che aveva intenzione di parlare a proposito dell'articolo 13, ma alla fine non interviene. Il 5 ottobre pubblica il suo discorso, intitolato *Le droit au travail et le droit de propriété*. Il significato che *l'homme-terreur* dà al diritto al lavoro è molto mutevole. Per capire la sua posizione al riguardo, bisogna tenere presente che, in larga misura, lo equipara al diritto all'assistenza. Vediamo un esempio. Il 1° settembre esce il primo numero di *Le Peuple*, il giornale che sostituisce il defunto *Le Représentant du peuple*³⁷. In prima pagina troviamo il «Manifeste du Peuple», che recita:

Vogliamo il lavoro, come diritto e come dovere, sotto la garanzia della Costituzione e per tutti. Il diritto all'assistenza, di cui si parla con ipocrita filantropia, non è che il corollario o la sanzione del diritto al lavoro; è l'indennità contro la disoccupazione (*Le Peuple*, 1° settembre 1848).

Il diritto all'assistenza, solitamente inteso in senso caritatevole, è in realtà inseparabile dal diritto al lavoro. Proudhon non si limita a dire che si tratta di due diritti complementari, come sostengono altri socialisti, ma fa un passo in più: secondo lui, il diritto all'assistenza e il diritto al lavoro si implicano a vicenda. Spero che le spiegazioni che seguono possano aiutare a chiarire un po' il significato di questa strana identità.

Ricordiamo, prima di passare al testo in esame, che Proudhon era stato accusato dalla Montagna di aver rovinato il diritto al lavoro – nel suo articolo del 13 luglio e nel suo discorso del 31 luglio –, per averlo contrapposto al diritto di proprietà e per averlo collegato alle giornate di giugno.

Adesso, nel testo del 5 ottobre, il tono è più moderato, ma l'idea di fondo rimane la stessa: «No, non c'è diritto al lavoro se non attraverso la trasformazione della proprietà, così come non c'è Repubblica degna di questo nome che non sia una *Repubblica democratica e sociale*» (Proudhon 1848b, 1).

Il diritto al lavoro, se difeso con coerenza, implica la trasformazione della proprietà. Chi lo nega si inganna o cerca di ingannare gli altri. Proudhon, il polemista, ride della differenza puramente nominale tra la formulazione della Commissione costituzionale, difesa dai conservatori, e le proposte dei montagnardi, «sostenitori ufficiali» del diritto al lavoro:

Certamente, se il diritto al lavoro consiste soltanto, come dice l'articolo 13, e come suggeriscono alcuni dei suoi sostenitori ufficiali, nella realizzazione, a spese dello Stato, dei dipartimenti e dei comuni, di *opere pubbliche*, capaci di impiegare le braccia disoccupate; se, promettendo di favorire lo sviluppo del lavoro, sapete darlo soltanto agli scavatori e ai manovali [*qu'à des terrassiers et à des manœuvres*], tale concessione non minaccia la proprietà; compromette soltanto le nostre finanze (Proudhon 1848b, 2).

³⁷ Sui giornali di Proudhon, si veda Castleton (2015, 278-92).

Poi dà la sua definizione:

Il diritto al lavoro è il diritto di ogni cittadino, qualunque sia il suo mestiere o la sua professione, di essere sempre impiegato nella sua industria, in cambio di un salario fissato, non arbitrariamente e a caso, ma secondo il livello corrente e normale dei salari (Proudhon 1848b, 3).

Il diritto al lavoro consiste nell'avere la garanzia di un lavoro in cambio di un salario dignitoso e secondo la propria professione. Questo non significa che, per Proudhon, lo Stato debba diventare industriale, come vedremo.

Influenzato, come è noto, dalla filosofia tedesca, lo scrittore fa emergere la sua dialettica:

Affermo ancora una volta, da un lato, che il diritto al lavoro è la negazione della proprietà, e che ogni società che lo abbia riconosciuto è una società che si avvia verso l'abolizione della proprietà; dall'altro, affermo che questo diritto è una conseguenza fatale e necessaria della proprietà; così che è inevitabile che la proprietà [...] distrugga sé stessa (Proudhon 1848b, 3).

Poco più avanti chiarisce questa idea, tracciando un'analogia con la religione e la monarchia. La libera interpretazione della Bibbia, risultato dello sviluppo stesso del cristianesimo, è la distruzione della religione. Il principio della sovranità popolare, che è stato accettato dalla Monarchia di luglio per la sua sopravvivenza, è la distruzione del potere del monarca. Allo stesso modo, il diritto al lavoro è la distruzione della proprietà:

La proprietà esiste fin dalle origini della società.

È con essa e attraverso di essa, come con la religione e attraverso la religione, come con la monarchia e attraverso la monarchia, che le società si sono sviluppate, che la civiltà ha raggiunto il punto in cui la vediamo oggi, riversando i suoi tesori su di noi. Non ho difficoltà a riconoscerlo.

Ma la proprietà, come la religione e la monarchia, porta in sé il suo principio di correzione e di perfezionamento, cioè di morte: questo principio è il lavoro. [...] Il lavoro, secondo la testimonianza di tutti gli apologeti della proprietà, è ciò che rende la proprietà legittima e sacra. [...]

Il lavoro, quindi, senza il quale la proprietà è illegittima, è il principio edificante e distruttore della proprietà (Proudhon 1848b, 4).

L'articolo 13 della Costituzione porta alla distruzione della proprietà. L'unico modo per evitare che questo processo sociale porti al comunismo è organizzare lo scambio:

L'unico modo per assicurare la proprietà contro l'invasione del comunismo è opporre all'organizzazione del lavoro l'organizzazione dello scambio, e per scambio [*échange*] intendo: 1) lo scambio di proprietà e strumenti di lavoro, 2) lo scambio di prodotti.

Propongo pertanto di aggiungere le seguenti parole all'articolo 13, dopo il primo capoverso:

La società assicura e mantiene la divisione delle proprietà attraverso l'organizzazione dello scambio.

L'organizzazione dello scambio produrrebbe un effetto a favore della proprietà diametralmente opposto a quello dell'organizzazione del lavoro. L'organizzazione del lavoro, attraverso i mezzi enumerati nell'articolo 13, porta direttamente, come credo di aver dimostrato, all'assorbimento di tutte le industrie, di tutte le proprietà, in una sola e medesima comunità; l'organizzazione dello scambio porterebbe a una divisione sempre più egualitaria e individualistica dell'industria e della proprietà. L'equilibrio tra questi due movimenti, che hanno direzioni opposte, porterebbe infine alla *sintesi*, formula suprema della vita e del progresso, e principio di tutte le trasformazioni sociali (Proudhon 1848b, 10).

La principale difficoltà nell'interpretare Proudhon è che egli trae conseguenze intenzionalmente esagerate da principi a cui altri danno una portata più limitata. In questo testo in particolare, usa indifferentemente le espressioni «lavoro», «organizzazione del lavoro» e «diritto al lavoro» per riferirsi al fatto che, man mano che il lavoro diventa sempre più sociale o interdipendente, si distrugge o si concentra progressivamente la proprietà. Poi, con il suo caratteristico stile teatrale, aggiunge che l'articolo 13 – che riconosce semplicemente la libertà di lavorare, e la necessità che la società incoraggi lo sviluppo del lavoro attraverso vari mezzi, come l'istruzione primaria gratuita, la formazione professionale o la realizzazione di opere pubbliche – porta al comunismo, alla distruzione della proprietà. La sua proposta, al fine di evitare gli effetti peggiori di questa tendenza sociale, è la creazione di una banca di scambio, che garantisca il credito gratuito per tutti. È una riforma che mira a salvare la piccola proprietà, regolando, per così dire, la sua inevitabile trasformazione nella società moderna. Una proposta, come lui stesso afferma, profondamente conservatrice.

In ogni caso, bisogna tenere presente che, almeno per Proudhon, questo conservatorismo è ciò che è veramente rivoluzionario. Per capire questo punto, torniamo a un testo che abbiamo già discusso all'inizio di questo capitolo: l'articolo pubblicato il 17 ottobre su *Le Peuple*, in cui afferma che il diritto al lavoro è il nome della Rivoluzione di febbraio. In questo testo, intitolato «Toast à la Révolution», Proudhon intende il '48 come la continuazione di un grande processo rivoluzionario, che si estende a tutta la storia dell'umanità, e che consiste nella progressiva realizzazione dell'idea di giustizia. Questa grande rivoluzione, aggiunge, avanza grazie a una costante combinazione di progresso e conservazione.

Il cristianesimo aveva come motto l'*uguaglianza di tutti davanti a Dio*, abolendo così la schiavitù. La filosofia illuministica aveva come motto l'*uguaglianza di tutti davanti alla ragione*, ponendo così fine alla sua subordinazione rispetto alla fede. La Rivoluzione francese aveva come motto l'*uguaglianza di tutti davanti alla legge*, eliminando così il feudalesimo, o l'origine divina della sovranità politica. La Rivoluzione del 1848, che ha come motto l'*uguaglianza di tutti davanti alla ricchezza*, mira a porre fine alle grandi concentrazioni di ricchezza, che rendono inutili tutte le conquiste precedenti. Ognuna di queste rivoluzioni, aggiunge Proudhon, reagisce alle ingiustizie del passato, ma allo stesso tempo conserva i progressi ottenuti nelle fasi precedenti.

In breve: la rivoluzione, dopo essere stata religiosa, filosofica e politica, è diventata economica. Il suo principio fondamentale è il seguente: «La Rivoluzione di febbraio ha messo sul tavolo il *diritto al lavoro*, cioè la preponderanza del lavoro sul capitale» (Proudhon 1868 [1848], XVII, 149).

La vera pratica rivoluzionaria, l'unica conforme a questo principio, consiste, secondo Proudhon, nel creare un'istituzione capace di fare sì che il lavoratore sia l'arbitro e il dirigente del capitalista; un'istituzione in grado di modificare il rapporto esistente tra i due grandi poteri economici della società moderna: il lavoro e la proprietà. Dopo quanto visto finora, aggiunge, si può affermare che questo potere rivoluzionario non si trova né nel governo né nell'Assemblea. Solo il popolo, operando senza intermediari, può portare a compimento la rivoluzione economica iniziata a febbraio.

Una buona sintesi della posizione di Proudhon in questo dibattito si trova in *Les confessions d'un révolutionnaire*:

Che cos'è stata, in definitiva, la Rivoluzione dell'89? Una garanzia generale delle proprietà del terzo stato, contro gli affronti del privilegio feudale.

Che cos'è la Rivoluzione del 1848? Una garanzia generale del lavoro, contro gli abusi della proprietà.

Che i sedicenti repubblicani mi maledicano, che i plagiatori del vecchio giacobinismo mi denuncino davanti al tribunale rivoluzionario, non mi impediranno di ripetere ciò che so e che non sarà confutato, ciò che è mio dovere dire ad alta voce, affinché il popolo stia in guardia, e mi smentisca se sbaglio, o mi sostenga se sono nella verità: che rivoluzione sociale, diritto al lavoro, credito gratuito, imposta progressiva, imposte sia sul capitale che sul reddito, da un lato, e perpetuazione della proprietà nella sua forma attuale, dall'altro, sono cose in contraddizione. Il problema, per coloro che hanno studiato la questione, non è più come mettere in armonia la proprietà, nella sua forma attuale, con l'estinzione del proletariato; ma come abolire il proletariato, e di conseguenza trasformare la proprietà, senza danneggiare i proprietari, senza disorganizzare la società (Proudhon 1849, 98-9).

A rigore, Proudhon non è un sostenitore del diritto al lavoro. Ciò su cui insiste ripetutamente è che questo diritto – che egli identifica, in modo confuso, con il lavoro stesso, con l'organizzazione del lavoro o con il diritto all'assistenza, tra le altre espressioni – è contenuto nella stessa Rivoluzione di febbraio, che è una rivoluzione sociale. Il diritto al lavoro è il segno dei tempi. La sua preoccupazione non è se questo diritto debba o meno essere esplicitamente riconosciuto nella Costituzione. È convinto che prima o poi verrà imposto di fatto. Ciò che è al centro della sua riflessione è come garantire che la sua inevitabile estensione possa essere compatibile con la conservazione della piccola proprietà basata sul lavoro personale.

8.8 Il discorso tardivo di Pyat

Il 17 settembre, due giorni dopo l'adozione del capoverso VIII del Preambolo, si tengono le seconde elezioni legislative suppletive. Napoleone è nuovamente eletto. Pochi giorni dopo, l'elezione viene approvata all'unanimità dall'Assem-

blea. Questi nuovi parlamentari saranno testimoni di un secondo dibattito, questa volta più breve, sul diritto al lavoro.

La discussione si svolge il 2 novembre, a proposito di un emendamento presentato dal montagnardo Félix Pyat, due giorni prima dell'adozione definitiva della Costituzione. Pyat propone di sostituire la prima frase del capoverso VIII con questa: «La Repubblica deve proteggere il cittadino nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione, nel suo diritto di proprietà e nel suo diritto di lavoro» (Garnier 1848, 406).

Insomma: dopo la bocciatura degli emendamenti di Mathieu de la Drôme e Glais-Bizoin, la Montagna torna sul diritto al lavoro, ma questa volta solo a metà, senza chiamarlo con il suo nome, parlando al posto di «diritto di lavoro», pensando forse di poter compensare la loro limitata influenza parlamentare attraverso l'ambiguità. La nuova strategia, messa in campo quando è già chiaro che il diritto sarà respinto, non ha alcuna possibilità di successo. Viene accolta con impazienza, e l'oratore subisce continue interruzioni: i conservatori non sono più disposti ad ascoltare. In ogni caso, il suo discorso – almeno nella prima parte – è probabilmente il migliore tra quelli pronunciati dai membri del suo gruppo parlamentare.

Pyat inizia sottolineando l'importanza e il valore del lavoro:

Cittadini, il vecchio mondo, che si reggeva sull'ingiustizia e sulla forza, ha sempre disprezzato e odiato il lavoro, considerandolo un male e un disonore, un segno di degradazione e di punizione riservato agli inferiori e ai vinti, un compito incompatibile con la dignità e la sovranità dell'uomo libero. Il signore di Montalembert lo considerò una punizione, il signor Guizot un freno; noi lo consideriamo un diritto. Per noi il lavoro è un dono che Dio ha fatto all'uomo, non per punirlo o frenarlo, ma per perfezionarlo. Quando Dio disse all'uomo: "Lavorerai", è come se gli avesse detto: "Ti completerai, sarai la conseguenza delle tue azioni, il figlio delle tue opere, il tuo stesso autore". Il lavoro è dunque un mezzo divino che distingue l'uomo dalla bestia, che lo libera dalla necessità, che sottomette la natura e lo eleva alla maestà del Creatore. Il lavoro non è una punizione, è ricchezza; il lavoro non è un disonore, è un onore; il lavoro non è una servitù, è la libertà (Garnier 1848, 407).

Egli collega poi ciascuna di queste concezioni del lavoro alla condizione politica e alle aspirazioni dei lavoratori:

Quando il lavoro era una punizione, il lavoratore era uno schiavo, e si ribellò per il diritto al riposo; quando il lavoro è un freno, il lavoratore è un salariato, e si ribella per il diritto al lavoro; quando il lavoro sia un diritto, il lavoratore sarà un associato e non si ribellerà più. La schiavitù era l'abbruttimento dell'uomo, il salario è il suo sfruttamento, l'associazione sarà la sua emancipazione (Garnier 1848, 407).

Come Mathieu de la Drôme e Martin Bernard, basa parte della sua argomentazione sul Diritto naturale. Spiega che il passaggio allo stato di civiltà significa abbandonare i quattro diritti naturali citati da Fourier, a favore dei diritti alla proprietà e al lavoro:

Entrando in società in un mondo occupato, diviso e registrato, l'uomo cambia i suoi diritti naturali per i diritti sociali.

Quali sono i diritti sociali? Il lavoro e la proprietà. Si è detto che l'uno è la negazione dell'altra; questo è un grave errore commesso da un solitario, sfruttato in malafede dai nemici del lavoro (Garnier 1848, 408).

Il solitario a cui Pyat si riferisce è senza dubbio Proudhon³⁸. In effetti, la frase in cui Proudhon contrappone il diritto al lavoro al diritto di proprietà era stata sfruttata dai conservatori durante il dibattito di settembre: riferendosi a lui come a un logico implacabile, come al più coerente dei socialisti, utilizzavano le sue esagerazioni e le sue formule provocatorie per presentare il diritto al lavoro come un pericolo per l'ordine sociale.

Secondo Pyat, l'universalizzazione della proprietà è una condizione indispensabile perché il popolo sia veramente libero e sovrano. In ogni caso, egli non intende generalizzarla per via diretta, ma solo attraverso il riconoscimento del diritto al lavoro, nello stile di Considerant: «Se noi abbiamo diritto all'ozio, lasciamo che loro abbiano diritto al lavoro. Se noi possiamo raccogliere l'eredità dei nostri padri, lasciamo che loro guadagnino il pane dei loro figli» (Garnier 1848, 409-10).

Come è caratteristico dei membri della Montagna del '48, Pyat mira a porre fine alle sofferenze del proletariato senza affrontare i proprietari. Non nega l'esistenza delle differenze di classe, ma è convinto, nonostante tutto quello che è successo da giugno in poi, che la Repubblica possa ancora superarle:

La Francia è una Repubblica, questo è un fatto. Una Repubblica democratica, è stato votato. Un governo di tutti e per tutti, è logico. Ha assunto come principio il motto "Libertà, uguaglianza, fraternità", è scritto ovunque. Pertanto, la Repubblica deve assicurare a ognuno, sia proprietario o proletario, in nome della libertà, lo sviluppo delle sue facoltà; in nome dell'uguaglianza, la soddisfazione dei suoi bisogni; in nome della fraternità, l'incoraggiamento per tutti. Solo così ci sarà davvero un popolo di uomini liberi, uguali e fraterni, un popolo di cittadini (Garnier 1848, 410).

È necessario organizzare il lavoro, dice, e questo bisogna farlo senza trasformare lo Stato in un industriale. Per un momento sembrerebbe criticare coloro che hanno interpretato male la formula di Blanc, ma poi si unisce lui stesso alle deformazioni, parlando di una presunta «scuola governativa che vuole che lo Stato faccia tutto e assorba tutto» (Garnier 1848, 411). Il diritto al lavoro non è altro che il diritto al credito, dice più avanti, in un riferimento superficiale alle idee di Proudhon.

Interviene poi André Marius, caposquadra (*contre-maître*) *mécanicien* nei cantieri navali di Tolone e sostenitore di Cavaignac. Egli afferma che il ricono-

³⁸ Alla fine di novembre, Pyat e Proudhon litigheranno in Assemblea. Ci sono diverse versioni dell'accaduto, ma il motivo principale dello scontro è probabilmente da ricercare nei voti contro la Montagna che Proudhon accumula da settembre. Pyat avrebbe dato uno schiaffo a Proudhon, che avrebbe risposto con un pugno. Nei giorni successivi sarebbero stati sull'orlo di un duello.

scimento del diritto al lavoro proposto da Pyat aumenterebbe la concentrazione dei lavoratori nelle grandi città. Tutto indica che, per Marius, il diritto al lavoro e gli opifici nazionali parigini sono due cose equivalenti:

Cittadini, credo che la Repubblica non deve farsi imporre il lavoro come un diritto. Così facendo, creerebbe un pericolo immenso e permanente; si esporrebbe al rischio che i lavoratori sparsi sul suolo della Francia lasciassero i loro opifici al primo pretesto, sia per l'insufficienza del salario, sia per una questione di amor proprio, per dirigersi verso la capitale, o almeno verso le principali città industriali, che sono già affollate di popolazione operaia (Garnier 1848, 420).

Fa valere la sua condizione di lavoratore manuale per screditare l'oratore della Montagna:

Ebbene, a parlarvi non è un padrone, ma un operaio che ha passato la vita a lavorare e che vi assicura che il lavoro raramente manca a chi lo cerca seriamente. Quando ciò accade, è dovere dello Stato intervenire, e il suo interesse deve essere la garanzia che non manchi.

È solo con l'aiuto delle mie braccia che sono riuscito a elevare onorevolmente la mia famiglia, quindi ho il diritto di parlare così. Ogni volta che ho avuto al mio fianco un compagno laborioso e parsimonioso, non l'ho mai visto mancare il lavoro.

Pertanto, voterò affinché il lavoro non si possa esigere dalla Repubblica come un diritto (Garnier 1848, 421).

Risponde il tipografo Pelletier. Basta guardare la situazione di Parigi, dice, per rendersi conto che gli operai non lavorano non perché non vogliano, ma perché non hanno lavoro. Dopo lamentare che la discussione sia diventata personale, racconta la propria esperienza:

Sono stato operaio per dodici anni a Parigi. Ci furono otto mesi in cui non riuscivo a trovare un lavoro. Poi sono stato commerciante [*marchand*] di tele indiane, garzone [*garçon*] di macelleria, libraio, agente di commercio [*commis marchand*] di vini, cuoco, compositore tipografico... (Garnier 1848, 422).

Interviene poi Claude-Anthime Corbon, caporedattore di *L'Atelier*. Rifiuta, come aveva fatto il suo giornale nel 1844, lo slogan «diritto al lavoro»:

Questa formula significa troppe cose perché io possa accettarla, cioè troppe cose in contrasto tra di loro. È del tutto innocente nella bocca di alcuni, compreso il signor Pyat, nonostante le parole amare, troppo amare, che ha pronunciato. Ma direi che, in altre bocche, la formula non ha lo stesso carattere di innocenza, non porta alle stesse conclusioni (Garnier 1848, 423).

Membro della Commissione costituzionale, Corbon difende la formulazione del secondo progetto. Dice che il capoverso VIII del Preambolo riconosce il diritto all'assistenza. E che l'articolo 13 riconosce l'associazione, che è il mezzo attraverso il quale la classe operaia può elevarsi, col tempo, al livello delle classi superiori. Secondo lui, Pyat e gli altri montagnardi difendono – anche se con

parole diverse – esattamente la stessa idea. Alla fine, l'emendamento viene respinto con 638 voti contrari e solo 86 favorevoli.

9. Dalla Costituzione a Napoleone

Il 4 novembre, ricordiamo, l'Assemblea adotta la Costituzione del 1848. Come era accaduto nel 1791 e nel 1793, il testo infine adottato è più conservatore di alcune delle proposte presentate. Per quanto riguarda il diritto al lavoro, i cambiamenti sono notevoli rispetto al primo progetto e praticamente inesistenti rispetto al secondo.

Nel capoverso VIII si aggiunge un riferimento all'«assistenza fraterna» e l'ultima frase viene leggermente riformulata:

VIII. La Repubblica deve proteggere il cittadino nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione, nella sua proprietà, nel suo lavoro, e mettere alla portata di ognuno l'istruzione indispensabile a tutti gli uomini; deve assicurare, attraverso un'assistenza fraterna, l'esistenza dei cittadini bisognosi, sia procurando loro un lavoro entro i limiti delle sue risorse, sia fornendo assistenza, in mancanza della famiglia, a coloro che non sono in grado di lavorare.

Dopo una generica menzione dei doveri di protezione della Repubblica nei confronti dei suoi cittadini, il capoverso contiene due doveri più specifici, relativi all'istruzione di base e all'esistenza, quest'ultima rivolta esclusivamente ai cittadini bisognosi. Questo obbligo dello Stato nei confronti dei caduti in disgrazia si realizza, come ben sappiamo, attraverso due diversi canali: lavoro – entro i limiti delle risorse dello Stato – per i validi, assistenza per gli invalidi e gli anziani.

Nell'articolo 13, l'unica novità è l'inclusione nell'elenco delle «istituzioni agricole»:

La Costituzione garantisce ai cittadini la libertà di lavoro e di industria. La società favorisce e incoraggia lo sviluppo del lavoro attraverso l'istruzione primaria gratuita, la formazione professionale, l'uguaglianza nei rapporti tra il padrone e l'operaio, le istituzioni di risparmio e di credito, le istituzioni agricole, le associazioni volontarie e la realizzazione da parte dello Stato, dei dipartimenti e dei comuni di opere pubbliche per impiegare i lavoratori disoccupati; fornisce assistenza ai bambini abbandonati, agli invalidi e agli anziani senza risorse le cui famiglie non sono in grado di aiutare.

