

PICCOLA BIBLIOTHIKI 16

Francesco Bellusci

La modernità necessaria

Introduzione al pensiero

di Emile Durkheim

Asterios Editore

Trieste

Prima edizione: Luglio 2011

Asterios Editore è un marchio editoriale di

© Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a

34133 Trieste

tel: 0403403342 - fax: 0406702007

e-mail: info@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-8895146-26-3

Indice

INTRODUZIONE

Durkheim e il suo tempo, 9

Il problema morale e politico di Durkheim, 17

Il programma di una sociologia positivista, 19

CAPITOLO I

TRA “INDIVIDUALISMO” E “SOCIALISMO”:
LA RIFORMA DEL SAPERE E DELLA SOCIETÀ.

Il “dialogo” giovanile con l'*ancienne philosophie* e le scienze sociali (1885-1890)

1.1 La diagnosi della crisi e la dimensione morale della società, 21

1.2 I primi scritti (1885-1886), 29

1.3 Tra Kant e Bentham: i nuovi orientamenti filosofici della Germania, 42

1.4 La sociologia come scienza e come missione: *La leçon d'ouverture* all'Università di Bordeaux, 49

1.5 Un ‘funzionalismo etico’: il conflitto tra l’esigenza morale e l’epistemologia positivista, 53

CAPITOLO II

L’UTOPIA DELLA “SOCIETÀ ORGANIZZATA”:

La divisione del lavoro sociale (1893)

2.1 Oggetto e metodo della *Divisione del lavoro*, 63

2.2 Le due forme della solidarietà sociale:
una formulazione asimmetrica, 68

2.3 L’elemento non-contrattuale del contratto:
la polemica centrale con Spencer, 72

2.4 L’utopia della “società organizzata”, 86

2.5 Sociale e individuale nella *Divisione del lavoro sociale*:
per una ricostruzione della percezione durkheimiana della
condizione umana, 93

CAPITOLO III

LA “SVOLTA” DEL 1895

Dalle *Regole del metodo sociologico* al *Suicidio*

3.1 Il ritorno della coscienza collettiva: dopo e oltre l’utopia
della “società organizzata”, 101

3.2 I dilemmi dell’ “etica scientifica”: le *Regole e la funzione*

pratica della sociologia, 111

3.3 Lo spettro dell'anomia generalizzata: verso *Il suicidio*, 121

CAPITOLO IV

FRAGILITÀ E RIGIDITÀ. LE CONFIGURAZIONI DELLA SOCIETÀ E IL DESTINO DEGLI INDIVIDUI.

Il suicidio e il corso dedicato al socialismo (1895-1897)

4.1 Egoismo, altruismo, anomia:

società rigide e società fragili, 127

4.2 Sociale e individuale nel *Suicidio*, 134

4.3 Dalla diagnosi alla terapia: il confronto col socialismo, 141

CAPITOLO V

LA RIFORMA SOCIALE E POLITICA

Dal "caso Dreyfus" al corso sulla

Fisica dei costumi e del diritto (1898-1900)

5.1 La rottura col determinismo assoluto, 149

5.2 L'intervento sull'*affaire Dreyfus*, 154

5.3 Stato, corporazioni e cittadini, 158

5.4 I paradossi della "democrazia morale", 163

5.5 Proprietà e contratto: la tensione tra libertà economica e giustizia sociale, 168

CAPITOLO VI

L'ULTIMO DURKHEIM:

DAL PROGETTO DELLA COSTRUZIONE

SCIENTIFICO-PEDAGOGICA DI UNA COMUNITÀ MORALE

LAICA AL VAGHEGGIAMENTO DI UNA RICOMPOSIZIONE

"RELIGIOSA" DELLA SOCIETÀ MODERNA.

Gli scritti sulla morale e l'educazione,

sulla religione e la dualità della natura umana (1900-1914)

6.1 Il "secondo" Durkheim, 171

6.2 L'oscillazione tra positivismo e metafisica sociale:

le innovazioni teoriche ed epistemologiche

compiute e mancate, 174

6.3 Il progetto di un'"educazione morale"

per la società francese moderna, 180

6.4 Il significato politico del progetto

pedagogico-scientifico durkheimiano, 188

6.5 La crisi della costruttività sociale della scienza:

l'"avvenire della religione" e il dramma infinito dell'*homo*

duplex, 194

BIBLIOGRAFIA GENERALE, 205

Introduzione

Durkheim e il suo tempo

Quando nel 1879, all'età di ventun anni, Emile Durkheim entra all'*Ecole Normale Supérieure* (ENS) di Parigi, si è appena instaurata la Terza Repubblica e, con l'elezione alla presidenza di Grévy, la sconfitta del fronte monarchico (bonapartisti, orleanisti e legittimisti) appare definitiva. Della "Repubblica dei professori"¹ Durkheim diventerà un indiscusso rappresentante, così come il suo compagno di studi Jean Jaurès ne sosterrà la validità delle istituzioni politiche fondamentali, prima da posizioni radicaleggianti, poi con la proposta di un socialismo democratico e riformista, contrapposto alla dottrina dell'anarco-sindacalismo di Sorel e all'ortodossia rivoluzionaria guesdista. Gli anni settanta si chiudono con l'asestamento del nuovo regime intorno all'egemonia del "notabilitato" delle classi medie, laico, repubblicano e nutrito di cultura positivista. Ma i fattori di crisi e lacerazione, che li hanno caratterizzati, sono destinati a permanere come minacce alla stabilità sociale e politica: da un lato, la sconfitta del 1870 con la Prussia continuerà ad alimentare l'opposizione della destra nazionalistica e "revanscista", con cui solidarizzano molti intellettuali disgustati dagli scandali politico-finanziari o dall'"opportunismo"² di Ferry e Gambetta; dall'altro, la feroce repressione della Comune Parigi ha lasciato impietosamente cadere ed esasperato la domanda di cittadinanza sociale delle cosiddette *classes dangereuses*.

1. L'epiteto si giustifica per il peso ideologico e politico che il mondo accademico assunse nell'*establishment* della III Repubblica, in seguito alle riforme universitarie Ferry-Liard, intorno alla metà degli anni Novanta. La vittoria dei repubblicani e delle sinistre nell'*affaire Dreyfus* rafforzò il blocco intellettuale universitario leale al nuovo regime con l'avvicinamento degli elementi di destra (v. LINDBERGER 1975, 99-138).

2. Fu così definita la tendenza di quei repubblicani che preferivano attendere il momento "opportuno" per l'applicazione del programma di riforme presentato nel 1879. Questa linea fu osteggiata dal giovane "radicale" Clemenceau. Durkheim, invece, confidò varie volte la sua stima in particolare per Gambetta.

Queste crisi della coscienza nazionale s'inscrivono, peraltro, nella trama di un mutamento epocale, segnato dagli effetti congiunti di una rivoluzione politica e di una rivoluzione economica: la *rivoluzione francese* e la *rivoluzione industriale*. Essi impongono, da una parte, l'esame e la spiegazione di una struttura sociale in profondo rivolgimento; dall'altra parte, la ricerca di nuovi principi d'integrazione che ristabiliscano l'ordine sociale, irreversibilmente incrinato dalla dissoluzione del sistema di valori tradizionale, che nella storia francese si specifica più nettamente come *ancien régime*. Di questa duplice istanza si fa carico, a partire da Saint-Simon, la cultura positivista francese. Durkheim si colloca originalmente in questa corrente di pensiero.

Da un lato, egli si persuade profondamente del fatto che i diversi aspetti della cosiddetta "questione sociale" siano da ricondurre al declino degli orizzonti morali nella società. Dall'altro, ritiene che la loro ricostruzione debba passare attraverso lo studio "positivo" della società, compiuto, a dire il vero, con maggiore rigore metodologico di quanto abbiano fatto i "padri" del positivismo europeo, da Comte a Spencer.

Se la propensione di Durkheim verso la scienza positiva della società maturerà negli anni trascorsi all'Ecole Normale, sull'onda della delusione per lo stato della filosofia e del suo insegnamento, l'attrazione verso il 'fattore' morale e il modo di concepirlo, non poco hanno a che fare con le sue radici familiari e religiose, nonostante la sua precoce conversione al laicismo repubblicano. Emile Durkheim nasce, infatti, nel 1858 a Epinal, paese dell'Alsazia, da un rabbino, a sua volta figlio di rabbino. Nell'intenzione di seguire le orme del padre, s'avvia allo studio del Talmud, frequentando un corso di rabinato. La malattia del padre stesso lo rende in giovane età un capo di famiglia amorevole, quanto responsabile e cosciente del suo ruolo. Non sappiamo in quali circostanze s'interrompe il destino religioso di Durkheim e ad esso subentra la vocazione dell'educatore, con la decisione conseguente di affrontare il concorso per l'ingresso nell'Ecole Normale. Ma è certo che egli trasfonde i valori e le propensioni psicologiche del periodo adolescenziale nella missione dell'educatore e nel modo stesso di rapportarsi al mondo sociale e politico francese. La vita familiare e l'apprendistato ebraico sono improntati allo spirito di comunione e al senso della disciplina, all'amore e alla legge e, non a caso, Durkheim vede ogni convivenza sociale dipendente da una comunanza di

sentimenti e dalla necessità di una regolazione comune.

Proiettando in negativo questa *Weltanschauung*, quasi istintiva, sul panorama sociale e politico francese, scorge una nazione carente d'armonia e d'unità d'intenti, lacerata dai conflitti ideologici, dopo la sconvolgente disfatta del 1870, che, nella sua terra d'origine, Durkheim ha vissuto drammaticamente col passaggio dell'Alsazia al Reich tedesco. Il suo impegno futuro d'educatore si dispone così alla ricomposizione dei frantumi morali e culturali della nazione, surrogando la missione rabbinica. L'aspirazione a tenere unita e salda alle antiche tradizioni una piccola comunità ebraica si allarga inconsciamente, laicizzandosi, all'intero corpo sociale e alle sorti politiche della Terza Repubblica.

All'ENS, dove entra dopo due tentativi falliti, vive sempre nel timore di sbagliare o di deludere le aspettative, come capita ai giovani brillanti, ma di famiglia modesta, di cui Hermann Hesse ci ha dato un commosso ritratto nel romanzo *Sotto la ruota*. Il disagio cresce con l'insofferenza verso l'indirizzo prevalentemente umanistico degli studi *normaliens* e il diffuso dilettantismo filosofico. Tuttavia, l'ENS è il teatro di dibattiti frequenti tra gli studenti su temi non solo filosofici ma anche di politica nazionale, a cui partecipano Lévy-Bruhl, Janet, Jaurès, Bergson, e Durkheim eccelle per efficacia oratoria e coerenza logica. Legge Comte e Spencer e frequenta i corsi dei filosofi Boutroux e Renouvier e dello storico Fustel de Coulanges. Da Boutroux apprende, in corrispondenza con le letture comtiane, che ogni scienza deve avere un oggetto e un metodo rigorosamente distinti da quelli delle altre scienze. Molto più complessi e profondi gli influssi di Renouvier, l'autore del *Manuel républicain* e della *Science de la morale*. Durkheim ne apprezza e ne assimila l'esigenza di delineare una "morale repubblicana", facendo precedere tale compito dalla possibilità di uno studio scientifico della morale stessa, e l'intenzione di riconciliare la sacralità dell'individuo con la solidarietà sociale. Da Fustel de Coulanges, storico antichista, apprende, infine, la possibilità di una storia delle istituzioni, obiettiva e scrupolosa nella rilevazione e nell'esame dei dati: i suoi studi costituiscono, senz'altro, la base documentale dell'approccio sociologico di Durkheim alle società meno evolute³.

3. TYRELL 1985, 200-3 vede addirittura in F. de Coulanges l'ispiratore del concetto di *coscienza collettiva*.

La stagione *normalienne* termina nel 1882, con l'acquisizione, non poco sofferta dell'*agrégation* in filosofia, che gli consente d'insegnare nei licei di Sens, Saint Quentin e Troyes. S'interessa sempre alla lettura di Spencer, Schaeffle ed Espinas. Da questi sociologi mutua un approccio bio-analogico allo studio della società, le cui tracce nel linguaggio scientifico durkheimiano si conserveranno fino alla fine del secolo. Dal 1885, inizia la collaborazione alla "Revue philosophique", fondata dallo psicologo Théodule Ribot, recensendo i trattati di Fouillée, Gumplowicz, Schaeffle, Spencer, Regnard, de Greef. Facendo ormai coincidere la sua missione d'educatore con quella di sociologo, Durkheim modifica anche l'oggetto della tesi di dottorato inizialmente programmata sul rapporto tra individualismo e socialismo, che, grazie alle discussioni con Jaurès ed altri amici dell'ENS, estende al rapporto più generale tra individuo e società, coltivando l'ambizione di trovare una soluzione scientifica alle diatribe tra "individualisti" e "socialisti".

Dopo un colloquio con Louis Liard⁴, direttore dell'Enseignement Supérieur e ispiratore con Buisson delle politiche repubblicane dell'educazione, Durkheim si reca nelle università di Lipsia e Berlino, nell'anno accademico 1885-1886, con il compito di esaminare lo "stato delle scienze sociali" e l'organizzazione dell'insegnamento universitario in Germania. Avvezzo all'opera di Schäffle, completa la conoscenza del panorama filosofico e scientifico d'oltre Reno con l'opera dei "socialisti della cattedra" Wagner, Schmoller, Schönberg e del filosofo e psicologo Wundt.

Al ritorno, compie un bilancio dell'esperienza tedesca, pubblicando, nel 1887, sulla "Revue philosophique": *La science positive de la morale en Allemagne* e *La philosophie dans les universités allemandes*, l'uno sulla geografia e gli indirizzi del positivismo tedesco, l'altro sull'ordinamento e il funzionamento dei corsi universitari. Da questi studi traspare l'interesse per il collegamento, operato dagli studiosi tedeschi, dell'economia con i bisogni morali e sociali della comunità nazionale e non solo con l'utile individuale, in polemica con il liberismo anglosassone, e per il loro studio "positivo" della morale. Mentre in Francia ci si attarda nella *querelle* tra kantiani e utilitaristi, in

4. CLARK 1968, 44 ci riferisce che, in occasione di questa conversazione, Durkheim manifestò il suo ardente repubblicanesimo e il desiderio di formulare una morale secolare basata sulla scienza.

Germania “la morale non appare più come qualcosa d’astratto, d’inerte e di morto che contempla la ragione impersonale; è un fattore della vita collettiva. Non vi ritroviamo solo le nostre qualità di uomini in generale, ma i gusti, i costumi, l’umore particolare e la storia delle società di cui siamo membri. Essa è nazionale senza cessare di essere umana”.⁵

I due articoli valgono a Durkheim l’assegnazione, nello stesso anno, della prima cattedra di scienze sociali e pedagogia alla Facoltà di Lettere dell’Università di Bordeaux. L’anno successivo inizia la sua carriera accademica con un corso dedicato alla famiglia, durato fino al 1892, dove si attribuisce alla sociologia il compito di studiare la natura e le forme della solidarietà sociale o *sociabilité*⁶. In questa direzione viene a collocarsi la versione definitiva della tesi di dottorato, che ha per oggetto le forme generali della solidarietà, attinenti alla società globale, e non più ad una specie particolare come la famiglia. Essa viene pubblicata e discussa alla Sorbona nel 1893 col titolo *De la division du travail social: étude sur l’organisation des sociétés supérieures*, di fronte ad una giuria altamente qualificata (P. Janet, Brochard, Marion, Boutroux, Séailles, Waddington ed altri), insieme con una tesi completamente in latino, come si usava allora, scritta un anno prima e dedicata a Montesquieu: *Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*⁷.

A Bordeaux, Durkheim trascorre quindici anni di fervida attività intellettuale, dal 1887 al 1902, cercando di mettere a frutto l’idea, espressa nella *Leçon d’ouverture*, secondo cui “il solo mezzo di dimostrare che la sociologia è possibile, è di far vedere che essa esiste e vive.”⁸ Alle due tesi seguono *Les règles de la méthode sociologique* nel 1895 e *Le suicide* nel 1897. E al corso su *La famille et la nature des liens de parenté* si aggiungono, a partire dal 1895, gli importanti corsi sull’*Histoire du*

5. E. Durkheim, *La philosophie dans les universités allemandes* (1887), in T (III), 464

6. V. E. Durkheim, *Introduction à la sociologie de la famille* (1888), in T (III), 9-11.

7. La tesi sarà tradotta in francese in due versioni postume: la prima di F. Alengry sulla “Revue d’histoire politique et constitutionnelle” nel 1937; la seconda di A. Cuvillier in Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Rivière, 1953, sotto il titolo *Contribution de Montesquieu à la fondation de la science sociale*. Noi faremo riferimento alla traduzione italiana della seconda versione, v. MR.

8. E. Durkheim, *Corso di scienza sociale. Prolusione* (1888), in SSA 88.

socialisme e sulla *Physique des moeurs et du droit*. La produzione di articoli e recensioni continua ancora intensa, toccando temi come il suicidio, la criminalità, il socialismo, il militarismo e commentando le pubblicazioni di Tönnies, Ferneuil, Richard, Labriola. Dal 1897, dopo aver interrotto il corso dedicato al socialismo, senza poterlo mai più riprendere, profonde gran parte delle sue energie nella rivista, da lui stesso fondata: “L’Année sociologique”.

Raccoglie una massa incommensurabile di documenti e informazioni; scrive saggi e articoli sui più svariati argomenti: le origini dell’incesto, la condizione sociale attuale e passata della donna, l’evoluzione delle leggi penali, nonché il primo saggio organico di sociologia della religione: *De la définition des phénomènes religieux* (v. JS 140-165), dopo che, nel 1895, la lettura delle opere dello storico ed etnologo Robertson Smith ha riportato al centro della sua attenzione il fenomeno religioso. Intorno all’“Année sociologique” Durkheim raccoglie molti allievi, con alcuni dei quali scrive articoli in comune: Bouglé, Fauconnet, Hubert, Simiand e Mauss, suo nipote. Nel 1901 Durkheim fa un primo bilancio dell’impresa: “In questi ultimi anni, nonostante le opposizioni, la causa della sociologia oggettiva, specifica e metodica” ha “senza sosta guadagnato terreno. La fondazione dell’*Année sociologique* ha potuto far sentire, meglio di qualsiasi opera specializzata, che cosa la sociologia può e deve diventare” (RMS, prefazione alla 2° ed., 9-10).

Ma una seconda crisi nazionale, dopo la disfatta del 1870, fa uscire Durkheim dal mondo accademico e culturale, nell’ambito delle cui attività scientifiche ha circoscritto fino a quel momento il suo impegno etico e civile, per attrarlo alla partecipazione politica diretta. Nel 1898, dopo il *j’accuse* di Zola, scoppia, infatti, il “caso Dreyfus”. *Affecté* nelle sue convinzioni morali, nonché nelle sue appartenenze religiose e familiari, Durkheim intervenne nella rovente polemica sul caso, con un articolo pubblicato sulla “Revue bleue”, dal titolo *L’individualisme et les intellectuels*, in risposta al pamphlet del critico letterario, filoclericale e antiliberale, Ferdinand Brunetière. Difendendo i principi etici dell’individualismo, Durkheim, senza entrare nel merito del caso, fornisce gli argomenti cruciali che giustificano il diritto-dovere degli “intellettuali”⁹ a criticare le istituzioni e a rifiutare l’appello indi-

9. Fu così battezzato da G. Clemenceau, direttore del giornale di sinistra “Aurore”,

scriminato e retorico agli interessi collettivi, venga dall'esercito o da qualsiasi altra autorità dello Stato. Semmai, tra gli interessi collettivi della società moderna figurano, secondo Durkheim, la difesa e la promozione dei diritti individuali, compreso, nel caso specifico del militare francese, quello di avere un processo regolarmente istruito.

