

PHILIPPE CHANIAL

## SPAZIO PUBBLICO, QUESTIONE SOCIALE E ASSOCIAZIONI\*

Come inscrivere nello spazio economico nuove forme di cittadinanza? Come estendere lo spazio pubblico affinché non si arresti più sulla soglia della sfera economica? Queste domande e questo progetto sono al centro delle esperienze condotte in seno alla costellazione contemporanea dell'economia solidale, se la si vuole correttamente interpretare in primo luogo come un progetto politico.<sup>1</sup>

Ora, da un punto di vista concettuale, questo progetto sembra problematico. Spazio economico e spazio pubblico non sembrano andare d'accordo. Per convincersene, basterà tornare a soffermarsi sui due principali autori che hanno contribuito a forgiare questo concetto. Per H. Arendt, ma anche per J. Habermas, le frontiere dello spazio pubblico sembrano così nettamente definite che esso sembra fermarsi alle porte dello spazio economico. Tuttavia, non è per nulla illegittimo mettere in discussione il tracciato di queste frontiere. Da un punto di vista teorico, anzitutto, il concetto di spazio pubblico presuppone intrinsecamente, come suggerisce Arendt, una concezione del politico così depurata da dover bandire ogni dimensione socio-economica? E da un punto di vista storico, il modello canonico di J. Habermas, quello della sfera pubblica borghese, non occulta l'apporto specifico del movimento operaio nella costituzione e nell'approfondimento dello spazio pubblico moderno? Tentando di inscrivere nello spazio economico nuove forme di solidarietà e di cittadinanza e di estendere lo spazio pubblico affinché varchi la soglia della sfera economica, non è forse il tracciato di queste frontiere che il movimento operaio ha storicamente contestato e che oggi l'economia solidale, che ne ha raccolto l'eredità, mette in causa?

\* Ph. Chaniel, *Espace public, question sociale et associations*, in «Revue du MAUSS permanente», 28 Febbraio 2008, <http://www.journaldumauss.net>. Traduzione dal francese di Francesco Fistetti.

<sup>1</sup> Ph. Chaniel – J-L. Laville, *L'économie solidaire : une question politique*, in «Mouvements», n. 19, gennaio-febbraio 2002.

Questo breve articolo vorrebbe mostrare che è possibile, con e contro questi due autori, articolare spazio pubblico, spazio economico e questione sociale. Dopo aver sottolineato in che cosa la questione sociale costituisce una sfida per le teorie dello spazio pubblico, suggeriremo una lettura associazionista dell'approccio arendtiano. Potremo allora abbozzare, sviluppando la sua interpretazione del movimento operaio, un'analisi di questa tradizione associazionista francese che, in seno al movimento operaio e socialista, aveva tentato di portare avanti l'ideale democratico e repubblicano in seno allo spazio economico: in una parola, di politicizzare la questione sociale per ridefinire le frontiere dello spazio pubblico.

### 1. *Le teorie dello spazio pubblico e la sfida della questione sociale*

Si è rimproverato sia a Arendt che a Habermas di aver idealizzato i modelli storici grazie ai quali ognuno di loro ha forgiato il proprio concetto di spazio pubblico. Così, secondo Habermas stesso<sup>2</sup>, stilizzando il concetto greco di polis al punto di vedervi l'essenza stessa della politica, Arendt<sup>3</sup> avrebbe costruito delle distinzioni concettuali – tra “pubblico” e “privato”, tra libertà e benessere, tra attività politica e attività produttiva, ecc. – che, applicate alle società moderne, condurrebbero a considerare l'interferenza delle questioni sociali ed economiche nel dominio e negli affari pubblici come il segno di una confusione, compromettendo le stesse condizioni di possibilità di uno spazio pubblico-politico attivo. L'avvento del sociale – questo spazio tipicamente moderno in cui si opera questa confusione, in cui trionfa l'*animal laborans* e si afferma l'influenza crescente della sfera della necessità e dei bisogni su quella, politica, della libertà e dell'agire di concerto – suggellerebbe, così, salvo rare eccezioni, il destino tragico delle democrazie moderne.

È in questi termini che bisognerebbe comprendere il giudizio molto tormentato che formula, in *Sulla rivoluzione*, sulle rivoluzioni americana e francese. «Quando la povertà di massa si pose sulla via della rivoluzione, che era incominciata con la ribellione strettamente politica del terzo stato – con la sua pretesa di essere ammesso alla vita politica e addirittura di governarla – gli uomini della rivoluzione non si preoccuparono più dell'emancipazione dei cittadini». <sup>4</sup> In questo modo, aprendo le porte ai poveri – “sanculotti” e “arrabbiati” – la Rivoluzione francese avrebbe perversito il dominio politico. Una volta divenuto effettivamente “sociale”, una volta sottomesso alle preoccupazioni “domestiche” (*oikos*), esso non fu più orientato alla liberazione dalla tirannia, ma all'affrancamento dalla necessità. L'esperienza della Rivoluzione francese confermerebbe la verità

<sup>2</sup> J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, trad. it. in «Comunità», n. 183, 1981.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1997.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 116.

generale secondo cui «qualsiasi tentativo di risolvere la questione sociale con mezzi politici conduce al terrore».<sup>5</sup> Al contrario, il successo della rivoluzione americana discenderebbe dal fatto che in essa non si è posta la questione sociale, politicamente irrisolvibile, e le esigenze della necessità o del benessere non hanno avuto il sopravvento su quelle della libertà e dell'uguaglianza squisitamente politiche.

