

PIERRE LEROUX
TRA INDIVIDUALISMO E SOCIALISMO
di **Marisa Forcina**

La ginestra è una piccola, preziosa collana delle edizioni Diabasis, diretta da Ferruccio Andolfi e Italo Testa, che vuole raccogliere testi che permettano di individuare una tradizione nell'elaborazione di una politica non autoritaria e solidaristica della società, una politica in grado di comporre le disuguaglianze e, contemporaneamente, rispettare la libertà dei soggetti. Non sono molti i filosofi che si sono impegnati in direzione della costruzione di questo tipo di individualismo solidale, perciò i volumi già pubblicati sono pochi, relativi a brani scelti da testi di Simmel, Emerson, Bauman e, anche se sappiamo che in preparazione sono altrettanti testi di Adorno, Landauer, Scleiermacher, siamo sempre nell'ambito dei piccoli numeri. Si tratta, infatti, di portare alla luce, ripubblicandoli, testi rari di autori conosciuti o testi di autori assai poco conosciuti, ma indicativi di un impegno teorico singolare, di cui oggi sentiamo molto il bisogno. L'impegno è quello di mostrare come sia possibile realizzare una coesione sociale che non confligga con la cura di sé propria degli individui emancipati.

L'ultimo volume, apparso qualche mese fa, ci offre alcuni saggi di un autore poco frequentato dai filosofi, dagli storici del pensiero politico¹ o dai politologi di professione. Si tratta di Pierre Leroux e il titolo del libro, *Individualismo e Socialismo*, riprende un saggio, scritto nel 1834, in cui l'autore usava quelli che allora erano due neologismi in modo ulteriormente nuovo: nuovo anche per la tradizione politica a noi contemporanea. Ciò che è particolarmente interessante, e che viene messo bene in luce da Bruno Viard, che firma la puntuale introduzione al volume, è la relazione che Leroux ha posto tra queste due idee politiche. Egli, criticando il socialismo che, opponendo il bene della società a quello del singolo, assottiglia l'altruismo, criticava contemporaneamente l'individualismo che, opponendo i valori dell'individuo e del capitale a quelli della società, assottiglia sempre l'egoismo. Nessuno dei due progetti politici può essere accettato, sosteneva Leroux che vedeva, invece, la dignità dell'uomo assicurata proprio dalla proprietà di un certo numero di beni materiali e la socialità garantita dal rispetto dell'uguaglianza non formale. Insomma, Leroux difendeva i beni materiali, ma non in vista di una accumulazione di essi, come nella logica economica capitalistica, ma perché invece in essi vedeva lo strumento che consente di sviluppare la dignità e le capacità spirituali, politiche e sociali.

In un certo senso sarà, esattamente un secolo dopo, Simone Weil a riprendere questa impostazione parlando della necessità di avere la proprietà delle cose che ci circondano come “un bisogno dell’anima”. Anche l’invito di Leroux, come successivamente quello di Weil, era teso a non separare il materiale dallo spirituale perché, se manca l’uno dei due, diceva il primo, il legame sociale si corrode. Come dire che l’impegno di Leroux era quello di insegnare a conciliare la libertà con l’uguaglianza, perché già gli era chiaro che, senza questa unione, gli uomini sono condannati a quelli che oggi definiamo come egoismi individualistici o come totalitarismi. Sull’affinità tra Leroux e Simone Weil ha a lungo insistito Jacques Viard, padre di Bruno che firma l’introduzione al volume, nella sua infaticabile opera di ricostruzione storica della *tradition interrompue* ossia la tradizione democratica repubblicana che da Leroux, passando per Péguy, giunge sino a Weil, e alla critica dei totalitarismi condotta da Arendt.

La libertà per Leroux non può prescindere dal riconoscimento dei diritti. Infatti, egli sostiene nella voce *Culte* della *Encyclopédie Nouvelle*, tradotta anche nel volume di Diabasis, che il rispetto della libertà non passa attraverso la tolleranza, “parola vaga e insignificante. Giacché ciò che occorre non è la tolleranza, è il diritto! Io non voglio essere tollerato, voglio conoscere il mio diritto e goderne” (p. 107). Ma, ancora una volta, l’attenzione di Leroux si fa più complessa e guarda alle istituzioni che spesso, invece di servire alla comunità umana, si muovono, proprio a causa di una proliferazione di norme, “contro il suo diritto e contro il suo bisogno. La famiglia la patria e la proprietà sono cose finite, che devono essere organizzate in vista dell’infinito: l’uomo è infatti un essere finito che aspira all’infinito. Il finito assoluto è per lui il male. L’infinito è il suo fine, l’indefinito il suo diritto” (p. 116). Ecco perché *I diritti dell’esistente*, come io stessa titolai il mio volume dedicato all’*Encyclopédie Nouvelle*, non devono gravare come una nuova sorta di determinismo sull’uomo, ma devono solo supportare la sua libertà.