I professori Durkheim, Herr, Lavisse, Seignobos, Monod e Léon, fondando la "Lega dei diritti dell'uomo", scendono in campo a favore della *salus reipublicae*, minacciata dal prepotere dell'esercito: un apparato dello Stato, alleato alla Chiesa, da sempre ostile al regime repubblicano. Per molti la vittoria significa il passaggio alla carriera parlamentare e governativa, mentre Durkheim preferisce continuare il suo impegno scientifico, proteso alla legittimazione di nuovi ideali morali, che allarghino il consenso intorno al regime repubblicano. Un impegno fattosi più urgente, se, come ritiene in questo momento, l'antisemitismo virulento alla base del caso Dreyfus costituisce "uno dei numerosi indici con i quali si rileva il grande turbamento morale di cui soffriamo"¹⁰.

La scelta irrevocabile della carriera accademica si corona di successo nel 1902, quando Durkheim assume l'incarico di *chargé de cours* presso la Sorbona, in sostituzione di Buisson, eletto alla Camera dei Deputati. Ma le speranze di una rapida e indiscussa istituzionalizzazione della disciplina sociologica, a cui mirano gli sforzi dell' "Année sociologique", dovettero essere deluse: solo nel 1913 la cattedra di Scienza dell'Educazione diventa di "Educazione e Sociologia". I corsi alla Sorbona sono dedicati alla morale, all'educazione, alla religione, come si ricava da un semplice sguardo ai titoli: *Pedagogie et sociologie*, la lezione d'apertura del 1902; *L'éducation morale* dell'anno accademico 1902-3; *Histoire de l'enseignement en France* dell'anno 1904-5 (poi edito col titolo *L'évolution pédagogique en France* in due volumi), *La religion: origines* del 1907; *La morale* dell'anno accademico 1908-9. A distanza di quindici anni, torna alla ricerca, con la sistemazione definitiva del suo pensiero sul carattere e l'origine del fenomeno religioso, esaminando il caso prototipo del totemismo australiano, con la pubblicazione nel

il drappello di scrittori, professori, artisti, che chiedevano la revisione del processo in seguito al quale fu condannato il capitano Dreyfus.

10. E. Durkheim, *Antisémitisme et crise sociale* (1899), in T (II), 253

1912 di *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*.

Da tutti questi lavori dell'ultimo Durkheim riemergono prepotentemente la vocazione metafisica latente e il temperamento "religioso" della sua personalità. Le vecchie posizioni positivistiche ortodosse si erodono, mentre si accentuano le tendenze volontaristiche e idealistiche del suo pensiero, seppure sempre in chiave sociologica: Durkheim riconduce, infatti, qualsiasi attività culturale umana ad una matrice sociale. La "società" si presenta ai suoi occhi come la realtà spirituale primigenia all'origine della morale, della religione e delle stesse categorie concettuali.

Célestin Bouglé, suo allievo e collaboratore all'"Année sociologique", ebbe a dire a proposito di questa seconda fase del pensiero sociologico di Durkheim, che "il sociologismo durkheimiano è uno sforzo per fondare e giustificare in modo nuovo le tendenze spiritualiste"¹¹ e non è da escludere una volontà di contrapposizione a Bergson, con il quale, dagli anni dell'Ecole Normale, non aveva mai stabilito rapporti di amicizia come con Jaurès e, negli anni di Bordeaux, col filosofo Octave Hamelin.

La Sorbona significa anche e soprattutto "Parigi", vale a dire il centro egemone della vita culturale francese¹². Molto importanti restano, infatti, le comunicazioni e la partecipazione ai dibattiti frequenti presso la "Société française de philosophie" e gli *entretiens* sul patriottismo e sull'internazionalismo della classe operaia nel 1905 all'"Union pour l'action morale", o sui movimenti sindacali all'interno della pubblica amministrazione del 1908 presso "L'Union pour la vérité", o sulla concezione sociale della religione all'"Union des libres penseurs et des libres croyants pour la culture morale" nel 1914.

Nel 1914 il sogno positivista di un mondo liberato sempre più dalle guerre e dalle caste militari, in ragione dei progressi della civiltà industriale, s'infrange sulla drammaticità e l'ineluttabilità dei nuovi eventi internazionali. L'omicidio del vecchio compagno di studi Jaurès, pacifista ad oltranza, è un segno inequivocabile. D'altra parte, a guerra scoppiata, gli stessi intellettuali francesi d'ispirazione democratica non recalcitrano di fronte ai doveri della propaganda bellicista anti-tedesca. Ancora una volta, Durkheim figura tra questi. Oltre a *Qui a voulu la guerre* (1915)

11. Cit. in DUVIGNAUD 1965, 39-40

12. V. STUART HUGHES 1958, 60 ss

e le *Lettres à tous les Français* (1916), va menzionata soprattutto la sua partecipazione ad un'iniziativa dell'editore Armand Colin nel 1915. Si tratta di pubblicare una collezione di opere *sur le vif*, finalizzata a dipingere la Germania, così come l'ha rivelata la guerra. Il comitato di pubblicazione viene composto dalle migliori personalità del mondo accademico: C. Andler, J. Bédier, H. Bergson, E. Boutroux, E. Denis, E. Durkheim, J. Hadamard, G. Lanson, E. Lavasse, C. Seignobos e A. Weiss. Durkheim scrive "*L'Allemagne au dessus-de tout*": la mentalité allemande et la guerre, denunciando il carattere "morboso" della mentalità nazionalistica e militarista tedesca, espressa emblematicamente, a suo avviso dalla *Politik* di Treitschke.

Ma il 17 dicembre del 1915 la guerra colpisce il sociologo francese nell'affetto più caro. Il suo unico figlio, André, promettente studente di filosofia all'Ecole Normale, come c'informa il commosso necrologio del padre ¹³, cade su fronte balcanico. Solo in rarissimi momenti, com'è dato capire dalle lettere agli amici, il lavoro lenisce il dolore di Durkheim e allontana l'immagine del figlio. Giunge a lamentarsi, persino, del fatto che "la terapeutica del dolore morale sia rimasta a ciò che aveva detto Epicuro"¹⁴. A tutto questo si aggiungono le miserie e gli attacchi rituali dell'intolleranza antisemita, che porta un senatore a denigrare il professor Durkheim in Parlamento come rappresentante del *Kriegsministerium* tedesco¹⁵. Caduto malato, si spegne a Fontainebleau nel 1917, lasciandoci le bozze dell'introduzione di un'opera progettata sulla morale.

Il problema morale e politico di Durkheim

Lungo tutto il suo itinerario intellettuale, Durkheim è assillato dal problema morale e politico di riconciliare la libertà individuale con la solidarietà sociale, considerata la *conditio sine qua non* per l'esistenza di una qualsivoglia società umana autentica. La posizione di Durkheim non è priva di ondeggiamenti e indecisioni nella ricerca affannosa di una sintesi coerente. Ora, lo vediamo denunciare l'affievolimento pericoloso del sentimento comunitario negli individui moderni, ora difendere la sacralità e l'inviolabilità dei diritti individuali, come in occasione dell'*affaire Dreyfus*.

13. E. Durkheim, *Notice biographique sur André Durkheim* (1917), in T (I) 448

14. E. Durkheim, *Lettre à Xavier Léon*, 20 maggio 1916, in T (II), 480

15. V. E. Durkheim, *Lettre à Xavier Léon*, 26 gennaio 1916, in T (II) 479

Tuttavia, si possono sicuramente distinguere nel percorso filosofico e sociologico di Durkheim almeno due momenti diversi.

In una prima fase, delimitabile tra gli articoli giovanili pubblicati sulla "Revue philosophique" e il corso dedicato alla *Fisica dei costumi e del diritto*, egli guarda con fiducia alla possibilità d'imprimere un mutamento sociale sempre più in direzione delle promesse democratiche e del laicismo razionalista della rivoluzione francese. Intorno ad essi le società europee, lasciandosi alle spalle lo 'stadio teologico' di comtiana memoria, devono ritrovare il loro punto di assestamento e di coesione. E' altresì consapevole del fatto che il grappolo di valori racchiuso nei principi del 1789 contiene in sé tensioni irrisolte e contraddizioni potenziali: al di là di una certa soglia, la libertà distrugge l'eguaglianza e corrompe la solidarietà; al di là di una certa soglia, l'uguaglianza distrugge la libertà, senza per questo creare necessariamente solidarietà. Questi "dilemmi della modernità", sui quali tuttora ruota il dibattito politico e la vicenda sociale e culturale delle nostre democrazie, sono ben avvertiti da Durkheim. Non solo.

Anche se la "passione dell'unità" lo porta a pensare possibile e a ricercare la forma di una loro composizione, rifiutando la scelta tra gli opposti estremi dell'"individualismo" e del "socialismo", di quei dilemmi Durkheim rimane inesorabilmente prigioniero. Il che accade, come vedremo, sia quando giudica di aver trovato tale possibilità di raccordo nella divisione sociale del lavoro, sia quando, abbandonata quest'ipotesi, concepisce un disegno di riforma sociale imperniato sul ruolo morale e politico delle corporazioni professionali.

Quel che si ravvisa successivamente a questa prima fase è la conseguenza della preoccupazione sempre maggiore di Durkheim di fronte all'entità delle tendenze egoistiche e anomiche presenti nelle società contemporanee, che nel *Suicidio* già si intravede all'origine di un incremento patologico del tasso di suicidi. A partire dall'*Educazione morale*, Durkheim comincia a sostenere, di fatto, il primato della collettività sull'individuo, a porre l'accento sulla necessità della disciplina morale, 'degradando' il concetto di autonomia personale a sottomissione consapevole alle norme sociali. Sempre nell'ambito dei nuovi umori intellettuali maturano l'interesse sociologico per la religione come archetipo della coscienza collettiva e per il legame simbiotico da essa generato nelle società primitive, nonché

la prognosi non poco fumosa del trapasso prossimo della società contemporanea ad una nuova religione collettiva, che porrà termine al suo travaglio anomico. In questo senso, la nostalgia latente per la forte integrazione delle società arcaiche e l'idea che la vita delle società sia caratterizzata dall'alternanza ciclica di esplosioni di fedi collettive e di periodi di "astenia morale" sono aspetti altrettanto rilevanti di un'opera, come *Le forme elementari della vita religiosa*, che non ha contenuti e risvolti intenzionalmente politici.

In ultima analisi, queste tendenze dell'ultimo Durkheim rendono *de facto* opaco e controverso l'ancoraggio ai valori etico-politici di matrice illuministica, anche se ribadito occasionalmente, contro il nazionalismo aggressivo del Secondo Reich tedesco, con lo scoppio della prima guerra mondiale.

Il programma di una sociologia positivista

La singolarità della ricerca di Durkheim è data da un aspetto pregnante, del quale la nostra trattazione non può prescindere. La sua intenzione è, infatti, di affrontare la soluzione del problema morale e politico, sopra delineato, con lo strumento della "sociologia positiva". I fini morali dell'azione umana non devono essere stabiliti *a priori* e semplicemente argomentati razionalmente, bensì "osservati" e "tratti dai fatti" (*dégagés des faits*). Distinguendo con criteri empirici, a suo parere non soggettivi, tra fatti sociali normali e patologici, Durkheim mira a fornire, con un metodo oggettivo, gli elementi normativi e pratici di una moralità pubblica capace di sopperire al "vuoto morale", di cui soffrono le società industriali europee.

Cosa spinge Durkheim in questa direzione? Certamente, un ruolo gioca la possibilità del collegamento ad una tradizione filosofica e scientifica nazionale. Ma, ancor di più, muovono due ragioni tra loro connesse. La prima è la convinzione di attingere dal positivismo sociologico gli elementi di una critica persuasiva e definitiva dell'utilitarismo, attraverso una diversa rappresentazione del rapporto tra individuo e società. L'altra è di conferire una validità inoppugnabile, "scientifica", al fatto-valore della solidarietà sociale e, in secondo luogo, a quello dell'individualismo, non inteso utilitaristicamente come egoismo, ma come ideale morale collettivo, in grado di porsi come fonte potenziale di relazioni umane fondate sul rispetto reciproco e sulla giustizia.

In realtà, le debolezze interne a questo progetto, segnato fin dalla nascita da aporie e dilemmi, aprono un fossato tra la teoria metodologica formale e la pratica sociologica concreta. La descrizione dei fenomeni sociali secondo la “natura delle cose”, la neutralità rispetto ai valori, il giudizio in base a regole oggettive sui fatti sociali, rimangono frontiere epistemologiche, che non riescono a dissimulare un tratto essenziale dell’opera di Durkheim: più che un *dato*, la solidarietà, pensata come caratteristica dell’essere sociale, è un criterio di valore che orienta ‘in anticipo’ la ricerca sociologica durkheimiana, il nocciolo di un’esigenza morale radicata nella struttura del pensiero durkheimiano. Queste inclinazioni filosofico-morali profonde emergeranno ancora più nettamente, allorquando la strategia principale di trattare i “fatti sociali” come “cose”, come elementi esterni e costrittivi dell’agire umano, viene messa in crisi dalle nuove riflessioni sul funzionamento delle norme morali e sociali, che Durkheim avvia agli inizi del secolo. A partire da questo momento, egli oscillerà tra tendenze idealistiche e metafisiche, da un lato, e tendenze positivistiche, sempre più residuali, dall’altro, senza mai giungere ad un nuovo sistema teoretico e metodologico coerente.

In conclusione, l’intera avventura sociologica durkheimiana può essere letta come la risposta a due esigenze non immediatamente componibili: la conoscenza positiva della società e la costruzione di una nuova morale. Tutte le contraddizioni epistemologiche, politiche e filosofiche, nonché le acquisizioni teoriche valide e feconde, che contrassegnano tale avventura, si lasciano rilevare, appunto, seguendo l’inanellarsi di questa duplice strategia. L’inquietudine scientifica e la vocazione moralizzatrice, il *savant* e l’apostolo, l’accademico rigoroso e il profeta, convivranno fino alla fine in un’unica persona, in un dissidio sempre più malcelato, ma stimolante. E sicuramente stimolante e pienamente attuale, al di là del merito delle soluzioni, peraltro non immuni da contraddizioni, che man mano trova lungo la strada del suo percorso, resta il problema filosofico e politico di Durkheim: com’è possibile far sì che gli uomini moderni, giustamente gelosi delle loro libertà, non s’illudano, tragicamente per se stessi e per i destini della loro convivenza, di sentirsi appagati, mostrandosi refrattari a quella *solidarietà*, a quel legame umano, di cui non possono fare a meno?

CAPITOLO I
TRA “INDIVIDUALISMO” E “SOCIALISMO”:
LA RIFORMA DEL SAPERE E DELLA SOCIETÀ
Il “dialogo” giovanile con l'*ancienne philosophie*
e con le scienze sociali (1885-1890)

1.1 La diagnosi della crisi e la dimensione morale della società

Di fronte all'instabilità sociale e politica della III Repubblica e agli effetti contrastanti del più ampio processo di modernizzazione materiale, istituzionale e culturale che investe le società europee nel XIX secolo, Durkheim si pone *ipso facto* in modo originale nel novero di quanti si esercitano nella diagnosi della “grande trasformazione”, come l’ha chiamata Karl Polanyi¹⁶, riconducendo lo stato di disorganizzazione e di malessere collettivo ad una “crisi morale”.

Tutta l’opera durkheimiana può essere intesa come un percorso verso la rigenerazione morale della società moderna, il suo ricompattamento intorno a nuovi valori e ideali condivisi da tutti, in sostituzione di quelli tradizionali, ormai obsoleti e inefficaci. Non pensa che il recupero della coesione sociale possa passare attraverso una mera riorganizzazione del sistema produttivo, come Saint-Simon e Marx, o del sapere, come Comte. Anzi, Durkheim riterrà il disordine economico, i conflitti sociali e l’anarchia intellettuale, da loro denunciati, un effetto della stessa crisi morale.

Tuttavia, la riforma morale della società deve essere preceduta da una riforma intellettuale. Durkheim punta, infatti, a risolvere il problema morale con la scienza. Le discipline filosofiche tradizionali, colte in uno stato di disgregazione e di confusione, non possono fornire, a suo avviso, un metodo valido per la costruzione di una *moralité sociale*, né sono in grado di farlo le

16. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston, 1944, trad. it., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974

scienze sociali di matrice utilitaristica, rappresentate da Spencer e dagli economisti ortodossi, che Durkheim vede ancora intrise di elementi “filosofici” e speculativi. Piuttosto, decide di collocarsi nel solco della *philosophie positiviste* di Saint-Simon e Comte, i quali, ritenendo la metodologia della scienza l’unico procedimento conoscitivo valido, ne avevano invocato l’estensione allo studio dei fatti sociali. Gli sforzi di Durkheim si dirigono nel senso di dare completezza e credibilità a questo progetto. La sociologia, come scienza oggettiva dei fatti sociali, ovvero morali, consentirà, a suo avviso, di scoprire le leggi che regolano l’armonia del corpo sociale, d’individuare le massime morali che rendono solidale la società moderna, suggerendone il rafforzamento e le forme d’implementazione istituzionale. La stessa crisi nazionale francese, avvertita più direttamente da Durkheim, potrà trovare un approdo sicuro e positivo, riorganizzando il ‘consenso’ dei cittadini intorno a valori fondati oggettivamente e mettendo, così, a tacere il conflitto disgregatore tra le ideologie e gli interessi di parte. Ma, attraverso quali tappe, il giovane Durkheim giunge a tracciare i contorni e le strategie di questo programma?

Tra individualismo e socialismo: una ridefinizione “scientifica” del rapporto individuo-società.

Affidiamoci, momentaneamente, al racconto di Marcel Mauss: “Fin dai suoi anni alla Scuola Normale – per vocazione, e in un’atmosfera animata da interessi politici e morali, insieme con Jaurès e con l’altro compagno Hommay (morto nel 1886) – egli si dedicò allo studio della questione sociale che considerava allora molto astrattamente e filosoficamente, sotto il titolo *Rapporti dell’individualismo e del socialismo*. Nel 1883 aveva ulteriormente precisato questi interessi e furono i rapporti dell’individuo e della società che divennero oggetto del suo studio. Fu allora ch’egli giunse, grazie ad un’analisi progressiva del proprio pensiero e dei fatti, fra il primo progetto della *Divisione del lavoro sociale* (1884) e la prima stesura (1886) ad accorgersi che la soluzione del problema apparteneva ad una scienza nuova: la sociologia”¹⁷.