Da parte sua, Habermas<sup>6</sup> avrebbe idealizzato il suo modello dell'opinione pubblica borghese e liberale. Non solo l'ideale di una discussione razionale – aperta a tutti e orientata esclusivamente al bene comune – che essa pretendeva di portare, non si è realizzato nei fatti, ma, oltre a ciò, costituiva, molto più di quanto non lo sottolinei Habermas, un'ideologia che, dissimulando numerose esclusioni in nome dell'universalismo, assicurò l'egemonia del pubblico borghese.<sup>7</sup> Grazie a questa idealizzazione, Habermas avrebbe occultato la formazione, fin dalla nascita della sfera pubblica borghese, di spazi pubblici alternativi, di “contro-pubblici”, soprattutto popolari. Non sarebbe stato sensibile alle forme multiple di associazioni volontarie attraverso le quali si sono storicamente configurate varie modalità d'impegno pubblico ed inventate nuove figure di cittadinanza in cui il movimento operaio ha giocato un ruolo essenziale.

Al contrario, il potenziale utopico implicito, malgrado le sue ambiguità, nella sfera pubblica borghese si sarebbe esaurito quando la questione sociale e le rivendicazioni economiche sono emerse in primo piano. Infatti, per Habermas, dal momento in cui le masse nel XIX secolo accedono al dominio pubblico da cui in precedenza erano state escluse, l'influenza politica da esse conquistata conduce alla «statalizzazione della società» – l'intervento crescente dello Stato nella sfera privata per ovviare alle disfunzioni del capitalismo – e alla «socializzazione dello Stato», sottoposto alle pressioni corporative dei gruppi privati (sindacati, padronato, associazioni, ecc.). Paradossalmente, è il processo di democratizzazione e l'inclusione degli esclusi a sconvolgere le condizioni strutturali dello spazio pubblico, cioè questa separazione tra società e Stato che gli consentiva di giocare il suo ruolo di mediatore. Questa funzione spetta ormai a delle istituzioni private, in collaborazione con l'apparato dello Stato. I compromessi tra interessi, negoziati nelle anticamere del potere, si sostituiscono alle discussioni pubbliche, orientate verso l'interesse generale. In tal modo, il principio di pubblicità si vede sovvertito a beneficio dello Stato e delle potenze economiche. Con l'avvento dello Stato sociale, l'universalismo democratico si rovescia in un particolarismo generalizzato. In questo senso, riconoscendo ai lavoratori lo

<sup>5</sup> Ivi, p. 120.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2006.

<sup>7</sup> Cfr. G. Eley, “Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, in C. Calhoun (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, e N. Fraser, *Repenser la sphère publique: une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement*, in «Hermès», n. 31, Paris 2001.

statuto di attori politici, la società moderna, tanto per Arendt quanto per Habermas, più che aver gettato le basi di una riappropriazione dello spazio pubblico, avrebbe condotto a liquidarlo. Questa diagnosi qui sembra suggerire che il movimento operaio non avrebbe in alcun modo contribuito ad allargare lo spazio pubblico. O, meglio, avrebbe concorso ad imbrigliare il capitalismo attraverso quel compromesso, tipico dello Stato-providenza, attraverso il quale la faticosità connessa allo status di lavoratore e di salariato verrebbe “risarcita” mediante i diritti acquisiti – soprattutto in termini di protezione sociale – in quanto utente delle burocrazie e mediante il potere d’acquisto concessogli in quanto consumatore di merci.<sup>8</sup>

In che modo, dunque, riarticolare spazio pubblico, sfera economica e questione sociale? Come valorizzare il ruolo del movimento operaio nell’approfondimento dello spazio pubblico? Per rispondere a queste domande, bisogna anzitutto mostrare che la visione arendtiana del sociale non è così univoca come la si descrive. È quanto sembra rivelarci la sua interpretazione del movimento operaio, sulla cui scia suggeriamo di rileggere, in una prospettiva associazionistica, la sua teoria dello spazio pubblico.

