



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

LA FUNZIONE POLITICA DEI GRUPPI INTERMEDI
NELLE “LEZIONI DI SOCIOLOGIA” DI DURKHEIM

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando:

Alessandro Casini

Matricola n. 2017541

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024

INDICE

INTRODUZIONE.....	4
I. LO SGUARDO DELLA SOCIOLOGIA.....	5
1.1 Durkheim nell'alveo della "transizione sociologica".....	5
1.2 Il bisogno di sociologia.....	9
1.3 La specificità sociologica.....	15
II. LE "PATOLOGIE" DELLE SOCIETÀ EUROPEE.....	24
2.1 Le "condizioni d'esistenza" delle società moderne.....	26
2.2 Disagio sociale" e "disagio politico".....	33
III. LE FUNZIONI DEI "GRUPPI PROFESSIONALI".....	48
3.1 Un vuoto paradossale.....	48
3.2 Le funzioni dei gruppi professionali.....	51
BIBLIOGRAFIA PRIMARIA.....	59
BIBLIOGRAFIA SECONDARIA.....	61

INTRODUZIONE

Il presente elaborato si propone di prendere in esame la proposta politica centrale della sociologia di Émile Durkheim: l'istituzione di gruppi sociali intermedi, a cui venga riconosciuto un ruolo pubblico portante nella struttura politica, sociale ed economica delle società europee giunte sulla soglia del XX secolo. Quella avanzata da Durkheim è la proposta di una riforma politica, e tuttavia non ha l'aspetto che si tende ad attribuire a queste ultime: non vi è, per esempio, il disegno di un progetto dettagliato, che illustri precisamente in quali contesti si debba intervenire, e che specifichi con dovizia di particolari le modalità dell'intervento. Ciò potrebbe far pensare che si tratti allora, al contrario, di una proposta generica, magari formulata più in ossequio ad alcuni valori politici che sulla base dell'effettiva intenzione di produrre un cambiamento. Tuttavia, in tal caso risulterebbe difficile capire come Durkheim possa sostenere che le valutazioni e le proposte propriamente sociologiche, e attinenti ai fenomeni di ordine sociale, ambiscono a basarsi non tanto sulle opinioni personali, quanto sulla "conoscenza metodicamente elaborata [...] della realtà sociale", la quale metterebbe il sociologo in grado "di modificare il reale e di dirigerlo". È d'altra parte in tali parole che possiamo trovare un'indicazione. Se Durkheim afferma che non spetta alla sociologia "esporre dettagliatamente ciò che questa riforma dovrebbe essere", ciò che sembra invece spettarle è "indicarne i principi generali", che sarebbero da ritenere - per quanto generali - rigidamente vincolanti: essa ritiene di poterlo affermare proprio in base alla conoscenza metodica dei problemi (o, nel lessico durkheimiano, delle *patologie sociali*) a cui la proposta intende rivolgersi (Durkheim, 1906: 187-188; Durkheim, 1902: 58).

È coerentemente con tale impostazione che il presente elaborato vuole avvicinare la proposta politica di Durkheim, nel tentativo di mostrare quale specifica comprensione dei problemi in questione restringa il campo delle soluzioni possibili: provando - nel primo capitolo - a rendere ragione dell'esigenza durkheimiana di offrire una comprensione sociologica della realtà sua contemporanea, esponendo in seguito - nel secondo - quali siano i problemi che appaiono allo sguardo del sociologo, e infine arrivando - nel terzo - a considerare le proposte che egli avanza.