La decisione di istituire un confronto tra “individualismo” e

17. M. Mauss, *Introduzione a SO* 173

“socialismo” s’accompagna alla volontà di trovare una sintesi, nella teoria e nella pratica sociale, dei punti di vista validi di entrambe le correnti filosofiche e politiche, che ponga fine all’antagonismo tra interessi individuali e sociali. La tendenza alla conciliazione è il tratto pregnante che il pensiero durkheimiano rivela sin dalle prime mosse. Già col primo *abordage* del problema (i “rapporti tra individualismo e socialismo” potevano costituire, secondo i suoi piani, il tema della tesi di dottorato¹⁸), Durkheim realizza la differenza filosofica fondamentale intercorrente tra le due posizioni. Da un lato, gli “individualisti” ritengono che non vi sia null’altro di reale e originario all’infuori dell’individuo e le varie istituzioni sociali esistono solamente in funzione del suo libero sviluppo, che alcuni, come gli utilitaristi e gli economisti classici, fanno consistere nel maggior benessere possibile, ed altri, come i kantiani, nel perfezionamento armonioso delle sue facoltà, cioè nel perfezionamento morale. Dall’altro, i “socialisti” concepiscono la società come un organismo, i cui singoli organi sono costituiti dagli individui e dalle associazioni particolari, sulla base del principio che il tutto non è identico alla somma delle sue parti, soprattutto quando queste non sono solo esteriormente sovrapposte, ma strettamente associate. In questo secondo filone, Durkheim include presumibilmente Comte, Renouvier ed Espinas¹⁹,

18. V. J.-C. Filloux, *Introduzione a SSA* 14-5

19. Al di là della testimonianza di Mauss, la mancanza di testi, appunti o frammenti di Durkheim, risalenti al periodo che va dal 1881 al 1884, ci costringe a fare ragionamenti ipotetici, alla luce anche degli scritti successivi. Tuttavia, essi ricevono una conferma sostanziale *a posteriori* dalla polemica intermittente con Simon Deploige. Nel 1907, infatti, Deploige pubblicò sulla “Revue néo-scolastique” un articolo intitolato *La genèse du système de M. Durkheim*, sostenendo che Durkheim avesse maturato la sua concezione della società come realtà *sui generis*, venendo a contatto con l’opera di Schäffle e dei *Kathedersozialisten*, a cui, in effetti, s’interessò a partire dal 1885. Durkheim rispose, sulla stessa rivista, che non vi era “niente di più inesatto che attribuire all’influenza di Schäffle la concezione che Deploige chiama il realismo sociale. Essa mi è venuta in linea diretta da Comte, da Spencer e da Espinas che ho conosciuto ben prima di conoscere Schäffle” (E. Durkheim, *Deux lettres sur l’influence allemande dans la sociologie française. Réponse a Simon Deploige* (1907), in T (I), 403). Deploige ribadì nel 1911, nel libro *Le conflit de la morale et de la sociologie*, la sua tesi sui “presiti” tedeschi della sociologia durkheimiana, provocando l’ulteriore e stizzita replica di Durkheim: “È inutile segnalare lungamente ciò che una tale argomentazione ha di tendenzioso. Ma in più, essa manca di ogni fondamento. L’opera di Comte ha avuto su noi un’azione ben più profonda del pensiero un po’ indeciso e molle di Schmoller e Wagner. E l’influenza comtiana era stata preceduta d’altron-

mentre una posizione ibrida, cioè organicista e individualista insieme, viene attribuita a Spencer²⁰, alla cui lettura si dedica proprio durante gli anni trascorsi all'École Normale.

D'altronde la successiva precisazione del tema della tesi nei "rapporti tra individuo e società", quando Durkheim è ormai un giovane *agrégé* in filosofia (stando sempre alle informazioni di Marcel Mauss), consegue sicuramente all'intuizione secondo la quale la diversa interpretazione dell'ordine sociale e dei suoi meccanismi di funzionamento e mantenimento, rinvenibile nelle dottrine "individualistiche" e "socialiste", scaturisce dalla diversa concettualizzazione della relazione tra individuo e società. Deluso dal loro modo di prospettare questa relazione, nell'arco di pochi anni, dal 1883 al 1886, egli matura progressivamente la convinzione che la sociologia possa fornire un approccio corretto e risolutivo al problema, ponendosi nel punto d'incrocio delle varie opposizioni filosofiche tra nominalismo e realismo, olismo e individualismo, empirismo e razionalismo, spiritualismo e materialismo, e che una teoria scientifica della società possa, quindi, pervenire alla conciliazione delle ideologie individualistiche e socialiste.

Il diverso modo di configurare il rapporto tra individuo e società ha, infatti, dei riflessi pratici e politici, che Durkheim

de da quella del neo-criticismo: è da Renouvier che ci è venuto l'assioma: un tutto non è uguale alla somma delle parti, ed è un assioma che è alla base di ciò che Deploige chiama il nostro realismo sociale" (E. Durkheim, *Controverse sur l'influence allemande et la théorie morale* (1913), in T (I), 405).

20. Analogo destino tocca a Rousseau negli schemi interpretativi e nella tassonomia di Durkheim. In un corso all'Università di Bordeaux, dedicato al *Contratto sociale* (tra l'altro, d'incerta datazione e pubblicato postumo), Durkheim chiarirà: "Queste due idee che noi siamo abituati a opporre l'una all'altra, la concezione della società come un essere di ragione, la concezione della società come un organismo, si riscontrano tutte e due in Rousseau, e... sono strettamente solidali nel suo pensiero. L'una gli sembrava che implicasse l'altra. Ecco perché la società è un organismo che è un'opera d'arte. Infatti, da una parte, essa è, da questo punto di vista qualche cosa di superiore agli individui, quando non c'è niente nella natura al di là degli individui... La contraddizione è minore, forse, in Spencer, che da un lato, fa della società un prodotto della natura, un essere vivente allo stesso modo degli altri esseri, e, dall'altro, la spoglia di ogni carattere specifico riducendola a non essere che una giustapposizione meccanica degli individui? Rousseau perlomeno si sforza di risolvere il problema senza abbandonare alcuno dei due principi seguenti: il *principio individualista* che è alla base della teoria del diritto naturale in Spencer, e il principio contrario, che lo si dovrebbe chiamare il *principio socialista*, se il termine non avesse un altro senso nella lingua dei partiti, e che è alla base della sua concezione organica della società" (MR 142-3, corsivo nostro).

sottolinea ripetutamente negli scritti giovanili²¹. L'"individualismo metodologico", rintracciabile in forme differenti nell'*ancienne philosophie*, implica una valutazione dell'individuo come un intero *ab origine*, bastate a se stesso, che rende "artificiale" e "fittizio" il fatto-società. In particolare, ai sociologi ed economisti di ascendenza utilitaristica, lo Stato, nel quale si concentrano i poteri e le forme del controllo sociale, appare una macchina opprimente, della quale ci si auspica o si prevede il deperimento progressivo. Viceversa, presso i socialisti (anche se non sempre e non in tutti i casi), l'approccio organicista può comportare la valutazione opposta della società intesa come *totum*, a cui gli individui devono definitivamente subordinarsi, omogeneizzare le loro aspettative e le loro opinioni, e in cui avere margini di autonomia molto ridotti o nulli. Poiché queste dottrine pratiche non discendono da un'indagine scientifica, o pienamente tale, del rapporto tra individuo e società, come in genere dei fatti sociali, ma sono figlie di un metodo ideologico, non possono costituire, secondo Durkheim, una soluzione appropriata della "questione sociale", ma anzi acuirlo.

Più avanti Durkheim riassumerà in modo incisivo il significato della collocazione intermedia della scienza positiva della società tra le dottrine ideologiche dell'individualismo e del socialismo: "La concezione semplicista dell'antica filosofia sociale aveva per conseguenza, nelle sue applicazioni, l'individualismo anarchico che, per lungo tempo, è stato il nostro credo. Per converso, il sentimento contrario predispone a vedere nella società e nello Stato non so quale potenza trascendente e mistica di fronte alla quale l'individuo è annientato, dando luogo parecchie volte ad un socialismo autoritario e violento. Si può sperare che, nella misura in cui i fatti sociali saranno studiati più obiettivamente, si vedrà infine formarsi una dottrina pratica che, senza ricercare misticamente un eclettismo vano e fluttuante, saprà evitare le conclusioni troppo parziali e darà ad ogni elemento della realtà sociale il posto che gli tocca, prendendo per guida, non la passione che non vede mai che un aspetto delle cose, ma la scienza che si sforza di conoscerle e di studiarle nella loro integrità".²²

21. Data la frammentarietà e il carattere occasionale di tali scritti, queste argomentazioni si trovano disseminate e disarticolate. Si veda, comunque, in particolare, E. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia (1890)*, in SSA 231 ss.

Nella mente di Durkheim, la sociologia (positiva), in altri termini, avvia ad una ridefinizione oggettiva del rapporto individuo-società, i cui contenuti teorici e pratici non possono risultare che una via di mezzo tra l'individualismo e il socialismo, tra le esigenze dell'individuo e gli imperativi della collettività. Le stesse posizioni politiche, favorevoli alla III Repubblica, di Durkheim premono in questa direzione, tanto da vedere nella conciliazione tra libertà e solidarietà, tra autonomia individuale e rispetto dell'autorità pubblica, le basi di una nuova morale civica. Questo, infatti, in un discorso di circostanza del 1883, il giovane professore di filosofia raccomanda ai suoi allievi del liceo di Sens, al momento del loro congedo: "Miei cari amici, sarò certamente felice se porterete con voi da questo liceo due sentimenti, contraddittori in apparenza, ma che gli animi forti sanno conciliare. Da una parte, abbiate un sentimento molto vivo della vostra dignità. Per quanto grande sia un uomo, non abdicare mai alla vostra libertà mettendovi nelle sue mani e in una maniera irrimediabile. Non ne avete il diritto. Ma in questo modo, non crediate di diventare molto più grandi non permettendo mai a nessuno di elevarsi al di sopra di voi. Non riponiate la vostra gloria nel rendervi sufficienti a voi stessi, nel non dovere nulla a nessuno; allora infatti, in osservanza di un falso amor proprio, vi condannerete alla sterilità. Tutte le volte che sentirete che un uomo vi è superiore, non facciatevi vergogna di testimoniargli una giusta deferenza. Senza falsa onta, fatene la vostra guida. C'è una certa maniera di lasciarsi guidare che nulla toglie all'indipendenza. In una parola, sappiate rispettare ogni superiorità naturale, senza mai perdere il rispetto di voi stessi. Ecco ciò che devono essere i futuri cittadini della nostra democrazia".²³

Durkheim spera che la scienza sociale possa conferire agli ideali di giustizia e di dignità individuale un'oggettività e dimostrarne la 'funzionalità' alla coesione del corpo sociale, in modo da ottenere un consenso razionale di tutte le parti in lotta sull'edificazione di un ordinamento sociale libero e giusto. Convertire i sostenitori della "libertà assoluta" e i sostenitori del "socialismo assoluto" è la missione segreta della sociologia. Va da sé che tutto questo presuppone la fiducia nell'universalità del sapere scientifico, nella sua capacità di elaborare il pen-

22. E. Durkheim, *L'état actuel des études sociologiques en France* (1895), in T (I), 107-8

23. E. Durkheim, *Le rôle des grands hommes dans l'histoire* (1883), in T (I), 417

siero e dirigere l'azione degli uomini, soppiantando una *filosofia*, che dopo l'egemonia del "neomisticismo" di Cousin, in qualche modo adeguato al suo tempo, "invece di unire, divise; invece di collegare gli spiriti intorno ad alcune proposizioni fondamentali, moltiplicò tra loro le divergenze; perdendo di vista ogni fine collettivo, predicò l'individualismo e divenne sempre più un'arte (*une chose d'art*)"²⁴.

Già negli anni della formazione giovanile, come ricaviamo dalla testimonianza di Marcel Mauss, si stabilisce, dunque, la connessione tra l'adesione alla sociologia positivista e l'esigenza di una rifondazione etica della società moderna, all'insegna dei valori morali e politici della Rivoluzione francese, che costituisce il filo conduttore di tutta la sua opera.

Se la sociologia appare a Durkheim l'unica via praticabile per mettere a punto soluzioni efficaci e dirimenti ai problemi posti dalla "questione sociale" e dalla crisi politica nazionale, di capitale importanza diventa allora la lettura, condotta sempre più approfonditamente in quegli anni di Comte, cioè, di colui che mezzo secolo prima ha definito le linee programmatiche della nuova scienza, attribuendole la stessa denominazione di "sociologia".

Durkheim trae da questa lettura i due requisiti fondamentali di fondazione della sociologia come scienza e, con la mente rivolta a questi, misura il valore dei vari contributi recenti agli studi sociologici, provenienti dalla Germania, dall'Inghilterra e dalla stessa Francia, pubblicando, a partire dal 1885, una serie di recensioni sulla "Revue philosophique". La sociologia deve, infatti, avere un oggetto specifico distinto da quello di tutte le altre scienze ed un metodo basato sull'osservazione fattuale e la generalizzazione induttiva, alla stregua delle scienze naturali. Il primo requisito implica la concezione della società come un ordine fenomenico *sui generis*, che possa essere studiato in se stesso, mentre il secondo comporta la rappresentazione di un mondo sociale connotato dalla stessa osservabilità empirica e dalla stessa regolarità e ricorsività dei fatti naturali, con il conseguente rifiuto della visione opposta di un mondo sociale soggetto alla contingenza e ai capricci del libero arbitrio.

L'esigenza di una *specificità* del sociale lo avvicina naturalmente ai pensatori organicisti o "socialisti", pur restando vigile

24. E. Durkheim, *L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie* (1895), in T (III) 418

sul fatto che l'analogia frequente con l'organismo biologico non oltrepassi il significato metaforico, mentre lo rende immediatamente ostile alla prospettiva degli "individualisti", che riducono il sociale ad una manifestazione di atti e fini individuali. Durkheim pone, inoltre, questa condizione di un oggetto autonomo per la sociologia non solo in seguito all'assimilazione dell'opera comtiana, ma anche in riferimento all'insegnamento di Boutroux, come egli stesso ci suggerisce²⁵. Per il filosofo francese, infatti, ogni scienza rivela un ordine della realtà irriducibile agli altri ordini, man mano che si progredisce nella gerarchia comtiana delle scienze.

È bene sottolineare la valenza di questi influssi, prima di passare all'esame degli scritti giovanili durkheimiani, dal momento che evidenziano due fatti importanti nella preistoria del pensiero durkheimiano. Per prima cosa, Durkheim si rivela, anche in ragione della sua indole e dell'educazione familiare, estremamente permeabile alle tendenze spiritualistiche del tempo, incarnate non solo da Boutroux, ma anche da Renouvier²⁶. Pur perseguendo il disegno di uno studio oggettivo ed empirico dei fenomeni sociali, Durkheim non intende rinunciare al loro carattere intrinsecamente spirituale e morale. D'altra parte, la rigidità à *la Boutroux* con la quale sosterrà sempre più la separatezza del sociale, inocula già *ab origine* un germe metafisico nel suo progetto epistemologico, che, come vedremo, renderà difficili e tortuosi i tentativi di evitare una concezione sostanzialistica del sociale stesso, come pure è da subito nelle sue intenzioni. In effetti, già nelle prime notazioni à *coté* degli scritti più o meno recenti di vari *sociologistes* ed *economistes*, emergono le antimonie sulle quali Durkheim si avvierà durante tutto il suo itinerario sociologico.

25. "Boutroux, all'École Normale Supérieure, ci ripeteva spesso che ogni scienza deve spiegarsi con 'principi propri', come diceva Aristotele; la psicologia con principi psicologici, la biologia con principi biologici. Colpito da questa idea, l'applicai alla sociologia, e fui confermato in questo metodo dalla lettura di Comte, poichè, per quest'ultimo la sociologia è irriducibile alla biologia (e di conseguenza alla psicologia), così come la biologia è irriducibile alle scienze fisico-chimiche" (E. Durkheim, *Deux lettres sur l'influence allemande...* cit. 403-4).

26. Per quanto concerne il rapporto Renouvier-Durkheim, non vanno dimenticate le confessioni di quest'ultimo all'allievo Maublanc: "Se volete far maturare il vostro pensiero, applicatevi allo studio scrupoloso di un grande maestro, scomponetene il sistema nei suoi ingranaggi più segreti. Così ho fatto io, e il mio maestro è stato Renouvier" (cit. in PIZZORNO 1963, 101 e LACROIX 1981, 59, 86n)

In conclusione, in questi primi scritti, che precedono le opere della maturità, Durkheim segue due filoni tematici. Da una parte, precisa ripetutamente le condizioni epistemologiche di una scienza oggettiva dei fatti sociali, mettendone a nudo le implicazioni filosofiche di segno anti-soggettivistico e anti-finalistico. È a partire dalle osservazioni critiche sui contributi dei "socialisti della cattedra", che affiorano più nettamente i lineamenti del suo "positivismo sociologico", che riceveranno la loro canonizzazione, sempre nel 1887, nella lezione inaugurale al suo primo corso di scienze sociali alla Facoltà di Lettere di Bordeaux. Dall'altra parte, Durkheim continua a interrogarsi su ciò che rende possibile una società, sul rapporto tra individuo e società, polemizzando causticamente con l'utilitarismo individualista. Contro la visione di una società ridotta ad un'aggregazione di individui dediti allo scambio e all'interesse personale, egli addurrà una serie di argomentazioni cruciali del suo pensiero, sempre cercando di sostenere l'incongruenza di tale visione con i "fatti".

1.2 I primi scritti (1885-1886)

Fouillée: oltre l'individualismo e il socialismo

L'interesse iniziale di Durkheim alla "questione sociale" e il suo impulso a cercare una sintesi tra le due dottrine filosofico-politiche, l'individualismo e il socialismo, che, in quel momento, totalizzano la discussione dell'argomento, appare confermata dal primo *compte rendu* dell'opera *La propriété sociale et la démocratie* del 1884 di Fouillée, nella quale l'autore, non a caso, "tenta di conciliare individualismo e socialismo".²⁷

Fra una società in cui la proprietà individuale domina in modo esclusivo e circola liberamente, producendo alla lunga disequaglianze intollerabili, e una società in cui la proprietà sociale tende ad assorbire completamente la proprietà individuale, divenendo "un'armata di funzionari a trattamento più o meno fisso"²⁸, Fouillée cerca un modello diverso e intermedio di organizzazione sociale, contemperando le istanze fondamentali del liberalismo e del socialismo. L'individuo deve restare

27. E. Durkheim, *La proprietà sociale e la democrazia* (1885), in SSA 181.

28. *Ibidem*, 183.

l'agente essenziale della produzione, ma lo Stato può e deve intervenire a sanare le disuguaglianze sociali, impedendo uno squilibrio vistoso nella distribuzione della ricchezza. A questo scopo, Fouillée suggerisce un pacchetto di riforme. In campo economico, pensa ad una mobilitazione della proprietà terriera, attraverso la concessione dell'*ager publicus* disponibile, e un controllo fiscale della rendita finanziaria, al fine di drenare risorse per le politiche di "carità pubblica", che "è, per lo Stato, uno specifico dovere di giustizia".²⁹ Le riforme politiche s'ispirano agli stessi principi di equanimità. Infatti, "la potenza politica costituisce una specie di fondo sociale di cui è necessario regolare la ripartizione. Questo problema tende sempre di più a ricevere ovunque la medesima soluzione; dovunque la democrazia lo risolve con il suffragio universale che distribuisce egualmente fra tutti questo capitale collettivo".³⁰ Ma solo uno spirito civico mai assopito e una radicata propensione all'interesse generale possono evitare le prevaricazioni della maggioranza sulla minoranza e favorire un voto responsabile e non ottusamente interessato. Perciò diventano strategiche, agli occhi di Fouillée, l'istruzione e l'educazione.

Durkheim apprezza gli orientamenti anti-liberistici di Fouillée, a cui "sembra molto difficile che dal gioco spontaneo degli egoismi possa venir fuori miracolosamente l'armonia degli interessi".³¹ Nondimeno, secondo Durkheim, Fouillée dimentica nelle sue dottrine economiche e politiche il carattere organico della società, che sosteneva con più coerenza nella *Science sociale contemporaine* del 1880, con la conseguenza di essere, allora, "logicamente spinto verso il socialismo". Certo si potrebbe invocare l'autorità di Spencer, per negare il nesso tra organicismo e socialismo, restando ancorato al vecchio liberalismo inglese, ma questo avviene "per una contraddizione che è il vizio radicale delle sue ultime opere". Difatti, la società degli individualisti non è un organismo vivente, ma un aggregato meccanico, cioè "una riunione di soggetti autonomi, eguali nella loro libertà, dediti allo scambio dei loro servizi, senza però mai dipendere l'uno dall'altro".³² Al contrario, i socialisti non vogliono affidare allo Stato ("il cervello della nazione") la pro-

29. Ibidem, 184

30. Ibidem, 185

31. Ibidem, 187

32. Ibidem, 188

duzione e la fissazione dei valori, ma solo che "le grandi funzioni sociali siano unificate e centralizzate come le corrispondenti funzioni animali". In altri termini, invocano l'organizzazione e il coordinamento delle attività sociali ed economiche attraverso vari centri comuni, equivalenti ai sistemi dirigente, circolatorio e così via, dell'organismo, senza voler soffocare il libero movimento delle vite individuali.