## 2. *H. Arendt: il movimento operaio e la speranza di un nuovo spazio pubblico*

L’analisi critica dell’avvento del sociale e del conseguente declino del dominio pubblico suggerita da H. Arendt viene spesso interpretata come il racconto nostalgico di una decadenza, sintomo di un atteggiamento decisamente anti-moderno e prigioniero di una visione eccessivamente idealizzata della vita politica greca. Ora, come suggerisce S. Benhabib<sup>9</sup>, questa interpretazione non coglie il senso del cammino di pensiero di Arendt. Quest’ultimo non consiste nell’idealizzare un passato glorioso ma irrimediabilmente concluso. Per Arendt la teoria politica discende anzitutto da una costruzione narrativa. Essa invita a scavare sotto le macerie della storia per scoprirvi i “tesori” delle esperienze passate allo scopo di ricavarne un racconto che potrebbe orientare il futuro. Attraverso queste esperienze di pensiero, non si tratta di riannodare il filo spezzato della tradizione, ma di muoversi nella breccia tra il passato e il futuro, al fine di liberare oggi i potenziali perduti del passato. Così, spiega l’autrice, «la storia delle rivoluzioni [...] potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all’improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi, scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana».<sup>10</sup> Questo tesoro, «il tesoro perduto delle rivoluzioni» Arendt lo identifica con la «felicità pubblica»

<sup>8</sup> Cfr. J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, ed. it. a cura di A. Mastropaolo, Edizioni Lavoro, Roma 1998, e H. Arendt, *Vita activa*, cit.

<sup>9</sup> S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, London 1996.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 27.

e con la libertà che sorge ogni volta che gli uomini creano tra loro quello spazio pubblico in cui può apparire la libertà.

L'interpretazione storica del ruolo propriamente politico giocato dal movimento operaio abbozzata da Arendt consente di giustificare questa interpretazione. Pur affermando che il lavoro, a differenza dell'opera ma soprattutto dell'azione, sarebbe intrinsecamente incapace di istituire un dominio pubblico, nondimeno Arendt sottolinea come, dal 1848 alla metà del secolo successivo, la classe operaia «ha scritto uno dei più gloriosi e probabilmente dei più promettenti capitoli della recente storia».<sup>11</sup> Distinguendo il «movimento politico operaio» dai sindacati e dai partiti operai – che considera dei semplici gruppi di pressione che difendono interessi economici e sociali di classe in senso stretto –, Arendt mostra come la classe operaia, emancipata politicamente attraverso la concessione della cittadinanza e del diritto di voto, senza essere assorbita dal dominio sociale poiché non giocava alcun ruolo dirigente negli affari economici, nutrivà la speranza di «un nuovo spazio pubblico con nuovi criteri politici».<sup>12</sup> La potenza dei movimenti operai discendeva dal fatto che, pur difendendo i propri interessi economici, essi rappresentavano molto più di una classe, bensì il Popolo stesso, e soprattutto conducevano un'autentica battaglia politica, in vista della creazione di nuove forme di governo. Per Arendt, queste nuove forme si riassumono in un sistema: il sistema dei consigli.<sup>13</sup>

Il modello consiliarista, anche se vi si ispira, non costituisce per la Arendt un ritorno all'*agora*. Non è estraneo a quell'arte di associarsi che lei celebra con Tocqueville e grazie al quale ognuno può fare l'apprendistato pratico della libertà politica e dell'auto-governo. Dando alla libertà spazi in cui esercitarsi, esso esprime una concezione del politico irriducibile alla gestione e alla tecnica amministrativa, e critica del processo di professionalizzazione politica presupposto dal sistema rappresentativo e dal sistema dei partiti. Esso, secondo la formula di R. Luxembourg, assicura anche «la partecipazione diretta di ogni cittadino agli affari pubblici del paese». Ora, per Arendt, è esattamente questo l'obiettivo che, in forme diverse, fu rivendicato da tutte le rivoluzioni popolari. Ognuna alimentava «questa speranza in una trasformazione dello Stato, in una nuova forma di governo che permettesse a ogni membro della moderna società egualitaria di divenire partecipe dei pubblici affari».<sup>14</sup> Così, come ricorda A. Enégren, «i clubs e le associazioni popolari scaturite dalla Rivoluzione francese del 1789, la Comune del 1871, i soviet della Rivoluzione russa, i *Räte* del 1918 in Germania, le organizzazioni della resistenza in Francia, soprattutto la rivoluzione ungherese del 1956, ecco tante riaperture fugaci

<sup>11</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 158.

<sup>12</sup> Ivi, p. 161.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 295 e sgg.