I. LO SGUARDO DELLA SOCIOLOGIA

1.1 Durkheim nell'alveo della "transizione sociologica"

Sostenere che la sociologia francese della seconda metà del XIX secolo nasca come “una vera e propria scienza di opposizione”, in lotta con l’eredità teorica e istituzionale della Rivoluzione Francese, potrebbe sembrare equivalente a ridurla ad un pensiero di stampo conservatore e di matrice controrivoluzionaria, interessato a “restaurare delle forme di solidarietà di cui la modernità democratica avrebbe eroso le fondamenta” (Cobbe, 2014: 228; Karsenti, 2013: 30). In tal caso Émile Durkheim (1858-1917), a cui va attribuito un contributo essenziale nella fondazione e istituzionalizzazione della nuova scienza sociale (intorno all’*Année Sociologique*, la rivista pubblicata su sua iniziativa a partire dal 1896, si raccoglie una scuola tra le cui fila figurano, fra gli altri, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs e Célestin Bouglé; cfr. Pizzorno, 2016: 16), si situerebbe a pieno titolo entro tale schieramento¹. Come pensatore in cui, più che in altri, la dimensione *sociale* viene dotata di un’irriducibile autonomia, in Durkheim si potrebbe riconoscere nient’altro che il discepolo eminente di quella tradizione controrivoluzionaria che fa capo a Joseph De Maistre e specialmente a Louis de Bonald², che per prima insiste nel riqualificare l’essere umano come “*homme social*”, e si potrebbe considerare così il sociologo di Épinal come un osservatore del proprio presente altrettanto ancorato all’idea che “il tempo possa essere arrestato e invertito” (Chignola, 2018: 309-310). La testimonianza inequivocabile di una nostalgia dell’ordine pre-rivoluzionario sarebbe offerta dal suo reiterato appello all’esigenza di ricostituire, nelle moderne società europee, dei nuovi ambienti particolari di vita collettiva organizzata³ e assegnare loro incarichi prettamente politici; un appello dunque allineato all’indicazione per cui le nazioni avrebbero bisogno di recuperare forme istituzionali passate, cui era approdato N.D. Fustel de Coulanges, suo direttore di studi all’École Normale Supérieure (Cobbe, 2014: 226). Se così fosse, nient’altro che un anelito essenzialmente reazionario si celerebbe sotto le parole con cui Durkheim constata che “le forme sociali che, un tempo, inquadravano gli individui, sono scomparse o stanno scomparendo, senza che forme nuove le sostituiscano. Non resta altro pertanto che la massa fluida degli individui [...]”. Una

¹ In tale direzione si orienta la lettura data da Robert A. Nisbet - in *La tradizione sociologica* (Nisbet, 1967: 118) - dell’opera *La divisione del lavoro sociale* (Durkheim, 1902), in cui Durkheim approderebbe, in fin dei conti, alla riproposizione della solidarietà di tipo “meccanico” nelle società moderne (Karsenti, 1999: 408).

² Nota B. Karsenti, che è proprio in Louis de Bonald (1754-1840), “teologo scolastico smarrito nel mondo moderno”, che nell’omonimo articolo del 1946 Alexandre Koyré riconoscerà un ispiratore del pensiero sociologico moderno (Karsenti, 2013: 72; Koyré, 1982: 117).

³ Nel lessico durkheimiano: “gruppi secondari”, “intermedi” o ancora “parziali”, “associazioni particolari” o “società elementari (Durkheim, 1950: 129, 143). Per un primo avvicinamento, è possibile pensare ai distretti territoriali (quali i comuni, i circondari, le province, le regioni...) dotati di consigli preposti alla loro amministrazione, o alle corporazioni di mestiere come - secondo la ricostruzione durkheimiana - si presentano nell’Europa comunale del XIII secolo (*ivi*: 181, 116-7). Tuttavia, ciò a cui fa riferimento Durkheim con le espressioni sopra citate non è esauribile in tali esempi, e sarà determinato più avanti.

società fatta di una materia così instabile minaccia di disorganizzarsi sotto l'effetto della minima scossa" (Durkheim, 1950: 184-185).

Tuttavia, adottando una simile linea interpretativa, alcuni momenti del pensiero durkheimiano risulterebbero quantomeno disorientanti. Ascoltiamo Durkheim:

“Per affrontare quella specie di lotta da cui deriva il contratto, e nel corso della quale si fissano le condizioni dello scambio, i contraenti devono possedere armi per quanto possibili uguali. Allora, e soltanto allora, non ci saranno né vincitori né vinti [...]. Ora, l'istituzione dell'eredità implica [...] che esistano nella società due grandi classi, riunite d'altronde da ogni sorta di classi intermedie: l'una che è obbligata, per poter vivere, a far accettare dall'altra i propri servizi a qualunque prezzo, l'altra che può fare a meno di questi servizi grazie alle risorse di cui dispone [...]. Pertanto, finché esisterà un'opposizione così netta nella società, il regime funzionerà in condizioni tali da non permettergli di essere giusto” (ivi: 292).

E ancora:

“È forse più giusto che un uomo sia trattato meglio socialmente perché è nato da un padre più intelligente o in migliori condizioni morali?” (ivi: 298).