Queste considerazioni di Durkheim ci dimostrano il suo interesse verso le correnti pluraliste e libertarie del socialismo e, in particolare, verso Schäffle, che erroneamente Fouillée addita a sostegno della sua tesi, in base alla quale "per definizione ogni socialismo è dispotico, nemico della libertà e dell'iniziativa individuale"³³. Fouillée considera come tipico del socialismo, proprio ciò che Schäffle non solamente respinge come tale, bensì giudica il *trend* pericoloso e da contrastare della condizione socio-politica presente: l' "ipercentralizzazione amministrativa".

In definitiva la precarietà delle proposte di Fouillée deriva, secondo Durkheim, dall'ecllettismo filosofico che è alla base del suo 'organicismo contrattuale', che vede sì nel popolo un organismo, ma un organismo i cui elementi costitutivi sono uniti tra loro da legami volontari e contrattuali³⁴. Queste proposte di riforma risultano, pertanto, più sbilanciate verso l'individualismo e troppo sospettose del socialismo, finendo per non 'centrare' la costruzione di un modello di società libera, ma anche giusta. Né una maggiore circolazione della proprietà terriera, né un miglioramento della struttura fiscale, al di fuori di ogni regolamentazione dei movimenti dei capitali, giungerebbero, a parere di Durkheim, a diminuire l'ineguaglianza delle fortune. Inoltre "anche la politica – aggiunge Durkheim – di Fouillée ci sembra dimentichi la natura organica della società".³⁵

33. Ibidem, 189. Durkheim difenderà Schäffle anche dalle accuse di collettivismo provenienti dagli studiosi d'estrazione liberista come Benoît-Malon e Leroy-Beaulieu: v. E. Durkheim, *Le programme économique de M. Schäffle* (1888), in T (I), 377 ss.

34. Cfr. E. Durkheim, *L'état actuel des études sociologiques en France* (1895), in T (I), 90. Si tratta di uno degli innumerevoli articoli di storiografia sociologica di cui fu disseminata la produzione extra-scientifica di Durkheim. Il ricorso ad essi ci consente, in molti casi, uno sguardo retrospettivo sugli umori e gli atteggiamenti del giovane Durkheim, più completo di quanto premetta il carattere frammentario e circostanziato dei primi scritti.

Durkheim non vede come una democrazia, concepita contrattualisticamente, ovvero fondata sul suffragio universale, possa assicurare la stabilità e la coesione della società, dal momento che “un cittadino isolato non può aver coscienza dell’immensa società di cui percepisce e conosce una infima parte” e il ricorso ai benefici dell’istruzione risulterebbe insufficiente e non risolutivo. Affiora, qui, per la prima volta, sull’onda di una polemica quasi istintiva, la diffidenza durkheimiana verso il principio *one man, one vote*, e, più in generale, verso il modello della democrazia liberale-rappresentativa, che ritroveremo al centro delle sue lezioni politiche, nel corso sulla *Fisica dei costumi e del diritto*, verso la fine del secolo.

In conclusione, per Fouillée “la società perfetta è quella in cui ciascuno avrebbe sufficiente ricchezza per sostentarsi lavorando, sufficiente intelligenza per comprendere i propri doveri più semplici; sufficiente amore per non disinteressarsi degli altri. L’armonia sociale scaturirebbe dall’accordo spontaneo delle volontà”.³⁶ Questa “democrazia dolce e illuminata” appare a Durkheim venata da un individualismo o antropocentrismo ottimistico e sentimentale, tale che “una società non cementata un po’ più solidamente di questa, rischierebbe di crollare alla prima tempesta”. Prima di affrontare il dilemma individualismo-socialismo, il giovane Durkheim pone l’esigenza di una comprensione adeguata del carattere organico, compatto e avvolgente, *non* meccanico e contrattuale, dei legami sociali, che spinge ogni elemento (individuo o gruppo parziale) ad agire in comune con gli altri e a concorrere all’armonia di tutto il corpo sociale. Ma questa comprensione non deve andare al di là dell’analogia con l’organismo vivente, poiché la società non è l’estensione naturale dell’organismo biologico e la sociologia non è una *biologie agrandie*, ma una scienza indipendente.

Schäffle: la società come organismo di idee chiare e riflesse

Da qui si spiega l’interesse di Durkheim per il sistema sociologico di Schäffle, nonché per le sue teorie socialiste intese come via di mezzo tra Ricardo e Marx, che cerca di conciliare la dife-

35. E. Durkheim, *La proprietà sociale...*, cit. 191.

36. *Ibidem*, 192.

sa di organismi comunitari nel campo economico e sociale con la difesa dei diritti individuali. Sempre nel 1885, infatti, Durkheim compie una lunga recensione del suo basilare *Bau und Leben des sozialen Körpers*.

Il punto di vista sociologico di Schäffle è decisamente realista. Ritiene, infatti, che "la società non è una semplice collezione d'individui, è un essere che ha preceduto coloro da cui è oggi composto e che sopravviverà loro, che agisce su di loro più di quanto essi non agiscono su di lui, che ha la sua vita, la sua coscienza, i suoi interessi e il suo destino".³⁷ Da questa concezione Schäffle procede, secondo Durkheim, alla ricerca della società stessa, emancipando la sociologia dal biologismo e dal vitalismo di una certa tradizione positivista, collegata sovente all'evoluzionismo. Laddove altri, come Spencer ed Espinas, trovano solo differenze di grado, Schäffle trova un'opposizione di natura: "In effetti i membri delle società umane sono collegati gli uni agli altri, non attraverso un contatto materiale, ma mediante legami di idee (*liens idéaux*)... Tra l'organismo e la società c'è una soluzione di continuità".³⁸ L'aver tentato di negare quest'opposizione, come ha fatto Espinas in *Sociétés animales* del 1882, sostenendo che anche le cellule dei corpi sono dotate di una certa vita psicologica, significa giustamente per Schäffle aprire il varco alle ipotesi metafisiche. Tuttavia, pur riprendendo la distinzione oggettuale e metodica tra scienza biologica e scienza sociologica, d'origine comtiana, Schaeffle non trascura la proficuità della bio-analogia, ma la sua "istologia sociale" e la sua "organografia sociale" hanno un valore puramente metaforico.

Durkheim è attratto soprattutto dall'idea schäffliana della società come un'unità morale e culturale.³⁹ La natura del corpo sociale è identificata con un vero e proprio spirito collettivo, fatto di idee, valori, linguaggi e credenze, che consentono agli

37. E. Durkheim, *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle* (1885), in T (I), 355.

38. *Ibidem*, 356.

39. Quasi riecheggiando queste prime intuizioni elaborate sulla scorta del sociologo tedesco, Durkheim dirà: "La vita sociale non è nient'altro che l'ambiente morale o, meglio, l'insieme dei differenti ambienti morali che circondano l'individuo. Nel qualificarli morali, noi intendiamo dire che sono degli ambienti costituiti da delle idee" (E. Durkheim, *La sociologie et son domaine scientifique* (1900), in T (I), 28).

uomini di solidarizzare e comunicare, determinando fra loro un comune modo di sentire, pensare e agire. Il fondamento dell'unità di un popolo è appunto la coscienza collettiva, "di cui le coscienze particolari non sono, in parte almeno, che un'emana-zione"⁴⁰.

Chiosando e rivelando l'importanza delle innovazioni teoriche di Schäffle, Durkheim è tuttavia interessato ad evitare una banale ipostatizzazione della coscienza collettiva o sociale, ricorrendo ad un argomento, che comparirà frequentemente negli scritti della maturità: "Ma come rappresentarsi questa coscienza nazionale? È un essere semplice e trascendente, che si libra al di sopra delle società? Libero il metafisico d'immaginare al fondo delle cose un'essenza indivisibile! Quel che è certo, è che l'esperienza non ci mostra niente di simile. Lo spirito collettivo non è che un composto di cui gli spiriti individuali sono gli elementi. Ma questi non sono giustapposti meccanicamente e chiusi gli uni agli altri. In perpetuo commercio mediante scambio di simboli, essi si penetrano reciprocamente; si raggruppano seguendo le loro affinità naturali, si coordinano e si sistematizzano. Così si forma un essere psicologico completamente nuovo e senza eguali nel mondo. La coscienza di cui è dotata è infinitamente più intensa e più vasta di tutte quelle che vibrano in essa. È infatti 'una coscienza di coscienze'".⁴¹

Altri aspetti dell'opera del sociologo tedesco, conseguenza di un temperamento eclettico analogo a quello di Fouillée, provocano, invece, forti perplessità in Durkheim. Innanzitutto, Schäffle oscilla ambigualmente tra la tesi di una *discontinuità* tra il mondo sociale e il mondo biologico e continui prestiti dalla biologia per la descrizione del sistema sociale. Per un eccesso incoerente di biologismo, egli finisce per non mettere a fuoco la coscienza collettiva come fondamento della solidarietà sociale.

A gettare la seconda ombra sulla teoria sociologica di Schäffle è, per Durkheim, la sua concezione della società come un organismo d'idee chiare e riflesse, in contrapposizione ad Espinas. Egli è sostanzialmente contrario alla *Weltanschauung* dei sociologi individualisti che, considerando gli scopi e gli interessi personali liberamente posti dalla ragione come motore della

40. E. Durkheim, *Organisation et vie du corps...*, op. cit., 364

41. Ibidem, 365

vita sociale, subordinano la società all'individuo. Ma spinto dal suo spirito eclettico, "da una parte protesta contro l'individualismo, sorta di atomismo sociale, che disgrega la società e fa dello stato di guerra, non solo lo stato di natura, ma l'ideale dell'umanità. E tuttavia abbiamo visto che attende dalla sola coscienza l'accordo delle volontà".⁴² Secondo Schäffle, infatti, "la vita sociale non si svolge nella penombra dell'incosciente; ma tutto si fa in pieno giorno. L'individuo non è guidato dall'istinto; ma si rappresenta chiaramente il gruppo di cui fa parte, e i fini che conviene di perseguire; confronta, discute e non cede che alla ragione".⁴³

Nel tentativo di conciliare la prospettiva organicista e realista, che pone la società come una realtà preesistente agli individui, nel senso che li circonda e li plasma, col carattere cosciente e volontario dell'organismo sociale (lo stesso sincretismo notato e stigmatizzato da Durkheim in Fouillée), Schäffle finisce per alludere all'artificialismo e al neologismo dell'individualismo utilitaristico, ignorando come le idee e i sentimenti collettivi possano cristallizzarsi in abitudini, costumi, pratiche, spesso incoscienti e istintive. In questo modo i legami sociali non solo si stabilizzano, ma s'intensificano.

Questa volta Durkheim manifesta implicitamente la sua convergenza di massima con Espinas, per il quale, se l'azione sociale conseguisse direttamente dalle deliberazioni dell'individuo sarebbe soggetta a cambiamenti inattesi e, dunque, incoercibile alla generalizzazione e alla previsione scientifica. Pertanto, "affinché l'individuo prima, la società dopo divengano oggetti di scienza, bisogna che le idee e i sentimenti, sottratti alla critica, si fissino negli spiriti sotto forma d'istinti, d'abitudini, di tradizioni e di pregiudizi".⁴⁴

Per Durkheim, attento lettore di Comte,⁴⁵ la scientificità è strettamente legata all'oggettività e alla formulazione di leggi causali. Da qui affiora l'esigenza di guardare in modo oggettivo al mondo sociale, cioè prescindendo dalle impressioni, motiva-

42. Ibidem, 375

43. Ibidem, 371

44. Ibidem, 357

45. Abbiamo già segnalato il fatto che Durkheim rilevò, molto più tardi, nella polemica con Simon Deploige, come l'influenza anteriore di Comte costituisse, nel periodo giovanile, la base teorica dalla quale valutava i contributi dei sociologi tedeschi, v. *infra* cap. I, par 1.1, 4n

zioni o riflessioni dei soggetti agenti, e di sottrarlo alla pianificazione arbitraria dell'uomo, pur considerandolo alla stregua di Schäffle un tessuto di idee e sentimenti collettivi. Si spiega, così, l'interesse agli elementi di automatismo nella vita sociale e la ricerca accennata dei livelli di materializzazione della realtà sociale, che si prestano all'osservazione diretta.

Le critiche a Spencer, Coste, Regnard: la solidarietà come condizione d'esistenza della società. Il dilemma teorico della solidarietà: un sistema normativo di vincoli o un sentimento naturale?

Nel 1886 Durkheim pubblica una rassegna di studi, sempre sulla "Revue philosophique", in cui passa al setaccio una serie di opere recenti d'impianto sociologico. A ridosso della lettura critica di svariate ricerche sociali, Durkheim verifica costantemente in che misura sia possibile conferire cittadinanza, nel campo dell'indagine scientifica, ad una nuova categoria di fatti, i *fatti sociali*, sottraendoli alle elucubrazioni astratte dei filosofi morali e dei sociologi filosofeggianti. Prosegue, in altri termini, il tentativo di dar corpo al programma di Comte, "il cui grande merito" è stato "di aver dato alla scienza sociale un nome e una caratteristica specifica, di averla integrata nel sistema delle scienze positive".⁴⁶ E si tratta sempre di un positivismo moderato e raffinato,⁴⁷ che tiene fermo al carattere morale e psichico dei fatti sociali, e proprio per questo più impervio.

Già nella recensione delle *Ecclesiastical Institutions* (la quinta parte dei *Principles of Sociology*) di Herbert Spencer, apparse nel 1885, Durkheim rileva il carattere normativo dei fatti sociali. Si tratta di un'acquisizione cruciale, che gli consente d'abbandonare l'ipotesi, di matrice espinasiana, di una "coscienza oscura", che prende la forma dell'abitudine e dell'istinto, come meccanismo d'uniformizzazione della vita sociale, a cui conferisce una fisionomia oggettiva.

Commentando il libro di Spencer, Durkheim è portato a ragionare su una particolare specie di fatti sociali, quelli religiosi, ma il discorso investe la natura dei fatti sociali in generale. Dal punto di vista genetico, la religione non è, come ritiene il socio-

46. E. Durkheim, *Gli studi di scienza sociale* (1886), in SSA 220

47. STUART HUGHES 1958, 275

logo inglese, un rapporto con la causa sconosciuta e il fondo misterioso delle cose, bensì la rappresentazione simbolica di usi, bisogni e tradizioni collettive (è, qui, esposta in *nuce* una tesi che sarà sviluppata nelle *Forme elementari della vita religiosa*, ventisei anni più tardi). Per questo, essa è, come la morale e il diritto, un insieme di prescrizioni, appoggiate su sanzioni, che regolano la condotta sociale, la cui violazione suscita gli stessi sentimenti di collera e disgusto.⁴⁸ I fatti sociali (moralì, religiosi o giuridici), dunque, esercitano una pressione sugli individui, costringendoli in qualche modo ad agire, a pensare e a sentire in una certa maniera. In virtù della loro forza normativa, i fatti sociali si rendono indipendenti dalle coscienze individuali. Essi mostrano una loro oggettività rispetto alle opinioni che gli uomini se ne possano fare e una resistenza di fronte alle loro volontà di modificarli a proprio piacimento. In questo modo, l'universo dei fenomeni sociali accede alla sua autonomia e si presta a criteri di spiegazione scientifica.

Inoltre, "il diritto e la morale hanno per oggetto l'assicurazione dell'equilibrio della società, il suo adattamento alle condizioni ambientali. Tale dev'essere anche il ruolo della religione".⁴⁹ La stessa funzione dei fatti sociali non concerne la soddisfazione di bisogni individuali o di gruppi ristretti, ma di interessi collettivi, favorendo, così, la coesione della società in condizioni date. "In sintesi, – conclude la recensione di Durkheim – il diritto, la morale e la religione sono le tre grandi funzioni regolatrici della società: questi tre ordini di fenomeni devono dunque essere studiati da una sezione speciale della sociologia".⁵⁰

Come emerge dall'analisi e dalle notazioni sulle *Questions sociales contemporaines* di Coste, Burdeau e Arréat, la morale non è solo e tanto un ramo della sociologia. È anche e soprattutto la natura propria del sociale, è la dimensione in cui si collocano tutti i fatti sociali. La morale è concettualizzata come solidarietà sociale, come l'insieme delle condizioni che rendono possibile una convivenza intima e disinteressata degli uomini. Se, infatti, osserva Durkheim, come ritengono gli utilitaristi, "l'utile fosse l'unico legame sociale, le società dovrebbero essere associazioni temporanee, perché nulla cambia quanto l'inte-

48. E. Durkheim, *Gli studi di ...*, cit. 203

49. *Ibidem*, 204

50. *Ibidem*, 208

resse. Esso può opporre domani quelli che oggi unisce. E ancora, si può forse dire che l'interesse unisce gli uomini? Li avvicina esteriormente senz'altro, ma non ha presa sulle coscienze".⁵¹ Senza dire che, in quanto normativo, l'essere sociale coincide con un dover essere morale, con un sistema di vincoli.⁵² La società è, dunque, una *comunione normativa*.

Secondo Durkheim, negando la realtà dei vincoli morali come intelaiatura dei rapporti sociali, gli "individualisti", che fanno riferimento alla filosofia sociale utilitaristica, non solo finiscono per ignorare la dimensione propriamente *sociale* della società, ma non si avvedono dell'illusorietà del carattere universalistico dei loro dogmi liberal-liberistici e degli effetti disgregativi che l'economia, sottratta all'azione regolatrice della morale, ha sulla solidarietà sociale: "Cosa può fare il povero operaio ridotto alle sue sole forze, contro il ricco e potente padrone, e non vi è forse una singolare e crudele ironia nell'assimilare due forze così manifestamente ineguali? Una volta che entrino in contrasto, non è forse evidente che la seconda schiaccerà sempre e senza fatica la prima? Che valore ha questa libertà e l'economista, che ne è soddisfatto, non è forse colpevole di prendere e di offrirci la parola per la cosa?".⁵³ Allo stesso modo gli appare insufficiente per il superamento dei problemi posti dalla "questione sociale", "che si elevi il tasso dei salari per effetto di una legge di sicurezza pubblica o per un accrescimento normale della produzione", "come credono gli economisti e i socialisti",⁵⁴ accomunati dalla visione riduttivamente economicistica della società.

Se la società è investita da forze disgregatrici che condannano interi strati alla sofferenza e alla marginalità, allora il rimedio non può consistere che nel recuperare o nel cementare la solidarietà.⁵⁵ Durkheim si avvicina favorevolmente al libro di Coste, proprio perché fa perno su questa proposta terapeutica.⁵⁶ Per Coste è, infatti, necessario che si ricostruiscano nuovi

51. *Ibidem* 211.

52. Cfr. VIOLA 1985, 25-28.

53. E. Durkheim, *Gli studi di* cit. 213.

54. *Ibidem*, 214.

55. *Ibidem*, 213.