Questo articolo è diviso in due parti. La prima riconosce la libertà di lavorare. La seconda distingue due diversi tipi di azione pubblica: la prima è rivolta ai validi, la seconda ai disabili. Da un lato, si elencano una serie di misure volte a favorire lo sviluppo del lavoro: l'istruzione, l'uguaglianza davanti ai tribunali del lavoro, la mutua assicurazione (nei mestieri urbani e nelle campagne), il diritto di associazione e i lavori pubblici. Dall'altro lato, si stabilisce il diritto all'assistenza per coloro che, a causa di incapacità o età, non sono in grado di lavorare. Questa assistenza agli invalidi è riconosciuta in modo particolarmente restrittivo: la parola «diritto» non è menzionata e il dovere dello Stato viene condizionato all'assenza di assistenza privata.

Il 10 dicembre viene eletto a suffragio universale il presidente della Repubblica. I candidati principali sono cinque: Lamartine, Cavaignac, Bonaparte, Ledru-Rollin e Raspail. Lamartine, molto popolare all'inizio della Rivoluzione, è troppo coinvolto nelle decisioni del Governo provvisorio per rappresentare i nuovi interessi del repubblicanesimo conservatore. Il generale Cavaignac, a capo della repressione di giugno e da allora presidente dell'esecutivo, incarna perfettamente la svolta reazionaria di questi repubblicani borghesi: il loro abbandono della fraternità lirica di febbraio, che li porta a combattere gli operai con i cannoni della Repubblica. Luigi Napoleone Bonaparte è sostenuto dal Partito dell'Ordine. È un candidato di consenso tra i legittimisti e gli orleanisti, che non si fidano del repubblicanesimo di Cavaignac e non sono abbastanza forti per presentare un proprio candidato. Thiers lo vede come un personaggio facilmente controllabile, e a questo si aggiunge un altro vantaggio: la grande popolarità che, soprattutto nelle province, gli procura il portare il nome dell'imperatore. Ledru-Rollin è il candidato della Montagna e, in assenza di Blanc, l'unica figura che tiene viva la speranza di una Repubblica diversa da quella di Cavaignac. Raspail, leader socialista arrestato il 15 maggio insieme a Blanqui e Barbès, è a capo di una candidatura di protesta. I socialisti – anche se non solo loro – sono contrari all'elezione diretta del presidente della Repubblica, e presentano un loro candidato proprio per questo motivo (Hayat 2014b, 869-903).

I blu che sostengono Cavaignac. I bianchi nascosti dietro Bonaparte. I rossi che si organizzano intorno a Ledru-Rollin. Lamartine, solo, avvolto nel tricolore. E i socialisti che sono ormai fuori dal gioco istituzionale.

Napoleone viene eletto con un margine molto ampio. Ottiene quasi il 75% dei voti, contro il 20% di Cavaignac, il 5% di Ledru-Rollin e la partecipazione simbolica degli altri due candidati. Per le masse popolari urbane, il voto serve a vendicare il massacro di giugno. Per i contadini, è un regolamento di conti per l'aumento delle tasse. In entrambi i casi, si tratta di un'invettiva diretta contro la Repubblica. Inizia così un periodo che, sebbene contribuisce indubbiamente all'apprendimento delle istituzioni e dei modi di fare repubblicani (Agulhon 2002), si distingue già chiaramente dallo spirito della Rivoluzione di febbraio. La Repubblica blu, che non volle essere rossa – e neppure viola –, si trova ora osteggiata al suo interno dalle forze del passato. Con il trascorrere dei mesi diventerà chiaro, inoltre, che né i blu né i bianchi sono in grado di controllare il nipote del grande generale. Piano piano, l'impero di Napoleone III inizierà a profilarsi all'orizzonte.

10. Marx e il diritto al lavoro

10.1 La tragedia e la farsa

Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte (1852) si apre con queste note parole:

Hegel dice da qualche parte che tutti gli eventi e i personaggi di grande importanza nella storia del mondo appaiono, per così dire, due volte. Dimenticò di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda come farsa (Marx 1979 [1852], XI, 103).

La storia si ripete: ciò che era tragedia, riappare come farsa. Poche frasi di Marx saranno state ripetute così spesso come questa. Si presta meno attenzione, invece, al modo in cui il passaggio continua:

Caussidière per Danton, Louis Blanc per Robespierre, la Montagna del 1848-1851 per la Montagna del 1793-1795, il nipote per lo zio. E la stessa caricatura nelle circostanze che accompagnano la seconda edizione del 18 brumaio! (Marx 1979 [1852], XI, 103).

Il confronto tra i due Napoleoni e i due 18 brumaio è il più ovvio, ma anche il meno interessante per noi. Napoleone I, il grande conquistatore, e Napoleone III, il suo mediocre nipote. Il 9 novembre 1799, colpo di Stato per eccellenza, e la sua ripetizione il 2 dicembre 1851. Di seguito esamineremo il resto dei confronti, che non sono scelti a caso.

Innanzitutto, va detto che il passaggio è più di Engels che di Marx. Gli scrive, in una lettera del 3 dicembre 1851:

Ma, dopo quello che abbiamo visto ieri, non si può contare sul *peuple*, e sembra davvero come se il vecchio Hegel, travestito da Spirito del mondo, dirigesse la storia dalla tomba e facesse sì che, con la massima coscienza, tutto si ripeta due volte, la prima come grande tragedia e la seconda come putrida farsa, Caussidière per Danton, L. Blanc per Robespierre, Barthélemy per Saint-Just, Flocon per Carnot, e lo scemo insieme alla prima dozzina disponibile di tenenti indebitati per il piccolo caporale e la sua banda di marescialli. Sembra che il 18 brumaio sia ormai arrivato (Engels 1982 [1851], XXXVIII, 505).

I confronti di Emmanuel Barthélemy con Saint-Just e di Flocon con Lazare Carnot scompaiono nel testo di Marx, probabilmente perché si tratta di figure meno note, o forse perché i paragoni non sono del tutto calzanti.

Non si perde nulla, mi sembra, con la scomparsa del primo confronto: la ghiottina di Saint-Just e la pistola di Barthélemy, il governo attraverso il terrore e il terrorismo contro il governo. Non si perde nulla, dico, perché il secondo non è una versione declassata del primo, ma un tipo diverso di personaggio. Un insurrezionalista in armi, un duellante, non un dirigente rivoluzionario.

Ferdinand Flocon, il repubblicano di *La Réforme* che si avvicina gradualmente a Cavaignac, sarebbe la copia di Lazare Carnot, che passa dall'essere un importante militare durante la Convenzione montagnarda a partecipare alla caduta di Robespierre. Questa volta il confronto è tra traditori. A difesa di Flocon va detto che, anche se è vero che vota a favore della concessione dei pieni poteri a Cavaignac – un passo precedente alla repressione di giugno –, non è meno vero che poi chiede l'amnistia per gli insorti arrestati e messi al bando.

I paragoni che Marx conserva sono quello di Caussidière con Danton e quello di Blanc con Robespierre, a cui aggiunge l'analogia tra la Montagna del 1848 e quella del 1793.

Caussidière, «uomo dalle membra erculee, collo di toro e statura gigantesca», secondo Blanc, è l'immagine sputata di Danton, talvolta chiamato «l'atleta della Rivoluzione». L'«eloquio brusco e fantastico» del primo, «pieno di citazioni

discutibili e di espressioni volgari, ma abbondante, caldo, con giri sorprendenti, che conducevano alla meta attraverso un'apparente confusione» (Blanc 1880, I, 294), ricorda il discorso rozzo e risonante del secondo. Il nome di entrambi è stato associato – non discuterò se in modo giusto o ingiusto – a una sorta di doppio gioco tra le parti opposte nelle rispettive rivoluzioni.

Arriviamo infine al paragone che ci interessa, quello che Marx ed Engels tracciano tra Louis Blanc e Robespierre. Le somiglianze vanno oltre la bassa statura di entrambi – particolarmente bassa nel caso di Blanc. Robespierre è la grande testa del 1793, Blanc quella del 1848. Entrambi hanno una sorprendente capacità di pensare il proprio tempo, e di farlo dalla prima linea della politica. Entrambi cercano di incanalare le richieste dei movimenti popolari attraverso vie istituzionali. Entrambi portano avanti un'interpretazione progressista e lucida dei testi giuridici in vigore. Entrambi sono il nemico da battere per coloro che non sono disposti a spingere la Rivoluzione oltre certi limiti. La punizione di Robespierre, la ghigliottina, è certamente più tragica dell'esilio di Blanc.

Rimane un ultimo paragone: quello che Marx traccia tra le due Montagne. Questa analogia può essere interpretata come un semplice rafforzamento delle precedenti. Caussidière e Blanc sarebbero i rozzi imitatori dei montagnardi Danton e Robespierre. Tuttavia, mi sembra più corretto comprendere che questo terzo paragone – pur sovrapponendosi parzialmente ai precedenti – ha anche un'estensione indipendente.

Fin dall'inizio della Rivoluzione del '48, c'è un evidente culto dei montagnardi del '93 da parte dei repubblicani legati a *La Réforme*. Caussidière, per esempio, quando crea la Guardia popolare e la divide in quattro compagnie, chiama due di esse la Montagnarda e la compagnia di Saint-Just. In ogni caso, in questa prima fase della Rivoluzione, nella misura in cui non c'è un parlamento, non c'è nemmeno, a rigore, una Montagna. La Montagna del '48 nasce con la costituzione dell'Assemblea a maggio e si organizza, soprattutto, in vista delle elezioni presidenziali di dicembre. Si costruisce, come abbiamo già detto, intorno a Ledru-Rollin, quando Blanc è ormai in esilio. Se Robespierre è la figura di spicco della Montagna del 1793, è Ledru-Rollin, e non Blanc, a guidare la sua rozza copia nel '48.

In breve: nella Rivoluzione del 1848, Louis Blanc svolge un ruolo simile a quello svolto da Robespierre nella Rivoluzione francese. Ciò non significa, però, che gli errori della Montagna del 1848 siano gli errori di Blanc. Le colpe di quest'ultimo, che abbiamo già sottolineato a proposito della Commissione del Lussemburgo, si verificano durante il Governo provvisorio, e sono quindi precedenti alla formazione della Montagna.

Nel rendere espliciti i termini del paragone di Marx, la mia intenzione non è stata quella di farne una semplice questione di nomi. Ciò che interessa a Marx, e che deve interessare a noi, è il modo in cui la ripetizione dei personaggi e degli eventi aiuta a comprendere meglio le circostanze che circondano il '48. Per quanto riguarda la nostra storia, le somiglianze tra Robespierre e Blanc, di solito celate, mi sembra che gettino luce sul programma politico a cui viene associata all'epoca la rivendicazione del diritto al lavoro.

Le figure di Robespierre e Blanc rappresentano, nel '93 e nel '48, un'insolita congiunzione tra pratica e teoria rivoluzionaria: pratica legata ai movimenti popolari; teoria basata su principi di giustizia universale, ma rielaborata alla luce degli eventi concreti. La teoria di Robespierre è la filosofia dei diritti dell'uomo e del cittadino. Quella di Blanc è il socialismo, combinato con l'eredità della Rivoluzione francese. In questo non c'è lucidità, da un lato, e mera ripetizione, dall'altro: entrambi sono all'altezza del loro tempo³⁹.

Come dicevamo, oltre a comprendere la propria epoca, entrambi vi partecipano attivamente. Ed è qui che appaiono le differenze. Robespierre esercita un'influenza costante durante tutta la Rivoluzione e, per un breve e tragico periodo, contribuisce in modo decisivo all'unione tra il movimento *sans-culotte* e le istituzioni. Blanc, invece, convinto che l'avvento della Repubblica sia un momento propizio perché lo Stato favorisca l'organizzazione autonoma dei lavoratori, viene messo in disparte – fin dall'inizio – dai suoi compagni repubblicani nel governo. L'unione tra i governanti e il movimento popolare avviene, ma in un retrobottega chiamato Palazzo del Lussemburgo.

Questo è, con i suoi errori e i suoi successi, il ruolo storico di Blanc, anche se non sempre gli è stato riconosciuto. Infatti, si è spesso detto che Blanqui è, attraverso Babeuf e Buonarroti, l'erede dei rivoluzionari del '93. Questo ha portato, nel migliore dei casi, a preservare il legame tra i montagnardi e i socialisti del XIX secolo, ma nascondendo l'influenza di Blanc tra i secondi. Nel peggiore, a rifiutare l'eredità di Robespierre in favore degli hébertisti, e a collegare il nome di Babeuf a questi ultimi – nascondendo quanto egli sia un continuatore delle idee montagnarde, nonché i legami stessi degli hébertisti con la Montagna. Blanqui sarebbe, secondo entrambe le interpretazioni, il più genuino rappresentante, a metà del XIX secolo, della tradizione democratica risalente alla Rivoluzione francese.

Tuttavia, Blanqui, antico saint-simoniano, conosce Robespierre solo attraverso l'inventiva di Lamartine. Come spiega Albert Mathiez, è lui che contribuisce di più, dopo il 1848, a far passare i socialisti dall'ammirazione al disprezzo per Robespierre (Mathiez 1928, 306). Per i blanquisti del 1871, gli hébertisti – e non i montagnardi – sono il modello da imitare. Blanqui rifiuta non solo Maximilien, ma anche lo stesso Gracchus. In un'intervista pubblicata su *The Times* il 28 aprile 1879, nega esplicitamente di essere un discepolo di Babeuf (cfr. Bernstein 1971, 45). La strategia della Congiura degli uguali, va ricordato, consiste essenzialmente nell'agitazione di massa, e il suo obiettivo è quello di ripristinare la Costituzione del 1793. Quella di Blanqui è l'insurrezione di una minoranza, e la meta perseguita non è mai del tutto chiara.

Blanqui è indubbiamente un rivoluzionario; è persino esperto nella tecnica delle insurrezioni e paga coraggiosamente con la sua persona. Tuttavia, nonostante

³⁹ Sul legame tra Robespierre e Blanc, si veda Jacouty (2003, 103-25). Sull'influenza del repubblicanesimo di Blanc sul giovane Marx, si veda: Bernstein (1939, 333), Gregory (1983, 169-173), Takakusagi (2006, 180-92).

i suoi attacchi infuocati ai ricchi e alle sanguisughe del popolo, non ha un programma costruttivo. A parte la presa violenta del potere, non ha nulla da proporre. Tutti i problemi economici gli sono estranei (Mathiez 1928, 319).

Sia nella sua interpretazione della Rivoluzione francese che nelle sue azioni politiche, Blanqui lascia in secondo piano le preoccupazioni quotidiane dei lavoratori. Fa dell'anticlericalismo, dice Mathiez, l'alfa e l'omega della politica democratica, senza preoccuparsi se questa è l'opinione maggioritaria tra le classi popolari.

In breve: Blanqui non è un continuatore dei montagnardi del '93; né, di conseguenza, degli uguali del '96. Ciò non significa che gli eredi di entrambi non esistano nel '48. Inizialmente raggruppati intorno al socialismo repubblicano di Blanc e alle corporazioni di lavoratori del Lussemburgo, presto saranno rimpiazzati, però, da continuatori più superficiali, preoccupati di riprodurre la forma, e non tanto la sostanza, della Convenzione montagnarda.

10.2 Dalla formula goffa all'appropriazione dei mezzi di produzione

In *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (1850), Marx dedica un noto passaggio al diritto al lavoro:

Il primo progetto di Costituzione, redatto prima delle giornate di giugno, conteneva ancora il "*droit au travail*", il diritto al lavoro, la prima formula, goffamente enunciata, in cui si riassumono le rivendicazioni rivoluzionarie del proletariato. Si trasformò nel *droit à l'assistance*, nel diritto all'assistenza pubblica; e quale Stato moderno non sfama i suoi poveri in un modo o nell'altro? Il diritto al lavoro è, nel senso borghese, un'assurdità, un triste e pio desiderio. Ma dietro il diritto al lavoro c'è il potere sul capitale; dietro il potere sul capitale, l'appropriazione dei mezzi di produzione, la loro subordinazione alla classe operaia associata e, quindi, l'abolizione del lavoro salariato, del capitale e dei loro rapporti reciproci. Dietro il "*diritto al lavoro*" c'era l'insurrezione di giugno. L'Assemblea costituente, che aveva posto di fatto il proletariato rivoluzionario *hors la loi*, al di fuori della legge, doveva eliminare, per principio, la formula del *proletariato* dalla Costituzione, legge delle leggi; doveva lanciare il suo anatema contro il "diritto al lavoro" (Marx 1978 [1850], X, 77-8).

Al di là della questione se il diritto al lavoro sia o meno la formula in cui si riassumono le richieste dei lavoratori nel 1848, la cosa più interessante della citazione di Marx è la perspicacia con cui vede, e con cui spiega, l'importanza che hanno i fatti nel cambio di significato delle parole. Quando le classi sociali, nel pieno dell'estasi rivoluzionaria, erano ancora mescolate, si poteva sostenere un diritto al lavoro poco ambizioso e dentro l'ordine sociale, un diritto al lavoro assumibile per chi non intendeva andare oltre il mero aiuto ai poveri. Dopo le giornate di giugno, quando il divario tra borghesi e proletari diviene evidente, le ambiguità teoriche non godono più della simpatia di nessuno. Inserire il diritto al lavoro nella Costituzione diventa allora impossibile: sarebbe come rinunciare giuridicamente a una vittoria già conquistata nelle strade.

Ma se guardiamo dietro il diritto al lavoro, cosa vediamo? Possiamo riconoscere un'aspirazione, dice Marx, che è ancora solo leggermente delineata. Questa aspirazione consiste nell'anteporre i diritti del lavoro a quelli del capitale; vale a dire, nel modificare la forma capitalistica di organizzare la produzione, abolendo, in particolare, la proprietà privata dei mezzi di produzione. Solo sopprimendo questo particolare tipo di proprietà, si capisce dalle parole di Marx, sarà possibile l'esistenza di una società in grado di sopportare il diritto al lavoro.

Queste riflessioni sul *droit au travail* rappresentano un'importante passo avanti nello sviluppo teorico di Marx, come spiega Engels nella prefazione del 1895 a *Le lotte di classe in Francia*:

Ciò che conferisce a quest'opera un significato speciale è il fatto che in essa si proclama, per la prima volta, la formula con cui, di comune accordo, i partiti operai di tutti i paesi del mondo riassumono brevemente la loro richiesta in materia di trasformazione economica: l'appropriazione dei mezzi di produzione da parte della società. Nel secondo capitolo, a proposito del "diritto al lavoro", che viene descritto come la "prima formula, goffamente enunciata, in cui si riassumono le rivendicazioni rivoluzionarie del proletariato", si dice: "Ma dietro il diritto al lavoro c'è il potere sul capitale; dietro il potere sul capitale, l'*appropriazione dei mezzi di produzione*, la loro subordinazione alla classe operaia associata e, quindi, l'abolizione del lavoro salariato, del capitale e dei loro rapporti reciproci". Ecco quindi formulata, per la prima volta, la tesi con cui il moderno socialismo operaio si distingue chiaramente sia dalle varie forme di socialismo feudale, borghese, piccolo-borghese, ecc. sia dalla confusa comunità di beni del comunismo utopico e del comunismo operaio primitivo o spontaneo [*naturwüchsig*]. È vero che, più tardi, Marx estende questa formula all'appropriazione dei mezzi di scambio, ma questa estensione, peraltro evidente dopo il *Manifesto comunista*, esprime semplicemente un corollario della tesi principale (Engels 1990 [1895], XXVII, 508-9).

Nel *Manifesto comunista* (1848), in effetti, Marx ed Engels usano l'espressione «mezzi di produzione e di scambio» praticamente in tutte le apparizioni di questa espressione, che sono varie. Ecco perché Engels afferma che i «mezzi di produzione» di cui parla Marx in *Le lotte di classe in Francia* (due anni dopo) includono, implicitamente, i mezzi di scambio.

Ma ciò che è più interessante per noi è quanto Engels afferma all'inizio della citazione: è nel 1850, nella sua riflessione intorno al diritto al lavoro, che Marx formula per la prima volta l'idea che lo scopo del socialismo è l'appropriazione sociale dei mezzi di produzione e di scambio.

È un'idea che non compare, così espressa, nel *Manifesto comunista*. Lì si dice che il carattere distintivo del comunismo non è l'abolizione della proprietà in generale, ma «l'abolizione della proprietà borghese»: quella forma di proprietà che si nutre dello sfruttamento del lavoro salariato, e che può crescere solo a condizione di generare nuovo lavoro salariato. Si parla anche di trasformare il capitale in proprietà comune, in modo che appartenga a tutti i membri della società. Ma l'espressione «appropriazione dei mezzi di produzione» non viene

utilizzata. In effetti, il *Manifesto* rimane, per molti aspetti, fortemente imprugnato del linguaggio del socialismo dell'epoca, anche se uno dei suoi obiettivi principali è proprio quello di prenderne le distanze.

Si può dire, quindi, che la critica del diritto al lavoro, la spiegazione del perché sia un'espressione goffa e imprecisa, favorisce lo sviluppo o il chiarimento della stessa teoria marxiana. È uno dei punti di appoggio che Marx usa per saltare oltre il socialismo del suo tempo. Un salto lungo, senza dubbio, che lo porterà a nuotare controcorrente nelle acque dell'economia politica.

Blanc, erede di Robespierre, fornisce un'interpretazione socialista e repubblicana del diritto al lavoro nel 1848. Il suo obiettivo è mettere la Repubblica al servizio del socialismo. Marx, riflettendo sulla mancanza di precisione del diritto al lavoro, riesce a vedere, dietro questo diritto, il gigante silenzioso che ne impedisce la realizzazione – se non come semplice pio desiderio. Riesce a vedere questo colosso e a descriverlo meglio di chiunque altro fino a quel momento. Raccogliendo il testimone dei suoi predecessori, metterà la scienza – la *Wissenschaft* di Hegel e la *science* dell'economia politica – al servizio del socialismo.

10.3 Il diritto alla pigrizia

Nel 1880, nei numeri 23-29 del giornale *L'Égalité* (23 e 30 giugno; 7, 14, 21 e 28 luglio; 4 agosto), il marxista Paul Lafargue pubblica una serie di articoli dal titolo "Le droit à la paresse. Réfutation du 'droit au travail' de 1848". Nel 1883 vengono pubblicati congiuntamente come pamphlet.

Nonostante il titolo, questo breve scritto è fondamentalmente una critica alla tesi dell'«utilità della povertà», difesa in un modo o nell'altro da una parte importante della teoria economica dal XVII secolo in poi. Questi economisti partono dal presupposto che i lavoratori preferiscono il lavoro all'ozio solo se sono costretti dalla necessità. Poiché la coercizione della fame è l'unica motivazione che spinge i poveri a lavorare, il salario, sostengono, deve mantenersi strettamente al livello di sussistenza. Se i salari vengono fissati al di sopra di questo livello, la predilezione per l'ozio trionfa e le classi popolari cadono irrimediabilmente nel vizio e nella rovina morale.

Gli economisti e i politici conservatori del XIX secolo integrano spesso questa tesi con esortazioni più o meno dirette ai lavoratori – si ricordi il discorso di Thiers –, affinché essi adempiano al loro dovere di lavorare. Se si legge con attenzione, risulta chiaro che il pamphlet di Lafargue è – oltre che una denuncia delle miserie associate al lavoro in fabbrica – una critica a questo tipo di discorso:

La morale capitalista, penosa parodia della morale cristiana, lancia anatemi contro la carne del lavoratore; il suo ideale consiste nel ridurre al minimo i bisogni del produttore, nel sopprimere i suoi piaceri e le sue passioni, nel condannarlo al ruolo di macchina che esegue un lavoro senza tregua né pietà (Lafargue 1883, V).