<sup>14</sup> Ivi, p. 307.

di quello spazio politico che le rivoluzioni americana e francese non erano riuscite ad instaurare». <sup>15</sup>

Si profila, così, una concezione dello spazio pubblico molto più largo del modello agonistico della *polis* greca che domina in *Vita activa*. È un modello che può essere definito come associazionista. <sup>16</sup> Poiché gli uomini si uniscono per agire di concerto, poiché dipende da quell'«arte di perseguire in comune l'oggetto del loro comune desiderio» <sup>17</sup> per ogni occasione, in ogni momento e in ogni luogo, questo spazio è per natura poroso. In questa interpretazione, la distinzione tra sociale e politico, tra il lavoro, l'opera e l'azione non è più essenziale. Le frontiere dello spazio pubblico non possono essere tracciate a priori. Non si può stabilire in anticipo chi può avervi accesso e quali questioni vi saranno dibattute. L'emancipazione della classe operaia – poi delle donne – hanno non solo allargato il dominio pubblico, ma, ad esempio, hanno anche politicizzato la questione della proprietà – o della vita domestica – inscrivendole ormai nell'agenda del dibattito pubblico. Lo spazio pubblico costituisce, così, prima di tutto uno spazio di politicizzazione. E se il movimento operaio, specialmente attraverso la sua tradizione associazionista, ha potuto incarnare la speranza di «un nuovo spazio pubblico con nuovi criteri politici», è perché ha cercato di imprimere una forma autenticamente politica alla questione sociale.

### 3. Spazio pubblico e associazionismo I: il momento del 1848

Se questa «politica della questione sociale» costituisce il cuore stesso della tradizione francese del socialismo associazionista, è sorprendente constatare come, prima del 1848, questa tradizione sembri non aspettarsi nulla né dalla democrazia e nemmeno dal politico. <sup>18</sup> Suggestendo la via dello «scarto assoluto» (Fourier), l'associazionismo francese si è anzitutto dapprima costituito in parte al di fuori dello spazio democratico, inventando un linguaggio ben diverso da quello, ereditato dall'evento rivoluzionario,

<sup>15</sup> A. Enegrén, *La pensée politique d'Hannah Arendt*, Puf, Paris 1984, p. 132.

<sup>16</sup> S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit.

<sup>17</sup> Tocqueville citato in Arendt,

<sup>18</sup> Come sottolinea Ch. Rappoport (1901), da parte dei primi socialisti, «il disprezzo della politica venne proclamato come l'inizio della saggezza sociale». Il più severo è Fourier. Basti rileggere il *Trattato dell'Associazione domestica e agricola* (1822). Vi denuncia le «false libertà», in particolare l'anarchia del commercio che minaccia l'unico diritto veramente utile, il diritto al lavoro. Egli si chiede: «Che cosa si è promesso all'uomo? Due chimere inconciliabili con la libertà che sono l'eguaglianza e la fraternità». E «quale risultato si ottiene con questo mostruoso amalgama? Una fraternità i cui corifei mandano volta a volta al patibolo, un'eguaglianza dove il popolo sovrano non ha né lavoro né pane, vende la sua vita per pochi soldi al giorno e si vede trascinare al macello, con la corda al collo». Proudhon, anche se incarna un'altra generazione del socialismo francese, esprime anche lui, soprattutto nella sua *Idea generale della rivoluzione nel XIX secolo*, questa diffidenza nei confronti delle categorie politiche. «La rivoluzione del 1789 doveva fondare il regime industriale dopo aver fatto tabula rasa del regime feudale. Scagliandosi contro le teorie politiche, ci ha precipitato nel caos economico» (3° studio). In termini ancora più radicali, confidava ai suoi taccuini: «Faccio politica per ucciderla. Farla finita con la politica». Ma ciò non gli impediva di affermare il suo repubblicanesimo, così singolare.

dei diritti dell'uomo e della sovranità del popolo. Per questi primi teorici e militanti socialisti, l'associazione volontaria doveva essere sufficiente per risolvere la questione sociale. In tal senso, se l'associazionismo delle origini costituisce forse un socialismo utopistico, lo è nella misura in cui si costruisce a margine dei grandi principi rivoluzionari. Così, il principio dell'associazione, come quadro di significati e come operatore di riforme sociali, appare un sostituto dei principi democratici. Tuttavia, in queste forme utopistiche, l'associazionismo è fallito: le esperienze concrete, quando se ne ebbero, furono altrettanti fallimenti. Da qui l'importanza del 1848 come momento d'incontro, di riconciliazione e di sintesi tra lo spirito democratico/repubblicano e lo spirito associazionista.