56. In *L'état actuel des études sociologiques en France* (1895), cit. 91, Durkheim narra della formazione di "un nuovo movimento sociologico", nell'ambito universitario francese, assai differente nello spirito e negli interessi dagli altri *écrivains* di sociologia come Espinas e Fouillée. Degli esponenti di questo movimento, nel

e solidi legami sociali, che gli individui "si uniscano in famiglie forti e feconde... in gruppi corporativi, società di risparmio collettivo e di previdenza, sindacati professionali, in cui l'individuo possa trovare contemporaneamente l'amicizia, l'esempio e la protezione di cui ha bisogno".⁵⁷ Distaccandosi dalla scuola liberista francese, Coste "ha capito che il desiderio del benessere e della sana economia non è il solo che guidi gli uomini; che vi è altro a questo mondo, altre esigenze e altre aspirazioni; che la morale non è una scienza solo del sentimento, ma che è composta da leggi oggettive che devono penetrare, e effettivamente penetrano nei fatti economici".⁵⁸

Il punto carente, per Durkheim, è, però, che "la morale, come la concepisce Coste, è completamente individualista e utilitaria": egli considera la solidarietà solo un mezzo per assicurare la felicità dell'individuo. Per Durkheim, invece, la solidarietà non può dipendere da apprezzamenti soggettivi o corrispondere a desideri individuali, essendo una funzione vitale della società: "Se la solidarietà ha, o deve avere, un posto in economia politica, questo non avviene perché soddisfa alcune determinate tendenze individuali, anche legittime, ma perché essa è la condizione stessa della vita sociale. In effetti, una società i cui membri non fossero legati gli uni agli altri da qualche legame solido e duraturo, assomiglierebbe a un mucchio di polvere che un soffio di vento disperderebbe presto ai quattro punti dell'orizzonte (*corsivo nostro*)".⁵⁹

'Morale' è allora tutto ciò che è fonte di solidarietà sociale. Ovvero, è quell'insieme oggettivo di regole e di vincoli interpersonali, che s'impongono agli individui, facendoli solidarizzare, anche, in un certo qual modo, nell'esplicazione delle attività e delle transazioni economiche: "Se la morale non tende a qualcosa di diverso dalla felicità e dal compimento dell'individuo, essa non può avere un'autorità oggettiva. Essa non esiste se non

quale dice di inserirsi a suo modo, cioè improntando le sue ricerche sociologiche ad una metodologia positiva, Durkheim fa menzione dell'autore degli *Essais sur l'origine et l'idée du droit* del 1882, Gaston Richard, prima di passare a parlare, appunto, di se stesso. Avanziamo l'ipotesi che, tra gli altri rappresentanti del movimento, Durkheim abbia in mente anche Coste. Quest'ultimo viene ancora citato per il suo contributo al rinnovato vigore degli studi sociologici in Francia a cavallo dei due secoli, in E. Durkheim, *La sociologie* (1915), in T (I), 116.

57. E. Durkheim, *Gli studi di...*, cit. 214

58. *Ibidem*, 215.

59. *Ibidem*, 217.

diventa una disciplina sociale. Ciò che essa esprime sono le condizioni di esistenza della società. Orbene, queste condizioni non cambiano da un giorno all'altro; non dipendono dal capriccio di alcuno, bensì derivano dalla natura stessa delle cose e si impongono a tutti con forza obbligatoria. L'economista non può non prenderle in considerazione, ed ecco perché l'economia politica non è sufficiente a se stessa e non può fare a meno della morale".⁶⁰ È attraverso l'approfondimento del nesso morale-economia che Durkheim giungerà, come vedremo, alla celebre critica del "contrattualismo" economico di Spencer, svolta nel VII capitolo del primo libro della *Divisione del lavoro sociale*.

Ma accanto alle considerazioni sulla solidarietà come caratteristica oggettiva della società, troviamo un'argomentazione di segno opposto. Spingendosi nella polemica contro il modello utilitarista, Durkheim finisce per configurare la solidarietà anche come istinto umano, a fianco di quello egoistico, avvicinandosi ai teorici del *moral sense* e della *sympathy*: "La solidarietà nasce al di dentro e non fuori; gli uomini si attirano reciprocamente come gli atomi dei minerali e le cellule dell'organismo. L'affinità che li spinge gli uni verso gli altri è la simpatia: un sentimento i cui primi germi si intravedono nelle società animali, che cresce, si complica, si trasforma con il progresso, ma che non è meno naturale dell'egoismo, a cui gli economisti vorrebbero ridurre il cuore umano, per maggiore semplicità".⁶¹ A Regnard, autore de *L'Etat, ses origines, sa nature et son but*, secondo cui gli uomini hanno edificato l'istituzione statale spinti dall'interesse, cioè dallo scopo esclusivo di assicurarsi pace e benessere, Durkheim replica che lo Stato è una forma evoluta della solidarietà sociale e che "esiste, o almeno si forma nel corso dell'evoluzione un bisogno di socialità e di istinti sociali che sono assolutamente disinteressati".⁶² Sempre in un'altra recensione, in funzione polemica con *l'Introduction à la sociologie* del belga Guillaume de Greef, Durkheim riconferma che "non è esatto dire che l'oggetto essenziale della vita sociale sia 'la ricerca in comune della sussistenza'. I fenomeni di simpatia non sono posteriori al bisogno di nutrirsi e non sono meno forti".⁶³

60. Ibidem, 216

61. Ibidem, 221

62. Ibidem, 211

Durkheim è preso da due esigenze teoriche contrapposte. Da un lato, la solidarietà, che costituisce l'amalgama della società, deve essere una componente costitutiva e naturale dell'individuo (se no, non si saprebbe da dove prenderla, dal momento che la società, anche per Durkheim è fatta di individui e "non è una sostanza, un'entità metafisica"⁶⁴); dall'altro lato, essa deve funzionare come meccanismo oggettivo e vincolante di regolazione della condotta e quindi deve essere sottratta alla sfera della soggettività. In quest'ultima direzione, come sappiamo, premono le istanze della scienza. Ed, infatti, il cammino successivo di Durkheim non consisterà tanto nella composizione di queste due esigenze, ma nell'accantonamento, non poco travagliato, della prima, innescando tutta una serie di conseguenze, che avranno una significativa incidenza nei risvolti politici del suo pensiero sociologico.

In conclusione, è nella recensione di Coste che si delineano il programma, le divisioni, l'oggetto e il compito riformatore della disciplina, a cui, stando alla testimonianza di Marcel Mauss, proprio nel volgere di questi anni, Durkheim affida la possibilità di una nuova e obiettiva indagine e soluzione del problema sui rapporti tra individuo e società, in alternativa a quella offerta dalle dottrine individualiste e socialiste: la sociologia come scienza positiva. Dimostrando che "l'uomo e la società concepiti dagli economisti, sono pure immaginazioni che non corrispondono per nulla alla realtà", solo la sociologia "è in grado di far rivivere l'idea organica della società, che eminenti studiosi tentano di distruggere a colpi di logica".⁶⁵ Costoro non si limitano a proporre modelli interpretativi inadeguati, *non* scientifici, della realtà sociale, ridotta ad un complesso di rapporti di scambio dettati dalla semplice convenienza personale. Ma sollecitano scelte politiche, che accentuano gli elementi di sofferenza e di disorganizzazione sociale, seguiti alla crisi dell'*ancien régime*.

Ora, se la morale è la condizione d'esistenza della società e la crisi sociale attuale è una crisi morale, la sociologia deve configurarsi fundamentalmente come "scienza della morale". Da qui l'importanza dell'incontro con la *science positive de la morale*

63. E. Durkheim, *La science sociale selon de Greef* (1886), in T (I), 267

64. E. Durkheim, *Gli studi di...* cit. 210

65. *Ibidem*, 223

tedesca, nel viaggio di studi in Germania, compiuto tra il 1885 e il 1886.

1.3 Tra Kant e Bentham: i nuovi orientamenti filosofici della Germania

Oltre Kant e l'utilitarismo: la scienza della morale

Al ritorno dal soggiorno presso le università di Lipsia e di Berlino,⁶⁶ oltre a *Gli studi di scienza sociale*, Durkheim pubblica nel 1887 due saggi importanti: *La science positive de la morale en Allemagne*, sulla “Revue philosophique” e *La philosophie dans les universités allemandes* sulla “Revue internationale de l'enseignement”.

Nel primo di questi, Durkheim esordisce chiarendo immediatamente la novità culturale, emersa dal mondo accademico tedesco, che a suo avviso merita la massima attenzione: “In Francia non conosciamo che due tipi di morale: quella degli spiritualisti e dei kantiani da una parte, quella degli utilitaristi dall'altra. Tuttavia si è da poco costituita in Germania una scuola di moralisti che ha intrapreso a fare dell'etica una scienza speciale, con il suo metodo e i suoi principi”.⁶⁷ La condizione che ha reso possibile l'elevazione della morale al rango di scienza, secondo Durkheim, va ricercata nell'organizzazione dell'istruzione in Germania. I lavori separati di Wagner, Schmoller, Wundt e Ihering convergono, agli occhi del giovane professore di liceo francese, nel delineare un'insperata “terza via” tra la morale utilitaristica e la morale kantiana.

Le due scuole, che fino a quel momento, soprattutto in Francia, riflettono tutto il ventaglio delle posizioni etiche in campo, pur partendo l'una da un principio generale ricavato intuitivamente e *a priori* (l'imperativo categorico) e l'altra da una massima generale ricondotta ad un fatto d'esperienza (l'utile), adottano entrambe un metodo deduttivo. Di solito, infatti, per sapere se un precetto della condotta è morale o meno, lo

66. Sul viaggio in Germania cfr. VIANO 1963, 321-4, DI CARLO 1977, 132-142, MONTALEONE 1980, 89-99, LACROIX 1981, 50-62. Si tratta, comunque, di resoconti che differiscono in ragione della visuale interpretativa adottata sul percorso sociologico complessivo di Durkheim.

67. E. Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne* (1887), in T (I), 267.

si riporta alla formula generale precedentemente stabilita, verificando l'eventuale deducibilità da essa o contraddittorietà con essa. Ma c'è un altro motivo - aggiunge Durkheim - per cui la distinzione corrente tra la morale kantiana come "morale intuitiva" e tra la morale utilitarista come "morale induttiva" risulta ingannevole. E' impossibile che la prima specie di moralisti, in corso d'opera, non faccia surrettiziamente ricorso all'esperienza per stabilire le sue leggi morali, visto che "come dice efficacemente Sècretan, la ragion pura non sa neppure che ci sono dei sessi".⁶⁸ Così come è innegabile che gli utilitaristi ricavano il criterio generale della condotta umana da un'esperienza incompleta: l'uomo concreto, che vive in società, non è affatto dominato dal solo demone dell'interesse individuale, in funzione del quale concepirebbe anche i rapporti con i propri simili.

Nel rifiutare il metodo deduttivo ed esprimere l'esigenza di una morale positiva, la nuova scuola tedesca approda ad una concezione "né spiritualista, né materialista"⁶⁹ della morale. Essa, cioè, fa perno sui dati di fatto, senza ridurre le cose morali ad epifenomeni di processi materiali, accogliendo e combinando le istanze valide dei due *frères ennemis*: l'etica kantiana e spiritualista e l'etica utilitaristica. In aderenza ad una disposizione fondamentale del suo pensiero, Durkheim, in altri termini, mette a fuoco l'aspetto *sintetico* delle basi filosofiche della scienza dei costumi: "I kantiani fanno della morale un fatto specifico, ma trascendente, e che sfugge alla scienza; gli utilitaristi, un fatto d'esperienza, ma che non ha niente di specifico. Essi la riconducono a questa nozione così confusa dell'utile e non vi vedono che una psicologia o una sociologia applicata. Solo i moralisti tedeschi vedono nei fenomeni morali dei fatti che sono nello stesso tempo empirici e *sui generis*. La morale non è una scienza applicata o derivata, ma autonoma. Essa ha il proprio oggetto che deve studiare come il fisico i fatti fisici, il biologo i fatti biologici e secondo lo stesso metodo. I suoi fatti sono i costumi, le usanze, le prescrizioni del diritto positivo, i fenomeni economici nella misura in cui divengono l'oggetto di disposizioni giuridiche; li osserva, li analizza, li compara, e perviene in questo modo progressivamente alle leggi che li spiegano".⁷⁰

68. *Ibidem*, 332.

69. *Ibidem*, 267.

70. *Ibidem*, 335.

In corrispondenza di questa conversione allo spirito positivo, sempre in Germania, si assiste ad un'uscita della morale dal suo antico e lussuoso eremo, per addentrarsi nel territorio delle *sciences voisines*, come l'economia politica, il diritto, la storia, allo scopo di mutuarne i materiali di ricerca. E ad imprimere un'accelerazione in questo senso, nota subito Durkheim, sono stati i cosiddetti "socialisti della cattedra", che in Francia vengono frettolosamente e superficialmente liquidati per il loro spirito statalistico-autoritario, mentre s'ignora la portata filosofica del *rapprochement plus intime*, che stabiliscono tra economia politica e morale.⁷¹

Non è meno importante puntualizzare come Durkheim, con la mediazione delle nuove tendenze scientifiche tedesche nel campo etico-sociale, pervenga al *reddè rationem* con l'altra categoria d'"individualisti", accanto agli utilitaristi, con cui si è dovuto confrontare agli inizi del suo cammino filosofico, assorbito dai problemi della "questione sociale" e dei rapporti tra individuo e società: i kantiani. Durkheim è certamente d'accordo con Kant sul fatto che le azioni morali si riconoscano dallo spirito del dovere e dal disinteresse, la cui esistenza gli utilitaristi negano *d'emblée*. Ma la realtà del dovere e del disinteresse non si dimostrano, secondo Durkheim, ricorrendo all'ipotesi metafisica della volontà razionale dell'uomo, che eroicamente umilia la sua sensibilità, ma mettendo in luce oggettivamente il carattere normativo, cioè obbligante, di leggi, costumi, istituzioni, cioè dei fatti sociali. Probabilmente, è in riferimento polemico e antifrastico a Kant, che Durkheim prenderà il vezzo di usare l'espressione "fisica dei costumi", in luogo di "scienza della morale", richiamando *in absentia* la *Metafisica dei costumi* del filosofo di Königsberg.

Resta sempre in campo, non va dimenticato, l'ipotesi di un senso naturale del dovere e della solidarietà. Ma, benché compaia a sprazzi negli scritti giovanili e nel crescendo della polemica anti-utilitaristica, Durkheim la respingerà nella maturità, proprio perché non riesce ad integrarla col punto di vista scientifico. Altrettanto si dica dell'autonomia e della dignità individuale, alle quali Durkheim si mostra sensibile, anche per via dell'insegnamento di Renouvier, ma che vedrà sempre come l'e-

71 E. Durkheim, *La philosophie dans les universités allemandes* (1887) in T (III) 463

sito dell'evoluzione sociale e come un contenuto della coscienza collettiva. Kant, insomma, cade nell'errore metodologico degli individualisti, che partono dall'ipotesi astratta di un individuo isolato e autosufficiente.

La società non è un 'Kunstsprodukt': le critiche alla scuola tedesca

Su di un punto decisivo, comunque, Durkheim è costretto a dover confutare ed emendare la dottrina degli economisti tedeschi. Si tratta di una questione sulla quale, a dispetto delle oscillazioni iniziali, ora mostra una netta intransigenza: la dimensione *naturale*, non artificiale e malleabile, del mondo sociale.

In effetti, sotto il profilo della genesi delle istituzioni morali, Wagner e Schmoller cadono aporeticamente nello psicologismo e nel finalismo: "Sfortunatamente, trascinati dalle loro preoccupazioni pratiche, gli economisti hanno tratto dalle verità precedenti delle conseguenze che non hanno nulla di scientifico. Dal fatto che i fenomeni morali sono più mobili degli altri, essi ne hanno concluso che potevano essere trasformati a piacere (*à volonté*) dal legislatore. Poiché hanno la loro origine non nella natura delle cose materiali, ma nella coscienza degli uomini, essi vi hanno visto delle combinazioni artificiali che la volontà umana può disfare o rifare come li ha fatti".⁷² La società è sempre una realtà organica. Ma essa, così come le sue funzioni, tra cui quella economica (la *Volkswirtschaft*), sono la creazione cosciente dell'umanità, un prodotto artificiale, non naturale: *ein Produkt der Kunst*.

Durkheim contesta questa prospettiva, sancendo l'appartenenza dei fenomeni sociali ad un "regno della natura" che si distingue dagli altri per differenze di grado. Pertanto i cambiamenti sociali, per quanto siano più elastici di quelli fisici e chimici, non sono l'effetto degli ordini riflessi del legislatore, ma "non possono risultare che da una combinazione delle leggi naturali", vale a dire, dalla concatenazione causale dei fatti sociali stessi. In altri termini, i fatti sociali sono fatti *sui generis*, cioè morali, ma *à la fois* fatti di natura, nella misura in cui obbediscono ad una necessitazione causale interna e oscura,

⁷² Ibidem, 280-1

finché non è messa in luce dalla scienza: “I fatti sociali sono pressoché tutti troppo complessi per poter essere abbracciati nella loro integrità da una intelligenza umana, per quanto sia vasta. Così la maggior parte delle istituzioni morali e sociali sono dovute, non al ragionamento e al calcolo, ma a delle cause oscure, a dei sentimenti subcoscienti, a dei motivi senza rapporto con gli effetti che essi producono e che essi non possono di conseguenza spiegare”.⁷³

Tuttavia, la preoccupazione di Durkheim non è solo di ordine epistemologico. La concezione della società come un soggetto plastico e dotato della consapevolezza dei fini delle istituzioni morali sarebbe, infatti, un *impedimentum* insormontabile per la fondazione di una scienza oggettiva dei fatti sociali. Il sociologo non sarebbe più nelle condizioni di fare come il fisico o il biologo⁷⁴. L'altro punto sotteso alla requisitoria durkheimiana è che, facendo discendere le norme morali, comprese quelle che disciplinano le attività economiche, dalle deliberazioni del legislatore o dalle mobili volontà individuali, non si vede garantita quella funzione solidarizzante che la morale e l'economia politica dovrebbero sempre e comunque svolgere in seno al corpo sociale. L'elemento dell'arbitrarietà e della parzialità appare, infatti, costantemente alle porte.⁷⁵

Non a caso, queste ‘deviazioni’ volontaristiche dei *Kathedersozialisten* dalla scienza positiva della morale hanno ingenerato “quella fiducia esagerata nell'azione legislativa, quella predilezione per i mezzi autoritari che sovente si è loro rimproverato e che ha screditato le loro dottrine agli occhi di un gran numero di spiriti buoni”.⁷⁶

Crisi nazionale, riforma della filosofia e rinnovamento morale

Al di là di queste riserve (esse coprono una pagina e mezzo, a

73. *Ibidem*, 281.

74. Non a caso, noterà Durkheim più avanti, gli economisti tedeschi “affermano che la società non può essere che l'oggetto di una semi-scienza, di una pseudo-scienza, dove non si danno leggi nel senso stretto della parola, ma solamente delle generalità approssimative, soggette a ogni sorta d'eccezione” (E. Durkheim, *L'état actuel des études sociologiques en France*, cit. 106).

75. Cfr. su questo VIANO 1963, 323-4.

76. E. Durkheim, *La science positive de la...* cit. 281-2.

fronte di un saggio quantitativamente considerevole), non si capirebbe, comunque, il sostanziale entusiasmo di Durkheim di fronte alla *renovatio* delle discipline filosofiche in Germania, se non si tenesse presente come esso faccia tutt'uno con l'esigenza, intimamente avvertita, di rigenerazione morale della società moderna e, innanzitutto, della sua nazione (come ricordavamo alla fine del paragrafo precedente). Tracciare i lineamenti di una nuova morale e insegnarla come antidoto alla disunione nazionale e all'individualismo eccessivo e disgregatore, attraverso l'assunzione del metodo positivo della scienza dei costumi e il contestuale rifiuto delle morali speculative, appare l'obiettivo del giovane *agrégé* di filosofia, sebbene sia espresso ancora in modo vago e scientificamente immaturo.⁷⁷ G. Gurvitch si è addirittura spinto a dire che Durkheim ha inventato la sociologia alla stregua di Colombo, che ha scoperto l'America cercando le Indie, cioè volendo fondare una morale, tale era la sua ossessione per "la soluzione del problema morale" contemporaneo.⁷⁸ In effetti, la testimonianza di Marcel Mauss ci ha proprio descritto il *normalien* Durkheim assorbito dalla "questione sociale" e, si è visto, già dai primi scritti, come la lenta e conseguente conversione alla sociologia positiva si accompagni alla decodificazione della questione sociale come *questione morale*. Che cosa ci suggeriscono in proposito i due testi redatti dopo il soggiorno in Germania?