Si tratta qui, parlando di Leroux, di una libertà che non è la dimensione che racchiude le angosce, le invocazioni, le speranze, l’amore e il furore della storia, come dirà in seguito Benedetto Croce, che ne fece un sentimento dello Spirito, e una religione che, sì, si realizza nella storia, ma che, a sua volta, è sempre storia della libertà. La libertà, per Leroux, si gioca su cose concrete e insieme spirituali perché l’uomo, nel suo complesso, è “sensazione-sentimento-conoscenza”, poiché la libertà costituisce solo una parte della storia, della società e anche della verità in cui si incarna. Infatti, per realizzarsi, ogni individuo ha bisogno non solo che la sua libertà sia riconosciuta, ma che gli siano fornite le opportunità per esercitarla e queste opportunità devono essere paritarie. Per questo, già nel 1831, dopo il suo distacco dal sansimonismo che, con la deriva provocata da En-

fantin, gli aveva fatto comprendere quanto un'organizzazione pianificata della società, dei sentimenti e delle libertà individuali fosse pericolosa, si mise ostinatamente a costruire un progetto politico che non opponesse più i due termini della questione: libertà e società. Era consapevole che se una politica mira solo alla realizzazione della libertà individuale manda letteralmente in polvere il corpo sociale, e che, all'opposto, i progetti di costruzione a tavolino dell'uguaglianza sociale diventano programmi massificanti che soffocano ogni libertà e desiderio.

Come costruire, allora, una società concretamente libera e solidale? Promuovendo pratiche efficaci di cittadinanza. Leroux era convinto, infatti, che un governo repubblicano avrebbe realizzato la Libertà e l'Uguaglianza. L'istanza repubblicana veniva preferita a quella nominata democratica, perché quest'ultimo termine e la sua strategia politica, a quel tempo, ossia tra il 1830-1840, evocavano ancora i troppo vivi i ricordi sanguinosi della pseudodemocrazia giacobina, e, per questo, il termine democrazia era circondato da un alone negativo. Ma Leroux sarà in grado di sdoganare progressivamente tale sostantivo per proporlo pubblicamente nel 1848 nel suo *Projet d'une constitution démocratique et sociale*, cui il volume di Diabasis non fa riferimento perché invece tende ad esplicitare il messaggio forte contenuto in alcuni dei saggi che costituirono i punti fondamentali di due progetti culturali di Leroux: la *Revue encyclopédique* (1833-1835) e l'*Encyclopédie Nouvelle* (1833-1846). Non deve meravigliare l'insistenza sull'esigenza di promuovere una nuova conoscenza enciclopedica, perché, per Leroux, la conoscenza attivata da strumenti agili e a poco prezzo, come le riviste e le enciclopedie pubblicate in fascicoli, doveva essere in grado di proporre in modo chiaro le conoscenze "universali" e servire a costruire un nuovo patto di civiltà politica, visto che quello della razionalità illuministica aveva certamente messo in fuga la superstizione, ma aveva anche provocato un inesorabile ritorno alla barbarie, questa volta illuminata dalla ragione, sotto forma di una violenza indiscriminata.

Conciliando libertà e uguaglianza, ma anche ragione e sentimento, da sempre apparsi come pratiche contraddittorie, Leroux profila un socialismo umanitario che troverà un eccezionale e costante interlocutore in Mazzini e di cui si faranno portavoce George Sand, Ernest Legouvé, e che raccoglierà intorno a sé figure di intellettuali e politici che vanno da Jean Reynaud a Charles Rénouvier, che, a sua volta, si dichiarerà fortemente influenzato dalle idee di Leroux. Ma questo versante umanitario del socialismo, al confronto con quello economicistica di matrice marxistica, costituirà il *Socialismo sconfitto*, come recita il titolo di un bel volume di Leonardo La Puma del 1984. Tale socialismo sarà poi ripreso, ma in maniera indiretta e con maggiori espliciti richiami più rivolti a Mazzini che a Leroux, ma con istanze affini, nella migliore tradizione del socialismo liberale della prima metà del Novecento.