Così parafrasa l'autore i sacerdoti del dogma del lavoro, che predicano giorno e notte il dovere di lavorare:

Lavorate, lavorate notte e giorno; lavorando aumentate la vostra miseria, e la vostra miseria ci dispensa dal dovervi imporre il lavoro attraverso la forza della legge. L'imposizione legale del lavoro "è troppo penosa, richiede troppa violenza e fa troppo rumore; la fame, al contrario, non solo è una pressione pacifica, silenziosa e incessante, ma, essendo il motivo più naturale del lavoro e dell'industria, provoca anche gli sforzi più vigorosi"⁴⁰ (Lafargue 1883, 20).

La novità principale del testo di Lafargue è che egli afferma, insistendo ripetutamente, che questa morale della privazione e del sacrificio, funzionale agli interessi della borghesia, è stata accettata e interiorizzata dagli stessi lavoratori. Su questo punto, il testo ha molto di satira e di provocazione. In tono umoristico e con occasionali esagerazioni, l'autore interpella direttamente i lavoratori. Non sono più solo i borghesi, sostiene, a usare la fame come forma di motivazione al lavoro. Ora, inoltre, sono gli stessi operai, affamati ed emaciati, che – invece di protestare – bussano alle porte degli opifici, desiderosi di vedere soddisfatta la loro passione lavorativa. Le classi lavoratrici sono state colte da una strana follia, l'amore per il lavoro, che esaurisce le forze vitali dell'individuo e della sua prole fino allo sfinimento⁴¹.

I proletari, consegnati in corpo e anima al vizio del lavoro, hanno così generato crisi di sovrapproduzione, afferma infine Lafargue. Queste possono essere ritardate solo espandendo i mercati, da un lato, e incoraggiando l'eccesso e l'ingordigia tra le classi improduttive, dall'altro:

Di fronte a questa doppia follia dei lavoratori – ammazzarsi lavorando troppo e vegetare nell'astinenza –, il grande problema della produzione capitalistica non è più quello di trovare produttori e moltiplicare le loro forze, ma quello di scoprire consumatori, di eccitare i loro appetiti e di crearne altri artificiali (Lafargue 1883, 35).

Il pamphlet di Lafargue, che è un incitamento alla ribellione, una critica al servilismo e alla mitezza di coloro che Nietzsche chiama cammelli, deve essere compreso nel contesto dei dibattiti e delle lotte che si svolgono allora all'interno del socialismo francese. Nel 1878 viene creata a Lione la *Fédération du parti des travailleurs socialistes de France* (FPTSF). Una prima scissione si verifica nel 1881, quando i blanquisti di Édouard Vaillant fondano il *Comité révolutionnaire central* (CRC). Tuttavia, la crisi più importante avviene solo nel settembre

⁴⁰ Lafargue cita qui il reverendo Joseph Townsend.

⁴¹ Fortunatamente, tra le nazioni civilizzate esiste ancora un'eccezione: «Per lo spagnolo, in cui l'animale primitivo non è atrofizzato, il lavoro è la peggiore delle schiavitù» (Lafargue 1883, 10). Tuttavia, anche tra gli spagnoli c'è un'eccezione che sfugge alla regola. Lafargue elenca i popoli per i quali il lavoro è una necessità organica, affiancando i galiziani (Spagna) agli alvernati (Francia), scozzesi (Regno Unito), pomerani (Germania) e cinesi (Asia). In tutti è generalizzato l'atteggiamento dei «contadini proprietari e piccoli borghesi, gli uni ingobbiti sulle loro terre, gli altri rintanati nei loro negozi, muovendosi come una talpa nella sua galleria sotterranea, senza mai raddrizzarsi per godere della contemplazione della natura» (Lafargue 1883, 11).

1882. Al Congresso di Saint-Etienne, i «possibilisti» di Paul Brousse si confrontano con i marxisti, guidati da Jules Guesde e di cui fa parte Paul Lafargue. Questi ultimi fondano allora il *Parti ouvrier français* (POF). Semplificando, i possibilisti optano per una strategia riformista, mentre i marxisti sono favorevoli alla via rivoluzionaria⁴².

Questa è, in sintesi, l'idea di fondo del pamphlet di Lafargue: una critica all'interiorizzazione del dovere di lavorare da parte degli operai, a cui si contrappone una difesa dello spirito rivoluzionario. Alla luce di quanto detto nel presente capitolo, è sorprendente che questo venga presentato come una confutazione del «diritto al lavoro» (si ricordi il titolo dell'opuscolo). Sorprende, soprattutto, che Lafargue non distingua tra l'interpretazione montagnarda di questo diritto e la sua interpretazione socialista, di cui Louis Blanc è il principale esponente. Non è proprio Blanc, difensore del diritto al lavoro nel '48, uno dei critici più sagaci della perorazione di Thiers sul dovere di lavorare? Non è proprio lui, seguendo Sismondi, a criticare le miserie causate dalla concorrenza e dalla sovrapproduzione, intendendo il diritto al lavoro come un'alternativa a esse?

La parte propositiva del pamphlet è, infatti, molto significativa dell'ignoranza, tra i socialisti di fine Ottocento, dei dibattiti del '48 e, per estensione, del discorso repubblicano della Rivoluzione francese. Il proletariato deve rivendicare, dice Lafargue, il diritto alla pigrizia, che è completamente diverso dai diritti dell'uomo, qualificati adesso come borghesi:

Deve tornare ai suoi istinti naturali, proclamare i *Diritti della pigrizia*, mille volte più nobili e sacri dei tisiici *Diritti dell'uomo*, elaborati minuziosamente dagli avvocati metafisici della rivoluzione borghese (Lafargue 1883, 25).

Se Fourier, nel 1808, rimproverava ai difensori dei *Diritti dell'uomo* di aver dimenticato il *Diritto al lavoro*, Lafargue fa lo stesso, nel 1880, con il *Diritto alla pigrizia*. Aggiunge, più avanti:

Se la classe operaia, strappando dal suo cuore il vizio che la domina e svilisce la sua natura, si sollevasse con la sua terribile forza, non per reclamare i *Diritti dell'uomo*, che non sono altro che i diritti dello sfruttamento capitalistico, né per reclamare il *Diritto al lavoro*, che non è altro che il diritto alla miseria, ma per forgiare una legge di ferro che proibisca a ogni uomo di lavorare più di tre ore al giorno, la Terra, la vecchia Terra, tremando di gioia, sentirebbe un nuovo universo agitarsi dentro di lei... Ma come chiedere a un proletariato corrotto dalla morale capitalista di adottare una risoluzione virile? (Lafargue 1883, 48-9).

⁴² Marx, che nel 1882 visita la casa dei Lafargue, conosce da vicino le posizioni delle due parti. Il 30 settembre scrive a Engels che entrambi hanno fatto la loro parte per rovinare il suo soggiorno in Francia (Marx 1992 [1882], XLVI, 339). Il 2-3 novembre, Engels scrive a Bernstein: «Ebbene, quello che in Francia si conosce come "marxismo" è davvero un prodotto particolare, tanto che Marx disse una volta a Lafargue: "Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste"» (Engels 1992 [1882], XLVI, 356).

Così come i diritti dell'uomo sono formulati dalla borghesia per coprire lo sfruttamento che esercita sul proletariato, afferma Lafargue, il diritto al lavoro è l'assurdo diritto con cui i lavoratori rivendicano di essere sfruttati, generando così crisi di sovrapproduzione, disoccupazione e miseria. Il diritto al lavoro è, per lui, il diritto a integrarsi nel modo capitalistico di organizzare la produzione. Il discorso di coloro che, nel 1848, legarono questo diritto a un ambizioso progetto di trasformazione sociale, volto alla costituzione di un'associazione di produttori liberi e uguali, è ormai completamente dimenticato.

Il diritto al lavoro: da ieri a oggi

1. Il discorso dei diritti contemporaneo

Il diritto al lavoro gode oggi di un ampio riconoscimento giuridico. Ciononostante, è un diritto di cui si parla poco e che rimane, per così dire, in secondo piano, al punto che alcuni giuristi e filosofi hanno sostenuto che non si tratta di un vero e proprio diritto. A mio avviso, ciò è dovuto – tra le altre ragioni – al modo in cui la questione dei diritti è stata rilanciata dagli anni '70 del secolo scorso a oggi.

Tra il 1789 e il 1848, i diritti suscitavano grandi passioni. Durante la Rivoluzione francese, ci fu un momento in cui divennero sinonimo di radicalismo politico, di democrazia, di terrore, di anarchia. Infatti, al termine di questo grande sconvolgimento, uno dei principali obiettivi dei controrivoluzionari fu quello di combattere e riformulare questo tipo di linguaggio. Qualcosa di simile accadde nella Rivoluzione del 1848, anche se in forma più breve. Alcuni diritti, e in particolare il diritto al lavoro, divennero sinonimo di socialismo, di comunismo, di attacco alla proprietà, di anarchia. Con la sconfitta del movimento dei lavoratori di Parigi, i diritti più scomodi furono espulsi dalla Costituzione, e il discorso stesso dei diritti fu subordinato a quello dei doveri.

In entrambi i casi, la rinuncia al discorso dei diritti fu dovuta al fatto che veniva usato, o poteva essere usato, per denunciare e rovesciare i privilegi delle classi dominanti. Non solo quelli delle classi dominanti che sostenevano il loro potere nel passato e nella tradizione, ma anche quelli di coloro che stavano guidando la rivoluzione. Nel caso della Rivoluzione francese, i diritti

iniziarono a servire non solo per criticare il clero e la nobiltà, ma anche la nuova «aristocrazia della ricchezza», e fu allora che vennero espulsi. Lo stesso accadde nel '48: a un certo punto, servirono non solo a chiedere un'apertura controllata del regime politico, ma si associarono all'idea che fosse necessario estendere l'uguaglianza politica, appena raggiunta, alla sfera del lavoro. E fu allora che vennero espulsi.

A ciò seguì un secolo in cui il linguaggio dei diritti ridusse la sua presenza nella sfera pubblica. Solo a partire dal 1948, e specialmente dagli anni '70, è tornato a essere protagonista. Oggi si può dire che viviamo nell'età dell'oro dei diritti. Non solo dei diritti civili e politici, ma anche dei diritti sociali, almeno dal punto di vista della loro concretizzazione giuridica. Il diritto al lavoro, che non fu mai riconosciuto nel XIX secolo, è oggi ampiamente sancito nei testi costituzionali, e lo stesso si può dire di molti altri diritti.

Tuttavia, a volte sembra che questa moltiplicazione di diritti riconosciuti non si traduca in una denuncia più incisiva delle ingiustizie del nostro tempo. Dà piuttosto l'impressione che i diritti si fermino alle porte di quello spazio in cui si creano le grandi disuguaglianze e le grandi arbitrarietà, come ha sottolineato Samuel Moyn in *Not Enough*. Con questo non mi riferisco al problema che i diritti non sempre siano garantiti in modo efficace nella pratica, ma alla teoria stessa dei diritti, alla sua mancanza di radicalità.

Questa moderazione ha i suoi vantaggi. In particolare, rende possibile l'esistenza di un consenso internazionale intorno ai diritti umani. Ma comporta anche alcuni rischi, come quello che questi diventino un discorso di scarsa sostanza. Se i diritti non rimandano a idee chiare che tutti possiamo discernere con la nostra ragione, né a sentimenti in grado di smuoverci dentro, le dispute su di essi saranno probabilmente meno aspre, ma si corre il rischio di costruire un consenso con i piedi di argilla.

2. La giustizia distributiva e il lavoro

A partire dalla Rivoluzione francese, il baricentro della giustizia distributiva si sposta verso il mondo del lavoro e le questioni relative alla proprietà – che inizia a essere intesa proprio come il frutto del lavoro. Come deve essere distribuito il lavoro in una società giusta? E come deve essere distribuita la ricchezza creata attraverso questo lavoro sociale? Questi due temi di giustizia distributiva vengono affrontati, nel periodo tra il 1789 e il 1848, attraverso il linguaggio dei diritti.

Passiamo al primo. Come si ricorderà, Turgot utilizza l'idea del diritto di lavorare per opporsi alle corporazioni. Il monopolio esercitato da ogni corporazione sulla rispettiva attività economica, sostiene, è contrario al diritto di ogni persona di esercitare una professione di sua scelta. La soluzione che propone è la libertà di lavoro e, più in generale, la libertà economica. Bisogna lasciar fare agli agenti economici, senza ostacolarli, e bisogna lasciar passare le merci, senza sottoporle a tasse. Anche se in realtà è un po' più complesso, si può dire che le ingiustizie nella distribuzione si risolvono rinunciando all'esistenza di limiti,

rinunciando all'esistenza di una distribuzione controllata. Questa idea sarà ripresa durante la Rivoluzione, tra gli altri, da Le Chapelier, e sarà una delle basi su cui si svilupperà il pensiero politico liberale durante la Monarchia di luglio.

Il secondo tema, relativo alla distribuzione della ricchezza in una società giusta, è presente fin dall'inizio della Rivoluzione francese. Non emerge nei momenti di maggiore radicalismo politico, dal 1793 in poi, ma è già in primo piano nel 1789. Il famoso pamphlet dell'abate Sieyes può essere inteso proprio come una risposta a esso. Il terzo stato, afferma l'abate, produce tutte le cose utili, mentre i privilegiati, non facendo nulla, godono dei migliori frutti del lavoro. La proposta di Sieyes è che ognuno riceva secondo i suoi meriti, secondo le sue capacità. Questa idea svolge un ruolo centrale nel corso della Rivoluzione e sarà ripresa, in varie forme, nel XIX secolo. Saint-Simon metterà i produttori al posto in cui Sieyes collocava il terzo stato, ma difenderà sostanzialmente la stessa cosa. Poco dopo, saranno i lavoratori manuali ad appropriarsi di questa retorica: loro, che sono lo stomaco del corpo sociale, hanno diritto a ricevere il prodotto del proprio lavoro.

Ecco la doppia risposta: il modo più giusto di distribuire il lavoro è lasciare che ognuno dimostri il proprio valore nei mercati; il modo più giusto di distribuire la ricchezza è dare a ognuno secondo il proprio merito.

Intorno al 1840, e in opposizione a queste due idee, si sviluppa in Francia un tipo di socialismo che dà una risposta diversa a entrambe le questioni. Louis Blanc è il principale esponente di questo socialismo repubblicano o giacobino.

Egli sostiene, da un lato, che il lavoro deve essere distribuito in modo tale che ognuno possa sviluppare al massimo le proprie capacità, che differiscono notevolmente da un individuo all'altro. L'unico modo per raggiungere questo obiettivo, sottolinea, è quello di universalizzare i mezzi di produzione, gli strumenti necessari al lavoro.

D'altra parte, egli afferma che i frutti del lavoro non devono essere distribuiti sulla base del merito, ma nemmeno dando a tutti una porzione esattamente uguale. L'obiettivo, almeno a lungo termine, è che ognuno riceva secondo i propri bisogni. Poiché i bisogni concreti di ogni individuo sono molto difficili da conoscere e da misurare dall'esterno, sostiene Blanc, non si deve tentare di mettere lo Stato a capo della distribuzione, in sostituzione delle attuali classi dirigenti. Si tratta di evitare una distribuzione dall'alto verso il basso, di garantire l'accesso ad alcuni beni particolarmente importanti in modo universale e incondizionato.

Questa è la doppia novità. Distribuire il lavoro secondo le capacità di ognuno, e a tal fine universalizzare i mezzi di produzione. Distribuire la ricchezza secondo i bisogni, e farlo rendendo universale e incondizionato l'accesso a certi beni e servizi di base.

Oggi possiamo dire che Turgot e Sieyes hanno battuto Blanc. Per quanto riguarda la distribuzione del lavoro, ha prevalso l'assenza di distribuzione di Turgot, la libertà di lavoro in mercati sempre più aperti e globali. L'unica alternativa, si sostiene, è la pianificazione economica, dietro la quale si erge il ricordo del totalitarismo sovietico. Per quanto riguarda la giustizia distributiva propriamente detta, cioè la distribuzione dei frutti del lavoro, ha trionfato la meritocrazia so-

stenuta da Sieyes. Si capisce, in questo caso, che l'unica alternativa è una società senza incentivi, in cui regna un'uguaglianza livellatrice. Ci troviamo, insomma, di fronte all'egemonia di due diritti inospitali: il diritto di dimostrare che uno è meglio degli altri e il diritto di essere ricompensato di conseguenza.

Queste osservazioni non devono essere interpretate come un attacco al discorso dei diritti, ma piuttosto come un campanello d'allarme. Non c'è dubbio che negli ultimi ottant'anni sono stati compiuti enormi progressi in nome dei diritti. I diritti sociali, in particolare, sono serviti a garantire, in molti Paesi, l'accesso universale all'istruzione e all'assistenza sanitaria, e anche, seppure in misura minore, l'accesso all'abitazione e a condizioni di lavoro dignitose. Ma non dobbiamo dimenticare che i diritti possono anche essere usati per sfidare i rapporti di forza sociali, in particolare quelli che riguardano la sfera produttiva. Possono essere usati per chiedere una distribuzione più giusta del dovere di lavorare, così come dei frutti di tale lavoro sociale.

Come ho cercato di illustrare in queste pagine, il diritto al lavoro svolse proprio questa funzione. A un certo punto, venne utilizzato dall'incipiente movimento operaio e socialista del XIX secolo per opporsi al modo capitalistico di organizzare la produzione. Conoscere e tenere conto di questa storia potrebbe forse contribuire a dargli un nuovo impulso nei nostri giorni. Potrebbe evitare che continui a essere equiparato alla promozione pubblica della piena occupazione, equiparazione che impedisce di vedere il legame che lo unisce alla realizzazione della libertà politica e, in ultima analisi, alla democratizzazione della sfera lavorativa (cfr. Scotto 2024). Se così fosse, penso che non solo il diritto al lavoro ne uscirebbe rafforzato, ma verrebbe rivitalizzato l'intero discorso dei diritti, che uscirebbe dalla sorta di *Marais* in cui si trova attualmente.

Il socialismo democratico, che oggi ricorre così tanto al discorso dei diritti, farebbe bene a offrire ai perdenti della globalizzazione qualcosa in più di una maggiore dose di giustizia distributiva, intendendo con ciò un accesso più equo e completo ai frutti della crescita economica. Questo *qualcosa in più* non è altro che un maggior grado di giustizia produttiva: l'opportunità di partecipare, su un piano di parità, alla produzione dei beni e servizi che sono necessari per la sopravvivenza e lo sviluppo di qualsiasi società. Se non riesce a farlo, se rimane ancorato al suo liberal-progressismo, il socialismo aprirà la strada alle derive regressive che attraversano il globo.

Bibliografia

La presente bibliografia si compone di quattro parti. La principale, e la prima, è un elenco dei riferimenti bibliografici utilizzati. Sono poi indicati: le pubblicazioni periodiche, i discorsi parlamentari e le fonti giuridiche.

Ho deciso di mantenere la bibliografia della versione spagnola dell'opera (Scotto 2021b). Poiché tale versione è più ampia (in numero di pagine) della presente edizione italiana, ci sono alcuni lavori che non sono citati nel testo di questo libro, ma che vengono inclusi nella bibliografia. Inoltre, ho ampliato leggermente i riferimenti, con opere che non avevo preso in considerazione nel libro originale.

1. Riferimenti bibliografici

- Ado, Anatoli. 1996. *Paysans en Révolution : Terre, pouvoir et jacquerie, 1789-1794*, édité par Serge Aberdam et Marcel Dorigny, préface de Michel Vovelle. Paris: Société des Études Robespierriistes.
- Aftalion, Albert. 1899. *L'œuvre économique de Simonde de Sismondi*. Paris: A. Pedone.
- Agulhon, Maurice. 1980. "1830 dans l'histoire du XIXème siècle français." *Romantisme* 28-29: 15-27.
- Agulhon, Maurice. 2002. *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848-1852*. Paris: Seuil.
- Agulhon, Maurice. 2011. *Les Quarante-huitards*. Saint-Amand (Cher): Gallimard.
- Alarcón Caracuel, Manuel Ramón. 1979. "Derecho al trabajo, libertad profesional y deber de trabajar." *Revista de Política Social* 121: 5-39.
- Allen, Sheila. 1997. "What is Work for? The Right to Work and the Right to be Idle." In *The Changing Shape of Work*, edited by Richard K. Brown, 54-68. New York: Palgrave Macmillan.
- Ansart, Pierre. 1972. *Sociología de Saint-Simon*, traducción de Jaume Melendres. Barcelona: Península.
- Ansart, Pierre. 1984. *Proudhon*. Paris: Librairie Générale Française.

- Antonetti, Elena. 2004. *Il lavoro tra necessità e diritto. Il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni: 1830-1848*. Milano: Franco Angeli.
- Aprile, Sylvie. 2014. *La révolution inachevée. 1815-1870*. Paris: Belin.
- Aprile, Sylvie, Jean-Claude Caron, et Emmanuel Fureix, édité par. 2013. *La Liberté guidant les peuples. Les révolutions de 1830 en Europe*. Seyssel: Champ Vallon.
- Arat, Zehra F. Kabasakal, and Dabney Waring. 2022. "Rethinking work, the right to work, and automation." *Journal of Human Rights* 21, 1: 56-72.
- Arcos Ramírez, Federico. 2000. "La naturaleza del derecho al trabajo como derecho social fundamental." *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 3. <<https://www.uv.es/CEFD/3/arcos.htm>>.
- Armand, Félix, édité par. 1953. *Fourier. Textes Choisis*, avec préface et commentaires de l'éditeur. Paris: Éditions Sociales.
- Armand, Félix, et René Maublanc. 1937. *Fourier*. Paris: Éditions Sociales Internationales.
- Aulard, François-Alphonse. 1901. *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République. 1789-1804*. Paris: Armand Colin.
- Babeuf, Gracchus. 2016. *Œuvres. Volume premier*, textes sélectionnés et commentés par Philippe Riviale. Paris: L'Harmattan.
- Bach, Reinhard. 2008. "Sieyès et les origines de la 'science naturelle de l'état social'." *Révolution Française. L'Esprit des Lumières et de la Révolution*. <<https://revolution-francaise.net/2008/12/27/275-sieyes-origines-science-naturelle-etat-social>>.
- Bach, Reinhard. s. d. "Du contrat social à l'art social: l'aliénation physiocratique de Rousseau." *Rousseau Studies*. <<http://rousseaustudies.free.fr/ArticleBach.htm>>.
- Baecque, Antoine de, Wolfgang Schmale, et Michel Vovelle. 1988. *L'An 1 des droits de l'homme*. Mesnil-sur-l'Estrée: Presses du CNRS.
- Barbès, Armand. 1848. *Quelques mots à ceux qui possèdent en faveur des prolétaires sans travail*. Paris: Bureau des Crieurs publics.
- Barbier, Jonathan, et Ludovic Frobert. 2015. "La République dans la commune. Le Réformateur de Raspail." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 127-39. Paris: La Découverte.
- Barthes, Roland. 2010. *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Bastiat, Frédéric. 1855. "Un économiste à M. de Lamartine. À l'occasion de son écrit intitulé: Du droit au travail." In Frédéric Bastiat, *Œuvres complètes de Frédéric Bastiat. Mises en ordre, revues et annotées d'après les manuscrits de l'auteur. Tome premier : correspondance, mélanges*, 406-25. Paris: Guillaumin et Compagnie.
- Bastid, Paul. 1945. *Doctrines et institutions politiques de la Seconde République*, 2 voll. Paris: Librairie Hachette.
- Bastid, Paul. 1948. *Un juriste pamphlétaire. Cormenin, précurseur et constituant de 1848*. Paris: Librairie Hachette.
- Bastid, Paul. 1970. *Sieyès et sa pensée*. Paris: Hachette.
- Baylac, Marie-Hélène. 2022. *La peur du peuple : histoire de la IIe République. 1848-1852*. Paris: Perrin.
- Baylos, Antonio. 2020. "Libertad de trabajo, derecho al trabajo y derecho del trabajo." *Revista Democracia e Direitos Fundamentais* 16 junio 2020. <<https://direitosfundamentais.org.br/libertad-de-trabajo-derecho-al-trabajo-y-derecho-del-trabajo>>.
- Becker, August. 1844. *Was wollen die Kommunisten?*, Eine Rede vor einer am 4 Aug. 1844 im Lokal des s. g. Kommunisten-Vereins zu Lausanne. Lausanne: Kommunisten-Vereins zu Lausanne.