Certamente simili considerazioni non devono condurre ad attribuire a Durkheim posizioni genericamente qualificabili come “socialiste”, che certo talvolta egli fiancheggia (Karsenti, 1999: 400), ma dalle quali prende ripetutamente le distanze in nome di una conoscenza scientifica della realtà sociale⁴; suggeriscono tuttavia la parzialità di una interpretazione che riduca il rapporto polemico con l'eredità della Rivoluzione Francese (condiviso anche dal pensiero “progressista” di Guizot e Saint-Simon da un lato, e da Auguste Comte, dall'altro; Chignola, 2018: 312), ad una mera riproposizione di modelli pre-rivoluzionari. In effetti, *La divisione del lavoro sociale*, tesi di *doctorat* di Durkheim e sua prima opera (edita per la prima volta nel 1893 a Parigi per i tipi di Alcan, e nuovamente nel 1902, con l'arricchimento di una nuova prefazione dal titolo *Quelques remarques sur les groupements professionnels*; cfr. Pizzorno, 2016: 15), non soltanto rappresenta un'ulteriore testimonianza dell'inadeguatezza di tale interpretazione, ma permette di misurare nella sua estensione lo sforzo durkheimiano di “pensare l'avvento della modernità” (Karsenti, 1999: 400). Secondo l'indagine svolta nell'opera infatti, l'avanzamento del processo di divisione del lavoro *sociale* - inteso come la forma particolare che il fenomeno generale (presente anche in ambito biologico) di progressiva differenziazione e specializzazione delle attività assume “nelle regioni più diverse della società” (senza essere un

⁴ Ne *Le regole del metodo sociologico* emerge chiaramente il “carattere sintomale” che Durkheim rileva nel socialismo (Karsenti, 1999: 399): “La sociologia così intesa non sarà né individualistica, né comunistica, né socialista, nel senso che si attribuisce volgarmente a questi termini. [...] Se si interessa a queste teorie, essa lo fa nella misura in cui vi scorge dei fatti sociali che possono aiutarla a comprendere la realtà sociale, manifestando i bisogni che travagliano la società” (Durkheim, 1895: 130).

“fenomeno specifico del mondo economico”) - non origina unicamente e anzitutto un efficientamento della produzione, “accrescendo sia la forza produttiva che l’abilità del lavoratore”, come invece registrava soprattutto Adam Smith circoscrivendo il fenomeno alla sfera economica (Durkheim, 1902: 67, 102). L’“effetto più notevole” della divisione del lavoro consiste piuttosto nel “rendere possibili società che, senza di essa, non esisterebbero” (Durkheim, 1902: 110), nella misura in cui suscita l’emersione di un tipo specifico di vincolo sociale (chiamato da Durkheim “solidarietà organica”, *ivi*: 164) che garantisce la “coesione” di individui dalle professioni ormai diverse e specializzate, così rivelando come solo “apparente” quell’antinomia per cui “pur diventando sempre più autonomo, l’individuo dipende più strettamente dalla società” (*ivi*: 39).

Se dunque Durkheim profonde i suoi sforzi nel tentativo - spoglio di nostalgie passatiste e difficilmente catturabile con le categorie vaghe di “reazionario” o “conservatore” - di elaborare una comprensione del presente che sia all’altezza delle trasformazioni della società postrivoluzionaria, non per questo è tuttavia inesatto registrare la sua parallela “necessità di superare il tradizionale approccio filosofico-politico che leggeva gli aggregati umani come semplici assemblaggi di individui” (Cobbe, 2014: 228), e che egli vede “presentato al meglio” nell’opera di Rousseau (Durkheim, 1950: 178). L’opposizione della sociologia all’eredità della Rivoluzione Francese, e in particolar modo al “giacobinismo filosofico” rousseauviano (Cobbe, 2014: 229), deve allora venir interpretata diversamente.

È forse possibile situare il pensiero durkheimiano nell’alveo di quella “transizione sociologica” che interessa la storia del pensiero europeo nella seconda metà dell’Ottocento (Chignola, 2018: 303-304), nella quale al contempo si compirebbe il distacco dal modo di pensare la politica di eredità rivoluzionaria e l’elaborazione di una visione sociologica che ambisce a recuperare “una *presa* sul divenire storico”, e che raccoglie “il lascito di quell’emancipazione intellettuale in cui è consistito il momento moderno, ma attribuendogli un nuovo significato” (Karsenti, 2013: 31). Un tale passaggio sarebbe potuto avvenire, paradossalmente, proprio sulla scorta di alcune essenziali risorse teoriche offerte anzitutto dal pensiero controrivoluzionario, se è vero che proprio in seno a tale esperienza alcuni concetti fondamentali (quali “autorità”, “società”, “potere”) hanno trovato un conio nuovo, e inedito “al punto da doversi rivelare capace di sovvertire l’insieme delle categorie politiche tradizionali” (Karsenti, 2013: 73). Basti, a titolo d’esempio, un’“assonanza” superficiale: il gesto di “integrazione della società alla natura” in base a cui Bonald, nella *Teoria del potere politico e religioso* (1796), nega l’assunzione contrattualistica per cui la società può venire modellata secondo la volontà umana, giustificando così l’esigenza di una nuova scienza della società (Karsenti, 2013: 73-74), può forse riecheggiare - secondo un rapporto che non è nelle intenzioni di questo elaborato determinare - nelle parole con cui Durkheim caratterizza i fenomeni di ordine