Tale incontro fu preparato sotto la Monarchia di Luglio, quando prima della legge repressiva del 1834 fiorirono una miriade di associazioni operaie, di società politiche, di giornali, dove si legano tra loro repubblicani eredi del 1789, operai e socialisti eredi del saint-simonismo e del fourierismo. Ma esso s'impone con gli eventi del 1848. Nel contesto rivoluzionario l'associazionismo francese si repubblicanizza e la questione sociale si politicizza.<sup>19</sup> Fin dal 25 febbraio, la *Démocratie Pacifique*, diretta dal fourierista V. Considérant, annuncia la sua adesione alla Repubblica: «La Repubblica del 1789 ha distrutto il vecchio ordine. La repubblica del 1848 deve istituire un ordine nuovo. Il fine è la riforma sociale, il mezzo è la repubblica. Tutti i socialisti sono repubblicani, tutti i repubblicani sono socialisti». Riforma politica e riforma sociale sono ormai sono indissociabili. L'uomo non potrebbe essere nello stesso tempo sovrano nella città e schiavo nell'industria. O, come afferma il bucheziano Corbon, «la democrazia nell'ordine politico e la monarchia quasi assoluta nella fabbrica sono due cose che non potrebbero convivere a lungo».<sup>20</sup> L'Associazione, come principio di una riorganizzazione generale della società, assume allora un duplice significato, al contempo politico e sociale. La Repubblica democratica e sociale de 1848 pretende di incarnare – almeno idealmente – questa doppia logica. Repubblica dei cittadini e dei lavoratori associati, non riconosce congiuntamente, attraverso il suffragio universale, il diritto di associazione a livello dello Stato e, attraverso l'organizzazione del lavoro, il diritto di associazione a livello della vita economica?

La Commissione del Lussemburgo<sup>21</sup> incarna perfettamente questa doppia logica. I suoi membri più importanti, il suo presidente L. Blanc, i suoi due relatori C. Pecqueur e F. Vidal, così come V. Considérant, P. Leroux, hanno tutti, sia pure in misura molto diversa, subito l'influenza del saint-si-

<sup>19</sup> Ph. Chanial, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris 2001.

<sup>20</sup> A. Corbon, *Le Secret du Peuple de Paris*, Pagnerre, 1863, testo in cui l'autore ritorna sulla sua esperienza del 1848 e sui principi che, a quel tempo, egli condivideva.

<sup>21</sup> Insediata nel Palazzo del Lussemburgo, antica sede della Camera dei pari, questa «commissione di governo per i lavoratori», fu incaricata di studiare i problemi del lavoro e di proporre delle soluzioni alla futura Assemblea nazionale.

monismo e del fourierismo, o di una sintesi, talvolta eclettica, di queste due scuole. Ma si tratta di una seconda generazione del socialismo associazionista, più politica, divenuta repubblicana sotto la monarchia di luglio. Molti hanno partecipato ai banchetti alla vigilia della Rivoluzione, esprimendo così il loro attaccamento alla questione del suffragio universale e, quindi, il loro relativo distacco nei confronti, per esempio, del provvidenzialismo di un Fourier e del suo odio viscerale della Rivoluzione Francese.<sup>22</sup>

Malgrado alcune sfumature rilevanti, tuttavia bisogna riconoscere una certa omogeneità dottrinale al socialismo repubblicano del Lussemburgo: una stessa critica dell'individualismo liberale e dei danni della concorrenza, una stessa alternativa al disordine liberale, l'Associazione. Inoltre, ciò che sembra più innovativo nelle figure della Commissione è l'articolazione da loro suggerita tra associazione economica e regime repubblicano. Pecqueur e Considérant, di fronte alla Commissione, proporranno che i dirigenti economici vengano sistematicamente designati dal suffragio dei membri delle società e che i salari vengano stabiliti con il voto. Al di là delle sfumature esistenti tra le ispirazioni fourieriste e saint-simoniane, ciò che conta rilevare è la credenza comune nella virtù del principe elettivo che, strumento della democratizzazione dello Stato, dovrà diffondersi nell'insieme delle istituzioni sociali.

In questo senso, la tradizione associazionista, indissociabilmente socialista e repubblicana, ha nutrito la speranza di un nuovo spazio pubblico che non si arresterebbe più sulla soglia dello spazio economico. Essa promosse anche la nascita di una molteplicità di «contro-pubblici».<sup>23</sup> Da marzo a giugno Parigi conosce, infatti, un periodo di effervescenza associativa. Gli operai ormai fanno irruzione nello spazio pubblico, riformano e infondono una nuova vita alle loro organizzazioni professionali, esplorando nuove forme di organizzazione del lavoro grazie alle quali la posizione occupata dai lavoratori nel sistema economico non sarebbe più incompatibile con il principio della cittadinanza politica. Indipendentemente dalla diversità dei percorsi, essi presentano due caratteristiche: l'impegno volontario, religioso o laico, prende corpo nell'appartenenza ad una collettività che si rafforza mediante la realizzazione di un'attività economica; l'azione svolta si colloca nel quadro della costruzione di una società democratica e si iscrive deliberatamente nello spazio pubblico cercando di cambiarne le frontiere.