Innanzitutto, lo studio positivo della morale impone *au préalable* di "osservare e spiegare fin dove è possibile. Almeno è da questo che bisogna cominciare, e l'arte della morale non può venire che in seguito".⁷⁹ La scienza sociale deve preservarsi da ogni influenza ideologica e politica, da ogni ragionamento intuitivo e soggettivo, e, solo in un secondo momento, utilizzare le conoscenze scientifiche acquisite per inferire una morale, richiesta dall'evoluzione della società. Certo, Durkheim è consapevole del fatto che, nel momento in cui accenna queste cose, "la scienza della morale sta solamente nascendo"; tuttavia, gli obiettivi prefissati sono chiari e irrevocabili e "senza dubbio un giorno verrà in cui la scienza della morale sarà assai avanzata affinché la teoria possa regolare la pratica".⁸⁰

77. V. in particolare LACROIX 1981, 58-62.

78. GURVITCH 1963b, 175.

79. E. Durkheim, *La science positive de la...* cit. 334.

80. *Ibidem*, 342-3.

Per il momento Durkheim ha scoperto che la solidarietà è la condizione oggettiva, che permette alla società di esistere e di essere ordinata. Tanto basta per dire che in Francia occorre “risvegliare il gusto della vita collettiva”,⁸¹ il sentimento di appartenenza alla propria comunità, alle sue tradizioni e istituzioni.

Dalla visita in Germania, Durkheim trae il convincimento della necessità dello sviluppo della “filosofia scientifica”,⁸² che ponga termine allo “spettacolo di una dispersione sempre più grande”⁸³ degli studi filosofici in Francia. Così rinnovata, la filosofia potrà incaricarsi dell’insegnamento della morale, così com’è studiata in Germania, per sollecitare la coesione sociale, l’amore per la patria, la solidarietà e l’adesione alle leggi e alle istituzioni repubblicane, più efficacemente dell’insegnamento della storia, il cui inserimento nel livello elementare (cioè liceale) dell’istruzione incontra il favore di altri *maîtres à penser* come Lavisser⁸⁴. Nel 1895, Durkheim tornerà su questi temi, lamentando ancora una volta il “dilettantismo anarchico”⁸⁵ che caratterizza oramai la pratica e la didattica filosofica. Ribadendo la sua proposta di una riconversione dell’insegnamento filosofico nei licei in un insegnamento delle scienze umane, precisa significativamente: “Noi pensiamo tuttavia che la morale dovrebbe costituire l’oggetto per eccellenza di questo

81. E. Durkheim, *La philosophie dans les universités allemandes*, cit. 482.

82. Ibidem, 459. In una nota Durkheim precisa, che con questo termine “vogliamo parlare del metodo che tratta secondo i procedimenti delle scienze positive le questioni di cui l’insieme costituisce o, se si vuole, costituiva la filosofia”.

83. Ibidem, 483.

84. Sostiene, infatti, Durkheim: “Io temo che per molti tra di noi la patria non appare cosa molto più santa per il solo fatto che ce ne sarà fatto vedere lo sviluppo. Noi abbiamo, forse per nostra disgrazia, sete di logica. Ciò che vogliamo prima di tutto sapere sono la ragion d’essere dei sentimenti nazionali e della fede patriottica; se sono fondati sulla natura delle cose o se sono pregiudizi o resti di barbarie, come sostengono apertamente tanti dottrinari... Per rispondervi occorre insegnare agli allievi cosa sono la simpatia e la sociabilità e mostrarne loro tutta la realtà e i vantaggi. Bisogna mostrare loro che la nostra personalità è in gran parte acquisita e che, staccato dall’ambiente fisico e sociale che lo circonda, l’uomo non è che un’astrazione. Bisogna infine mostrar loro che la simpatia si vive all’interno di gruppi d’ineguale estensione ma sempre chiusi e sottolineare il posto della patria tra questi gruppi. E’ ancora al professore di filosofia che compete svegliare negli spiriti che gli sono affidati l’idea di ciò che è una legge...” Ibidem 485.

85. E. Durkheim, *L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie* (1895), in T (III), 423.

insegnamento sociale che vorremmo dare nelle nostre classi di filosofia; infatti non vi sono fatti che siano più eminentemente sociali e, inoltre, crediamo che le questioni, chiamate sociali, sono in gran parte morali".⁸⁶

Tuttavia, un progetto propriamente pedagogico-morale assorbirà le energie di Durkheim soprattutto a partire dal 1902, l'anno nel quale verrà chiamato a ricoprire la cattedra di Scienza dell'Educazione alla Sorbona. Quel che è importante, è sottolineare come gli anni dell'apprendistato durkheimiano mettano in chiaro la connessione esistente tra la ricerca delle basi epistemologiche di una sociologia intesa come scienza della morale, da un lato, e la consapevolezza e la riflessione sulle sue finalità pratiche, dall'altro. Una profonda istanza etica impregna e ammantava il percorso sociologico di Durkheim, dalle origini al suo epilogo.

1.4 La sociologia come scienza e come missione: la *Leçon d'ouverture* all'Università di Bordeaux

La lezione inaugurale al corso di Scienza sociale⁸⁷ del 1887, pubblicata l'anno successivo sulla "Revue internationale de l'enseignement", può essere considerata il punto d'arrivo di tutti i lavori giovanili di Durkheim. In essa stabilisce con sicurezza le coordinate epistemologiche e metodologiche, nonché la divisione interna della "scienza nata da poco"⁸⁸ e ne abbozza i compiti morali e sociali da essa indissociabili. Comte è ancora una volta additato come fondatore della sociologia, per aver esteso il "principio determinista" dalle scienze costituite (fisica, chimica, biologia) a quella che assume per oggetto la società e per aver sancito la specificità dell'oggetto sociologico e la sua irriducibilità a quelli propri delle altre scienze.⁸⁹

Tuttavia, per lui, è al di fuori della prospettiva macrosociologica e filosofeggiante di Comte e Spencer, che si possono assicurare alla sociologia "un oggetto perfettamente definito e un

86. Ibidem, 423.

87. Sull'uso preferenziale della definizione di "scienza sociale", agli inizi della sua carriera universitaria, sostituito successivamente dal ritorno alla denominazione comtiana di "sociologia", cfr. le considerazioni di J.-C. Filloux, *Introduzione a SSA* 83-4.

88. E. Durkheim, *Corso di scienza sociale. Prolusione* (1888), in SSA 87.

89. Ibidem, 96-8.

metodo per studiarlo. L'oggetto sono i fatti sociali; il metodo consiste nell'osservazione e nella sperimentazione indiretta: in altri termini nel metodo comparativo".⁹⁰

Di fronte alla platea di Bordeaux, il docente titolare della prima cattedra di scienza sociale della storia universitaria francese sente il bisogno di accreditare la nuova scienza, proprio mostrando la sua capacità d'investigare oggetti circoscritti, come la proprietà, la famiglia e così via. Durkheim procede alla classificazione dei rami specialistici della nuova disciplina, giacché "una scienza non è veramente costituita se non è divisa e suddivisa, se non comprende un certo numero di problemi differenti e solidali tra di loro". Si tratta della *psicologia sociale* (nella cui denominazione si riflette una reminiscenza wundtiana), che studia le idee e i sentimenti comuni (leggende popolari, credenze politiche, linguaggio ecc.), garanti dell'unità e della continuità della vita collettiva; la *scienza della morale*, che studia le massime e le credenze morali, cioè dotate di significato pratico e obbligatorio, condivise dalla collettività; la *scienza del diritto*, che si occupa dei giudizi morali rafforzati e resi imperativi, ad un certo punto, da una sanzione giuridica; l'*economia politica*, nel senso in cui, come si è visto, i socialisti della cattedra ne fanno una scienza sociale.⁹¹

Nella parte finale della lezione, Durkheim sottolinea come questo programma scientifico di ricerca sociale possa e debba assorbire le questioni dell'*ancienne philosophie*, almeno quelle relative alla coscienza della società, lasciando alla psicologia quelle relative alla coscienza dell'individuo. Infatti, sostiene Durkheim, "la filosofia è in procinto di frazionarsi in due grandi scienze positive: la psicologia da una parte e la sociologia dall'altra" e "in particolare è dalla scienza sociale che dipendono i problemi appartenuti finora all'etica filosofica"⁹². Proprio in contrapposizione alle speculazioni morali tradizionali, Durkheim ribadisce l'intenzione di orientare, in modo privilegiato, le sue indagini sociologiche sullo studio oggettivo della morale come insieme di fatti concreti: "Di tutte le parti in cui si divide la sociologia, la morale è anche quella che ci occuperà inizialmente. Solamente, noi cercheremo di trattarla scientifi-

90. Ibidem, 109

91. Ibidem, 110-2

92. Ibidem, 115

camente. Invece di costituirla sulla base di un nostro personale ideale, l'osserveremo come un sistema di fenomeni naturali che sottometeremo all'analisi e di cui cercheremo le cause: l'esperienza c'insegnerà che esse sono di ordine sociale". Questo non si traduce nella rinuncia da parte del sociologo alla possibilità di intervenire per orientare o modificare la condotta umana, che il moralista si arroga *ipso facto* e nel momento stesso in cui enuncia le sue riflessioni sulla natura delle cose morali. Durkheim lascia intendere, che, "se di solito non si vede dalla morale che una capacità creativa il cui scopo è di indicare agli uomini un piano di condotta ideale", ora "la scienza della morale deve essere precedente alla capacità creativa",⁹³ senza che questa venga bandita.

Solo che, cambiando l'ordine dei fattori, il risultato non è affatto lo stesso. Ciò che è in gioco è la possibilità di formulare un'etica scientifica, che non tanto si contrapponga, quanto metta a tacere i proclami e i precetti altisonanti delle etiche filosofiche, di tipo deduttivo, siano esse di matrice razionalistica o empiristica: "Si è affermato che oggi vi sarebbe una crisi nella morale, e in effetti vi è, fra l'ideale morale concepito da alcuni spiriti e la realtà dei fatti, una tale soluzione di continuità da far sì che, secondo le circostanze e i temperamenti, la morale oscilla fra questi due poli senza sapere dove fermarsi definitivamente. L'unico mezzo per far cessare questo stato d'instabilità e di inquietudine è di vedere nella stessa morale un fatto di cui si deve scrutare con attenzione, direi anche con rispetto, la natura, prima di osarla modificare".⁹⁴ La scienza della morale è chiamata a sanare la frattura tra valori e fatti, ancorando e adeguando i valori ai fatti morali, che, ad un esame scientifico accurato, dimostrano di tenere unita la società. In questo modo, c'è la possibilità di suggerire alla condotta dell'uomo una morale, che non consiste nella sovrapposizione alla realtà sociale concreta di un "dover essere" astratto e arbitrario (come fanno le "filosofie morali e sociali" o le ideologie politiche), ma nel corrispondere il meglio possibile al dover essere morale intrinseco alla realtà sociale. Scoperte le leggi che regolano il mondo sociale, la sociologia le trasforma, da *condizioni* dell'essere sociale, in *prescrizioni* del dover essere morale. Con lo studio

93. Ibidem, 111

94. Ibidem, 115-6

dei fatti morali, in particolare, la cosa appare più evidente, poiché la scienza della morale si volge allo studio delle leggi morali che assicurano il vincolo interno e il funzionamento di una società.

Allora, la sociologia, proprio per l'offerta di questi preziosi "servizi teorici", in contraltare all'anarchia metodologica e speculativa della filosofia, non convertita in scienza, "può esercitare anche sulla pratica una salutare influenza".⁹⁵ Essa può contribuire a restaurare la solidarietà e il consenso morale *totius substantiae*, ove siano stati intaccati dal contrasto delle opinioni, dalle diatribe ideologiche, dal senso morboso del proprio *ego* che corrisponde ad un individualismo malinteso e autodistruttivo. E il pensiero di Durkheim corre qui alla neonata e fragile Terza Repubblica: "Noi viviamo in un paese che non riconosce altro maestro che l'opinione. Perché questo maestro non diventi un despota inintelligente, è necessario comprenderlo; e come, se non per mezzo della scienza? Per influenza di cause la cui natura sarebbe in questo momento troppo lungo spiegare, lo spirito di collettività si è fra di noi molto affievolito. Ognuno di noi ha del proprio io un sentimento talmente esorbitante, da non poter più accorgersi dei limiti che lo stringono da ogni parte. Illudendosi della propria potenza, egli aspira a essere autosufficiente. Per questo motivo noi mettiamo ogni impegno a distinguerci gli uni dagli altri, e a seguire ciascuno le proprie inclinazioni. Occorre che la nostra società riprenda coscienza della propria unità organica; che l'individuo si accorga della massa sociale che lo fascia e lo compenetra, che la senta sempre presente e operante, e che questo sentimento regoli sempre la sua condotta; perché non è sufficiente che egli le si ispiri saltuariamente, in circostanze particolarmente critiche. E dunque, Signori, io credo che la sociologia è, più di ogni altra scienza, capace di ricostituire queste idee".⁹⁶

C'è, dunque, un insegnamento morale che, secondo Durkheim, si può trarre da un approccio "positivo" all'esame del rapporto tra individuo e società, che fa della sociologia, oltre che una scienza, una deontologia o, meglio, una missione di tipo quasi religioso, anche se di segno laico, razionalista e agnostico. Di sicuro, questa "missione" offre una nuova ansa, a livel-

95. *Ibidem*, 118

96. *Ibidem*

lo subliminale, alle tensioni spirituali del figlio e del nipote di rabbini alsaziani. Conclude, infatti, Durkheim la sua prolusione: "Sarà proprio la sociologia a far comprendere all'individuo ciò che la società è, come essa lo completa, e quanto egli è debole, una volta ridotto alle sue sole forze... Essa gli proverà che non vi è alcuna diminuzione nell'essere solidale con altri e dipenderne, a non appartenere interamente a se stessi... Contribuire a raggiungere questo risultato nella misura delle mie forze sarà il mio desiderio principale, e non avrei felicità più grande se potessi riuscirci, anche in piccola parte".⁹⁷

1.5 Un 'funzionalismo etico': il conflitto tra l'esigenza morale e l'epistemologia positivista

Si è visto come alla base del progetto epistemologico durkheimiano riposi una duplice istanza etica e politica. Nel primo caso, Durkheim, di fronte all'entropia sociale provocata dallo sviluppo industriale europeo e alla recrudescenza dei dissidi ideologici e politici, invoca il ristabilimento della solidarietà, la reintegrazione degli individui nella società, il controllo sociale delle attività economiche. Nel secondo caso, l'esigenza di solidarietà deve incontrarsi e contemperarsi con i valori dell'individuo: in questo modo le scelte delle classi dirigenti repubblicane possono far riferimento ad una piattaforma ideale, la cui concretizzazione istituzionale si pone nello spirito di prosecuzione del programma fondamentale della Rivoluzione francese.

Tuttavia, da sociologo positivista, che vuole guardare con distacco i fatti sociali, "rifletterli" nella teoria e, alla fine, trarre da queste indicazioni pratico-morali per l'azione, Durkheim si guarda bene dall'esplicitare un tale retroterra morale, culturale e storico. Durkheim nega l'impulso filosofico iniziale, di natura etico-politica, pretendendo di ridurlo poi a considerazioni *di fatto*, su situazioni *di fatto*. In pratica, tocca a noi riportare a monte ciò che Durkheim pone a valle, considerando la peculiare *Wertbeziehung*, che orienta la ricerca durkheimiana nella selezione, analisi ed esposizione dei suoi oggetti. È a partire da Weber, che gli sviluppi della scienza sociologica s'incaricheranno di abbattere una serie di miti del positivismo: la possibilità di ritirarsi *dans le silence du cabinet* (come dice spesso

97. Ibidem, 118-9

Durkheim), tagliando i ponti col proprio ambiente sociale e culturale; una forma d'empirismo ingenuo per il quale la conoscenza scientifica è solo il riflesso della realtà del mondo esterno; l'idea che la scienza sociale possa fornire dei fini oggettivi all'azione umana.⁹⁸

Alla luce di tutto questo, ci accorgiamo che tra 'monte' e 'valle', per restare nella metafora, intercorrono scambi occulti e continui, che rendono più intricata, ma forse più efficace, la valutazione del percorso sociologico di Durkheim. In altri termini, tra l'istanza etico-politica di fondo e la convinzione di potervi corrispondere con la costruzione di una sociologia come scienza positiva, basata, cioè, su di un "linguaggio osservativo neutrale" e sull'analisi causale e funzionale oggettiva dei fenomeni sociali, s'instaura un conflitto latente e irriducibile. E' interessante, a questo punto, vedere in che maniera esso emerga e renda più eterodosso e, per così dire, accidentato il positivismo durkheimiano.

In effetti, abbiamo visto che, all'inizio, l'ancoraggio alla *philosophie positiviste*, per una diversa prospettazione del rapporto tra individuo e collettività, sembra sposarsi con l'esigenza etica che informa gli interessi di Durkheim per la "questione sociale". Esso gli consente di confutare l'individualismo e l'utilitarismo degli economisti classici e di Spencer. La concezione utilitaristica della società come giustapposizione meccanica d'individui, che cooperano solo nel caso in cui verificano una reciprocità d'interessi, decade di fronte all'osservazione empirica di un individuo che in varie forme e luoghi partecipa dell'*universale*: la patria, la famiglia, il linguaggio, le tradizioni, i vincoli giuridici e istituzionali. Assumendo un punto di vista "positivo", si vede l'uomo già socializzato, nell'atto di adeguarsi a idee, sentimenti, regole morali collettive e imperativi istituzionali, che si modificano nel tempo e gli s'impongono. Quest'uomo "ha aspirazioni di ogni tipo e ben altre necessità da quella di mantenere il proprio *budget* in modo economico".⁹⁹

Così, Durkheim scopre le proprietà emergenti dell'aggregazione sociale, che non si possono ricondurre ai singoli individui che

98. Ci sarebbe da considerare, più in generale, anche il fraintendimento positivista del concetto di scienza, per via dell'enfatizzazione del metodo empirico e la sua trascuranza del metodo ipotetico-deduttivo e astrattivo, altrettanto presente nelle scienze naturali, cfr. HUGHES 1980, 85-93.

99. E. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia* (1890), op. cit. 231.

la compongono. La morale, il diritto, la religione, lo Stato, i fatti economici non si possono spiegare in termini di disposizioni psicologiche o utilitarie, ma sono *superfunzioni* dell'organismo sociale, che servono a integrare gli individui, a farli coesistere in modo solidale e non conflittuale. La morale, come sistema di vincoli e di obbligazioni collettive, è in particolare, la matrice di tutte le altre funzioni sociali: è ciò che Durkheim mette a fuoco dopo il soggiorno in Germania. A Durkheim, allora, la società appare un essere *sui generis* che esprime il suo bisogno di funzionamento nell'integrazione morale e nelle norme che la rendono possibile. Detto altrimenti, la finalità immanente dell'organismo sociale è la *solidarietà* ed un elemento sociale è morale se opera in vista della solidarietà sociale.