sociale ne *Le regole del metodo sociologico* (1895), polemizzando implicitamente con Hobbes e Rousseau, per i quali la società non sarebbe che “una macchina costruita interamente dalla mano dell’uomo” e dipendente solo dai “decreti della volontà” (Durkheim, 1895: 114):

“Il nostro metodo [...] considera i fatti sociali come cose la cui natura, per quanto duttile e malleabile possa essere, non è tuttavia modificabile a piacere. Ben più pericolosa è la dottrina che vede in essi soltanto un prodotto di combinazioni mentali, che un semplice artificio dialettico può sconvolgere da cima a fondo in un attimo!”
(*ivi*: 6).

Al repertorio concettuale controrivoluzionario, originariamente limitato dallo stesso fine oppositivo per cui era stato forgiato, avrebbero dunque fatto ricorso autori intenzionati invece a pensare proprio le specifiche forme di organizzazione sociale che i controrivoluzionari erano stati incapaci di riconoscere, e che ciononostante dopo il Terrore si erano comunque prodotte (Chignola, 2018: 311): si tratterebbe del primo pensiero socialista (specialmente di Saint-Simon) e in seguito proprio della sociologia, in primo luogo comtiana (Karsenti, 2013: 71).

Assumere che il pensiero di Durkheim - considerato, per quanto possibile, non soltanto nelle sue intenzioni dichiarate, ma nelle sue effettive possibilità - possa essere situato entro tale “transizione”, per quanto sommariamente tratteggiata, significa anche poter mostrare la sua irriducibilità alle interpretazioni delle quali, fin qui, ci siamo limitati ad asserire l’inadeguatezza. A tal fine acquista allora un singolare interesse un esame della proposta durkheimiana relativa ai “gruppi secondari”. Esposta durante la vita di Durkheim al rischio di essere confusa con “la riproposizione di un’ideologia corporativista d’ancien régime”, condannata in seguito alla “sorte ingrata di una dottrina da professore”, e oggi equivocabile, ad uno sguardo superficiale, come un “precedente” del corporativismo d’epoca fascista, la riflessione sui “gruppi secondari” offre la possibilità di misurare il tentativo della sociologia scientifica durkheimiana non soltanto di pensare la realtà sociale a lui contemporanea, elaborando una concettualità esente dai problemi che, a detta di Durkheim stesso, abitano “le idee [...] alla base della dottrina di Rousseau e [che] con delle riserve importanti si ritrovano alla base delle nostre pratiche parlamentari”; nella proposta politica di organizzazione dei “gruppi secondari” si gioca anche (come vedremo) l’aspirazione della sociologia “di modificare il reale e di dirigerlo” (Cobbe, 2014: 254; Aron, 1967: 318; Durkheim, 1950: 173; Durkheim, 1906: 187).

È certo che la riflessione di Durkheim al riguardo accompagna tutto il suo percorso intellettuale (Cobbe, 2014: 256). In effetti, i riferimenti principali all’esigenza di organizzare dei nuovi “gruppi secondari”, e in particolare il gruppo professionale (il quale “ha un nome nella storia: è la corporazione”, Durkheim, 1950: 99), occorrono in primo luogo nella prima edizione de *La divisione del lavoro sociale* (1893), incidentalmente ne *Le regole del metodo sociologico*

(Durkheim, 1895: 110), e in seguito nella conclusione de *Il suicidio. Studio di sociologia* (Durkheim, 1897: 207-213); il tema è poi sviluppato approfonditamente durante le lezioni del corso tenuto all'Università di Bordeaux fra il 1898 e il 1900, che Durkheim aveva l'abitudine di stendere per intero (Aron, 1967: 344) e che sono state raccolte e pubblicate postume nelle *Lezioni di sociologia* (Durkheim, 1950); un'ulteriore riflessione viene dedicata al tema nella prefazione alla seconda edizione de *La divisione del lavoro sociale* (Durkheim, 1902: 41-64). In aggiunta, le corporazioni rappresentano l'argomento di riflessione cui Durkheim ha dedicato svariati testi "minori" (articoli, relazioni, partecipazioni a dibattiti, ecc.)⁵.