<sup>22</sup> Bisogna, comunque, ricordare che questa sintesi repubblicano-socialista propria della generazione del 1830-1840 si realizza nel 1848 perché queste due correnti si incrociano e si mescolano in maniera più intima di quanto in genere non si pensi. Se Fourier frequentò molto alla lontana alcuni cenacoli repubblicani e massonici, soprattutto a Lione, Saint-Simon era in stretti rapporti con la loggia "Gli Amici della Verità", fondata dal suo (futuro) discepolo Bazard. Inoltre, Bazard, Buchez e Leroux furono membri attivi della società segreta repubblicana, la Carboneria, e quest'ultimo militerà attivamente nella Società dei diritti dell'Uomo e frequentò il club di Barbès. La massoneria favorì anche questa sintesi, così come la favorì la stampa (*La Reforme, Democratie Pacifique*).

<sup>23</sup> G. Eley, "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", cit.



Questa politica dell'associazione che emerge dagli eventi del 1848 costituisce una politica repubblicana, ma nella quale la res pubblica si apre a figure plurali, si irradia nel seno della società (civile), specialmente nelle sue associazioni volontarie. Così, nonostante l'impasse che questa Repubblica al contempo democratica e sociale incontra, l'associazionismo del 1848 ha prodotto anzitutto un senso politico, ha delineato un'altra definizione della cittadinanza, della rappresentanza e della sovranità e ha contribuito a scuotere le frontiere classiche dello spazio pubblico. È questo, al di là delle riforme concrete che ha proposto, la principale eredità del 1848.

#### 4. *Spazio pubblico e associazionismo II: il socialismo democratico di fine secolo*

Riecheggiando Corbon, mezzo secolo più tardi, nel 1893, Jaurès affermava di fronte alla rappresentanza nazionale: «Voi avete fatto di tutti i cittadini, compresi i salariati, un'assemblea di re (...), ma nel momento in cui il salariato è sovrano nell'ambito politico, viene ridotto in schiavitù nell'ambito economico». Questa constatazione dell'incompiutezza dell'idea repubblicana segnala chiaramente l'incapacità della Repubblica di superare la contraddizione tra la sfera politica e la sfera economica. Esprime anche la speranza ancora viva di una politica della questione sociale, la volontà non ancora spenta alla fine del secolo di proseguire il cammino democratico riconoscendo nell'economia forme di iniziativa non legate alla proprietà del capitale e costitutive di nuove figure di cittadinanza. Basterà qui semplicemente accennare alle interpretazioni del collettivismo proposte da tre figure importanti del socialismo associazionista francese: Benoît Malon, Jaurès e Eugène Fournière.

Nel suo *Socialisme intégral*, Malon (1890) si preoccupa di tracciare una distinzione tra collettivismo e comunismo.<sup>24</sup> Se il comunismo è «la messa in comune delle forze produttive e dei prodotti sotto la gestione diretta dello Stato», il collettivismo, invece, non implica «l'impresa diretta dello Stato, ma la semplice concessione da parte dello Stato o dei comuni di contratti di locazione alle associazioni». Se le forze produttive devono essere messe sotto la protezione dello Stato, restano sotto la direzione dei produttori associati, dei gruppi professionali. Il collettivismo di Malon non significa, dunque, l'estensione del campo d'intervento dello Stato, ma piuttosto l'espansione del dominio pubblico, di cui si fa carico una pluralità di associazioni finanziate e coordinate dallo Stato, dalle regioni e dai comuni.

Economico e politico nello stesso tempo, questo collettivismo associazionista va interpretato come un repubblicanesimo. La critica maloniana del capitalismo non si limita ad una denuncia della miseria e dello sfruttamento

<sup>24</sup> B. Malon, *Socialisme intégral*, 2 voll., Alcan, Paris 1890. Sul percorso militante e sull'opera di Malon, cfr. la nostra Presentazione a B. Malon, *Morale sociale. Morale socialiste & politique réformiste* (textes choisis), Le Bord De L'Eau, Paris 2007.

operaio. Essa è anche una critica politica e morale. Favorendo il dilagare di ambizioni di lucro senza freni e senza principi, il capitalismo corrompe lo spirito pubblico e le virtù civiche e minaccia anche la sopravvivenza della Repubblica. In che modo, allora, rafforzare l'altruismo civico, la partecipazione di tutti agli interessi pubblici contro il riflusso nella sfera privata e l'esclusiva preoccupazione per l'interesse personale? Mediante l'associazione dei lavoratori. Solo i produttori associati potranno ridare senso e vigore allo spirito pubblico, salvare e consolidare la Repubblica. L'operaio incarna la figura moderna del cittadino, il cittadino associato, signore e sovrano in questo nuovo dominio pubblico strappato agli interessi privati, di cui assicurerà democraticamente il governo, a beneficio di tutti. Come mezzo secolo prima, nel 1848, la democrazia industriale incarna anzitutto la realizzazione definitiva della Repubblica.