Leroux opera una efficace sintesi politica che consente di individuare l'esigenza fondamentale degli uomini: la libertà dal bisogno e la giustizia sociale, temi cari a ogni vero progetto di democrazia. Egli ci insegna che la libertà dell'individuo pone i soggetti come indipendenti gli uni dagli altri, mentre una società che intende essere tale ha bisogno di non essere un semplice aggregato di uomini, ma di riunirli in una forma positiva, attraverso un vincolo sociale, che permetta l'incontro reciproco. Questo è possibile, se viene promossa una nuova forma di associazione tra i cittadini e una pratica consapevole di cittadinanza. Un tipo di cittadinanza che non ha niente a che vedere con quella auspicata da Rousseau, consistente in una nuova forma di religione civile, dove il cittadino-sovrano fondava il governo politico e, in nome di tal governo onnipotente, giustificava ogni azione e decisione politica, rendendo tutto possibile, perché ogni cittadino aveva abdicato al proprio diritto in favore del diritto della società. In Rousseau Leroux vedeva il promotore di un *Noi* assoluto, dimentico di essere composto anche dalla fragilità e incompiutezza del desiderio di un *io* singolare (cfr. p. 90). Quando la società ha il potere di regolare le azioni di ognuno, potrà anche comandare anche ai suoi pensieri, sosteneva Leroux che metteva in guardia l'individuo dal considerarsi solo come corpo sociale o come semplice membro della volontà sovrana che altro non è che il governo. Inoltre, "in un governo ci sarà sempre una maggioranza e una minoranza e, di conseguenza, la legge non sarà mai altro che espressione della maggioranza e un atto di dominio di questa maggioranza sulla minoranza" (p. 91). Ancor prima, quindi che Tocqueville mettesse in guardia contro la tirannia della maggioranza, da tutt'altra ottica, Leroux insisteva perché fosse riconosciuta sempre una minoranza non consenziente e che fosse riconosciuto il fatto che "l'uomo non può mettere nelle mani dello Stato né il suo pensiero, né il suo amore, né le sue amicizie, neppure l'orientamento del suo lavoro, o il frutto di questo, in una parola la sua personalità" (p. 91). Ma nemmeno la libertà può essere assoluta e indiscriminata, perché, egli sosteneva con forza, di libertà in libertà, dalla sacrosanta libertà di pensare, scrivere, stampare, dalla libertà di coscienza si passa alla libertà di educazione e alla libertà di praticare qualunque opzione che poi nega e annulla ogni sovranità. La libertà, per essere tale, deve essere plurale, civile, politica. Per essere praticata non ha bisogno di un governo che ne definisca linee e situazioni, ma di cittadini istruiti, formati in una "pubblica istruzione" sin dalla più tenera età. Aveva infatti stilato persino un progetto per l'istituzione di scuole-asilo per i bambini da tre a sei anni, testo raro², recuperato da Angelo Prontera, che in Italia è stato tra gli studiosi più significativi del pensiero di Leroux³.

E allora? Il principio a fondamento di ogni democrazia è il consenso. Non il consenso ubbidiente e pecoraio di chi non sa, ma il consenso di cit-

tadini consapevoli e informati, istruiti, resi solidali dall'impegno nel mutuo soccorso, capaci di socializzare anche gli strumenti di produzione. Il principio che ha infatti a cuore la *res publica*, secondo Leroux, non è quello della razionalità dell'agire o della ragione, poiché la ragione dei filosofi e dei politici porta con sé un uso sapiente e abile della violenza, ma è il consenso inteso come il principio che fonda la democrazia e come il principio che si basa sull'evidenza tra le cose che sono di dominio dell'individuo e quelle che spettano all'ambito della società e della collettività.