- Beecher, Jonathan F. 1986. *Charles Fourier: The Visionary and His World*. Berkeley: University of California Press.
- Beecher, Jonathan F. 2001. *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic socialism*. Berkeley: University of California Press.
- Belissa, Marc, et Yannick Bosc. 2013. *Robespierre, la fabrication d'un mythe*. Paris: Ellipses.
- Bellet, Michel, et Philippe Solal. 2019. "Constitution, souveraineté nationale et représentation dans l'œuvre de Sismondi." In *Économie, républicanisme et république*, édité par Michel Bellet et Philippe Solal, 203-24. Paris: Garnier.
- Bénichou, Paul. 1984. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernard, Martin. 1834-1835. "Sur les moyens de faire descendre la République dans l'atelier." (article en deux parties). *Revue Républicaine : Journal des Doctrines et des Intérêts Démocratiques* 3-4: 289-302; 5: 52-68.
- Bernstein, Samuel. 1939. "Marx in Paris, 1848: A Neglected Chapter." *Science & Society* 3, 3: 323-55.
- Bernstein, Samuel. 1971. *Auguste Blanqui and the art of insurrection*. Londra: Lawrence and Wishart.
- Bezucha, Robert J. 1974. *The Lyon Uprising of 1834. Social and Political Conflict in the Early July Monarchy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Blanc, Louis. 1840. *Organisation du travail*. Paris: Prévot et Pagnerre.
- Blanc, Louis. 1841. *Organisation du travail. Association universelle : ouvriers, chefs d'ateliers, hommes de lettres*. Paris: Administration de Librairie.
- Blanc, Louis. 1841-1844. *Histoire de dix ans. 1830-1840*, 5 voll. Paris: Pagnerre.
- Blanc, Louis. 1845. *Organisation du travail. Considérablement augmentée, précédée d'une Introduction, et suivie d'un compte-rendu de la maison Leclaire*. Paris: Cauville frères; Bruxelles: Société Belge de Librairie.
- Blanc, Louis. 1847a. *Organisation du travail. Revue, corrigée et augmentée par l'auteur*. Paris: Bureau de la Société de l'industrie fraternelle.
- Blanc, Louis. 1847b. *Histoire de la Révolution française*, vol. I. Paris: Langlois et Leclerq.
- Blanc, Louis. 1848. *Le Socialisme. Droit au travail. Réponse à M. Thiers*. Paris: Michel Lévy Frères.
- Blanc, Louis. 1849. *Le catéchisme des socialistes*. Paris: Bureaux du Nouveau Monde.
- Blanc, Louis. 1850. *Organisation du travail. Refondue et augmentée de Chapitres nouveaux*. Paris: Bureau du Nouveau Monde.
- Blanc, Louis. 1866. *L'État et la Commune*. Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven & Compagnie.
- Blanc, Louis. 1873-1884. *Questions d'aujourd'hui et de demain*, 5 voll. Paris: E. Dentu.
- Blanc, Louis. 1880. *Histoire de la Révolution de 1848*, 2 voll. Paris: C. Marpon et E. Flammarion.
- Blanqui, Louis-Auguste. 1971. *Textes choisis*, préface et notes de V. P. Volguine, édition numérique par Jean-Marie Tremblay et Marcelle Bergeron. Paris: Éditions Sociales.
- Blaufrab, Rafe. 2016. *The Great Demarcation: The French Revolution and the Invention of Modern Property*. New York: Oxford University Press.
- Bloch, Camille, et Alexandre Tuetey. 1911. *Procès-verbaux et rapports du Comité de mendicité de la constituante : 1790-1791*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Boissy d'Anglas, François-Antoine. 1795. *Projet de Constitution pour la République française, et discours préliminaire prononcé par Boissy-D'Anglas*. Paris: Imprimerie de la République.

- Boncerf, Pierre-François. 1789. *De la nécessité et des moyens d'occuper avantageusement tous les gros ouvriers*. Paris: Badouin.
- Boni, Claudio de, a cura di. 2001. *Il diritto del lavoro nel 1848. Antologia di scritti e discorsi, introduzione del curatore*. Milano: Mimesis.
- Bory, Jean Louis. 1972. *La Révolution de juillet*. Paris: Gallimard.
- Bosc, Yannick. 2016. *La terreur des droits de l'homme. Le républicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*. Paris: Kimé.
- Bosc, Yannick. 2017. "Loi du 10 juin 1793 sur le partage des biens communaux." In *Dictionnaire des biens communs*, édité par Marie Cornu, Fabienne Orsi, et Judith Rochfeld, 766-69. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bosc, Yannick. 2019a. *Le peuple souverain et la démocratie. Politique de Robespierre*. Paris: Éditions Critiques.
- Bosc, Yannick. 2019b. "L'économie politique populaire de Robespierre." In *Économie, républicanisme et république*, édité par Michel Bellet et Philippe Solal, 137-58. Paris: Garnier.
- Bouchet, Thomas. 2006. "Le droit au travail sous le 'masque des mots'. Les économistes français au combat en 1848." *French Historical Studies* 4, 29: 595-619.
- Bouchet, Thomas. 2007. *Un jeudi à l'assemblée. Politiques du discours et droit au travail dans la France de 1848*. Cap-Saint-Ignace (Québec): Éditions Nota Bene.
- Bouchet, Thomas. 2015. "Les mœurs de l'organe sociétaire. La Phalange de Considerant." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 181-89. Paris: La Découverte.
- Bouchet, Thomas. 2019. "Socialist vicissitudes on the right to work in France, 1848-1851." *French History* 33, 4: 572-86.
- Bouloiseau, Marc. 1956. *Robespierre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bouloiseau, Marc. 1957. *Cahiers de doléances du Tiers État du bailliage de Rouen pour les États généraux de 1789. Tome 1, la Ville*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bourgin, Georges. 1946. "Le 'Droit au travail' et la Révolution de 1848 en France." *Synthese* 5, 7/8: 309-15.
- Bourgin, Hurbert. 1905. *Fourier. Contribution à l'étude du socialisme Français*. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Bouton, Cynthia. 2000. "Les mouvements de subsistance et le problème de l'économie morale sous l'ancien régime et la Révolution française." *Annales historiques de la Révolution française* 319 (janvier-mars): 71-100.
- Bracco, Fabrizio. 1983. *Louis Blanc dalla democrazia politica alla democrazia sociale. 1830-1840*. Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- Branca-Rosoff, Sonia, et Jacques Guilhaumou. 1998. "De 'société' à 'socialisme': l'invention néologique et son contexte discursif. Essai de colinguisme appliqué." *Langage & société* 83-84: 39-77.
- Branco, Manuel C. 2019. "Una teoría económica favorable al derecho al trabajo." *Revista Internacional del Trabajo* 138, 1: 67-87.
- Bravo Gala, Pedro, editado por. 1998. *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.-A. Blanqui, P.-J. Proudhon, W. Weitling*, introducción, selección, traducción y notas del editor. Madrid: Tecnos.
- Bravo, Gian Mario. 1976. *Historia del socialismo. 1789-1848. El pensamiento socialista antes de Marx*. Esplugues de Llobregat: Ariel.
- Bredin, Jean-Denis. 1988. *Sieyès: La clé de la Révolution française*. Paris: Éditions de Fallois.

- Bruhat, Jean. 1976. "El socialismo francés de 1815 a 1848." In Annie Kriegel, Claude Mossé, François Bedarida, Jean Bruhat, Jean Chesneaux, Jacques Droz, y Albert Soboul, *Historia general del socialismo. Volumen 1. De los orígenes a 1875*, prefacio de Jacques Droz, prefacio a la edición española de Manuel Sacristán, traducción española de Elvira Méndez, 332-407. Barcelona: Destino.
- Bueno, Nicolás. 2017. "From the right to work to freedom from work: introduction to the human economy." *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations* 33, 4: 463-88.
- Buonarroti, Philippe. 1828. *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf: suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives*, 2 voll. Bruxelles: Romantique.
- Buret, Eugène. 1840. *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France. De la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici; avec l'indication des moyens propres à en affranchir les sociétés*. Paris: Paulin.
- Burstin, Haim. 2016. *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*. Bari: Laterza.
- Cabet, Étienne. 1833. *Révolution de 1830 et situation présente (novembre 1833). Expliquées et éclairées par les révolutions de 1789, 1792, 1799 et 1804 et par la Restauration*. Paris: Deville-Cavellin, Pagnerre.
- Cabet, Étienne. 1840. *Comment je suis communiste*. Paris: Souverain.
- Cabet, Étienne. 1845. *Voyage en Icaire*. Paris: Bureau du Populaire.
- Caldera, Rafael. 2017. *Derecho al trabajo*. Caracas: Cyngular.
- Cantaro, Antonio. 2007. *Il diritto dimenticato. Il lavoro nella costituzione europea*. Torino: Giappichelli.
- Campbell, Tom. 1983. *The left and rights. A conceptual analysis of the idea of socialist rights*. London-Boston-Melbourne-Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Campillo, Neus. 1992. *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint-Simon*. Valencia: Universitat de València.
- Caron, Jean-Claude. 1980. "La Société des Amis du Peuple." *Romantisme* 28-20: 169-79.
- Casassas, David. 2010. *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, prefacio de Antoni Domènech. Barcelona: Montesinos.
- Castel, Robert. 1997. *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castleton, Edward. 2015. "Pierre-Joseph Proudhon, seul contre tous. *Le Représentant du Peuple, Le Peuple, La Voix du Peuple, Le Peuple* de 1850." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 278-292. Paris: La Découverte.
- Charruau, Benoît. 2008. "Louis Blanc, la République au service du Socialisme. Droit au travail et perception démocratique de l'État." PhD diss. Université Strasbourg III.
- Charruau, Benoît. 2009. *Louis Blanc m'a dit...* Lyon: Baudelaire.
- Chérest, Aimé. 1873. *La vie et les œuvres de A.-T. Marie, avocat, membre du Gouvernement provisoire, etc*. Paris: A. Durand et Pédone-Lauriel.
- Clapham, John Harold. 1912. *The Abbé Sieyès: An Essay in the Politics of the French Revolution*. London: King.
- Clark, Christopher. 2023. *Revolutionary Spring: Europe Aflame and the Fight for a New World, 1848-1849*. New York: Crown.
- Cock, Jacques. 2001. *Les Cordeliers dans la Révolution française*, 2 voll. Lyon: Fantasques Éditions.

- Cole, George Douglas Howard. 1975. *Historia del pensamiento socialista. Los precursores (1789-1850)*, traducción de Rubén Landa. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Compte rendu des séances de l'Assemblée nationale. Du Du 4 Mai au 16 Juin 1848. *Exposés des motifs et projets de lois présentés par le gouvernement. Rapports de MM. les représentants*. 1849. Paris: Imprimerie de l'Assemblée nationale.
- Conchon, Anne. 2011. "Les travaux publics comme ressource : les ateliers de charité dans les dernières décennies du XVIII^e siècle." *Mélanges de l'École française de Rome* 123, 1: 173-80.
- Conchon, Anne. 2016. *La corvée des grands chemins au XVIII^e siècle. Économie d'une institution*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Considerant, Victor. 1840. *Contre M. Arago. Réclamation adressée à la Chambre des députés par les rédacteurs du feuilleton de La Phalange. Suivi de la théorie du droit de propriété*. Paris: Bureau de La Phalange.
- Considerant, Victor. 1848. *Théorie du droit de propriété et du droit au travail*. Paris: Phalanstérienne.
- Coquéau, Claude Philibert. 1787. *Essai sur l'Établissement des Hôpitaux dans les grandes villes*. Paris: Ph.-D. Pierres.
- Cottureau, Alain. 2002. "Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré, puis évincé par le droit du travail (France, XIX^e siècle)." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57, 6: 1521-557.
- Courtinat, Nicolas, édité par. 2009. *Lamartine : autobiographie, Mémoires, fiction de soi*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Cousin, Victor. 1848. *Justice et charité*. Paris: Pagnerre.
- Coutant, Arnaud. 2009. *1848, quand la République combattait la Démocratie*. Paris: Mare & Martin.
- Cunliffe, John, and Guido Erreygers. 2001. "The Enigmatic Legacy of Charles Fourier: Joseph Charlier and Basic Income." *History of Political Economy* 33, 3: 459-84.
- Cuvillier, Armand. 1948. *P.-J.-B. Buchez et les origines du socialisme chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cuvillier, Armand. 1954. *Un Journal d'ouvriers: "L'Atelier". 1840-1850*. Paris: Éditions Ouvrières.
- Cuvillier, Armand. 1956. *Hommes et idéologies de 1840*. Paris: Marcel Rivière.
- Daline, Victor [Viktor Moiseevich]. 1976. *Gracchus Babeuf à la veille et pendant la grande Révolution française, 1785-1794*. Moscou: Éditions du Progrès.
- Dameth, Claude-Marie. 1841. *Défense du Fouriérisme, réponse à Proudhon, Lamennais, Reybaud, Louis Blanc... Premier mémoire. Réfutation de l'égalité absolue. Solution des problèmes du paupérisme ; de la richesse générale et du travail par la théorie de Fourier*. Paris: Marchands de Nouveautés.
- Dautry, Jean. 1960. "Saint-Simon et les anciens babouvistes de 1804 à 1809." *Annales historiques de la Révolution française* 32, 162: 514-29.
- Dautry, Jean. 1965. "Nouveau Christianisme ou Nouvelle Théophilanthropie ? Contribution à une sociologie religieuse de Saint-Simon." *Archives de sociologie des religions* 20: 7-29.
- Dautry, Jean, édité par. 1951. *Saint-Simon. Textes choisis, préface et commentaires de l'éditeur*. Paris: Éditions Sociales.
- Debout, Simone. 1998. *L'utopie de Charles Fourier*. Paris: Les Presses du Réel.
- Delfau, Gérard. 1997. *Droit au travail. Manifeste pour une nouvelle politique*, préface de Laurent Fabius. Paris: Desclée de Brouwer.

- Delvau, Alfred, édité par. 1852. *Les murailles révolutionnaires. Collection complète des professions de foi, affiches décrets, bulletins de la république, fac-simil de signature. Paris et les Départements*. Paris: J. Bry.
- Démier, Francis. 2002. "Droit au travail et organisation du travail en 1848." In *1848: actes du colloque international du cent cinquantième, tenu à l'Assemblée nationale à Paris, les 23-35 février 1998*, édité par Jean-Luc Mayaud, 159-83. Paris: Créaphis.
- Démier, Francis, édité par. 2005. *Louis Blanc, un socialiste en république*. Paris: Créaphis.
- Dermine, Elise. 2020. "The right to work: a justification for welfare to work?" In *Welfare to Work in Contemporary Europe. Legal, Sociological and Philosophical Perspectives on Justice and Domination*, edited by Anja Eleveld, Thomas Kampen, and Josien Arts, 49-66. Bristol: Policy Press.
- Desmars, Bernard. 2015. "À la conquête de l'espace public. Les fouriéristes et *La Démocratie pacifique*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 190-202. Paris: La Découverte.
- Desroche, Henri. 1975. *La Société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*. Paris: Seuil.
- Diatkine, Daniel. 2016. "Les ambiguïtés du droit au travail : les débats de 1848." *L'Économie politique* 71 (juillet-août-septembre): 54-74.
- Díaz, Hernán M. 2020. *De Saint Simon a Marx. Los orígenes del socialismo en Francia*. Buenos Aires: Biblos.
- Díez del Corral, Luis. 1984. *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Díez Rodríguez, Fernando. 2014. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI.
- Díez Rodríguez, Fernando. 2016. *La imaginación socialista. El ciclo histórico de una tradición intelectual*. Madrid: Siglo XXI.
- Dolléans, Édouard. 1936. *Histoire du mouvement ouvrier. Tome I : 1830-1871*. Paris: Armand Colin.
- Dolléans, Edouard et Gérard Dehove. 1953. *Histoire du travail en France. Mouvement ouvrier et législation sociale. Des origines à 1919*. Paris: Éditions Domat Montchrestien.
- Domènech, Antoni. 2004. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Domènech, Antoni. 2013. "Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (un ejercicio de historia de los conceptos)." In *Miradas sobre la historia. Homenaje a Adolfo Gilly*, editado por Rhina Roux y Felipe Ávila, 61-88. Ciudad de México: Era.
- Dommanget, Maurice. 1929. *Victor Considerant. Sa vie, son œuvre*. Paris: Éditions sociales internationales.
- Dommanget, Maurice. 1967. *Histoire du drapeau rouge des origines à la guerre de 1939*. Paris: L'Étoile.
- Dorigny, Marcel. 1988. "La formation de la pensée économique de Sieyès d'après ses manuscrits (1770-1789)." *Annales historiques de la Révolution française* 271: 17-34.
- Dreyfus, Ferdinand. 1905. *L'assistance sous la Législative et la Convention. 1791-1795*. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Droz, Edouard. 1909. *P.-J. Proudhon. 1809-1865*. Paris: Pages Libres.
- Duclerc, Charles-Théodore-Eugène, et Laurent-Antoine Pagnerre. 1842. *Dictionnaire politique : encyclopédie du langage et de la science politiques*, introduction de Garnier-Pagès. Paris: Pagnerre.

- Dufour, Jacques. 1899. "Étude historique sur les théories du droit au travail." PhD diss. Université de Paris.
- Édition Numérique, Collaborative et CRitique de l'*Encyclopédie* de Diderot, D'Alembert et Jaucourt (ENCCRE). 1751-1772. <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia>> (2024-05-29).
- Elster, Jon. 1998. "Is There (or Should There Be) a Right to Work?" In *Democracy and the Welfare State*, edited by Amy Gutmann, 53-78. Princeton: Princeton University Press.
- Engels, Friedrich. 1882. "Engels to Marx." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 38. 1844-1851*, 503-6. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Engels, Friedrich. 1990. "Introduction [To Karl Marx's *The Class Struggles in France (1848 to 1850)*] [Edition of 1895]." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 27. 1890-1895*, 506-24. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Engels, Friedrich. 1992. "Engels to Eduard Bernstein." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 46. 1880-1883*, 58-9. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Faure, Alain. 1974. "Mouvements populaires et Mouvement ouvrier à Paris (1830-1834)." *Le Mouvement social* 88 (juillet-septembre): 51-92.
- Faure, Alain, et Jacques Rancière, édité par. 1976. *La parole ouvrière. 1830-1851*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Fauré, Christine. 1995. *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fauré, Christine, édité par. 1999. *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, vol. I, avec la collaboration de Jacques Guilhaumou et Jacques Valier. Paris: Honoré Champion.
- Fauré, Christine, édité par. 2007. *Des Manuscrits de Sieyès (1770-1815)*, vol. II, avec la collaboration de Violaine Challéat, Jacques Guilhaumou et Françoise Weil. Paris: Honoré Champion.
- Ferguson, W. 1966. "The Reform Act (Scotland) of 1832: Intention and Effect." *The Scottish Historical Review* 45, 139: 105-14.
- Ferraton, Cyrille. 2015. "Organiser le travail. *La Revue du progrès de Blanc*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 151-57. Paris: La Découverte.
- Fitzsimmons, Michael P. 2010. *From Artisan to Worker. Guilds, the French State, and the Organization of Labor, 1776-1821*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fix, Théodore. 1844. *Situation des classes ouvrières*, extrait du numéro de décembre 1844 du *Journal des Économistes*. Paris: Guillaumin.
- Fix, Théodore. 1846. *Observations sur l'état des classes ouvrières*. Paris: Guillaumin.
- Flammermont, Jules. 1898. *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle. Tome troisième. 1768-1788*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Fleischacker, Samuel. 2004. *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fontana, Josep. 2019. *Capitalismo y democracia, 1756-1848. Cómo empezó este engaño*, traducción de Silvia Furió. Barcelona: Crítica.
- Forrest, Alan. 1981. *The French Revolution and the Poor*. New York: St. Martin's Press.
- Fourier, Charles. 1966-1968. *Œuvres complètes de Charles Fourier*, 12 voll. Paris: Anthropos.

- Fourier, Charles. 2001-2013. *Œuvres complètes*, 7 voll. Paris: Les Presses du Réel.
- Fourn, François. 2015. "L'utopie ou la barbarie. Contre la violence révolutionnaire. *Le Populaire de Cabet*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 203-16. Paris: La Découverte.
- Fournier, Joseph. 1908. *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de Marseille*. Marseille: Nouvelle.
- Frégier, Honoré Antoine. 1840. *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*. Paris: Baillière.
- Frobert, Ludovic. 2009. *Les Canuts ou la démocratie turbulente. Lyon, 1831-1834*. Paris: Tallandier.
- Frobert, Ludovic, et Marie Lauricella. 2015. "Naissance de l'association de production. *L'Européen de Buchez*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 75-83. Paris: La Découverte.
- Gandilhon, Alfred. 1910. *Cahiers de doléances du bailliage de Bourges et des bailliages secondaires de Vierzon et d'Henrichemont*. Bourges: Tardy-Pigelet et Fils.
- García Manrique, Ricardo. 2001. "Sentido y contenido de la Declaración de 1789 y textos posteriores." In *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo II. Volumen III*, édité par Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández, y Rafael de Asís, 217-394. Madrid: Dykinson.
- García Manrique, Ricardo. 2007. "La Constitución francesa de 1848." In *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo III. Volumen III*, édité par Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández, y Rafael de Asís, 1-88. Madrid: Dykinson.
- García Manrique, Ricardo. 2013. *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Garnier, Joseph, édité par. 1848. *Le droit au travail à l'Assemblée nationale, recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*. Paris: Guillaumin et Compagnie.
- Garnier-Pagès, Louis-Antoine. 1866. *Histoire de la Révolution de 1848. Tome troisième : gouvernement provisoire*. Paris: Pagnerre.
- Gauchet, Marcel. 2010. *La Révolution des droits de l'homme*. Plessis-Trévisé: Gallimard.
- Gauchet, Marcel. 2018. *Robespierre : l'homme qui nous divise le plus*. Paris: Gallimard.
- Gauny, Gabriel. 2017. *Le philosophe plébéen*, textes sélectionnés par Jacques Rancière. Paris: La Fabrique.
- Gauthier, Florence. 1994. *Robespierre, inventeur des droits de l'homme et du citoyen de son temps*. Arrás: ARBR.
- Gauthier, Florence. 2002. "À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique." *Actuel Marx* 32, 2: 51-72.
- Gauthier, Florence. 2004. "Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique." *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 20, 2: 37-59.
- Gauthier, Florence. 2014. *Triomphe et mort de la Révolution des droits de l'homme et du citoyen. 1789-1795-1802*. Paris: Syllepse.
- Gauthier, Florence, et Guy-Robert Ikni, édité par. 1988. *La guerre du blé au XVIIIème siècle*, textes de E. P. Thompson, V. Bertrand, C. A. Bouton, F. Gauthier, D. Hunt et G.-R. Ikni. Montreuil: Les Éditions de la Passion.
- Gérando, Joseph Marie de. 1839. *De la bienfaisance publique*, 2 voll. Bruxelles: Société Belge de Librairie.