Da qui discende una prima conseguenza teorica importante. Se la solidarietà è la dimensione *naturale* della società, allora l'estensione dell'indipendenza e dei diritti individuali, storicamente recente e operante nella cultura della società moderna ("Ciascuno assume di più una propria fisionomia, la sua maniera personale di sentire e di pensare"¹⁰⁰, dice Durkheim nell'ultima lezione del "Corso sulla famiglia" tenuto a Bordeaux), deve inquadarsi, a parere di Durkheim, in un nuovo e particolare "regime" di solidarietà, nella fattispecie quello delle società più evolute, del quale la sociologia si preoccuperà di rivelare e accertare le condizioni. L'individualismo come *fatto sociale*, inscritto nella coscienza morale collettiva, non può essere l'individualismo egoistico e disgregativo degli utilitaristi. Già nel corso dedicato alla famiglia e nella tesi latina su Montesquieu, Durkheim è sicuro di aver trovato il fondamento di questa forma di solidarietà nella divisione del lavoro.¹⁰¹

In questo modo, la scienza sociale sembra a Durkheim veni-

100. E. Durkheim, *La famille conjugale* (1892) in T (III), 42.

101. "... è nelle grandi società moderne che abbiamo potuto meglio osservare questa solidarietà superiore, che lascia alle parti la loro indipendenza pur rafforzando l'unità del tutto" (*Introduction à la sociologie de la famille*, cit. 10); "(Montesquieu) ha mirabilmente compreso che a Roma e ad Atene ogni cittadino aveva pochissime cose in proprio, e che questo fu la causa che assicurò l'unità della società. Da noi, invece, i limiti della vita individuale si sono estesi e ciascuno di noi ha la sua personalità, i suoi costumi, la sua religione, la sua opinione; egli si distingue profondamente, lui e tutto ciò che lo riguarda, dalla società e dalle cose pubbliche. La solidarietà sociale non può, dunque, essere la medesima, né avere la stessa origine: essa viene dalla divisione del lavoro che rende i cittadini e gli ordinamenti sociali necessari gli uni agli altri" (MR 87-8).

re incontro anche alle sue inclinazioni politiche democratico-repubblicane, aventi come referente il corpo dei valori della Rivoluzione francese (libertà, eguaglianza e fratellanza) e collocate al di là della Restaurazione e al di qua della rivoluzione socialista.

Questa felice convergenza tra gli impulsi filosofici iniziali e l'approccio sociologico-positivo consente, quindi, di fugare le ombre inquietanti dell'utilitarismo e del messianesimo collettivista, respingendone le basi teoriche e metodologiche. Tuttavia, se la solidarietà è un fatto (altrimenti, se fossero mossi nelle relazioni interpersonali solo dagli interessi, gli uomini sarebbero sempre sul piede di guerra), non per questo cessa, per Durkheim, ma anzi diviene *a fortiori* un valore, l'unico vero bene morale. Tanto più che la disgregazione getta l'individuo nell'angoscia della solitudine, occorre volere la solidarietà, l'unione disinteressata con gli altri. Anticipando un concetto che ritroveremo nel *Suicidio*, al termine del corso dedicato alla famiglia, Durkheim dice: "L'individuo non è per se stesso un fine sufficiente. Quando si prende per fine, cade in uno stato di miseria morale che lo conduce al suicidio".¹⁰²

Sanzionata dall'approccio *positif* ed empirico, come emerge nelle polemiche dei primi scritti contro l'utilitarismo, la *solidarietà* (fondata, nei tempi moderni, sul rispetto della dignità e della libertà umana e sul sentimento di giustizia sociale) si trasforma, quindi, in un *criterio di valore*, che implicitamente guiderà la selezione e l'interpretazione dei fatti e la valutazione delle loro funzioni, nelle opere e nei corsi universitari della maturità di Durkheim. In altre parole, esso è un motivo che

102. E. Durkheim, *La famille coniugale*, cit. 45. Secondo GURVITCH 1963b, 178, la tesi durkheimiana che identifica la morale con la solidarietà dell'individuo con il suo gruppo o la sua società, "non può interpretarsi che in un solo modo. Essa è l'affermazione, accettata in anticipo, che l'essere sociale, in quanto solidarietà di fatto, è il Bene Supremo e che, da qui, la conformità a quest'essere possiede valore morale. Eccoci ricondotti al tipo classico delle metamorali del Bene Supremo: la filosofia morale di Durkheim non si distingue allora dalle morali di un Platone, di un Aristotele o di uno Spinoza che per il fatto che l'essere dichiarato bene supremo, non è né l'ordine metafisico dell'universo, né la natura ragionevole dell'uomo, né il *Deus sive natura*, ma la solidarietà sociale. Tuttavia... Durkheim protesta contro ogni 'costruzione che vuole imporre una morale' e chiede che s'incominci lo studio della vita morale effettiva con la scienza dei costumi". Sulla coesione come fatto-valore in Durkheim. cfr. anche J.- C. Filloux, *Introduzione*, SSA 16.

introduce altre esigenze nel progetto complementare di una "scienza naturale della società", che vorrebbe basarsi sull'osservazione e l'analisi rigorosamente fattuale (vale a dire, sulla corrispondenza dei concetti analitici ad entità esterne e concrete, alla "natura delle cose"), sulla generalizzazione induttiva e sulla valutazione empirica e non soggettiva dei fenomeni sociali, affinché la scienza possa dare un contributo dirimente ai problemi della prassi. Il rapporto di Durkheim con i fatti è, perciò, tutt'altro che ossequioso e passivo (se mai un rapporto del genere sia possibile: è appunto l'"utopia" epistemologica del positivismo), bensì rimanda al valore-guida dell'integrazione sociale, che è l'istanza con la quale Durkheim si confronta originalmente con lo scenario della crisi delle società europee della fine dell'Ottocento.

Questo rapporto finisce, così per produrre una pluralità di effetti teorici e metodologici, che stridono con il programma di un positivismo intransigente e coerente, ma che conferiscono una fisionomia originale, di spessore anche filosofico, all'itinerario sociologico durkheimiano. Anticipiamone, in uno schema riassuntivo, i più importanti.

a) La solidarietà non deve essere confusa *ipso facto* con l'utilità sociale. E' questo un passaggio cruciale, Durkheim lo chiarisce con una punta polemica nei confronti dell'*école allemande*, nel testo dell'"Introduzione" alla prima edizione della *Divisione del lavoro sociale*, poi espunto nella seconda edizione del 1902: "Una formula - oggi molto più diffusa (*e Durkheim cita Jhering, Post, Schaeffle*) - definisce la morale in funzione non dell'utilità individuale, ma dell'interesse sociale. Questa espressione della moralità non la si può considerare una buona definizione. Anzitutto, alla società è utile e perfino necessaria una gran quantità di cose che tuttavia non sono morali. Oggi una nazione non può fare a meno né di un esercito numeroso e ben equipaggiato né di una grande industria, e tuttavia non ci è mai venuto in mente di ritenere che il popolo più morale sia quello che possiede il maggior numero di cannoni o di macchine a vapore. Vi sono perfino degli atti perfettamente immorali che potrebbero però essere in certe occasioni di grande giovamento alla società" (DLS 50).

Vi sono, però, continua Durkheim, atti e pratiche che non recano alcun beneficio al benessere collettivo, anzi sono dispendiosi e comportano un sacrificio generale, ma non per que-

sto sono meno obbligatorie. E' il caso dell'assistenza pubblica a "cretini, idioti, alienati, incurabili di ogni specie che non sono utilizzabili in nessun modo". Ora, aggiunge Durkheim, "con l'andare del tempo, questa virtù così poco economica si sviluppa sempre più. Invano Spencer e gli ultimi discepoli di Bastiat cercano di arrestare tale movimento: esso diventa sempre più forte" (DLS 51).

In breve, il funzionalismo durkheimiano non assume come parametro d'interpretazione della funzione di un fatto sociale, la mera conservazione del corpo sociale, intesa meccanicisticamente come equilibrio omeostatico e sistemico, o intesa, come nel caso or ora visto, in termini efficientistici e utilitaristici. Un fenomeno sociale è *funzionale* alla sopravvivenza del corpo sociale (cioè, morale), se produce *solidarietà*, essendo questa la condizione di possibilità della vita sociale.

b) La solidarietà è un processo naturale e immanente alla società. Tuttavia, non ogni aspetto del sistema sociale svolge una funzione positiva nei confronti dell'integrazione sociale: se così fosse non avrebbe senso porre una "questione sociale".¹⁰³ Durkheim giustifica questo dato di fatto ricorrendo alla metafora biologica. Così com'è data in natura la "salute", così lo è o lo può essere la "malattia". Una solidarietà-salute perfetta è un ideale-limite che si può perseguire, distinguendo, con l'aiuto della scienza e all'infuori d'ogni ideologia, tra fenomeni *normali* e *patologici*, come dice Durkheim rifacendosi sempre alla metafora dell'organismo. Solo i fenomeni normali sono indispensabili al mantenimento dell'ordine sociale. La 'crisi' si rende allora intellegibile come malattia sociale, più o meno profonda, cioè come disintegrazione sociale.

c) Durkheim presume di trovare dei criteri empirici per la distinzione tra fenomeni normali e patologici, onde poter esprimere solo giudizi di fatto e mai giudizi di valore. La costruzione logica di questi criteri si rivela laboriosa, incerta. Come si può vedere già nella prima "Introduzione" del 1893, poi soppressa, della *Divisione del lavoro*, Durkheim giudica un fenomeno morale o sociale *normale*, se è generale nella media della socie-

103. L'idea opposta, nota come "postulato del funzionalismo universale", è appartenuta alla prima scuola funzionalista americana (Radcliffe-Brown, Malinowski). Questo postulato viene criticato da R. K. Merton, *Social Theory and Structure*, The Free Press, Glencoe 1949, cit. in IZZO 1977 (III), 77, che non a caso si è ispirato molto alla sociologia di Durkheim.

tà di una data specie, in un periodo determinato della loro evoluzione (DLS 65). Data la complicazione, non è difficile capire, allora, il lamento di Durkheim, negli ultimi anni della sua vita, nei confronti di una scienza lenta nei suoi meccanismi di convalidazione dei fatti morali, a fronte dell'urgenza e dell'impazienza ad agire dettata dalla vita (v. SF 188).

Comunque, notiamo una cosa interessante. Quando Durkheim cerca di applicare questo criterio, si trova non poco a confliggere con l'istanza etica del suo progetto scientifico. È il caso della stessa "divisione del lavoro", che Durkheim pone addirittura a fondamento della solidarietà della società globale, proprio perché "pare assolutamente incontestabile che nelle grandi società dell'Europa attuale, che appartengono tutte al medesimo tipo sociale e sono arrivate circa alla stessa fase del loro sviluppo, l'opinione pubblica - nella sua massima generalità - tenda sempre più ad imporre imperativamente la divisione del lavoro" (DLS 66). Ma - si potrebbe obiettare, da parte nostra - non si vede come la dipendenza reciproca per i ruoli differenziati possa generare coesione morale. Qui siamo piuttosto nel campo dell'utilità sociale, non della solidarietà! Metteremo in rilievo, infatti, le difficoltà e le aporie interne alla prima opera di Durkheim e l'abbandono successivo delle posizioni ivi espresse, maturato con la consapevolezza di queste difficoltà.

Ancora più eclatante il caso della criminalità, che, data la sua generalità in tutti i tempi e in tutte le società, Durkheim giudica normale. Tuttavia, Durkheim non si rassegna, per così dire, al dato di fatto e alla regola empirica, da lui stabilita per valutarlo. Svolge, infatti, una serie di considerazioni che ridimensionano le conseguenze dell'osservazione scientifica. L'esistenza della criminalità - sostiene Durkheim - generalmente contribuisce indirettamente a mantenere una via aperta alla trasformazione morale della società, che sarebbe intralciata da un sistema morale fortemente organizzato e radicato; anzi, qualche volta vi contribuisce direttamente (e menziona il caso del "criminale" Socrate). Ma Durkheim giunge a dire, in parte contraddicendosi, che "non vi è società che non comprenda delle moltitudini di anomalie individuali e un fatto così universale non è senza ragione. È dunque socialmente normale che ci siano in ogni società degli individui psicologicamente anormali; e la normalità del crimine non è che un caso particolare di questa proposizione generale".¹⁰⁴ Comunque, un certo

tasso di criminalità può diventare estremamente nocivo per la *santé collective*. Anche di fronte ai tassi di suicidio, Durkheim parlerà di normalità e anormalità, come si vedrà.

In molti altri casi, quando considererà patologici fenomeni morali e sociali come il militarismo e il patriottismo aggressivo, il divorzio, le pratiche sessuali extra-coniugali, la *Machtpolitik* tedesca¹⁰⁵, va obiettivamente contro i suoi criteri scientifici di valutazione, la cui applicazione resta sostanzialmente problematica. Li giudica tali, in effetti, perché sono contrari ai valori di progresso e democrazia o allentano i legami sociali e la disciplina morale dei desideri, a detrimento della stabilità psichica individuale.

Molto spesso il discorso di Durkheim scivola dall'analitico all'ot-tativo, dal reale al desiderabile. L'esame della realtà attuale tracima nella descrizione di quelle che presume siano le condizioni del futuro, perché sono implicate dalle condizioni "normali" di funzionamento della società, che *sub specie aeternitatis* convergono nel mantenimento della solidarietà sociale. Il documento-campione è sicuramente il corso sulla *Fisica dei costumi e del diritto*. Qui, troviamo un ragionamento del genere: se la solidarietà delle società moderne è basata sul rispetto di ogni uomo in quanto uomo e sul fatto che l'individualismo non si traduca in isolazionismo e frammentazione, ma l'opera dell'uomo continui ad avere un fine collettivo, allora si verificheranno necessariamente l'abolizione dell'istituto di eredità della ricchezza e la ricostruzione delle corporazioni professionali.¹⁰⁶ L'analisi non si basa sulla dimostrazione empirica che esiste un *trend* discernibile, che culmina nell'emergenza di questi rinnovamenti istituzionali, ma su una serie di deduzioni teo-

104. E. Durkheim, *Crime et santé sociale* (1895), in T (II), 179. V. anche RMS 72-9.

105. V. rispettivamente, E. Durkheim, *L'Etat, la morale et le militarisme* (1899), in T (III), 160-3; *Le divorce par consentement mutuel* (1906), in T (II), 193-4; *Débat sur l'éducation sexuelle* (1911), in T (II), 249-250; AL passim.

106. La "bozza" di questo discorso si trova, però, già nella lezione conclusiva del corso dedicato alla famiglia: "Le condizioni morali della nostra vita sociale sono tali che le società potranno mantenersi solamente se le disuguaglianze *esteriori* nelle quali sono posti gli individui si livelleranno sempre di più. Bisogna intendere con ciò, non che gli uomini devono divenire più eguali tra loro, al contrario la disuguaglianza *interiore* va sempre accrescendosi, ma che non devono esserci altre disuguaglianze sociali che quelle derivanti dal valore personale di ciascuno, senza che questo sia esagerato o sminuito da qualche causa esterna. Ora, la ricchezza ereditaria è una di queste cause. Essa procura ad alcuni dei vantaggi che non derivano dal loro merito proprio e che pertanto conferiscono loro questa superiorità sugli altri. Questa ingiustizia che ci sembra sempre più intollerabile diviene sempre più inconciliabile con le condizioni d'esistenza delle nostre società. Tutto concorre dunque a provare che il diritto di suc-

riche. Così è per le sue teorie politiche, quando sostiene che il suffragio universale delle democrazie europee sarà sostituito gradualmente da collegi elettorali formati dalle neo-corporazioni, che si porranno come anello di congiunzione tra cittadini e Stato e come garanzia di una maggiore imparzialità e capacità tecnica dell'esecutivo, richieste dalle condizioni attuali della società.

Tocca a noi sceverare attentamente, nell'esposizione durkheimiana, tra l'essere e il dover essere, la realtà e il desiderio, lo *status quo* e la riforma possibile. Durkheim mantiene volutamente la contaminazione dei due piani del discorso, quasi credendo che ciò che descrive come futuribile è inscritto nella "natura delle cose", nelle necessità funzionali della società, e non è frutto dell'"arte" filosofica, per esprimerci con le sue parole.¹⁰⁷

Dietro la maschera e l'acribia del positivista si scorge, quindi, l'intreccio di esigenze filosofiche e scientifiche. All'inizio le abbiamo viste congiurare nella demolizione del paradigma utilitarista. Ma ben presto, tra l'impulso a dare una soluzione "etica" e progressista alla crisi sociale e gli obiettivi e i vincoli metodologici del positivismo sociologico, mirante alla neutralità e alla costruzione di una morale scientifica, non aprioristica, si genera un campo di tensioni latenti, a volte acute, ma feconde. È da esse che deriva la teoria sociologica di Durkheim. All'analisi dei suoi contenuti noi dobbiamo dedicarci, provando a metterne in luce difficoltà e aporie. Dobbiamo riportarci, allora, sul sentiero di germinazione di questa teoria: l'indagine sul rapporto tra individuo e società.

cessione, anche sotto la forma testamentaria, è destinato a scomparire progressivamente". Ma, continua Durkheim, "per essere attaccati al lavoro, bisogna che abbiamo la coscienza che ci sopravviverà, che ne resti qualche cosa dopo di noi, che servirà, allorchando non vi saremo più, a degli esseri che amiamo". Allora, una nuova realtà collettiva, al posto della famiglia, deve costituire il termine di riferimento del nostro lavoro: "È il gruppo professionale. Non vedo altro che possa succedere alla famiglia nelle funzioni economiche e morali, che quest'ultima diviene sempre più incapace di adempiere. Per uscire dallo stato di crisi che attraversiamo, non basta sopprimere la regola della trasmissione ereditaria; bisognerà a poco a poco integrare gli uomini nella loro vita professionale, costituire saldamente i gruppi di questo genere. Bisognerà che il dovere professionale prenda nei cuori lo stesso ruolo che ha giocato fin qui il dovere domestico" (E. Durkheim, *La famille conjugale* (1892), cit. 44-5, 47). Che Durkheim torni a porre con urgenza l'accento su questi temi solo nel corso di Bordeaux, cominciato nel 1896, è dovuto al fatto che nella *Divisione del lavoro*, come vedremo, era ancora ottimista sul grado di "malattia" della società contemporanea e sulla capacità interna di quest'ultima di riassorbirla.

107. Cfr. su questo GIDDENS 1977b, 266-7.

Alla fine del corso sulla famiglia e sui sistemi di parentela, Durkheim si sente pronto per affrontare il tema ambizioso delle “forme generali della solidarietà sociale”. Egli muove, così, alla comprensione di come, nelle circostanze storiche attuali, l’evidenza empirica di una progressiva indipendenza e tendenza all’auto-determinazione individuale si concili con l’esistenza dei vincoli di solidarietà umana, di un’azione comune, di un sentimento cooperativo, che secondo Durkheim, non può essersi dissolto, come pensa pessimisticamente Tönnies,¹⁰⁸ dietro la logica impersonale delle contrattazioni e delle transazioni economiche. La stessa società si sarebbe in tal caso dissolta. In questa maniera, Durkheim pensa di dare una risposta al dilemma individualismo-socialismo, che non comporti l’adesione univoca per l’uno o per l’altro e che sia fornita di fondamento scientifico. Di fatto, è nel tentativo di coniugare il rispetto dell’autonomia con l’esigenza della coesione sociale che è possibile reperire il “progetto politico” fondamentale, da cui ha inizio il percorso sociologico durkheimiano: cosa rende possibile una comunità di essere autonomi? Come può accadere che l’individuo abbia, nello stesso tempo, il sentimento della propria particolarità e della dipendenza da altri? Come si conciliano democrazia liberale e socialismo?

In questo progetto s’innerva, altresì, l’aspirazione segreta a conferire oggettività e a dimostrare la “normalità” dei principi, ai quali Durkheim tiene di più: l’eguaglianza, la libertà, la giustizia, la fraternità.¹⁰⁹

108. V. E. Durkheim, *Communauté et société selon Tönnies* (1889), in T (I), 389-390.

109. Quest’esigenza è espressa con l’intenzione di studiare i principi del 1789 non come elementi di una dottrina, bensì come “fatti sociali”, che condizionano lo sviluppo sociale nazionale ed europeo: “... essi sono sopravvissuti al loro tempo e si sono estesi ben al di là del Paese in cui sono nati: gran parte dell’Europa vi ha creduto e vi crede ancora. Essi devono dipendere dunque, non da circostanze accidentali e locali, ma da qualche mutamento generale sopravvenuto nella struttura delle società europee. Solo quando si conoscerà attendibilmente la natura di questo mutamento, si potranno qualificare definitivamente i principi del 1789 e decidere se essi costituiscono un fenomeno patologico, o al contrario se rappresentano semplicemente una trasformazione necessaria della nostra coscienza sociale. Solo allora, in particolare, si potrà rispondere a quest’altra domanda: qual è il destino della religione rivoluzionaria? Cosa diverrà? E’ questo certamente un problema gravoso e noi troviamo molto naturale il fatto che abbia attirato uno scrittore preoccupato per l’avvenire della patria. Non c’è forse problema che si imponga maggiormente all’attenzione dei legislatori e degli uomini di Stato, in quanto tutte le difficoltà che troviamo nell’adattare la struttura tradizionale delle società a queste aspirazioni nuove e incoscienti di sé che le travagliano da un secolo?” (E. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit. 235-6).