La nuova società democratica, infatti, doveva essere il frutto dello sforzo di tutti i cittadini e di tutte le associazioni di cittadini, e non nascere, invece, come un parto dello Stato e della funzione di un governo. La grande Rivoluzione aveva posto la sua bandiera su tre fondamenti: libertà, eguaglianza, fraternità: nessuno dei tre principi poteva essere realizzato facendo degli altri i momenti di una dialettica interna, ma tutti e tre venivano affidati ad altrettante pratiche di cittadinanza. In maniera particolare, la fraternità non poteva essere decretata dall'alto, ma dovevano essere i cittadini a decidere il riconoscimento reciproco e la volontà di voler vivere insieme. Nessuna norma avrebbe potuto definire queste scelte appartenenti alla sfera della singolarità, ma palesi nell'universalità di tale pratica politica. Una pratica utile, per quanto ancora una volta, come spiega l'autore nella voce *Bentham*, scritta per l'*Encyclopédie Nouvelle* e tradotta nel volume che stiamo analizzando (pp. 49-76), fatta di un'utilità che non è mancanza di generosità, di grandezza, di capacità di dedizione, ma affermazione di amicizia, riconoscimento reciproco, solidarietà. Per Leroux infatti, il governo, le leggi, tutta la politica possono essere anche fatti per l'utilità generale, come aveva sostenuto Bentham, ma l'errore è quello di costruirvi sopra un sistema, di legare la propria gloria alla dimostrazione e al funzionamento del sistema (p. 58). Come non ricordare qui il Péguy *dell'Esprit de système*?⁴ È stata proprio questa modalità antisistemica di Leroux a continuare in una tradizione che si è prolungata sino agli ultimi anni del Novecento sedimentandosi in due autori che hanno consacrato il proprio impegno alla costruzione di una ricerca filosofica *senza garanzie*, come Prontera, di cui si è già detto, o del *Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali* (Mauss), fondato da Alfredo Salsano, raffinato direttore della casa editrice Bollati Boringhieri, che aveva tradotto e pubblicato proprio *L'individualismo e il socialismo* nel n. 12 del 2001 di "La società degli Individui", diretta da Ferruccio Andolfi, inserendo Leroux tra i grandi autori che, con le sue puntuali traduzioni, aveva fatto conoscere e apprezzare in Italia: Latouche, Polanyi, Caillé. Una curiosa coincidenza: questi due intellettuali, geograficamente distanti e anche distanti rispetto alle case editrici di riferimento si erano entrambi impegnati in analisi che guardavano all'Africa. Salsano pubblicando nel 1997 *L'Altra Africa: tra dono e mercato*, Prontera traducen-

do nel 1993 *Il pensiero africano* di A. Ndaw e nel 1998 *Tussanghe*, di P. Miguel. Entrambi sono prematuramente scomparsi.

Come dire che, ancora una volta, l'avvenire non può essere sistematicamente progettato, ma ha bisogno di uno sguardo nuovo, e questo lo aveva insegnato proprio Leroux, che ci ha lasciato una ulteriore consapevolezza: l'avvenire non ha niente a che fare con la categoria del progresso o con quella della realizzazione prometeica, è avvenire vivente e finito, è esistenza e, nell'esistenza, l'ambiguità dell'agire, ossia la morale, non coincide con l'incertezza e la doppiezza, ma è la possibilità di restare aderenti alla singolarità del caso e alla sua soluzione reale, non prevista, indeterminata, che vi apporta ogni singolo uomo perché, come leggiamo in quest'ultima pubblicazione lerouxiana, pubblicata in Italia, "l'indefinito (è) il suo diritto".

¹ A parte Gian Mario Bravo che, nella sua antologia *Il pensiero socialista. 1791-1848* (Editori Riuniti, Roma 1971) aveva già tradotto, sotto il titolo *La mutua solidarietà*, i brani più significativi di *De l'Humanité, de son principe et son avenir*. La ristampa è nel volume di cui stiamo discutendo, alle pp. 114-144.

² Cfr. *Femminismo, socialismo, educazione*, pref. di Angelo Prontera, Ferrari, Lecce 1992, pp. 90.

³ Cfr. A. PRONTERA, *Leroux, religione e politica*, Milella, Lecce 1991 ed, inoltre, le traduzioni raccolte in *Libertà Uguaglianza, Comunione*, a c. di A. Prontera e L. La Puma, Milella, Lecce 1984, *De l'union européenne 1827*, a c. di L. La Puma, P. Mariano e A. Prontera, iusAED, Paris-Lecce 1990, pp. 84; *Le ragioni dell'uguaglianza*, a c. di A. Prontera, Milella, Lecce 1991, e infine, dello stesso Prontera, *Notre Leroux*, in "Les Amis de Pierre Leroux", Trente-cinq années de colloques sur le socialisme républicain de P. Leroux aux dreyfusards, Aix-en Provence, n. 14, juin 1998, pp. 32-39. Nello stesso registro e nello stesso Dipartimento di Prontera, anche Fernando Fiorentino negli anni '80 traduceva il *Corso di frenologia*, con il titolo *Religione e libertà*, Milella, Lecce 1980, e poi *Ai politici*, Milella, Lecce 1989, ed infine, nel 1992, pubblicava sempre per la stessa collana un voluminoso saggio: *Filosofia religiosa di Leroux ed eclettismo di Cousin*.

⁴ Mi permetto di rinviare alla *Introduzione* del volume Charles Péguy, *Lo spirito di Sitema*, a cura di M. Forcina, Milella, Lecce 1988, pp. 330.

⁵ Cfr. A. PRONTERA, *La filosofia, ricerca senza garanzie*, iusAED, Paris-Lecce 1996.