- Gide, Charles. 1924. *Fourier, précurseur de la coopération*. Paris: Association pour l'enseignement de la Coopération.
- Gil Ruiz, Juana Maria. 2019. "Repensando la Constitución: una mirada al deber de trabajar y al derecho al trabajo." *Revista de Derecho Político* 104: 59-85.
- Gil y Gil, José Luis. 2012. "El derecho a un trabajo digno." In *Derechos sociales y tutela antidiscriminatoria*, editado por Guillermo Escobar Roca, 949-1015. Pamplona: Thomson Reuters y Aranzadi.
- Gillard, Lucien. 2010. *Simonde de Sismondi : vie, œuvres, concepts*. Paris: Ellipses.
- Girardin, Émile de. 1849. *Le droit au travail au Luxembourg et à l'Assemblée nationale*, 2 voll. Paris: Michel Lévy Frères.
- Giubboni, Stefano. 2006. "Il primo dei diritti sociali. Riflessioni sul diritto al lavoro tra Costituzione italiana e ordinamento europeo." *Working Papers del Centro Studi di Diritto del Lavoro Europeo "Massimo D'Antona"* 46: 1-19.
- Goblot, Jean-Jacques. 2003. *Le droit au travail. Passé, Présent, Avenir*, préface de Pierre Cours-Salies. Paris: Syllepse.
- Godechot, Jacques, édité par. 2006. *Les constitutions de la France depuis 1789*, édition corrigée et mise à jour par Hervé Faupin. Paris: Flammarion.
- González Amuchastegui, Jesús. 1989. *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.
- Gossez, Rémi. 1967. *Les Ouvriers de Paris*. La Roche-sur-Yon: Imprimerie Centrale de l'Ouest.
- Gouhier, Henri. 1941. *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. Tome 3 : Auguste Comte et Saint-Simon*. Paris: Vrin.
- Grandjonc, Jacques. 1983. "Quelques dates à propos des termes communiste et communisme." *Mots. Les langages du politique* 7 (octobre): 143-48.
- Gregory, David. 1983. "Karl Marx's and Friedrich Engels' Knowledge of French Socialism in 1842-43." *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 10, 1: 143-93.
- Gribaudi, Maurizio. 2014. *Paris ville ouvrière. Une histoire occultée. 1789-1848*. Paris: La Découverte.
- Gribaudi, Maurizio, et Michèle Riot-Sarcey. 2009. *1848, la révolution oubliée*. Paris: La Découverte.
- Groethuysen, Bernard. 1966. *Philosophie de la Révolution française. Précédé de Montesquieu*. Paris: Gonthier.
- Gross, Jean-Pierre. 1997. *Fair shares for all. Jacobin egalitarianism in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gross, Jean-Pierre. 2000. *Égalitarisme jacobin et droits de l'homme, 1793-1794. La Grande famille et la Terreur*. Paris: Arcantères.
- Grosshans, Rainer et Michael Wernet. 2000. *Le droit au travail. Son développement et sa portée actuelle en France et en Allemagne*. Saarbrücken: Centre juridique franco-allemand.
- Grossman, Henryk. 1924. *Simonde de Sismondi et ses théories économiques*. Varsovie: Polonae.
- Guérin, Daniel. 1978. *Proudhon, oui et non*. Paris: Gallimard.
- Guerrero, Diego. 2011. *Sismondi, precursor de Marx*. Madrid: Maia.
- Guicheteau, Samuel. 2014. *Les ouvriers en France. 1700-1835*. Paris: Armand Colin.
- Guilhaumou, Jacques. 2002. *Sieyès et l'ordre de la langue*. Paris: Kimé.
- Guizot, François. 1837. "De la démocratie dans les sociétés modernes." *Revue française* 3: 193-225.
- Guizot, François. 1863-1864. *Histoire parlementaire de la France: recueil complet des discours prononcés dans les Chambres de 1819 à 1848*, 5 voll. Paris: Michel Lévy Frères.

- Gurvitch, Georges. 2001. *Los fundadores de la sociología contemporánea: Comte, Marx, Spencer, Saint-Simon, y Proudhon*, prefacio de Bernat Muniesa. Barcelona: Hacer.
- Halévy, Élie. 1933. *Sismondi*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Harmel, Claude. 2000-2001. "1848: le droit au travail." *Histoire sociale* 16 (hiver): 19-44.
- Harsin, Jill. 2002. *Barricades. The War of the Streets in Revolutionary Paris, 1830-1848*. New York: Palgrave Macmillan.
- Harvey, Philip. 1989. *Securing the Right to Employment: Social Welfare Policy and the Unemployed in the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Harvey, Philip. 1998. "The History of Right to Work Claims." *The Rutgers-Camden Series of Occasional Papers* 1: 1-46.
- Harvey, Philip. 2005. "The Right to Work and Basic Income Guarantees: Competing or Complementary Goals?" *Rutgers Journal of Law & Urban Policy* 2, 1: 8-48.
- Hayakawa, Riho. 2003. "L'assassinat du boulanger Denis François le 21 octobre 1789." *Annales historiques de la Révolution française* 333: 1-19.
- Hayat, Samuel. 2012. "Les controverses autour du travail en 1848." *Raisons politiques* 47, 3: 13-34.
- Hayat, Samuel. 2014a. *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*. Mesnil-sur-l'Estrée (Eure): Seuil.
- Hayat, Samuel. 2014b. "Se présenter pour protester: La candidature impossible de François-Vincent Raspail en décembre 1848." *Revue française de science politique* 64, 5: 869-903.
- Hayat, Samuel. 2015. "Les journaux rouges du « printemps 1848 ». *Le Journal des travailleurs et Le Tocsin des travailleurs*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 293-306. Paris: La Découverte.
- Hémardinquer, Jean-Jacques. 1964. "La 'découverte du mouvement social'. Notes critiques sur le jeune Fourier." *Le Mouvement social* 48: 49-70.
- Henry, Louis et Yves Blayo. 1975. "La population de la France de 1740 à 1860." *Population* 30, 1: 71-122.
- Hepple, Bob. 1981. "A Right to Work?" *Industrial Law Journal* 10, 1: 65-83.
- Herranz Castillo, Rafael. 2004. "Notas sobre el contenido del derecho al trabajo como derecho fundamental." *Derechos y libertades* 13: 15-66.
- Huard, Raymond. 1998. "Renaissance et mort de la République." In *La Révolution de 1848 en France et en Europe*, édité par Sylvie Aprile, Raymond Huard, Pierre Lévêque, et Jean-Yves Mollier, 11-68. Paris: Éditions Sociales.
- Hupfel, Simon, et George Sheridan. 2015. "À la recherche d'une démocratie d'ateliers. *L'Écho de la fabrique des canuts*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 113-26. Paris: La Découverte.
- Jackson, William A. 1999. "Basic Income and the Right to Work: A Keynesian Approach." *Journal of Post Keynesian Economics* 21, 4: 639-62.
- Jacouty, Jean-François. 2003. "Robespierre selon Louis Blanc. Le prophète christique de la Révolution française." *Annales historiques de la Révolution française* 331: 103-25.
- Jarrige, François, et Bénédicte Reynaud. 2011. "La durée du travail, la norme et ses usages en 1848." *Genèses* 85, 4: 70-92.
- Jarrige, François, et Marie Lauricella. 2015. "Un forum pour la classe ouvrière. L'expérience de *L'Atelier*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 226-38. Paris: La Découverte.

- Jarrige, François. 2019. "La Révolution de 1848 et le droit au travail." *RetroNews*. <<https://www.retronews.fr/politique/chronique/2019/05/02/la-revolution-de-1848-et-le-droit-au-travail>> (2024-05-29).
- Jaume, Lucien, édité par. 1989. *Les Déclarations des droits de l'homme. (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, avec préface et notes de l'éditeur. Paris: Flammarion.
- Jensen, Steven L. B., and Charles Walton, edited by. 2022. *Social Rights and the Politics of Obligation in History*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Kaplan, Steven Laurence. 1979. "Réflexions sur la police du monde du travail, 1700-1815." *Revue Historique* 103, 261: 17-77.
- Kaplan, Steven Laurence. 1986. "Social Classification and Representation in the Corporate World of Eighteenth-Century France: Turgot's 'Carnival'." In *Work in France. Representations, Meaning, Organization, and Practice*, edited by Steven Laurence Kaplan and Cynthia J. Koepp, 176-228. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Kolly, Bérengère. 2015. "La politique dans le réel. Éducation, travail, citoyenneté. *La Voix des femmes*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 307-16. Paris: La Découverte.
- Labica, Georges. 2005. *Robespierre. Una política de la filosofía*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Ladjouzi, Diane. 2000. "Les journées des 4 et 5 septembre 1793 à Paris. Un mouvement d'union entre le peuple, la commune de Paris et la convention pour un exécutif révolutionnaire." *Annales historiques de la Révolution française* 321: 27-44.
- Lafargue, Paul. 1883. *Le droit à la paresse. Réfutation du 'droit au travail' de 1848*. Paris: Henry Oriol.
- Lafargue, Paul. 2015. *El derecho a la pereza*, introducción de Diego Guerrero. Madrid: Maia.
- Lalouette, Jacqueline. 2007. *Les mots de 1848*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Lamartine, Alphonse de. 1850. *Histoire de la Révolution de 1848*, vol. I. Paris: Perrotin.
- Lamartine, Alphonse de. 1865. *La France parlementaire. 1834-1851. Œuvres oratoires et écrits politiques*, édité par Louis Ulbach, II s., vol IV. Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et Compagnie.
- Lamberti, Jean-Claude. 1983. *Tocqueville et les deux démocraties*, préface de François Bourricaud. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lanza, Andrea. 2015. "Un républicanisme à tendance sociale. *La Réforme de Baune et Flocon*." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 158-67. Paris: La Découverte.
- Laponneraye, Albert. 1835. *Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale*, vol. II. Paris: Dépôt Central.
- Laponneraye, Albert. 1974. "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen." In *La Société des droits de l'homme et du citoyen: 1832-1834*, 1-9. Paris: EDHIS.
- Larne, Aurélien. 2017. "Pache, maire de Paris (1793-1794): la mise en place d'un projet de société fondé sur les droits naturels." PhD diss. Université Paris Ouest Nanterre.
- Laroulandie, Fabrice. 1997. *Les ouvriers de Paris au XIXème siècle*. Paris: Éditions Christian.
- Latta, Claude. 1995. *Eugène Baune (1799-1880), un républicain dans les combats du XIXe siècle*, préface de A. Corbin. Montbrison: Impr. Reboul.
- Laurent, Émile. 1865. *Le paupérisme et les associations de prévoyance : nouvelles études sur les sociétés de secours mutuels*, 2 voll. Paris: Guillaumin.

- Lavalette, Firmin. 1912. *Le droit au travail en 1848*. Paris: Arthur Rousseau.
- Lefebvre, Georges. 1932. *La Grande peur de 1789. Les Foules révolutionnaires*. Paris: Armand Colin.
- Lefebvre, Georges. 1981. *1789: Revolución francesa*, prefacio de Albert Soboul, traducción de Rosa Bueno. Barcelona: Laia.
- Lehouck, Émile. 1966. *Fourier aujourd'hui*. Paris: Denoël.
- Lehouck, Émile. 1983. "La Lecture surréaliste de Charles Fourier." *Australian Journal of French Studies* 20, 1: 26-36.
- Leipold, Bruno. 2021. "The Meaning of Class Struggle: Marx and the 1848 June Days." *History of Political Thought* 42, 3: 464-99.
- Leipold, Bruno, Karma Nabulsi, and Stuart White, edited by. 2020. *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: Oxford University Press.
- Leon, Cedric de. 2015. *The Origins of Right to Work: Antilabor Democracy in Nineteenth-Century Chicago*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Leroux, Pierre. 1978. *Œuvres. 1825-1850*. Genève: Slatkine.
- Lesmes, Daniel. 2018. *Aburrimiento y capitalismo. En la escena revolucionaria: París, 1830-1848*, introducción de José Luis Villacañas Berlanga. Valencia: Pre-Textos.
- Liso, Francesco. 2009. "Il diritto al lavoro." *Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali* 121: 139-58.
- Locke, John. 2003. *Two Treatises of Government*, introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Longhitano, Gino. 2001. *Il diritto al lavoro. Un grande dibattito parlamentare nella Francia del 1848*. Catania: Edizioni del Prisma.
- Loubère, Leo A. 1959. "The Intellectual Origins of French Jacobin Socialism." *International Review of Social History* 4, 3: 415-31.
- Loubère, Leo A. 1961. *Louis Blanc. His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lowe, Norman. 2017. *Mastering Modern British History*. London: Palgrave.
- Magraw, Roger. 1992. *A History of the French Working Class. Volume 1: The Age of Artisan Revolution, 1815-1871*. Oxford: Blackwell.
- Maillard, Alain. 1994. "La génération communiste de 1840 et la mémoire de Gracchus Babeuf." *L'Homme et la société* 111-112: 89-100.
- Maillard, Alain. 2015. "Égalité et communauté, la presse communiste. *L'Intelligence, Le Moniteur républicain, L'Homme libre, L'Égalitaire, La Fraternité* de 1841, *Le Travail, L'Humanitaire* et *La Fraternité* de 1845." In *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, édité par Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, et François Jarrige, 168-80. Paris: La Découverte.
- Máiz, Ramón. 2007. *Nación y revolución: La teoría política de Emmanuel Sieyès*. Madrid: Tecnos.
- Mallet du Pan, Jacques. 1799. *Mercure britannique ou Notices historiques et critiques sur les affaires du tems. Second Année*, vol. IV. Londres: W. et C. Spilburt.
- Malouët, Pierre-Victor. 1789. *Opinion de M. Malouët sur la Déclaration des Droits de l'Homme, dans la Séance du 2 Août*. s.l.: s.e.
- Malouët, Pierre-Victor. 1875. "Motion d'ordre de M. Malouët pour la création de bureaux de secours, lors de la séance du 3 août 1789." In *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787-1799) Tome VIII : du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789*, 337-39. Paris: P. Dupont.

- Malvaux, Pierre-Claude. 1780. *Les moyens de détruire la mendicité en France, en rendant les mendiants utiles à l'État sans les rendre malheureux*. Chaalons-sur-Marne: Seneuze, Paindavoine, Delalain.
- Mantouvalou, Virginia, edited by. 2015. *The Right to Work. Legal and Philosophical Perspectives*. Oxford, Portland: Hart.
- Marat, Jean-Paul. 1789. *Projet de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un Plan de constitution juste, sage et libre*. Paris: Buisson.
- Marat, Jean-Paul. 1793. *Circulaire de la Société des Amis de la liberté et de l'égalité, séante aux ci-devant jacobins*. Paris: Saint-Honoré.
- Mari, Giovanni. 2019. *Libertà nel lavoro. La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: il Mulino.
- Markov, Walter, und Albert Soboul. 1957. *Die Sansculotten Von Paris: Dokumente Zur Geschichte der Volksbewegung. 1793-1794*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Markovic, Momcilo. 2013. "La Révolution aux barrières: l'incendie des barrières de l'octroi à Paris en juillet 1789." *Annales historiques de la Révolution française* 372 (avril-juin): 27-48.
- Marquet, Jean. 1900. *Notice historique sur la fondation de la Société de l'Union des travailleurs du Tour-de-France : rédigée et proposée par le sociétaire Marquet, du bureau des serruriers, à Paris, 1873*. Tours: Paul Bousrez.
- Martin, Germain. 1979. *Les associations ouvrières au XVIIIe siècle. 1700-1792*. Genève: Mégaritis.
- Martínez-Cava Aguilar, Julio. 2020. "Gorros frigos en la Guerra Fría. El socialismo republicano de E. P. Thompson." PhD diss. Universidad de Barcelona.
- Marx, Karl. 1975. "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 3. 1843-1844*, 3-129. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Marx, Karl. 1978. "The Class Struggles in France (1848 to 1850)." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 10. 1849-1851*, 45-145. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Marx, Karl. 1979. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 11. 1851-1853*, 99-197. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Marx, Karl. 1980. *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*, traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 1992. "Marx to Engels." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 46. 1880-1883*, 338-39. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Marx, Karl. 2007. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 2*, editado por José Aricó, Miguel Mirnimis, y Pedro Scarón. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl and Friedrich Engels. 1976. "Manifesto of the Communist Party." In Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works. Volume 6. 1845-1848*, 477-519. Moscow-London-New York: Progress Publishers-Lawrence and Wishart-International Publishers.
- Masméjan, Jean-Baptiste. 2016. "Le comité de mendicité mandaté par la nation: vers une harmonisation de la politique d'assistance des valides (1790-1791)." *Cahiers Jean Moulin* 2: 1-22.
- Mathiez, Albert. 1908. 'Sieys ou Sieyes', in A. C.; C. V. et Albert Mathiez. "Notes et glanes." *Annales révolutionnaires* 1, 2: 346.

- Mathiez, Albert. 1925a. 'L'orthographe du nom de Sieys', in Albert Mathiez, Gabriel Vauthier, et Gustave Laurent. "Notes et glanes." *Annales historiques de la Révolution française* 2, 11: 487.
- Mathiez, Albert. 1925b. 'L'orthographe du nom de Sieys', in Albert Mathiez et Gabriel Vauthier. "Notes et glanes." *Annales historiques de la Révolution française* 2, 12: 583.
- Mathiez, Albert. 1927. *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*. Paris: Payot.
- Mathiez, Albert. 1928. "Notes inédites de Blanqui sur Robespierre." *Annales historiques de la Révolution française* 5, 28: 305-21.
- Mathiez, Albert. 2012. *La Révolution française*, préface de Yannick Bosc et Florence Gauthier. Paris: Bartillat.
- Mathiez, Albert. 2018. *Robespierre et la république sociale*, préface de Yannick Bosc et Florence Gauthier. Paris: Éditions Critiques.
- Mayer, Jean. 1985. "The concept of the right to work in international standards and the legislation of ILO member States." *International Labour Review* 124, 2: 225-42.
- Mazzei, Umberto. 2018. *Sismondi, précurseur ignoré par Marx*. Genève: Slatkine.
- McPhee, Peter. 1992. *The Politics of Rural Life. Political Mobilization in the French Countryside 1846-1852*. Oxford: Clarendon Press.
- McPhee, Peter. 1993. *A social history of France. 1780-1880*. London: Routledge.
- Méda, Dominique. 1998. *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, traducción de Francisco Ochoa de Michelena. Barcelona: Gedisa.
- Meek, Ronald L. 1975. *La fisiocracia*, traducción de José García Durán. Esplugues de Llobregat: Ariel.
- Mélonio, Françoise. 2000. "Le droit au travail ou le travail de l'utopie." In *La Constitution du 4 novembre 1848 : l'ambition d'une république démocratique*, édité par Jean Bart, Jean Jacques Clère, Claude Courvoisier, et Michel Verpeaux, 202-16. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon.
- Ménard, Louis. 2011. *Prologue d'une révolution (février-juin 1848)*, présentation par Filippo Benfante et Maurizio Gribaudi. Paris: La Fabrique éditions.
- Méndez Baiges, Víctor. 2004. *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Méndez Baiges, Víctor, editado por. 1993. *El discurso revolucionario (1789-1793)*, traducción, introducción y notas del editor. L'Hospitalet de Llobregat: Sendai.
- Menger, Anton. 2004. *El derecho al producto íntegro del trabajo. El Estado democrático del trabajo (El Estado socialista)*, editado por José Luis Monereo Pérez. Granada: Comares.
- Mercier, Louis-Sébastien. 1788. *Tableau de Paris*, vol. XII. Amsterdam: s.e.
- Meriggi, Maria Grazia. 2007. *L'invenzione della classe operaia. Conflitti di lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1848*. Milano: FrancoAngeli.
- Meuvret, Jean. 1977. *Le problème des subsistances à l'époque Louis XIV*, 2 voll. Paris: Mouton.
- Molina Navarrete, Cristóbal, y José Luis Monereo Pérez. 2002. "El derecho a una redistribución equitativa de la riqueza. El derecho al empleo." In *Comentario a la constitución socio-económica de España*, editado por Cristóbal Molina Navarrete, José Luis Monereo Pérez, y María Nieves Moreno Vida, 1323-370. Granada: Comares.
- Monereo Pérez, José Luis. 2014. "¿Qué sentido jurídico-político tiene la garantía del derecho 'al trabajo' en la 'sociedad del riesgo'?" *Temas laborales. Revista andaluza de trabajo y bienestar social* 126: 47-90.
- Monereo Pérez, José Luis, y Belén del Mar López Insúa. 2015. "La garantía internacional del derecho a un 'trabajo decente'." *Revista española de derecho del trabajo* 177: 27-72.

- Montesquieu. 1824. *De l'esprit des lois*, 4 voll. Paris: Madame Veuve Dabo.
- Morelly, Étienne-Gabriel. 1755. *Code de la nature ou Le véritable esprit de ses lois, de tout tems négligé ou méconnu*. Le Vrai Sage.
- Morgenthau, Jean-Louis. 2007. "Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte. Retour sur une anamorphose." *Socio-logos* 2. <<https://journals.openedition.org/socio-logos/373>>.
- Moyn, Samuel. 2018. *Not Enough. Human Rights in an Unequal World*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Mundlak, Guy. 2007. "Derecho al trabajo. Conjugar derechos humanos y política de empleo." *Revista Internacional del Trabajo* 126, 3-4: 213-42.
- Musso, Pierre. 1999. *Saint-Simon et le saint-simonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Musso, Pierre. 2005. *Le vocabulaire de Saint-Simon*. Paris: Ellipses.
- Musso, Pierre. 2006. *La religion du monde industriel, analyse de la pensée de Saint-Simon*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- Musso, Pierre. 2010. *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube.
- Noguera, José Antonio. 2002. "¿Renta básica o 'trabajo básico'? Algunos argumentos desde la teoría social." *Sistema: revista de ciencias sociales* 166: 61-86.
- Nusteling, Hubert P. H. 1993. "English population statistics for the first half of the Nineteenth Century: a new answer to old questions." *Annales de démographie historique*: 171-89.
- O'Connell, Colm. 2015. "The Right to Work in International Human Rights Law." In *The Right to Work. Legal and Philosophical Perspectives*, edited by Virginia Mantouvalou, 99-122. Oxford, Portland: Hart.
- O'Gorman, Frank. 2016. *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History 1688-1832*. London-New York: Bloomsbury Academic.
- Olejniczak, William. 1990. "Working the Body of the Poor: The 'Ateliers de Charité' in Late Eighteenth-Century France." *Journal of Social History* 24, 1: 87-107.
- Orlandini, Giovanni. 2017. "Libertà di stabilimento versus diritto al lavoro: ancora un bilanciamento 'sbilanciato' tra libertà economiche e diritti dei lavoratori." *Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali* 153: 203-18.
- Paine, Thomas. 2017. "La justice agraire opposée à la loi et monopole agraire, ou Plan d'amélioration du sort des hommes." Traduction de Yannick Bosc, *Tracés. Revue de Sciences humaines* 33: 191-210.
- Palmer, Robert Roswell. 1953. "Notes on the Use of the Word 'Democracy' 1789-1799." *Political Science Quarterly* 68, 2: 203-26.
- Parturier, Louis. 1897. *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et pendant la Révolution*. Paris: Champion.
- Pasquino, Pasquale. 1998. *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*. Paris: Odile Jacob.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio. 1990. "El socialismo y el derecho al trabajo." *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* 97: 3-10.
- Pellarin, Charles. 1843. *Charles Fourier, sa vie et sa théorie*. Paris: Librairie de l'École sociétaire.
- Perdiguier, Agricol. 1839. *Le Livre du Compagnonnage*. Paris: L'auteur.
- Pérez del Prado, Daniel. 2012. "Una aproximación al debate contemporáneo sobre el derecho al trabajo." *Derechos y libertades* 27: 267-97.
- Perreux, Gabriel. 1924. "L'affaire du drapeau rouge (25 et 26 février 1848)." *Revue d'histoire économique et sociale* 12, 2: 181-205.