CAPITOLO II
L'UTOPIA DELLA "SOCIETÀ ORGANIZZATA":
La divisione del lavoro sociale (1893)

2.1 Oggetto e metodo della *Divisione del lavoro*

Con *La divisione del lavoro sociale* Durkheim tenta finalmente di dare una nuova soluzione teorica a quel problema dei rapporti generali tra individuo e società, che aveva attratto l'interesse del giovane *normalien*, non persuaso dal "dogmatismo" degli schemi interpretativi offerti dalle due correnti di pensiero dominanti: l'"individualismo" (in particolare, quello utilitarista) e il "socialismo". Questo tentativo, infatti, lo conduce al tema della divisione del lavoro: "La questione che è all'origine stessa di quest'opera concerne i rapporti della personalità individuale e della solidarietà sociale: come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla società? Come può allo stesso tempo individualizzarsi sempre più ed essere sempre più vincolato da legami di solidarietà? E' infatti incontestabile che questi due movimenti, per quanto contraddittori, seguono due direzioni parallele. Tale è il problema che ci siamo posti. Ci è sembrato che questa apparente antinomia venisse risolta considerando la trasformazione della solidarietà sociale, dipendente dallo sviluppo sempre più considerevole della divisione del lavoro. Ecco come siamo stati indotti ad assumere questa come oggetto del nostro studio"(DLS 8).

Parimenti, Durkheim riassume entusiasticamente i risultati della sua *Thèse principale de doctorat* di fronte alla Commissione della Sorbona: "Mai l'io sociale si è affermato con più energia di oggi. Il diciannovesimo secolo ha visto svilupparsi sia l'individuo sia il socialismo. Scegliere tra queste due tendenze sarebbe poco scientifico. Ma come può l'uomo essere più "personale" e più "solidale"? Alcuni fenomeni sociali (amicizia, società coniugale ecc.), suggeriscono una soluzione: la divisione del lavoro".¹¹⁰

Ora, come dimostra Durkheim che la divisione del lavoro è il fondamento della solidarietà delle società attuali? E come quest'ultima non solo è compatibile col processo di *individuation*, ma lo implica necessariamente?

Nella coscienza morale attuale, argomenta Durkheim, pare delinearsi un conflitto, del quale la scienza potrà chiarire la natura e orientare l'opzione per l'una o l'altra delle due opinioni morali in contrapposizione. Da una parte, infatti, in corrispondenza della vistosa estensione del fenomeno della divisione del lavoro nelle società europee, coinvolgente non solo il comparto economico (come ritenevano gli economisti classici), ma anche le funzioni politiche, amministrative, giudiziarie, artistiche e scientifiche, si tende sempre di più a porre come un dovere inderogabile la specializzazione e a disprezzare il modello formativo basato sulla cultura generale; dall'altra parte, l'idea che l'uomo possa rinchiudersi, in modo angusto, nella coltivazione di una specifica mansione, continua a provocare non pochi turbamenti nell'opinione pubblica. Durkheim cita le posizioni allarmate di Jean-Baptiste Say, Lemontey e Tocqueville. Come risolvere, allora quest'antagonismo? La divisione del lavoro ha effettivamente carattere 'morale'?¹¹¹

Non si tratta, ripete Durkheim, di procedere, verificando la deducibilità o meno della regola del perfezionamento individuale o specializzazione da una formula generale della moralità, secondo il metodo della "filosofia morale". Al fine di "formulare apprezzamenti oggettivi sulla divisione del lavoro", occorre prima di tutto trovarne le cause e gli effetti, cioè la funzione. Dopodiché, la si può confrontare con un'altra pratica sociale o regola di condotta, "il cui carattere morale e normale appaia indiscutibile", per vedere se svolgano un ruolo assimila-

110. E. Durkheim, *Débat sur les types de solidarité et la division du travail social* (1893), in T (II), 289

111. Nella parte dell'*Introduzione* alla prima edizione, successivamente soppressa in quanto ritenuta superflua, così Durkheim spiegava che "la coscienza morale è soggetta all'errore: essa può conferire i segni esteriori della moralità a regole che non sono di per se stesse morali, e al contrario può lasciare senza sanzione regole che dovrebbero essere sanzionate. Ci conviene dunque completare il nostro criterio, per non essere esposti al pericolo di prendere per fatti morali dei fatti che non lo sono, oppure di escludere dalla morale dei fatti che per loro natura sono morali" (DLS 62-3). Il sociologo può dare allora il suo contributo ai problemi della prassi, distinguendo tra i fatti morali (e, in generale, tra tutti i fatti sociali) quelli "normali" da quelli "anormali" o "patologici".

bile e se, qualora ciò non accada, sia in ragione di deviazioni anormali (DLS 44).¹¹² Durkheim dà corso, inizialmente, all'analisi della funzione della divisione del lavoro, vale a dire, alla determinazione del bisogno a cui corrisponde.

Ora, secondo un'opinione consolidata, avallata dall'autorità di Adam Smith e della sociologia liberale anglosassone, la divisione del lavoro, facendo aumentare la produttività e la ricchezza materiale e affinando le capacità del lavoratore, risponde al bisogno di sviluppo materiale e intellettuale. In altre parole, essa adempie una funzione di civilizzazione.¹¹³ Se così fosse, la divisione del lavoro sarebbe moralmente neutra, se non, in talune circostanze, immorale, dal momento che la civiltà, ovvero l'industria, la scienza e le arti, corrispondono certamente a degli interessi sociali, ma non a dei bisogni morali. Se poi, aggiunge Durkheim, consideriamo come indice oggettivo del livello di immoralità, in una data società, il numero medio di suicidi e delitti, scopriamo che esso "non depone affatto a favore della civiltà, dato che il numero di questi fenomeni morbosi sembra accrescersi a misura che le arti, la scienza e l'industria progrediscono" (DLS 74).¹¹⁴ Per converso, vi sono dei fenomeni interessanti, basati non solo sull'attrazione per somiglianza (che, in sé, appare un truismo), ma per dissomiglianza o differenza, che pongono in una nuova luce la divisione del lavoro. Nei gruppi amicali o nella società coniugale, infatti, gli esseri umani si uniscono, si sostengono a vicenda, si confortano, in una parola *solidarizzano*, in virtù del completamento delle

112. Questo processo di convalidazione scientifica dei giudizi morali esistenti è formalmente diverso da quello consistente nel verificare la generalità del fenomeno (morale o sociale, in genere), presente in una determinata specie sociale, nella media delle società di quella specie. Questo criterio, volto a stabilire la normalità di un fatto sociale, sarà canonizzato nelle *Regole del metodo sociologico*, ma è già presente nell'*Introduzione* alla prima edizione (DLS 63-5). Tuttavia, a parte le differenze formali, entrambi i metodi rispondono, nelle intenzioni strategiche di Durkheim, all'obiettivo di trarre dai fatti stessi la regola per giudicarli, senza cadere così nelle trappole valutative o metafisiche.

113. Per un ventaglio esauriente delle differenti posizioni su quella che era diventata una vera e propria *quaestio* del pensiero economico e sociale, tra Settecento e Ottocento, v. MÜLLER e SCHMID, 1988, 484-8

114. Non si dimentichi che Durkheim sul tema del suicidio ha già pubblicato una piccola ricerca nel 1888, intitolata *Suicide et natalité. Etude de statistique morale*, e, fino al 1892, stando alla testimonianza di Marcel Mauss (v. E. Durkheim, *La società coniugale* (1892), in T 45 n. 22), ha già svolto un corso sull'argomento all'università di Bordeaux.

diverse funzioni che espletano, delle diverse attitudini che possiedono. La dissomiglianza attrae, dunque, non perché i caratteri si oppongono ma perché si completano: “Siamo così indotti a considerare la divisione del lavoro sotto un nuovo aspetto. In questo caso, infatti, i servizi economici che essa può rendere sono insignificanti rispetto all’effetto morale che produce, e la sua vera funzione è di creare tra due o più persone un sentimento di solidarietà”. (DLS 79). Questi casi attestano che l’effetto più importante, e, dunque, la vera funzione della divisione del lavoro non è di accrescere il rendimento delle diverse funzioni degli attori sociali, ma di farli solidarizzare, cioè, nel rendere possibili la ‘società’ stessa, amicale e coniugale: “È ben possibile che l’utilità economica della divisione del lavoro non sia estranea a questo risultato; ma in ogni caso esso oltrepassa infinitamente il campo degli interessi puramente economici, poiché consiste nello stabilimento di un ordine sociale e morale *sui generis*. Individui che altrimenti sarebbero indipendenti sono vincolati reciprocamente: invece di svilupparsi separatamente, essi concentrano i loro sforzi; sono solidali e la loro solidarietà non agisce soltanto nei corti istanti in cui vengono scambiati i servizi, ma si estende ben al di là di essi” (DLS 83).

A questo punto, viene spontaneo chiedersi se la divisione del lavoro non assolva questa funzione solidarizzante nella costituzione di altri gruppi sociali, ovvero se, dato il suo vasto ramificato sviluppo nelle società industriali moderne, non assolva questa funzione nei confronti dell’intero corpo sociale, delle “grandi società politiche”. Comunque, indipendentemente dall’esito della verifica di questa ipotesi, per Durkheim è possibile già adesso, aggiudicare al campo della moralità la divisione del lavoro, “poiché i bisogni di ordine, di armonia e di solidarietà sociale sono generalmente ritenuti bisogni morali” (DLS 85). La divisione del lavoro si può dire, perciò, un fenomeno morale in ragione della sua funzione solidarizzante. Ma come procedere, per verificare se essa costituisce il fattore principale d’integrazione della società contemporanea, oppure ne rappresenta un fattore secondario e accessorio?

Secondo Durkheim è necessario misurare l’effetto coesivo della divisione del lavoro, in rapporto ad altri tipi di vincolo sociale. Il che presuppone una classificazione delle diverse specie di solidarietà sociale, il cui studio comporta una serie di problemi di metodo per chi voglia applicare i criteri metodologici

della scienza dell'universo dei fatti morali, come quello della solidarietà sociale. Infatti, "la solidarietà sociale è un fenomeno morale che non si presta di per sé ad un'osservazione esatta né tanto meno alla misura. Per procedere a questa classificazione e a questo confronto occorre dunque sostituire al fatto interno che ci sfugge il fatto esterno che lo simbolizza, e studiare il primo attraverso il secondo. Questo simbolo visibile è il diritto" (DLS 86). Le regole del diritto (e, ove venissero a mancare queste, le regole di costume, contenute in dottrine, aforismi popolari, massime comuni) sono i segni oggettivi della solidarietà sociale, che garantiscono al sociologo positivista, rigorosamente diffidente delle impressioni, delle idee e dei sentimenti soggettivi, un'osservazione impersonale dei fenomeni morali. In ogni società stabile, infatti, la vita morale tende a cristallizzarsi nel diritto. Pertanto, poiché esso tende a riflettere e riprodurre le forme della solidarietà sociale, sarà possibile giungere alla classificazione delle diverse specie di solidarietà sociale attraverso la classificazione delle diverse specie di diritto.

Durkheim rifiuta la distinzione tra *diritto privato* e *diritto pubblico* della tradizione giuridica, in quanto "tutti i diritti sono privati, nel senso che sempre e dovunque vi sono individui in rapporto ai quali agiscono" e "soprattutto ogni diritto è pubblico, nel senso che costituisce una funzione sociale e che tutti gli individui sono – benché a titolo diverso – funzionari della società" (DLS 89-90). Durkheim preferisce adottare una nuova differenziazione, risalendo al tipo di sanzione. Vi sono due tipi fondamentali di sanzione: la sanzione "repressiva", caratteristica del diritto penale, consiste nell'infliggere qualche sofferenza all'individuo che ha commesso la trasgressione e implica una forma di discredito sociale, che sovente si estende ai familiari del reo; la sanzione "restitutiva", caratteristica del diritto civile, commerciale, amministrativo e costituzionale, consiste, invece, nel ristabilimento dello *status quo ante*, mediante il risarcimento imposto a colui che è riconosciuto colpevole del danno, senza che questo gli arrechi un disonore pubblico qualsiasi o particolare.

Sarà ora possibile e necessario, secondo Durkheim, determinare le due forme di solidarietà sociale, espresse, da un lato, dalle regole giuridiche a sanzione repressiva, e, dall'altro, dalle regole giuridiche a sanzione restitutiva.

2.2 Le due forme della solidarietà sociale: una formulazione asimmetrica

Diritto repressivo e solidarietà meccanica

Nell'analisi di Durkheim, il diritto repressivo rinvia ad una forma di sociabilità, la cui rottura assume il significato di *reato* e comporta una pena. Il reato può essere definito un'offesa alle idee e ai sentimenti collettivi, cioè largamente condivisi da una comunità. Tant'è vero che, a differenza di quel che succede nel diritto restitutivo, dov'è innanzitutto specificata l'obbligazione e a margine la pena corrispondente, in caso di trasgressione, il diritto repressivo si limita a promulgare le sanzioni penali e "l'unica spiegazione possibile è che la regola sia conosciuta e accettata da tutti" (DLS 97). Il diritto penale sanziona delle regole che esprimono delle uniformità culturali e morali: esso è l'indice di una *conscience collective* forte e definita. Perseguendo ogni deviazione da essa, la pena ha la funzione di rafforzare e conservare la vitalità della coscienza collettiva stessa. Il diritto basato sulle sanzioni repressive è, allora, il simbolo oggettivo di una solidarietà sociale fondata sulla somiglianza d'idee e sentimenti e sulla disposizione dei membri della società ad uniformarsi al tipo collettivo. In altre parole, condizione d'esistenza della società è, in questo caso, la coscienza collettiva.

È interessante richiamare la definizione durkheimiana di quest'ultima: "L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri della stessa società forma un sistema determinato che ha una vita propria; possiamo chiamarlo coscienza collettiva o comune. Senza dubbio, essa non ha per substrato un organo unico; essa è, per definizione, diffusa in tutta l'estensione della società, ma non per questo manca dei caratteri specifici che ne fanno una realtà distinta. Infatti essa è indipendente dalle condizioni particolari nelle quali gli individui si trovano; questi passano e quella resta... E' dunque altra cosa dalle coscienze particolari, per quanto non si realizzi che negli individui; è il tipo psichico della società, dotato di proprietà, di condizioni di esistenza e di un modo di sviluppo che gli sono propri, così come lo sono i tipi individuali, benché in maniera diversa (DLS 101).

Qui si ripropone il dilemma inerente al "realismo sociale" durkheimiano. Da una parte, sottolinea la validità ontologica,

quasi la trascendenza, della coscienza collettiva, dall'altra ne ribadisce l'immanenza alla coscienza dei singoli, onde evitare derive metafisiche. In effetti, aggiunge Durkheim, vi sono "due coscienze", "l'una, comune a noi e a tutto il gruppo al quale apparteniamo, non s'identifica quindi con noi stessi, ma è la società in quanto vive ed agisce in noi; l'altra non rappresenta invece che noi in ciò che abbiamo di personale e di distinto, in ciò che fa di noi un individuo" (DLS 144).

Allora, in una società il cui nesso integrativo è rappresentato dalla comunanza d'idee e sentimenti, la solidarietà "è al suo *maximum* quando la coscienza collettiva ricopre esattamente la nostra coscienza totale, e coincide punto per punto con essa; ma in quel momento la nostra individualità è scomparsa" (DLS 144). In analogia con i corpi inorganici, nei quali le molecole sono prive di movimenti propri, Durkheim definisce questa specie di solidarietà: *solidarietà meccanica*.

Diritto restitutivo e solidarietà organica

Se il diritto penale è indice della forza collettiva, il diritto restitutivo è, per Durkheim, indice di differenziazione sociale. Esso si applica a regioni specifiche e diversificate della vita sociale e, pertanto, l'infrazione delle norme, che contiene, non intacca credenze e sentimenti comuni e non comporta un'espiazione, ma l'obbligo di riparazione (con questo non va dimenticato, che sono sempre istituzionalizzate e fatte applicare con l'intervento della società, mediante suoi organi di rappresentanza).

Mentre le norme giuridiche penali hanno per destinatario la generalità degli individui e fanno capo a sentimenti intensi e ampiamente condivisi, "le regole a sanzione restitutiva sono estranee alla coscienza comune, i rapporti che esse determinano non concernono indistintamente tutti; ciò significa che si stabiliscono immediatamente non tra l'individuo e la società, ma tra certe parti ristrette e specifiche della società che essi vincolano reciprocamente" (DLS 132). Di conseguenza, se le relazioni regolate dal diritto repressivo consistono nell'adattamento di ogni individuo al tipo collettivo, le relazioni regolate dal diritto domestico, contrattuale, commerciale, amministrativo e costituzionale "esprimono un concorso positivo, una cooperazione che deriva essenzialmente dalla divisione del lavoro" (DLS 138).

Il diritto domestico fissa la distribuzione delle funzioni familiari ed esprime la solidarietà che scaturisce dal loro concorso. Ancora più visibilmente, secondo Durkheim, gli obblighi sanciti dal diritto contrattuale formalizzano la cooperazione derivante dall'armonizzarsi delle funzioni dell'operaio e dell'imprenditore, del compratore e del venditore, e così via. Lo stesso discorso vale per le altre sfere normative del diritto restitutivo, che sanciscono i rapporti di collaborazione e mutua dipendenza tra differenti organi della società, nell'ambito dei quali le funzioni sono divise. In conclusione, "i rapporti regolati dal diritto cooperativo a sanzione restitutiva e la solidarietà che essi esprimono risultano dalla divisione del lavoro" (DLS 142). Il diritto cooperativo simbolizza, in altri termini, una specie di solidarietà sociale fondata sull'interdipendenza funzionale, vale a dire, sulla divisione del lavoro.

Nella società in cui è prevalente questo tipo di solidarietà, l'individuo non dipende direttamente dalla società, ma si lega ad essa attraverso una sua parte. Inoltre, l'espansione della coscienza individuale rispetto a quella comune, che si manifesta nello sviluppo delle attitudini individuali, è una condizione d'emergenza di questa solidarietà sociale (DLS 145).

In analogia con l'organismo degli animali superiori, nel quale i singoli organi sono tra loro collegati e concorrono all'unità del tutto, proprio in ragione della loro individualità e specificità funzionale, Durkheim definisce questo tipo di solidarietà sociale: *solidarietà organica*.

Trasformazione storica della solidarietà sociale

Il diritto si è rivelato l'indicatore empirico di due forme di solidarietà sociale. Per accertare ora il grado di incidenza dell'una o dell'altra in un determinato tipo sociale, è sempre possibile, secondo Durkheim, fare riferimento all'estensione del diritto penale rispetto a quello cooperativo, e viceversa. Infatti, è facilmente rilevabile una tendenza storica alla progressiva sostituzione del diritto repressivo con quello restitutivo, connessa al grado di sviluppo della società: il numero delle leggi repressive regredisce a favore di quelle restitutive quanto più ci avviciniamo al tipo sociale attuale. Durkheim fissa, dunque, l'avvento della solidarietà organica al posto di quella meccanica in un paradigma sociale evolutivistico che ha chiare ascendenze