Oggi riconosciamo l'influenza di Malon e del suo *Socialisme intégral* su Jaurès. La singolarità del collettivismo jaurèsiano si manifesta soprattutto nella sua teoria della proprietà sociale. Che si tratti della socializzazione dell'industria, dello sviluppo e della gestione dei servizi pubblici o delle assicurazioni sociali, ogni volta Jaurès mobilita due aspetti nella sua definizione della proprietà sociale: la proprietà sociale come messa in comune, come mutualizzazione (dei mezzi di produzione, dei servizi, delle coperture assicurative ed assistenziali), ma anche e soprattutto come socializzazione dei poteri, che incarna il vecchio sogno operaio dell'autogoverno. La proprietà sociale non è solo una *proprietà comune*, messa in comune e a questo titolo *proprietà dei senza-proprietà*, ma egualmente è una *proprietà civica* e a questo titolo *potere dei senza-potere*. In quanto proprietà civica, la proprietà sociale non significa allargamento del potere dello Stato, ma piuttosto espansione del dominio o dello spazio pubblico. Essa è indissociabile dalla rivendicazione di una «repubblica industriale» in cui tutti avranno la loro parte nel governo economico, e più in generale di una cittadinanza sociale che completi la cittadinanza politica. Presuppone, dunque, un'estensione della democrazia.

Ciò emerge chiaramente nella sua concezione della socializzazione dell'industria. Non è con il diventare padrone che lo Stato realizzerà il socialismo, ma preparando l'abolizione completa del padronato in tutte le sue forme, sia pubblica che privata. Così, «la proprietà sovrana che il collettivismo vuole attribuire alla nazione non esclude in alcun modo la proprietà degli individui o delle associazioni particolari».<sup>25</sup> Il ruolo dello Stato consiste, quindi, nel garantire ad ogni cittadino la co-proprietà dei mezzi di lavoro divenuti proprietà collettiva. Ora, per Jaurès solo la democrazia consente di organizzare questa co-proprietà attribuendo ad ogni cittadino un diritto sull'insieme della proprietà sociale.

<sup>25</sup> J. Jaurès, "Propriété individuelle et collectivisme", in Id., *Oeuvres de Jean Jaurès*, tome 1, a cura di M. Bonafous, Rieder, Paris 1931, p. 165.

Il programma collettivista di Jaurès non si limita alla socializzazione democratica dei mezzi di produzione. Con una coerenza ammirevole, la sua strenua battaglia per le misure di protezione sociale, soprattutto le pensioni operaie, si iscrive in questa stessa prospettiva associazionistica, in questa stessa problematizzazione della proprietà sociale come proprietà comune e civica. Come sottolinea Jaurès durante il congresso di Tolosa nel 1908: «È necessario che sia la classe operaia nella sua interezza, la classe operaia federata, ad intervenire, ad assicurare una parte della responsabilità, del controllo e della direzione. Solo allora la previdenza sociale non sarà un'opera burocratica, inerte, un ingranaggio dello Stato, ma sarà un'opera viva in cui il proletariato eserciterà la sua forza di oggi ed imparerà la gestione di domani». Non si tratta, dunque, solo di socializzare i rischi, in conformità alla contabilità sociale dei solidaristi. Come teorizzerà più tardi nell'*Armée nouvelle* (1911), la previdenza sociale è prima ancora l'annuncio di una nuova alba, «quella della partecipazione diretta del proletariato alla potenza economica». Prendendo concretamente coscienza della loro capacità di gestione, i lavoratori associati potranno ben presto divenire l'organo fondamentale della «collettività federalista». In tal senso, il socialismo, attraverso l'associazione, integrando la «democrazia pubblica» con la «democrazia sociale», potrà incarnare il «compimento» o il «perfezionamento» della democrazia e della Repubblica.

Comunardo, ex-guesdista, discepolo di Malon, promosso da Jaurès a editorialista di *L'Humanité*, Eugène Fournière, con Mauss ed altri durkheimiani, uno degli araldi del «socialismo dei tre pilastri» (partito, sindacato, cooperativa) così caro a Jaurès. In una delle sue opere più originali, *La sociocratie. Essai de politique positive* (1910), criticando le *impasses* del socialismo ortodosso, propone la difesa di un altro regime politico e sociale, la *sociocrazia*, l'autogoverno della società per mezzo delle associazioni, l'unica forma socio-politica che possa aspirare a realizzare sia la democrazia che il socialismo mediante l'Associazione.

Questo nuovo regime, per Fournière, non si tratta d'inventarlo, come proponevano i primi socialisti francesi, in primo luogo Fourier. Esso esiste già, si forma spontaneamente e a poco a poco. «Tutte le categorie dell'attività sociale sono rappresentate da associazioni, e ognuno di questi raggruppamenti è una democrazia più o meno perfetta, in proporzione ai sentimenti di libertà ed eguaglianza apportati dagli individui che lo compongono».<sup>26</sup> La *sociocrazia* si rivela, dunque, già attraverso questo fatto contemporaneo: la crescente penetrazione del dominio pubblico da parte delle associazioni. Che si tratti di cooperative, sindacati, mutue, o associazioni politiche, culturali, morali, religiose, ecc., tutte queste iniziative esprimono, in termini pluralistici, un risveglio del civismo e dello spirito sociale. Se la società, senza accorgersene, è diventata un immenso falansterio, dove si dispiega

<sup>26</sup> E. Fournière, *La sociocratie. Essai de politique positive*, Giard et Brière, Paris 1911, p. 133.

una miriade di associazioni, in che modo – si chiede Fournière – porre queste associazioni alla base della sovranità collettiva e realizzare attraverso di esse la democrazia e il socialismo?