- Phillips, John A., and Charles Wetherell. 1995. "The Great Reform Act of 1832 and the Political Modernization of England." *The American Historical Review* 100, 2: 411-36.
- Piketty, Thomas. 2019. *Capital e ideología*, traducción de Daniel Fuentes. Barcelona: Deusto.
- Pilbeam, Pamela. 1995. *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*. London: Macmillan.
- Pilbeam, Pamela. 2000. *French Socialists Before Marx. Workers, Women and the Social Question in France*. London: Acumen.
- Pinkney, David H. 1972. *The French Revolution of 1830*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, Karl. 2001. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, preface by Joseph E. Stiglitz and introduction by Fred Block. Boston: Beacon Press.
- Polanyi, Karl. 2009. *El sustento del hombre*, presentación de César Rendueles, traducción de Ester Gómez Parro. Madrid: Capitán Swing.
- Price, Roger. 1972. *The French Second Republic: A Social History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Price, Roger, edited by. 1975. *Revolution and Reaction. 1848 and the Second French Republic*. London-New York: Barnes & Noble Books.
- Procacci, Giovanna. 1993. *Gouverner la misère. La question sociale en France. 1789-1848*. Paris: Seuil.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1841a. *Lettre à M. Blanqui sur la propriété. Deuxième mémoire*. Paris: Prévot.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1841b. *Avertissement aux propriétaires, ou Lettre a M. Considerant, rédacteur de La Phalange, sur une Défense de la propriété*. Paris: Prévot.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1848a. *Proposition relative à l'impôt sur le revenu, présentée le 11 juillet 1848, par le citoyen Proudhon, suivie du discours qu'il a prononcé à l'Assemblée nationale le 31 juillet 1848*. Paris: Garnier Frères.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1848b. *Le droit au travail et le droit de propriété*. Paris: L. Vassbenter.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1849. *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de février*. Paris: Bureau du Journal La Voix du Peuple.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1868. *Mélanges : articles de journaux. 1848-1852. Premier Volume. Articles du Représentat du Peuple – Articles du Peuple*, vol. XVII. Paris: Internationale.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1966. *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*, édité par Émile James. Paris: Garnier-Flammarion.
- Ramis, Rafael, y Pablo Scotto. 2023. "Los orígenes de la noción de derecho al trabajo." *Revista Chilena de Derecho* 50, 1: 135-61.
- Rapin, Oscar. 1894. "Le droit au travail : son histoire, ses fondements, sa réalisation." PhD diss. Université de Lausanne.
- Reddy, William M. 1984. *The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750-1900*. New York: Cambridge University Press.
- Regnault, Elias. 1860. *Histoire de huit ans: 1840-1848*. Paris: Pagnerre.
- Rémusat, Charles de. 1861. "De l'esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville." *Revue des Deux Mondes*, deuxième période, 35, 4: 777-813.
- Renard, Edouard, édité par. 1928. *Louis Blanc, sa vie, son œuvre*. Paris: Hachette.
- Restif de la Bretonne, Nicolas Edme. 1889. *Mes inscriptions. Journal intime. 1780-1787*, préface, notes et index par Paul Cottin. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie.

- Rey Pérez, José Luis. 2007. *El derecho al trabajo y el ingreso básico. ¿Cómo garantizar el derecho al trabajo?* Madrid: Dykinson.
- Reybaud, Louis. 1840. *Études sur les Réformateurs contemporains ou Socialistes modernes : Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*. Paris: Guillaumin.
- Reyes Heróles, Jesús. 1982. "El derecho al trabajo." *Revista de la Universidad de México* 19: 2-6.
- Riot-Sarcey, Michèle. 1994. *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir. 1830-1848*. Paris: Albin Michel.
- Robespierre, Maximilien. 1850. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen présentée à la Convention nationale en 1793*. Paris: Rey, Delavigne et Compagnie.
- Robespierre, Maximilien. 1952. *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome VII : Discours (2ème partie, Janvier – Septembre 1791)*, publication de la VI Section de l'École des Hautes Études et de la Société des Études Robespierriennes, édité par Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, et Albert Soboul. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, Maximilien. 1958. *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome IX : Discours. 4ème Partie (Septembre 1792 – Juillet 1793)*, publication de la VI Section de l'École des Hautes Études et de la Société des Études Robespierriennes, édité par Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry, et Albert Soboul. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, Maximilien. 1961. *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome V : Les journaux (Lettres à ses commettants)*, publication de la VI Section de l'École des Hautes Études et de la Société des Études Robespierriennes, édité par Gustave Laurent. Paris: Louis-Jean.
- Robespierre, Maximilien. 1967. *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome X : Discours. 5ème Partie. Juillet 1793 – Juillet 1794*, publication de la VI Section de l'École des Hautes Études et de la Société des Études Robespierriennes, édité par Marc Bouloiseau et Albert Soboul. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, Maximilien. 2005. *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, editado por Yannick Bosc, Florence Gauthier, y Sophie Wahnich, traducción de Joan Tafalla. Barcelona: El Viejo Topo.
- Rodrigo Silva, Claudia Margarita. 2021. "El derecho al trabajo en el ordenamiento jurídico chileno: una mirada desde la precariedad laboral." PhD diss. Universidad de Chile y Universidad de Salamanca.
- Rodríguez Camarero, Luis. 2013. "El desarrollo de la comprensión natural desde Copérnico hasta Darwin: crisis del finalismo y autonomía de la naturaleza." *Ágora: Papeles de filosofía* 32, 2: 81-100.
- Rosanvallon, Pierre. 1995. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*, traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- Rosanvallon, Pierre. 2006a. *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, traducción de Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rosanvallon, Pierre. 2006b. "La historia de la palabra 'democracia' en la época moderna." *Estudios Políticos* 28 (enero-junio): 9-28.
- Rosanvallon, Pierre. 2008. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Saint-Amand (Cher): Gallimard.
- Rosanvallon, Pierre. 2010. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Saint-Amand (Cher): Gallimard.
- Rosanvallon, Pierre. 2015. *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, traducción de Hernán M. Díaz. Buenos Aires: Biblos.

- Rosanvallon, Pierre. 2018. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Malesherbes: Gallimard.
- Rosenberg, Arthur. 1966. *Democracia y socialismo. Aporte a la Historia Política de los últimos 150 años*, traducción de Emmanuel Suda. Buenos Aires: Claridad.
- Rude, Fernand. 1938. "L'insurrection ouvrière de Lyon en 1831 et le rôle de Pierre Charnier." *Revue d'Histoire du XIXe siècle* 35, 164: 18-49.
- Rude, Fernand. 1980. "Lyon en 1830-1834. Aux origines du syndicalisme et du socialisme." *Romantisme* 28-29: 213-38.
- Rude, Fernand. 2007. *Les Révoltes des Canuts (1831-1834)*, postface de Ludovic Frobert. Paris: La Découverte.
- Rudé, George. 1976. *Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat*. New York: The Viking Press.
- Rudé, George. 2009. *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, traducción de Ofelia Castillo, prólogo de Miguel Ángel Cabrera. Salamanca: Siglo XXI.
- Rusciano, Mario. 2014. "Il pensiero di Massimo D'Antona sul diritto al lavoro." *Working Papers del Centro Studi di Diritto del Lavoro Europeo "Massimo D'Antona."* 216: 1-18.
- Rustin, Michael. 1987. "The non-obsolescence of the right to work." *Critical Social Policy* 6, 18: 8-14.
- Saint-Just, Louis Antoine de. 2004. *Œuvres complètes*, édité par Anne Kupiec et Miguel Abensour. Paris: Gallimard.
- Saint-Just, Louis Antoine de. 2006. *La libertad pasó como una tormenta. Textos del período de la Revolución Democrática Popular*, editado por Carlos Valmaseda. Barcelona: El Viejo Topo.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de. 1819. "Sur la querelle des abeilles et des frelons, ou sur la situation respective des producteurs et des consommateurs non producteurs." *Le politique : par une société de gens de lettres. Mélanges*, 405-27. Paris: Corréard.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de. 1869. "Primer Extrait de L'Organisateur." In *Œuvres de Saint-Simon & d'Enfantin*, édité par Claude-Henri de Saint-Simon et Prosper Enfantin, vol. XX, 17-186. Paris: E. Dentu.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de. 2012. *Œuvres complètes*, 4 voll., introduction, notes et commentaires par Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régnier, et Franck Yonnet. Paris: Presses Universitaires de France.
- Salis, Jean-Rodolphe de. 1932. *Sismondi, 1773-1842, la vie et l'œuvre d'un cosmopolite philosophe*. Paris: Honoré Champion.
- Sandel, Michael. 2020. *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Debate.
- Sastre Ibarreche, Rafael. 1996. *El derecho al trabajo*. Madrid: Trotta.
- Schumpeter, Joseph A. 2015. *Historia del análisis económico*, prefacio de Fabián Estapé, versión española a cargo de Manuel Sacristán, con la colaboración de José A. García Durán y Narcís Serra. Barcelona: Ariel.
- Scotto, Pablo. 2019. "Origen y significado del derecho al trabajo: entre el derecho a la existencia y el derecho a los frutos del trabajo." *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 14: 10-21.
- Scotto, Pablo. 2020a. "Thinking the future of work through the history of right to work claims." *Philosophy & Social Criticism* 46, 8: 942-60.
- Scotto, Pablo. 2020b. "El derecho a la asistencia pública en las Constituciones francesas de 1791 y 1793." *Historia Constitucional* 21: 730-56.

- Scotto, Pablo. 2020c. "Soberanía popular y concepción fiduciaria de los representantes públicos en Maximilien Robespierre." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 81: 83-98.
- Scotto, Pablo. 2020d. "El arrendamiento de obra e industria en el Código Civil francés." *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 42: 377-94.
- Scotto, Pablo. 2020e. "Lo civil en el Código napoleónico y la libertad de los modernos." *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 43: 285-304.
- Scotto, Pablo. 2021a. "Economía y política en el discurso revolucionario del abate Sieyès." *Anuario de Filosofía del Derecho* 37: 435-61.
- Scotto, Pablo. 2021b. *Los orígenes del derecho al trabajo en Francia. 1789-1848*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Scotto, Pablo. 2024. "Il legame tra libertà politica e lavoro dalla Rivoluzione francese al 1848." In *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, a cura di Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, e Annalisa Tonarelli, 609-15. Firenze: Firenze University Press.
- Section des Sans-Culottes. 1793. *Adresse à la Convention nationale*. Paris: P. Renaudière.
- Sewell, William H., Jr. 1992. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, traducción de Enrique Gavilán. Madrid: Taurus.
- Sewell, William H., Jr. 1994. *A Rethoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and What Is the Third Estate?* Durham-London: Duke University Press.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. 1789. *Préliminaire de la Constitution française. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Paris: Baudouin.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. 1970. *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, édition critique sous la direction de Roberto Zapperi. Genève: Librairie Droz.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. 1985. *Écrits politiques*, présentation et édition par Roberto Zapperi. Bruxelles: Éditions des Archives Contemporaines.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Simonde de. 1827. *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population*, 2 voll. Paris: Delaunay.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Simonde de. 1835. "De l'élément aristocratique dans les pays libres." *Revue mensuelle d'économie politique* 4: 289-331.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Simonde de. 1837. *Études sur l'Économie Politique*, vol. 1. Paris: Treuttel et Würtz.
- Sismondi, Jean-Charles-Leonard Simonde de. 2016. *Nuevos principios de economía política, o de la riqueza en sus relaciones con la población*, traducción y edición de Umberto Mazzei. Barcelona: Icaria.
- Smith, Adam. 1981. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow's edition, 2 voll., edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner. Indianapolis: Liberty Classics.
- Soboul, Albert. 1987. *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, traducción de María Ruipérez y Jesús Bravo. Madrid: Alianza Editorial.
- Soboul, Albert. 1993. "La reprise économique et la stabilisation sociale, 1797-1815." In *Histoire économique et sociale de la France. Tome III. 1789-1880. L'avènement de l'ère industrielle*, édité par Fernand Braudel et Ernest Labrousse, 65-133. Paris: Quadrige.
- Sonenscher, Michael. 2011. *Work and Wages. Natural Law, Politics & the Eighteenth-Century French trades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sonenscher, Michael, edited by. 2003. *Sieyès. Political Writings. Including the Debate Between Sieyès and Tom Paine in 1791*. Indianapolis, Cambridge: Hackett.
- Standing, Guy. 2013. "Why a Basic Income Is Necessary for a Right to Work." *Basic Income Studies* 7, 2: 19-40.

- Stedman Jones, Gareth. 2004. *An End to Poverty*. New York: Columbia University Press.
- Steinworth, Ulrich. 2009. "The Right to Work and the Right to Develop One's Capabilities." *Analyse & Kritik* 31, 1: 101-13.
- Stern, Daniel [Marie d'Agoult]. 1862. *Histoire de la Révolution de 1848*, vol. II. Paris: Charpentier.
- Stern, Daniel [Marie d'Agoult]. 1984. *Histoire de la Révolution de 1848*. Poitiers: Balland.
- Supplément à l'Encyclopédie*. s.d. <https://archive.org/details/fre_b1886430/page/n1> (2024-05-29).
- Tacussel, Patrick. 2007. *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*. Dijon: Les Presses du Réel.
- Takakusagi, Kouichi. 2006. "Louis Blanc, associationism in France, and Marx." In *Marx for the 21st Century*, edited by Hiroshi Uchida, 180-92. Abingdon: Routledge.
- Tanghe, Fernand. 1989. *Le droit au travail entre histoire et utopie. 1789-1848-1989 : de la répression de la mendicité à l'allocation universelle*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- Tanghe, Fernand. 2014. "1848 and the Question of the *droit au travail*. A Historical Retrospective." In Elise Dermine and Daniel Dumont, *Activation Policies for the Unemployed, the Right to Work and the Duty to Work*, 23-32. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang.
- Target, Guy-Jean-Baptiste. 1789. *Projet de Déclaration des Droits de l'Homme en Société*. Paris: Baudouin.
- Tchernoff, Iouda. 1904. *Louis Blanc*. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Thomas, Émile. 1848. *Histoire des ateliers nationaux considérés sous le double point de vue politique et social ; des causes de leur formation et de leur existence ; et de l'influence qu'ils ont exercée sur les événements des quatre premiers mois de la République, suivie de pièces justificatives*. Paris: Michel Lévy Frères.
- Tierney, Brian. 2001. *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law. 1150-1625*. Grand Rapids (Michigan), Cambridge: Eerdmans.
- Tocqueville, Alexis de. 1848. *De la démocratie en Amérique. Revue, corrigée et augmentée d'un Avertissement et d'un Examen comparatif de la Démocratie aux États-Unis et en Suisse*, vol. I. Paris: Pagnerre.
- Tocqueville, Alexis de. 1866. *Études économiques, politiques et littéraires*, vol. IX. Paris: Lévy Frères.
- Tocqueville, Alexis de. 2016. *Recuerdos de la Revolución de 1848*, prefacio de Ramón Ramos, traducción de Marcial Suárez. Madrid: Trotta.
- Tomasello, Federico. 2018. *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*. Roma: Carocci.
- Tomasello, Federico. 2023. *The Making of the Citizen-Worker. Labour and the Borders of Politics in Post-revolutionary France*. London: Routledge.
- Traugott, Mark. 1985. *Armies of the Poor. Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1848*. Princeton: Princeton University Press.
- Tristán, Flora. 1843. *Union ouvrière*. Paris: Prévot, Rouanet.
- Tristán, Flora. 1993. *Feminismo y utopía*, traducción y edición de Yolanda Marco. Tlhuapán (Puebla): Fontamara.
- Truant, Cynthia. 1978. "Compagnonnage: Symbolic Action and the Defense of Workers' Rights in France, 1700-1848." PhD diss. University of Chicago.
- Turgot, Anne Robert Jacques. 1776. *Édit du roi, Portant Suppression des Jurandes et Communautés de Commerce, Arts et Métiers*. Paris: Imprimerie Royale.
- Turgot, Anne Robert Jacques. 1913-1923. *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, édité par Gustave Schelle, 5 voll. Paris: Librairie Félix Alcan.

- Ucciani, Louis. 2000. *Charles Fourier ou La peur de la raison*. Paris: Kimé.
- Verlinde, Pierre. 1940. *L'Œuvre économique de Louis Blanc*. Bourbourg: Outteryck-Menne.
- Vidal, François. 1848. *Vivre en travaillant ! Projets, voies et moyens de réformes sociales*. Paris: Capelle.
- Vidalenc, Jean. 1948. *Louis Blanc. 1811-1882*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vigo Serralvo, Francisco. 2019. *El derecho al trabajo, un primigenio y alternativo proyecto de Estado social. Reflexiones para el debate sobre la cuestión social contemporánea*. Pamplona: Thomson Reuters y Aranzadi.
- Villegardelle, François. 1841. "Analyse raisonnée du Système social de Morelly." In Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature. Réimpression complète augmentée des fragments importants de la basiliade. Avec l'Analyse raisonnée du Système social de Morelly par Villegardelle*, 5-37. Paris: Paul Masgana.
- Villermé, Louis René. 1840. *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les filatures de coton, de laine et de soie*. Paris: Jules Renouard et Compagnie.
- Vincens, Émile. 1836. "De l'organisation sociale, et en particulier de l'organisation industrielle." *Revue mensuelle d'économie politique* 5: 289-311.
- Vinet, Alexandre. 1832. "Catholicisme et protestantisme." *Le Semeur. Journal Religieux, Politique, Philosophique et Littéraire* 1: 94-5.
- Vivier, Nadine. 2011. "Pour un réexamen des crises économiques du XIX^e siècle en France." *Histoire & mesure* 26, 1: 135-56.
- Von Stein, Lorenz. 1981. *Movimientos sociales y monarquía*, prefacio de Luis Díez del Corral, traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Walton, Charles. 2019. "Why the neglect? Social rights and French Revolutionary historiography." *French History* 33, 4: 503-19.
- Wassermann, Suzanne. 1908. "Le Club de Raspail en 1848." *Bulletin de la Société d'histoire de la Révolution de 1848* 5, 27: 589-605.
- Weill, Georges. 1907. "Les journaux ouvriers à Paris (1830-1870)." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 9, 2: 89-103.
- Zévaès, Alexandre. 1936-1937. "Le Mouvement social sous la Restauration et la Monarchie de Juillet" (article en deux parties). *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIX^e siècle* 33, 158 (automne 1936): 125-33; 159 (hiver 1936-1937): 209-40.

2. Pubblicazioni periodiche

Non includo in questo elenco gli articoli apparsi su *L'Organisateur* e *Le Politique* (Saint-Simon), *Revue mensuelle d'économie politique* (Sismondi, Vincens), *Revue Républicaine* (Bernard), *Le Bien Public* (Lamartine), *Journal des économistes* (Fix, Bastiat), *Revue française* (Guizot) e *Le Semeur* (Vinet), perché sono già presenti nei riferimenti bibliografici. Non includo nemmeno il riferimento al *Père Duchesne*, che cito dalla raccolta di discorsi parlamentari di Buchez e Roux.

- 1) *L'Ami du peuple ou le publiciste parisien, journal politique et impartial*. BnF Gallica. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32691640p/date>> (2024-05-29).
- 2) *Le Tribun du peuple, ou Le Défenseur des droits de l'homme*. BnF Gallica. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32880727n/date>> (2024-05-29).
- 3) *Le National, feuille politique et littéraire*. BnF Gallica (link al numero del 4 febbraio 1830): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1514369x.item>> (2024-05-29).
- 4) *L'Écho de la Fabrique, Journal Industriel et Littéraire de Lyon*. Ho utilizzato una riproduzione del 1973, pubblicata da Éditions d'Histoire Sociale (EDHIS), vol.

II. Il giornale può essere consultato anche al seguente link: <<http://echo-fabrique.ens-lyon.fr>> (2024-05-29).

- 5) *Revue du progrès politique, social et littéraire*. I numeri sono raccolti nei seguenti volumi: 1 (15 gennaio – 1° luglio 1839), 2 (15 luglio 1839 – 1° gennaio 1840), 3 (15 gennaio – 1° luglio 1840), 4 (1° agosto 1840 – 1° gennaio 1841), 5 (1° febbraio – 1° luglio 1841), 6 (1° agosto 1841 – 1° gennaio 1842) e 7 (1° febbraio – 1° novembre 1842). Sono tutti pubblicati dall'ufficio (*bureau*) della rivista a Parigi. 1839-1842.
- 6) *Journal des débats politiques et littéraires*. BnF Gallica. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb39294634r/date>> (2024-05-29).
- 7) *La Phalange : Journal de la Science Sociale*. I numeri sono raccolti in volumi. Gli articoli di Paget e Considerant compaiono nel vol. 1 (luglio 1836 – dicembre 1837), quello di Pompéry nel vol. 5 (gennaio-giugno 1842). Gli articoli di Cantagrel si trovano nell'omonima rivista, *La Phalange : Revue de la Science Sociale*, nei voll. 2 e 5 (seconda metà del 1845 e prima metà del 1847). BnF Gallica. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb328389482/date>> (2024-05-29).
- 8) *La Réforme*. BnF Gallica. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32850005s/date>> (2024-05-29).
- 9) *La Démocratie pacifique*. BnF Gallica (link al numero del 1° agosto 1843): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4768506t?rk=64378;0>> (2024-05-29).
- 10) *L'Atelier : organe spécial de la classe laborieuse*. BnF Gallica, in una riproduzione del 1978, pubblicata da Éditions d'Histoire Sociale (EDHIS): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6863q/f1.image>> (2024-05-29).
- 11) *Journal de Seine-et-Marne, feuille littéraire, agricole, industrielle, commerciale, et d'utilité locale*. BnF Gallica (link al numero del 15 aprile 1848): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1787211q.item>> (2024-05-29).
- 12) *Le Siècle*. BnF Gallica (link al numero del 23 giugno 1848): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k722645k.item>> (2024-05-29).
- 13) *Le Constitutionnel, journal politique, littéraire, universel*. BnF Gallica (link al numero del 19 luglio 1848): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k668274d.item>> (2024-05-29).
- 14) *Le Peuple*. BnF Gallica (link al numero del 1° settembre 1848): <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k20779136.item>> (2024-05-29).

3. Discorsi parlamentari

Per quanto riguarda i discorsi parlamentari, ho utilizzato la compilazione di Buchez e Roux e quella di Mavidal e Laurent.

Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin, et Pierre-Célestin Roux-Lavergne. 1834-1836. *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*, vol. X (1834), vol. XX (1835), vol. XXVII (1836). Paris: Paulin.

Mavidal, Jérôme et Émile Laurent. 1875-1903. *Archives parlementaires : de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs & politiques des chambres françaises. Première série. 1787 à 1799*, vol. VIII (1875), vol. LXII (1902), vol. LXIII (1903). Paris: Paul Dupont (il vol. VIII è curato da Émile Clavel, oltre che da Mavidal e Laurent).

Gli archivi parlamentari possono essere consultati anche nella *Gazette nationale ou Le Moniteur Universel*, disponibile su BnF Gallica: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb34452336z/date.item>> (2024-05-29).

Per la Rivoluzione francese (1789-1793), si veda anche il sito web del French Revolution Digital Archive: <<https://frda.stanford.edu>> (2024-05-29).

4. Testi giuridici

4.1 Costituzioni

Le diverse Costituzioni francesi possono essere consultate sul sito web del Conseil constitutionnel: <<https://www.conseil-constitutionnel.fr/la-constitution/les-constitutions-de-la-france>> (2024-05-29).

4.2 Altre norme giuridiche

Per la citazione delle leggi e delle altre norme giuridiche ho scelto di utilizzare la compilazione di Duvergier, in quanto copre l'intero periodo oggetto di studio:

Duvergier, Jean-Baptiste. *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Réglements et Avis du Conseil-d'État*. Paris: A. Guyot et Scribe.

La prima edizione annuncia: *De 1788 à 1824 inclusivement, par ordre chronologique*.

Tuttavia, il progetto si allarga e la pubblicazione viene completata solo nel corso del XX secolo. All'inizio vengono pubblicati diversi volumi all'anno. A partire dal volume 25, il numero del volume e l'anno delle leggi coincidono. Cioè, il volume 25 contiene le leggi dell'anno 1825, e così via. A volte utilizzo la prima edizione, altre invece le ristampe, secondo la disponibilità su Gallica. È per questo che diversi volumi più antichi hanno, nell'elenco che segue, anni di edizione posteriori rispetto a volumi più recenti. Per esempio, il primo volume viene citato dall'edizione del 1834 e il terzo volume dall'edizione del 1824. Ecco l'elenco dei volumi citati nel testo: I (1834), II (1834), III (1824), IV (1834), V (1834), VI (1825), VII (1825), VIII (1825), XXXI (1838), XXXIV (1834) e XLVIII (1848).

Le norme giuridiche promulgate durante la Rivoluzione francese (1789-1795) possono essere consultate anche nella collezione di Baudouin: <<https://collection-baudouin.univ-paris1.fr>> (2024-05-29).

Indice dei nomi

- Allarde P. d' 61, 63, 67-68
Alletz E. 174
Antonelle P.-A. 103
Arago É. 191, 193
Arago F. 148, 177-180, 184, 196, 206
Arnaud F. 221, 237-238
- Babeuf F. 23, 100-107, 109, 142-145, 258
Bac T. 191
Bailly J.-S. 45, 56, 62, 66-67, 72
Barbaroux C.-J.-M. 84, 94
Barbès A. 140, 143, 191, 202-203, 206-207, 240, 255
Barère de Vieuzac B. 84-85, 96, 100
Barnave A.-P. 47, 54, 56, 67
Barrot O. 169, 208, 211
Barthélemy E. 256
Barthe M. 221, 229-231
Bastiat F. 167, 221
Beaumont G. de 208-209, 211, 215
Becker A. 155
Bérard P. 197
Bernard d'Héry P. 23, 106
Bernard M. 136-138, 140, 191, 221, 240, 251
Berryer P.-A. 18
Billaud-Varenne J.-N. 98
- Billault A. 221, 233, 236
Billiard A. 174
Blanc L. 13, 16, 23, 66, 91, 124, 147-152, 155-167, 177-188, 190-204, 206-207, 210-212, 215, 221-222, 226-227, 230, 232, 238, 240-246, 252, 255-259, 261, 263, 267
Blanqui L.-A. 130, 140, 143, 145, 171, 190-191, 194, 202-204, 207, 226, 232, 238, 240, 255, 258-259
Bofferding 134
Boissy d'Anglas F.-A. 100-102, 105, 108
Boncerf P.-F. 57-58
Bouche C.-F. 51
Bouhier de L'Écluse R.-C. 221
Bouvery H.-J. 134
Boyer-Fonfrède J.-B. 88
Brissot J.-P. 72, 74, 80, 84, 94
Brousse P. 263
Buche P. 135, 141, 195
Buonarroti F. 102-104, 144, 258
Buzot F. 72, 94
- Cabet É. 124, 140-141, 143, 145, 147, 155, 190-192, 202-203, 212, 226, 245
Cantagrel F. 167, 191

- Carlo X 123, 126
 Carnot L. 180, 256
 Carnot L.-H. 180, 202
 Carrel A. 124, 130
 Caussidière M. 193, 207, 211, 215, 256-257
 Cavaignac G. 130
 Cavaignac L.-E. 16, 130, 178, 207-208, 252, 255-256
 Changarnier N. 207
 Charavay G. 143
 Charnier P. 134
 Chaumette P.-G. 94
 Chevalier M. 148
 Condorcet N. de 72, 74, 80, 84-85, 87-88, 90-92, 95, 97
 Considerant V. 23, 166-167, 191, 209, 211, 221-222, 227, 229, 238-239, 245, 252
 Constantine Phipps, marchese di Normanby 181, 183
 Coquéau C.-P. 32-33
 Coquerel A. 208
 Corbon C.-A. 141, 190, 208-209, 211, 253
 Cormenin L.-M. 201, 205, 208, 211, 221, 233-234, 238
 Couthon G. 95-96
 Crémieux A. 178-179, 211, 221-222, 233-235
- Dameth C.-M. 167
 Danton G.-J. 74, 84, 96, 190, 256-257
 Darthé A. 103
 Daumier H. 17-19
 Debon R.-F. 103
 Debry J.-A. 85
 Deroin J. 191
 Desmoulins C. 74, 96
 Devrits C. 15, 19
 Dézamy T. 143
 Dornès A. 208, 211
 Dufaure J. 208, 211, 221, 236
 Dufraisse M. 136, 191
 Dupin A. 208, 211
 Dupont de l'Eure J.-C. 178-179
 Duport A. 56, 67
 Duvergier de Hauranne P. 170, 211, 221, 228-229
- Efrahem Z. 136
- Engels F. 113-114, 141, 144, 165-167, 256-257, 260, 263
- Faucher L. 18, 221, 223-224
 Fix T. 167
 Flesselles J. de 45
 Flocon F. 130, 178-179, 193, 195, 214, 256
 Fourier C. 19, 22-23, 105, 107, 113-123, 129, 154, 165-166, 188, 229-230, 238, 245, 251, 263
- Galiani F. 29
 Garnier-Pagès L.-A. 177-185, 204, 206
 Gaslonde C. 221, 223
 Gauguier C. 146
 Gauthier de Rumilly L.-M.-C.-H. 221-222, 239
 Gay D. 191
 Gensonné A. 72, 84, 94
 Gérando J.-M. de 146-147
 Gilland, J.-P. 141
 Glais-Bizoin A. 221, 251
 Gorsas A.-J. 80, 94
 Greppo L. 191, 214
 Guesde J. 263
 Guizot F. 133, 168-171, 174-176, 208, 230, 236, 251
- Hanriot F. 95
 Harmand J.-B. 86-87
 Hébert J.-R. 56, 95
 Hérault de Séchelles M.-J. 96
 Huber A. 206
 Hugo V. 207
- Isnard M. 72
- Krantz J.-B. 188
- Laboulaye É. 221
 Lafargue P. 144, 261-264
 La Fayette G.-M. de 45, 48, 53, 55-56, 66-67, 72, 130
 Lagrange C. 207
 Lahautière R. 143
 Lamartine A. de 16, 167, 178-184, 190, 194-195, 202-203, 206-208, 221-222, 229, 233, 235-236, 255, 258
 Lambert J.-F. 58

- Lamennais F. de 202, 208-209, 211
 Lameth A. de 56, 67
 Landolphe P.-F. 191
 Lanjuinais J.-D. 85, 94
 Laponneraye A. 130, 144-145, 147, 173
 La Rochefoucauld-Liancourt F.-A.-F. de 58, 100
 Le Chapelier I. 56, 63-64, 66-68, 98, 108, 225, 267
 Ledru-Rollin A. 16, 166, 178-179, 184, 192, 202-203, 206, 215, 217, 221-222, 232, 237-238, 255, 257
 Leneveux H. 141
 Lepeletier F. 103
 Leroux P. 129, 191, 193, 207, 211-212, 245
 Locke J. 38, 70-71
 Luigi Filippo d'Orléans 95, 124, 177, 179, 190, 208
 Luigi XVI 36, 45, 73, 75, 94
 Luigi XVIII 123
 Luppé I. de 221
- Mably G.B. de 29, 156
 Mallet du Pan J. 170
 Malouët P.-V. 46-48, 56, 87
 Malvaux P.-C. 34-35
 Marat J.-P. 50, 53, 56, 62, 65, 74, 93-94
 Marche C.-M. 182-185
 Maréchal S. 103-104
 Marie de Saint-Georges P. 177-181, 184-185, 195, 198-200, 206
 Marius A. 252-253
 Marrast A. 130, 169-170, 177-180, 195, 197, 203, 208-211, 215-217, 239
 Martin A.-A. (detto Albert) 114, 130, 144, 173, 178-179, 192-193, 195-198, 203-204, 206-207, 258
 Martin de Strasbourg É. 208, 211
 Marx K. 43-44, 113-115, 127, 141, 144, 165-167, 180, 198, 200, 206, 208, 255-261, 263
 Mathieu A.-P. (detto Mathieu de la Drôme) 218-222, 230, 237, 239, 251
 Mathieu-Mirampal J.-B.-C. 96
 Mercier L.-S. 27, 85
 Mignet F.-A. 124
 Mirabeau H.-G. 48, 54, 56, 219
 Molé L.-M. 18
 Montalembert C. de 18, 251
- Montesquieu 35, 38
 Morelly E.-G. 154, 156
 Moreau J.-B. M. 182, 207
 Mounier J.-J. 56
- Napoleone Bonaparte 109, 131, 144, 256
 Napoleone III 18, 147, 207, 230, 250, 254-256
 Necker J. 31, 44-45, 55, 75-76
 Niboyet E. 191
 Noé A. de (detto Cham) 233
- Oudot C.-F. 87-88, 92
 Owen R. 129, 166
- Pache J.-N. 74, 98
 Pagès J.-P. 208, 211
 Paget A. 167
 Pagnerre L.-A. 141-142, 169
 Paine T. 84, 100, 105
 Parieu F.-E. de 221
 Pascal J.-B. 141
 Pecqueur C. 197, 245
 Pelletier C. 221, 225, 239, 253
 Perdiguier A. 111, 141
 Pétion de Villeneuve J. 48
 Pillot J.-J. 143
 Pompéry É. de 167
 Proudhon P.-J. 103, 121, 147, 166, 173, 187-188, 191, 207, 211-215, 221-222, 226-227, 232, 238, 244, 247-250, 252
 Pyat F. 250-253
- Ramel-Nogaret D.-V. 96
 Raspail F.-V. 130, 140, 180, 191, 206-207, 255
 Restif de la Bretonne N.-E. 32
 Reybaud L. 129, 147
 Robespierre M. 12, 54-56, 68-79, 83, 87-93, 96-97, 99-102, 107, 110, 142-145, 155, 163, 172, 193-194, 236-237, 243, 256-258, 261
 Roland de La Platière J.-M. 72, 74-75, 108, 225
 Roland M. 72, 95
 Roland P. 191
 Rollinat F. 221
 Romme G. 85-88
 Roubaud P.-J.-A. 106

- Rousseau J.-J. 37-38, 93, 100, 102, 142-143, 171, 226
 Roux J. 64, 75, 94, 96
 Saint-Just L.-A. de 74, 96, 99, 103, 142, 256-257
 Saint-Simon C.-H. de 113-115, 128-129, 135, 141, 153-154, 165-166, 267
 Sautelet A. 124
 Sauzet P. J. P. 146
 Seguiet A.-L. 31
 Sieyes E.-J. 37-44, 48-50, 56, 63, 67-69, 71, 77, 80, 84, 101, 108, 125, 129, 153, 172, 267-268
 Sismondi J.-C.-L. S. de 113-115, 165-166, 263
 Stern D. (Marie d'Agoult) 181, 183-184, 192
 Target G.-J.-B. 49-50
 Thiers A. 18, 124, 130, 140, 206-207, 211-212, 214, 221-222, 227, 230-233, 236, 238, 242-246, 255, 261, 263
 Thomas É. 80, 84, 100, 105, 114, 195, 198-199
 Thoré T. 141-143, 145, 191
 Tocqueville A. de 172-176, 181, 205, 208-209, 211, 215, 221-222, 225-228, 231, 234, 237, 239
 Tourret C.-G. 208, 211
 Trélat U. 206
 Tristan F. 167
 Turgot A.-R.-J. 25-26, 28-35, 38, 43, 52, 57, 59, 61, 75, 106, 109, 117, 219, 225, 235, 266-267
 Vaillant É. 262
 Valazé C.-É. D. de 85, 94
 Vaulabelle A. T. de 208, 211
 Vergniaud P.-V. 72, 84, 88, 94
 Vidal F. 197, 245-246
 Villegardelle F. 154, 245
 Villemessant A. 202
 Vinçard J. 140
 Vincens É. 167
 Vinet A. 128-129
 Vivien A.-F. 208, 211
 Woirhaye C.-F. 208, 211
 Wolowski L. 221, 224

Indice dei concetti e delle cose notevoli

- abolizione delle corporazioni 25, 28-32, 61-63
anarchia 75, 175-176, 195, 232, 241, 244, 265
aristocrazia della ricchezza 43, 75, 266
Assemblea legislativa 58, 63, 72-74, 96
Assemblea nazionale 18, 44-46, 48-49, 51-58, 61, 63, 66-69, 72-75, 83, 88, 96, 102, 108, 171, 179-180, 185, 190-191, 194, 197, 201, 205-212, 214-215, 217, 220-222, 239, 241, 246, 250, 252, 254, 257, 259
assistenza pubblica 12, 16, 23, 27, 32-36, 47-51, 57-60, 64-65, 68, 84, 87-88, 92-93, 97-100, 106-109, 117-119, 146-147, 186, 195, 209-210, 214-218, 221-223, 225, 230, 232, 234-235, 237, 245, 247, 250, 253-254, 259, 268
associazione 27, 51, 65, 67, 90-91, 108, 122-123, 128, 135-140, 149, 151, 161-162, 164, 166, 184-185, 187-188, 192, 197, 203, 209-210, 220, 232, 238, 240, 243-246, 251, 253-254, 264
associazioni di lavoratori 27-28, 63-65, 111, 124, 127, 130, 134-137, 139, 191, 199, 216, 240, 254
bandiera rossa 54, 66, 190-191
beni comuni 98, 100, 104, 152
borghesia 16, 29, 45, 56, 60, 72, 80, 126, 131-132, 135-138, 141, 145, 150-151, 164, 166-167, 169, 173, 177-178, 180, 192, 194, 196, 198-205, 208, 211, 214-215, 220, 222, 225, 227, 229, 233-234, 242, 244, 255, 259, 262-264
carità 19, 29, 33-34, 36, 50, 58-59, 68, 76, 92, 105, 135, 220, 222-226, 228, 230, 232, 236, 240, 246
cittadinanza 9-10, 12, 41, 43, 49, 69, 73, 76, 109, 201
civiltà 105, 113, 115, 117, 119-122, 139, 174, 218, 231, 239, 248, 251
classi lavoratrici 11, 16, 18, 32, 45, 55, 58, 63, 81, 86, 91, 102, 125-126, 128, 137, 140, 144, 146-147, 150, 153, 166, 198, 253, 259-263
Commissione del Lussemburgo 151, 155, 196, 198, 217, 245, 257
comunismo 22, 106, 114, 141, 143-144, 146-147, 155, 165-167, 173, 190-192, 194, 198, 200, 202-204, 212-213, 219, 225-226, 230, 232, 235, 238, 240, 244, 248-249, 260, 265
Convenzione montagnarda 95, 98-99, 109, 131, 138, 142, 144, 190-191, 256, 259

- Convenzione nazionale 47, 58, 72-75, 78-79, 81, 83-84, 87, 89, 93-96, 98-102, 105, 109, 131, 138, 142, 144, 190-191, 198, 256, 259
 cooperative 127, 135, 151, 162, 193, 197-200, 202, 210, 246
 corporazioni 25-31, 34, 41, 52-53, 57, 61-65, 68, 106, 109, 111-112, 117, 135, 137, 196, 201-203, 259, 266
 Costituzione del 1791 67, 97, 171, 210
 Costituzione del 1793 84, 92, 96, 98, 102, 171, 210, 237, 258
 Costituzione del 1848 187, 254
 da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni 151-160
 decreto d'Allarde 61-63, 67-68
 democrazia 19, 47, 52, 93, 96, 128, 145, 159, 168-169, 171-176, 191, 193-194, 199, 204-205, 227-228, 234, 239, 265
 diritti dell'uomo e del cittadino 13, 44, 47, 51, 56, 63, 68-70, 72-73, 75-76, 85, 87, 89-91, 95, 97, 104-105, 117-119, 122, 131, 172, 193, 258, 263-264
 diritti naturali 12, 23, 29, 47-48, 50-51, 69-72, 85-87, 89-93, 95, 97, 101, 105-107, 118, 121-122, 139, 146-147, 192-193, 218-219, 239, 251-252
 diritto al lavoro 9-13, 16, 18-23, 25, 31, 36, 48, 50, 60, 68, 98, 100, 106-107, 109-111, 115, 117-123, 134-135, 148-149, 160-161, 167-169, 177, 180-183, 186-189, 193, 195, 200, 205, 209-230, 232-241, 243-255, 257, 259-261, 263-266, 268-269
 diritto all'esistenza 11-12, 23, 25, 48, 50, 70, 72, 76, 88, 90-92, 97, 110, 134, 144-145, 186, 193, 216, 221, 235-237, 240, 245
 disoccupazione 16, 19, 21-22, 48, 57-58, 64, 88, 119, 147, 150-151, 158, 188, 195, 199, 205, 210, 216, 218, 220, 225, 232-233, 236-237, 240, 243, 246-247, 254, 264
 distribuzione della ricchezza 11, 50, 60, 71, 83, 86, 91, 99, 104, 134, 142, 152, 156, 158-160, 184, 266-268
 emancipazione del proletariato 10, 162, 167, 212-213, 251
 fabbrica 16, 22, 26, 28, 32, 58, 62, 82, 95, 99, 112, 119-120, 127, 132, 137-138, 140, 146, 151-152, 162, 177, 188, 195-197, 199-200, 204-208, 210, 232, 236, 241, 244, 246, 253, 261-262
 fourierismo 23, 114, 123, 130-131, 134-135, 141, 145-146, 164-167, 173, 182, 186, 188-189, 191, 209, 237-238
 fraternità 12-13, 16, 63, 138, 141, 145, 149-151, 157, 159, 162, 187, 190-193, 204, 208, 217, 241, 252, 255
 giornate di giugno 204, 208, 210-211, 215-217, 229, 234, 241, 246-247, 259
 girondini 72-75, 80-81, 83-84, 87-90, 93-98, 108, 194, 198, 213
 Governo provvisorio 143, 169, 177-180, 182-186, 190-192, 194-198, 200-206, 208, 211, 213, 235-237, 255, 257
 hébertisti 95-96, 145, 258
 insurrezione 11, 23, 73-74, 84, 91, 95-96, 102, 105, 124, 130, 133, 140, 143-145, 166, 171, 179, 191-192, 196, 207, 211-212, 214, 216, 240, 258-259
 lavoro attraente 119, 121-122, 212, 246
 lavoro salariato 22, 146, 198, 237, 244, 259-260
 legge Le Chapelier 63-68, 98
 legge marziale 52, 54-55, 66-67, 75, 81, 98, 101-102, 190
 liberalismo 98, 114, 133, 169, 172, 176, 222-225, 227
 libertà di commercio 25, 30-31, 34, 52, 60-61, 75, 77-78, 83, 93, 109, 225, 266
 libertà di lavoro 9-10, 23, 26, 28-32, 34-36, 58-59, 61-62, 65-67, 97-98, 106-107, 117-118, 121, 132, 187-188, 209, 216, 219, 223, 235-236, 249, 254, 266-267
 libertà di stampa 123-124, 168, 192, 241
 libertà repubblicana 69, 90-91, 94, 100, 123, 126, 134, 157, 162-163, 188, 192-193, 219, 241
 mendicizia 35, 57-59, 67, 85, 87-88, 92, 99-100, 107, 146, 150

- mezzi di produzione 107, 132, 137, 151, 158, 161-164, 213, 219, 242-243, 246-248, 259-260, 267
- miseria 10, 32, 34-35, 48, 55, 57, 63, 68, 94, 109, 118, 125, 135, 146, 149-150, 164, 182-183, 188, 192, 199-200, 223-225, 228, 237, 241, 243-244, 261-264
- monarchia costituzionale 67, 124, 131, 174, 177
- montagnardi 23, 47, 72, 74, 79, 81, 84-85, 87, 94-96, 98-101, 104, 109, 131, 138, 142, 144, 172, 190-191, 198, 213, 233-234, 237, 247, 251, 253, 256-259, 263
- opifici nazionali 195-196, 199-200, 204-208, 210, 232, 236, 246, 253
- ordine pubblico 11, 47, 54-55, 65, 67, 135
- ordine sociale 11-12, 27, 31, 40, 46, 102, 107, 119, 122, 133, 146, 155, 158, 172, 193, 252, 259
- organizzazione del lavoro 28, 48, 62, 112, 120, 123, 137, 147-149, 151, 158, 162, 182, 188, 192, 195-196, 198, 203, 212, 229-230, 240, 244, 246, 248-250, 252
- privilegi 16, 18, 26, 29-30, 34, 36, 38-41, 43-44, 46, 59, 61-64, 68, 90, 107-108, 126, 153, 173, 175, 192, 199, 219, 243, 250, 265, 267
- proprietà 10-12, 19, 23, 28-30, 35, 40-43, 46, 48-51, 70-71, 76-78, 82-87, 89-93, 97, 99-109, 116, 128, 133, 142, 146-148, 150, 152-154, 162, 166-167, 175-176, 192-193, 206, 209, 211, 213-214, 216-219, 221-223, 226-227, 229-232, 236-240, 242-244, 247-252, 254, 260, 265-266
- questione sociale 13, 34, 59-60, 109, 128, 146-147, 176, 193, 195, 197, 212, 222
- repressione 18, 36, 67, 83, 85, 100, 107, 115, 140, 255-256
- Repubblica borghese 101, 105, 194, 198, 200, 205-206
- Repubblica democratica e sociale 16, 19, 194, 222, 226, 230, 247
- repubblicanesimo 11-13, 16, 18-19, 23, 25, 67, 73, 76, 85, 94, 104-105, 111, 123, 127-128, 130-131, 134, 136-144, 146, 164-169, 171-173, 176-180, 191-194, 196, 199, 202-209, 213, 215, 217, 220, 222, 229-230, 234, 237-238, 250, 255-259, 261, 263, 265, 267, 269
- Rivoluzione del 1830 123-124, 126, 128, 130, 132-133, 136, 168, 193
- Rivoluzione del 1848 16, 18-20, 22-23, 123, 130-131, 136, 143-144, 149, 164, 166-167, 169, 171, 177, 181, 187-191, 197-201, 204-206, 209, 211-214, 219, 222, 226, 228, 234-235, 237-238, 245, 249-250, 252, 255, 257-259, 263, 265-266
- Rivoluzione francese 16, 19, 23, 25, 31, 36-37, 43, 62, 71, 98, 103, 106-107, 109, 117, 123, 125, 131-133, 136, 138, 142, 144, 146, 153, 156-157, 165-168, 172, 175-176, 180, 186, 190, 194, 201, 215, 227-229, 235, 237, 241, 249, 257-259, 263, 265-267
- saint-simonismo 113, 130-131, 134-135, 140-141, 146, 148, 152-155, 157, 160, 164-165, 202, 258
- sans-culottes 79-83, 94-96, 99, 258
- sfruttamento 173, 188, 193, 203, 251, 260, 263-264
- socialismo repubblicano 12-13, 19, 25, 111, 123, 164-167, 177, 192, 202-203, 215, 238, 259, 265, 267, 269
- sovranità popolare 16, 47, 51-52, 69, 118, 122, 127, 129, 131, 133, 169, 171-174, 179, 190-191, 248-249, 251
- suffragio censitario 52, 67-70, 72, 168-169, 176
- suffragio universale 16-19, 51-52, 74, 127, 162, 168-171, 174, 179-180, 187, 191, 193, 196, 234, 255
- Termidoro 75, 100-101, 105, 108, 131, 142, 172
- terzo stato 27, 36, 38-44, 46-47, 80-81, 125, 190, 250, 267
- uguaglianza politica 10, 16, 18, 27, 42, 51, 69, 86-87, 103, 108, 146, 155, 188, 193, 213, 249, 266

STUDI E SAGGI

TITOLI PUBBLICATI

ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

- Acciai Serena, *Sedad Hakki Eldem. An aristocratic architect and more*
- Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700. Dall'acquisizione alla lettura del dato*
- Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Diminuzioni e accrescimenti. Le misure dei maestri di prospettiva*
- Benelli Elisabetta, *Archetipi e citazioni nel fashion design*
- Benzi Sara, Bertuzzi Luca, *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*
- Betti Marco, Brovadan Carlotta Paola (a cura di), *Donum. Studi di storia della pittura, della scultura e del collezionismo a Firenze dal Cinquecento al Settecento*
- Biagini Carlo (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipo-morfologica dell'edilizia ospedaliera storica*
- Bologna Alberto, Pier Luigi Nervi negli Stati Uniti. 1952-1979. *Master Builder of the Modern Age*
- Eccheli Maria Grazia, Cavallo Claudia (a cura di), *Il progetto nei borghi abbandonati*
- Eccheli Maria Grazia, Pireddu Alberto (a cura di), *Oltre l'Apocalisse. Arte, Architettura, Abbandono*
- Fischer von Erlach Johann Bernhard, *Progetto di un'architettura storica. Entwurf einer Historischen Architectur*, a cura di Rakowitz Gundula
- Fratini Marco, *"De bonis lapidibus concis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*
- Gregotti Vittorio, *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*
- Gulli Riccardo, *Figure. Ars e ratio nel progetto di architettura*
- Gulli Riccardo, *Tempo e materia. Per un'etica del costruire*
- Lauria Antonio, Benesperi Beatrice, Costa Paolo, Valli Fabio, *Designing Autonomy at home. The ADA Project. An Interdisciplinary Strategy for Adaptation of the Homes of Disabled Persons*
- Lauria Antonio, Flora Valbona, Guza Kamela, *Five Albanian Villages. Guidelines for a Sustainable Tourism Development through the Enhancement of the Cultural Heritage*
- Lisini Caterina, *Lezione di sguardi. Edoardo Detti fotografo*
- Maggiora Giuliano, *Sulla retorica dell'architettura*
- Mantese Eleonora (a cura di), *House and Site. Rudofsky, Lewerentz, Zanuso, Sert, Rainer*
- Mazza Barbara, *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*
- Mazzoni Stefania (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*
- Méndez Baiges Maite, *Les Demoiselles d'Avignon and Modernism*
- Messina Maria Grazia, *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*
- Paolucci Fabrizio (a cura di), *Epigrafia tra erudizione antiquaria e scienza storica. Ad honorem Detlef Heikamp*
- Pireddu Alberto, *In limine. Between Earth and Architecture*
- Pireddu Alberto, *In abstracto. Sull'architettura di Giuseppe Terragni*
- Pireddu Alberto, *The Solitude of Places. Journeys and Architecture on the Edges*
- Rakowitz Gundula, *Tradizione, traduzione, tradimento in Johann Bernhard Fischer von Erlach*
- Tonelli Maria Cristina, *Industrial design: latitudine e longitudine. Una prima lezione*
- Tonelli Maria Cristina (a cura di), *Giovanni Klaus Koenig. Un fiorentino nel dibattito nazionale su architettura e design (1924-1989)*