In sintesi, la risposta di Fournière consiste da un lato nel sottolineare la necessità di riconoscere alle associazioni la loro piena legittimità integrandole in meccanismi rappresentativi di tipo nuovo: le associazioni professionali devono costituire i corpi elettorali delle elezioni nazionali e locali. Questa ridefinizione del corpo elettorale su basi associative suggerisce un modello politico inedito, un federalismo di categoria di natura federativa. Il secondo strumento con cui consacrare la sovranità delle associazioni discende dalla democrazia partecipativa. Le associazioni sono chiamate da Fournière a investire il dominio pubblico in tutta la sua portata: il potere giudiziario, il potere di polizia, il servizio pubblico dell'insegnamento, la sfera dell'arte e della cultura, servizi pubblici d'igiene ed assistenza, ecc. In questo senso, la *sociocrazia* si definisce come una forma di appropriazione collettiva, cioè associativa, delle funzioni pubbliche. Per Fournière, socializzazione non vuol dire altro che associazione. Questa identificazione tra socializzazione ed associazione va intesa come un argomento profondamente repubblicano. Facendo appello all'estensione del dominio pubblico, alle mani soprattutto delle associazioni, Fournière propone di estendere gli spazi dove potrà esercitarsi lo spirito sociale e civico, in una parola di allargare lo spazio pubblico allo scopo di istituire la società (noi diremmo, civile) come il responsabile principale della *res publica*.

### Conclusione

Rispetto alla storia francese, questa tradizione associazionista, al pari del modello consiliarista di H. Arendt, è stata una tradizione sconfitta. Sconfitta non solo in seno al movimento socialista che, dopo la prima guerra mondiale, s'impegnerà in una storia completamente diversa, ma anche per la nascita dello Stato-Providenza, la vittoria, con l'ingresso nel nuovo secolo, dello «schema della solidarietà»<sup>27</sup> e che già prefigura il compromesso delle «Trente Glorieuses»<sup>28</sup>. Da un punto di vista arendtiano, «l'invenzione del sociale»<sup>29</sup>, promosso dal solidarismo repubblicano, si identifica con quella che lei chiama l'avvento della «società», «la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la sola sopravvivenza».<sup>30</sup> La morale della solidarietà, una morale del giusto mezzo che si fonda soprattutto sul semplice fatto della reciproca

<sup>27</sup> F. Ewald, *L'État Providence*, Grasset, Paris 1986.

<sup>28</sup> I trent'anni successivi alla seconda Guerra mondiale che coincidono con la costruzione dello Stato sociale (*NdT*)

<sup>29</sup> J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, Paris 1984.

<sup>30</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 34-35.

interdipendenza delle persone<sup>31</sup>, viene chiamata a prendere il posto delle passioni rivoluzionarie e repubblicane. Essa conduce alla spoliticizzazione della questione sociale, in cui scorge soltanto una questione morale, e perfino una dimensione contabile, che lo Stato, al pari di un ingegnere sociale, verrebbe incaricato di regolare tecnicamente fissando le parti che spettano ad ognuno nella produzione collettiva della ricchezza sociale.

Così, sacrificando l'esigenza politica della cittadinanza sull'altare della solidarietà, la sintesi repubblicana compie un gesto di chiusura, raffreddando l'effervescenza inventiva che l'ha preceduta e di cui il socialismo associazionista di fine secolo rappresentava ancora l'eredità. In tal senso, essa ha davvero portato a compimento la Rivoluzione. Ora, la tradizione associazionista francese mirava a concludere ben altrimenti la Rivoluzione. Vi si profilava l'orizzonte di una democrazia e di una cittadinanza sociali in cui la socializzazione dei mezzi di produzione, dei servizi collettivi, delle protezioni e delle provvidenze a favore degli individui sarebbe rimasto inseparabile da una socializzazione dei poteri, in una parola da un'estensione costante dello spazio pubblico. Questo «tesoro perduto» del movimento operaio e socialista francese, nonostante tutto, merita di essere custodito nella memoria. Il collasso dei «socialismi reali», la crisi della socialdemocrazia e il venir meno del compromesso fordista gli conferiscono una nuova attualità che rivive nell'invenzione di forme che recano ancora oggi la speranza di un «nuovo spazio pubblico».

<sup>31</sup> L. Bourgeois, *Solidarité*, Presses de Septentrion, Lille 1998 (ed. or. del 1906).