CULTURAL STUDIES

- Candotti Maria Piera, *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sutra A 1 1 68 chez Patanjali et Bhartrhari*
- Castorina Miriam, *In the garden of the world. Italy to a young 19th century Chinese traveler*
- Castorina Miriam, Cucinelli Diego (edited by), *Food issues 雲路. Interdisciplinary Studies on Food in Modern and Contemporary East Asia*

Cucinelli Diego, Scibetta Andrea (edited by), *Tracing Pathways 雲路. Interdisciplinary Studies on Modern and Contemporary East Asia*

Graziani Michela, Casetti Lapo, Vuelta García Salomé (a cura di), *Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale*

Nesti Arnaldo, *Qual è la religione degli italiani?. Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*

Nesti Arnaldo, *Per una mappa delle religioni mondiali*

Pedone Valentina, *A Journey to the West. Observations on the Chinese Migration to Italy*

Pedone Valentina, Sagiya Ikuko (edited by), *Transcending Borders. Selected papers in East Asian studies*

Pedone Valentina, Castorina Miriam (edited by), *Words and visions around/about Chinese transnational mobilities 流动*

Rigopoulos Antonio, *The Mahanubhavs*

Sagiya Ikuko, Castorina Miriam (edited by), *Trajectories. selected papers in East Asian studies 軌跡*

Sagiya Ikuko, Pedone Valentina (edited by), *Perspectives on East Asia*

Squarcini Federico (edited by), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*

Vanoli Alessandro, *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

Vinci Renata (edited by), *Navigating the Mediterranean Through the Chinese Lens. Transcultural Narratives of the Sea Among Lands*

DIRITTO

Allegretti Umberto (a cura di), *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*

Campus Mauro, Dorigo Stefano, Federico Veronica, Lazzerini Nicole (a cura di), *Pago, dunque sono (cittadino europeo). Il futuro dell'UE tra responsabilità fiscale, solidarietà e nuova cittadinanza europea*

Chiaromonte William, Vallauri Maria Luisa (a cura di), *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti per Riccardo Del Punta*, vol. III, 2024

Cingari Francesco (a cura di), *Corruzione: strategie di contrasto. (legge 190/2012)*

Curreri Salvatore, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*

Curreri Salvatore, *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*

Del Punta Riccardo, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti sul Diritto del lavoro*, vol. 1, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri

Del Punta Riccardo, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti di diritto del lavoro*, vol. 2, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri

Federico Veronica, Fusaro Carlo (edited by), *Constitutionalism and democratic transitions. Lessons from South Africa*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cavallo Perin Roberto, Police Aristide, Saitta Fabio (a cura di), *A 150 anni dell'unificazione amministrativa italiana. Vol. I. L'organizzazione delle pubbliche amministrazioni tra Stato nazionale e integrazione europea*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, De Giorgi Cezzi Gabriella, Portaluri Pier Luigi (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. II. La coesione politico-territoriale*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Marchetti Barbara, Renna Mauro (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. III. La giuridificazione*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Civitarese Matteucci Stefano, Turchia Luisa (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. IV. La tecnificazione*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cafagno Maurizio, Manganaro Francesco (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. V. L'intervento pubblico nell'economia*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Chiti Edoardo, Gardini Gianluca, Sandulli Aldo (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VI. Unità e pluralismo culturale*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Comporti Gian Domenico (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VII. La giustizia amministrativa come servizio (tra effettività ed efficienza)*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Bartolini Antonio, Pioggia Alessandra (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VIII. Cittadinanze amministrative*

Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*

Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico. II edizione riveduta e ampliata*

Fossum John Erik, Menendez Agustin José, *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*

Gregorio Massimiliano, *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*

Lucarelli Paola (a cura di), *Giustizia sostenibile. Sfide organizzative e tecnologiche per una nuova professionalità*

Palazzo Francesco, Bartoli Roberto (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*

Ragno Francesca, *Il rispetto del principio di pari opportunità. L'annullamento della composizione delle giunte regionali e degli enti locali*

Sorace Domenico (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*

Trocker Nicolò, De Luca Alessandra (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*

Urso Elena (a cura di), *Le ragioni degli altri. Mediazione e famiglia tra conflitto e dialogo: una prospettiva comparatistica ed interdisciplinare*

Urso Elena, *La mediazione familiare. Modelli, principi, obiettivi*

ECONOMIA

Ammannati Francesco, *Per filo e per segno. L'arte della lana a Firenze nel Cinquecento*

Bardazzi Rossella (edited by), *Economic multisectoral modelling between past and future. A tribute to Maurizio Grassini and a selection of his writings*

Bardazzi Rossella, Ghezzi Leonardo (edited by), *Macroeconomic modelling for policy analysis*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Economia e Diritto in Italia durante il Fascismo. Approfondimenti, biografie, nuovi percorsi di ricerca*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Il Corporativismo nell'Italia di Mussolini. Dal declino delle istituzioni liberali alla Costituzione repubblicana*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Intellettuali e uomini di regime nell'Italia fascista*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *I mille volti del regime. Opposizione e consenso nella cultura giuridica, economica e politica italiana tra le due guerre*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Le sirene del corporativismo e l'isolamento dei dissidenti durante il fascismo*

Bellanca Nicolò, Pardi Luca, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*

Bellanca Nicolò, *La forza delle comunità locali. Giacomo Becattini e la teoria della cultura sociale*

Cecchi Amos, Paul M. Sweezy, *Monopolio e finanza nella crisi del capitalismo*

Ciampi Francesco, *Come la consulenza direzionale crea conoscenza. Prospettive di convergenza tra scienza e consulenza*

Ciampi Francesco, *Knowing Through Consulting in Action. Meta-consulting Knowledge Creation Pathways*

Ciappei Cristiano (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*

Ciappei Cristiano, Sani Azzurra, *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*

Ciappei Cristiano, Citti Paolo, Bacci Niccolò, Campatelli Gianni, *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*

Ciappei Cristiano, Mininni Giacomo, *A Religious Foundation for Global Business Ethics. CSR and Religious Ethics in an Age of Globalization*

Garofalo Giuseppe (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*

Laureti Tiziana, *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*

Lazzeretti Luciana, Cinti Tommaso, *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*

Lazzeretti Luciana, *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
 Lazzeretti Luciana (edited by), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An economic and managerial study of the culture sector in Florence*
 Lazzeretti Luciana (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
 Mastronardi Luigi, Romagnoli Luca (a cura di), *Metodologie, percorsi operativi e strumenti per lo sviluppo delle cooperative di comunità nelle aree interne italiane*
 Meade Douglas S. (edited by), *In Quest of the Craft. Economic Modeling for the 21st Century*
 Perrotta Cosimo, *Il capitalismo è ancora progressivo?*
 Simoni Christian, *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
 Simoni Christian, *Mastering the dynamics of apparel innovation*
 Stefani Gianluca, Cecchetti Maria Chiara, Bucelli Andrea, Martellozzo Federico, Paziienza Maria Grazia, Vecchio Bruno, *La proprietà fondiaria nelle aree interne. Un'indagine sulla Montagna Fiorentina e la Val Bisenzio*

FILOSOFIA

Baldi Massimo, Desideri Fabrizio (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
 Barale Alice, *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
 Berni Stefano, Fadini Ubaldo, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
 Borsari Andrea, *Schopenhauer educatore? Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*
 Brunkhorst Hauke, *Habermas*
 Cambi Franco, Mari Giovanni (a cura di), *Giulio Preti. Intellettuale critico e filosofo attuale*
 Cambi Franco, *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
 Casalini Brunella, Cini Lorenzo, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
 Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
 Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di), *Estetiche della percezione*
 Di Stasio Margherita, *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
 Giovagnoli Raffaella, *Autonomy: a Matter of Content*
 Honneth Axel, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Solinas Marco
 Michelini Luca, *Il nazional-fascismo economico del giovane Franco Modigliani*
 Mindus Patricia, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*
 Perni Romina, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*
 Sandrini Maria Grazia, *La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. In appendice: R. Carnap Sugli enunciati protocollari* Traduzione e commento di E. Palombi
 Solinas Marco, *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
 Trentin Bruno, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Ariemma Iginio
 Valle Gianluca, *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

FISICA

Arecchi Fortunato Tito, *Cognizione e realtà*
 Pelosi Giuseppe, Selleri Stefano, *The Roots of Maxwell's A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field. Scotland and Tuscany, 'twinning by science'*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

Antonucci Fausta, Vuelta García Salomé (a cura di), *Ricerche sul teatro classico spagnolo in Italia e oltralpe (secoli XVI-XVIII)*
 Bastianini Guido, Lapini Walter, Tulli Mauro (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*
 Battistin Sebastiani Breno, Ferreira Leão Delfim (edited by), *Crises (Staseis) and Changes (Metabolai). Athenian Democracy in the Making*
 Berté Monica (a cura di), *Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni 2021. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9-10 settembre 2021)*

Bilenchi Romano, *The Conservatory of Santa Teresa*, edited by Klopp Charles, Nelson Melinda
 Bresciani Califano Mimma (Vincenza), *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
 Caracchini Cristina, Minardi Enrico (a cura di), *Il pensiero della poesia. Da Leopardi ai contemporanei. Letture dal mondo di poeti italiani*
 Cauchi Santoro Roberta, *Beyond the Suffering of Being: Desire in Giacomo Leopardi and Samuel Beckett*
 Colucci Dalila, *L'Eleganza è frigida e L'Empire des signes. Un sogno fatto in Giappone*
 Dei Luigi (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
 Fanucchi Sonia, Virga Anita (edited by), *A South African Convivio with Dante. Born Frees' Interpretations of the Commedia*
 Ferrara Enrica Maria, *Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*
 Ferrone Siro, *Visioni critiche. Recensioni teatrali da «l'Unità-Toscana» (1975-1983)*, a cura di Megale Teresa, Simoncini Francesca
 Francese Joseph, Vincenzo Consolo: *gli anni de «l'Unità» (1992-2012)*, ovvero la poetica della colpa-espiazione
 Francese Joseph, *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
 Franchini Silvia, *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
 Francovich Onesti Nicoletta, *I nomi degli Ostrogoti*
 Frau Ombretta, Graghani Cristina, *Sottoboschi letterari. Sei "case studies" fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
 Frosini Giovanna, Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 25 giugno 2014)*
 Frosini Giovanna (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2020. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 10-11 settembre 2020)*
 Frosini Giovanna (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2019. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 12-13 settembre 2019)*
 Galigani Giuseppe, *Salomé, mostruosa fanciulla*
 Gigli Daria, Magnelli Enrico (a cura di), *Studi di poesia greca tardoantica. Atti della Giornata di Studi Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*
 Giuliani Luigi, Pineda Victoria (edited by), *La edición del diálogo teatral (siglos XVI-XVII)*
 Gori Barbara, *La grammatica dei cliticci portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
 Gorman Michael, *I nostri valori, rivisti. La biblioteconomia in un mondo in trasformazione*, a cura di Guerrini Mauro
 Graziani Michela (a cura di), *Un incontro lusofono plurale di lingue, letterature, storie, culture*
 Graziani Michela, *Il Settecento portoghese e lusofono*
 Graziani Michela, Abbati Orietta, Gori Barbara (a cura di), *La spugna è la mia anima. Omaggio a Piero Ceccucci*
 Guerrini Mauro, Mari Giovanni (a cura di), *Via verde e via d'oro. Le politiche open access dell'Università di Firenze*
 Guerrini Mauro, *De bibliothecariis. Persone, idee, linguaggi*, a cura di Stagi Tiziana
 Keidan Artemij, Alfieri Luca (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora. Questioni classiche di linguistica e filosofia del linguaggio*
 López Castro Cruz Hilda, *América Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
 Mario Anna, *Italo Calvino. Quale autore laggiù attende la fine?*
 Masciandaro Franco, *The Stranger as Friend: The Poetics of Friendship in Homer, Dante, and Boccaccio*
 Nosilia Viviana, Prandoni Marco (a cura di), *Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris / Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch Cyril Loukaris*
 Pagliaro Annamaria, Zuccala Brian (edited by), *Luigi Capuana: Experimental Fiction and Cultural Mediation in Post-Risorgimento Italy*
 Pestelli Corrado, *Carlo Antichi e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
 Rosengarten Frank, *Through Partisan Eyes. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*
 Ross Silvia, Honess Claire (edited by), *Identity and Conflict in Tuscany*
 Totaro Luigi, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

Turbanti Simona, *Bibliometria e scienze del libro: internazionalizzazione e vitalità degli studi italiani*
 Vicente Filipa Lowndes, *Altri orientismi. L'India a Firenze 1860-1900*
 Virga Anita, *Subaltermità siciliana nella scrittura di Luigi Capuana e Giovanni Verga*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2015)*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018)*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2016)*
 Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2017. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 16 settembre 2017)*

MATEMATICA

De Bartolomeis Paolo, *Matematica. Passione e conoscenza. Scritti (1975-2016)*, a cura di Battaglia Fiammetta, Nannicini Antonella, Tomassini Adriano

MEDICINA

Mannaioni Pierfrancesco, Mannaioni Guido, Masini Emanuela, *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*
 Saint Sanjay, Krein Sarah, Stock Robert W., *La prevenzione delle infezioni correlate all'assistenza. Problemi reali, soluzioni pratiche*, a cura di Bartoloni Alessandro, Gensini Gian Franco, Moro Maria Luisa, Rossolini Gian Maria
 Saint Sanjay, Chopra Vineet, *Le 30 regole per la leadership in sanità*, a cura di Bartoloni Alessandro, Boddi Maria, Damone Rocco Donato, Giusti Betti, Mechi Maria Teresa, Rossolini Gian Maria

PEDAGOGIA

Bandini Gianfranco, Oliviero Stefano (a cura di), *Public History of Education: riflessioni, testimonianze, esperienze*
 Mariani Alessandro (a cura di), *L'orientamento e la formazione degli insegnanti del futuro*
 Nardi Andrea, *Il lettore 'distratto'. Leggere e comprendere nell'epoca degli schermi digitali*
 Ranieri Maria, Luzzi Damiana, Cuomo Stefano (a cura di), *Il video a 360° nella didattica universitaria. Modelli ed esperienze*

POLITICA

Attinà Fulvio, Bozzo Luciano, Cesa Marco, Lucarelli Sonia (a cura di), *Eirene e Atena. Studi di politica internazionale in onore di Umberto Gori*
 Bulli Gorgia, Tonini Alberto (a cura di), *Migrazioni in Italia: oltre la sfida. Per un approccio interdisciplinare allo studio delle migrazioni*
 Caruso Sergio, *"Homo oeconomicus". Paradigma, critiche, revisioni*
 Cipriani Alberto, Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*
 Cipriani Alberto (a cura di), *Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*
 Cipriani Alberto, Ponzellini Anna Maria (a cura di), *Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*
 Corsi Cecilia (a cura di), *Felicità e benessere. Una ricognizione critica*
 Corsi Cecilia, Magnier Annick (a cura di), *L'Università allo specchio. Questioni e prospettive*
 Cruciani Sante, Del Rossi Maria Paola (a cura di), *Diritti, Europa, Federalismo. Bruno Trentin in prospettiva transnazionale (1988-2007)*
 De Boni Claudio, *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
 De Boni Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*
 De Boni Claudio, *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: Da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*
 De Boni Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. II Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*
 Del Punta Riccardo (a cura di), *Valori e tecniche nel diritto del lavoro*

Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*
 Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*
 Grassi Stefano, Morisi Massimo (a cura di), *La cittadinanza tra giustizia e democrazia. Atti della giornata di Studi in memoria di Sergio Caruso*
 Lombardi Mauro, *Transizione ecologica e universo fisico-cibernetico. Soggetti, strategie, lavoro*
 Lombardi Mauro, *Fabbrica 4.0: I processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*
 Marasco Vincenzo, *Coworking. Senso ed esperienze di una forma di lavoro*
 Mari Giovanni, Ammannati Francesco, Brogi Stefano, Faitini Tiziana, Fermani Arianna, Seghezzi Francesco, Tonarelli Annalisa (a cura di), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*
 Molteni Tagliabue Giovanni, *Rationalized and Extended Democracy. Inserting Public Scientists into the Legislative/Executive Framework, Reinforcing Citizens' Participation*
 Nacci Michela (a cura di), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*
 Renda Francesco, Ricciuti Roberto, *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*
 Scotto Pablo, *La formazione del socialismo repubblicano in Francia. Storia politica del diritto al lavoro (1789-1848)*
 Spini Debora, Fontanella Margherita (a cura di), *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*
 Spinoso Giovanni, Turrini Claudio, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*
 Tonini Alberto, Simoni Marcella (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*
 Trentin Bruno, *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale. Nuova edizione con pagine inedite dei Diari e altri scritti, a cura di Cruciani Sante*
 Zolo Danilo, *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA

Aprile Luigi (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
 Luccio Riccardo, Salvadori Emilia, Bachmann Christina, *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SCIENZE E TECNOLOGIE AGRARIE

Surico Giuseppe, *Lampedusa: dall'agricoltura, alla pesca, al turismo*

SCIENZE NATURALI

Bessi Franca Vittoria, Clauser Marina, *Le rose in fila. Rose selvatiche e coltivate: una storia che parte da lontano*
 Friis Ib, Demissew Sebsebe, Weber Odile, van Breugel Paulo, *Plants and vegetation of NW Ethiopia. A new look at Rodolfo E.G. Pichi Sermolli's results from the 'Missione di Studio al Lago Tana', 1937*
 Sánchez Marcelo, *Embrioni nel tempo profondo. Il registro paleontologico dell'evoluzione biologica*

SOCIOLOGIA

Alacevich Franca, *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
 Alacevich Franca, Bellini Andrea, Tonarelli Annalisa, *Una professione plurale. Il caso dell'avvocatura fiorentina*
 Battiston Simone, Mascitelli Bruno, *Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*
 Becucci Stefano (a cura di), *Oltre gli stereotipi. La ricerca-azione di Renzo Rastrelli sull'immigrazione cinese in Italia*
 Becucci Stefano, Desideri Agnese, Landucci Sandro, Pezzoli Silvia, *L'università su misura. Governance, valutazione e ranking in quattro paesi europei*
 Becucci Stefano, Garosi Eleonora, *Corpi globali. La prostituzione in Italia*
 Bettin Lattes Gianfranco (a cura di), *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*

Bettin Lattes Gianfranco (a cura di), *Per leggere la società*
 Bettin Lattes Gianfranco, Turi Paolo (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*
 Burroni Luigi, Piselli Fortunata, Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di), *Città metropolitane e politiche urbane*
 Catarsi Enzo (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
 Leonardi Laura (edited by), *Opening the european box. Towards a new Sociology of Europe*
 Virginia Miller, *Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence*
 Virginia Miller, *Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence. Second Edition, Revised and Expanded*
 Nuvolati Giampaolo (a cura di), *Sviluppo urbano e politiche per la qualità della vita*
 Nuvolati Giampaolo, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*
 Nuvolati Giampaolo, *Mobilità quotidiana e complessità urbana*
 Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
 Rondinone Antonella, *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STATISTICA E DEMOGRAFIA

Salvini Maria Silvana, *Globalizzazione: e la popolazione?. Le relazioni fra demografia e mondo globalizzato*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

Angotti Franco, Pelosi Giuseppe, Soldani Simonetta (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*
 Cabras Pier Luigi, Chiti Silvia, Lippi Donatella (a cura di), *Joseph Guillaume Desmayses Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*
 Califano Salvatore, Schettino Vincenzo, *La nascita della meccanica quantistica*
 Cartocci Alice, *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*
 Fontani Marco, Orna Mary Virginia, Costa Mariagrazia, *Chimica e chimici a Firenze. Dall'ultimo de' Medici al padre del Centro Europeo di Risonanze Magnetiche*
 Guatelli Fulvio (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*
 Massai Veronica, *Angelo Gatti (1724-1798). Un medico toscano in terra di Francia*
 Meurig Thomas John, *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*
 Schettino Vincenzo, *Scienza e arte. chimica, arti figurative e letteratura*
 Teixeira Anderson Vichinkeski, *Constitutionnalisme transnational. Histoire, ontologie et épistémologie*

STUDI DI BIOETICA

Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*
 Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*
 Baldini Gianni (a cura di), *Persona e famiglia nell'era del Biodiritto. Verso un diritto comune europeo per la bioetica*
 Bucelli Andrea (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*
 Costa Giovanni, *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*
 Galletti Matteo, Zullo Silvia (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*
 Galletti Matteo, *Decidere per chi non può. Approcci filosofici all'eutanasia non volontaria*

STUDI EUROPEI

Bosco Andrea, Guderzo Massimiliano (edited by), *A Monetary Hope for Europe. The Euro and the Struggle for the Creation of a New Global Currency*
 Scalise Gemma, *Il mercato non basta. Attori, istituzioni e identità dell'Europa in tempo di crisi*

del lavoro e dell'idea di ozio TEORIE, PRATICHE, STORIE

Nonostante il suo ampio riconoscimento giuridico, molti non considerano il diritto al lavoro un vero e proprio diritto. Il motivo: la sua identificazione con la promozione pubblica della piena occupazione, un obiettivo sicuramente irraggiungibile nelle società capitalistiche. Il diritto al lavoro appare quindi come una sorta di pio desiderio, se non addirittura come un'idea pericolosa: preso sul serio, la sua garanzia richiederebbe uno Stato poco rispettoso dell'iniziativa economica privata. Questo libro ne recupera una concezione alternativa. Coniato da Fourier all'inizio dell'Ottocento, il 'diritto al lavoro' viene reinterpretato, nel 1848, da un nuovo tipo di socialismo, erede del pensiero repubblicano e democratico della Rivoluzione francese. Tale socialismo non prevede che lo Stato abbia il controllo dell'intera economia, ma piuttosto che il mondo del lavoro sia governato dagli stessi principi egualitari che regolano la sfera politica.

PABLO SCOTTO è professore associato di Filosofia del diritto presso l'Università di Barcellona. La sua ricerca riguarda l'analisi filosofica e giuridica del mondo del lavoro, la storia e teoria dei diritti umani e la storia del pensiero repubblicano e socialista. Il presente volume è la versione italiana di *Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)* (CEPC, 2021).

Sommario: Presentazione. Il lavoro come diritto-dovere: sulla genesi del 'lavorismo' (Tiziana Faitini, Federico Tomasello) – Prefazione. La bandiera e la bilancia – Introduzione – 1. Il diritto all'esistenza nella Rivoluzione francese – 2. La formazione del socialismo repubblicano – 3. Il diritto al lavoro nel 1848 – Il diritto al lavoro: da ieri a oggi – Bibliografia – Indice dei nomi – Indice dei concetti e delle cose notevoli.

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 979-12-215-0849-9 (Print)
ISBN 979-12-215-0850-5 (PDF)
ISBN 979-12-215-0851-2 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0852-9 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0850-5

www.fupress.com