Dal momento che la necessità della riorganizzazione di "gruppi secondari" dotati di precise funzioni politiche ha una rilevanza centrale nelle diciotto lezioni tenute a Bordeaux nei due anni finali del XIX secolo, la riflessione durkheimiana sul tema sarà qui esaminata principalmente nella versione in cui compare nelle *Lezioni di sociologia* (Durkheim, 1950).

1.2 Il bisogno di sociologia

Indicare le trasformazioni che la realtà sociale stessa esige, è un gesto che nella riflessione durkheimiana figura di diritto fra le prestazioni della sociologia. Tuttavia, le valutazioni e le proposte (se propriamente *sociologiche*) attinenti ai fenomeni di ordine sociale non possono essere assimilate a giudizi espressi "secondo il modo di sentire personale dello studioso", il quale magari "escogita in appoggio alla sua opinione sillogismi che egli giudica ben fatti" (Durkheim, 1895: 64), nella misura in cui quelle, al contrario, aspirano a dipendere dalla conoscenza metodica di tale ordine di fenomeni e di ciò che "per la società [...] è buono e desiderabile" (*ivi*: 60). Separate dalla specifica conoscenza della realtà sociale e delle sue esigenze, dalla quale risultano, le proposte avanzate dalla sociologia durkheimiana non sembrano dunque poter essere comprese adeguatamente.

Tale accorgimento introduttivo (per il momento solo affermato, ma di cui ci proponiamo di rendere conto in seguito) può consentirci di tenere nella dovuta considerazione il "centro nevralgico" (Callegaro, Marcucci, 2016: 13) della riflessione di Durkheim sulle società politiche democratiche sue contemporanee, considerata nel suo versante propositivo: se fin qui l'abbiamo genericamente determinato come l'esigenza di costituire dei "gruppi secondari" con funzioni politiche, può essere introduttivamente precisato come la proposta di organizzare i gruppi professionali nelle loro strutture essenziali e di renderli poi, dal momento in cui siano spontaneamente divenuti sufficientemente funzionanti, le basi elettorali non solo dell'organo direttivo di ciascun gruppo professionale, ma indirettamente dello Stato stesso, che verrebbe a

⁵ Per una lista dettagliata di questi ultimi rinviamo a Plouviez, 2013.

consistere dei delegati di tali organi (Durkheim, 1902: 61; Durkheim, 1950: 95, 123, 180-7). In effetti, se a partire dalla prima pubblicazione nel 1893 de *La divisione del lavoro sociale* Durkheim torna a riflettere a più riprese sull'organizzazione dei gruppi professionali, se sorprendentemente la presenta come la "riforma più urgente" (*ivi*: 113), nonostante i prevedibili attriti con il discredito di matrice rivoluzionaria che ancora circondava le associazioni intermedie nella Francia della Terza Repubblica (Callegaro, Marcucci, 2016: 33), tale convinzione pare dipendere strettamente da una comprensione della realtà sociale inedita precisamente perché sociologica, che si tratta dunque di chiarire. D'altra parte, nella Francia di fine XIX sec. in cui scrive Durkheim, il bisogno di ricorrere ad una comprensione sociologica di tale realtà non è affatto autoevidente. I fenomeni sociali⁶, assunti come proprio oggetto dalla nuova "scienza del reale" - la sociologia, intesa secondo la fondazione disciplinare e metodologica a cui Durkheim si è dedicato ne *Le regole del metodo sociologico* (Durkheim, 1895) - sono "già rappresentati nello spirito non soltanto da immagini sensibili, ma anche da concetti", perché "gli uomini non hanno atteso l'avvenire della scienza sociale per formarsi idee sul diritto, sulla morale, sulla famiglia", o per sapere cosa siano "lo stato, la sovranità, la libertà politica, la democrazia, il socialismo, il comunismo ecc." (*ivi*: 35, 37, 41); anzi, la popolarità di "dottrine pratiche" che tendono a trasformare direttamente la realtà sociale, confermerebbe quanto ferma e diffusa sia la convinzione che tali nozioni "atingano immediatamente" la realtà sociale (*ivi*: 130, 36). In alternativa, anche altri saperi avanzano le proprie pretese conoscitive su tali fenomeni: si tratta in particolare, dal punto di vista di Durkheim, dell'economia politica, le "grandi dottrine filosofiche" (fra le quali vengono prese come riferimenti polemici ricorrenti le teorie di Hobbes, Rousseau e Kant), e le opere dei "grandi sociologi", Comte e Spencer (*ivi*: 38-44, 113-116). Che dunque le società politiche democratiche richiedano di essere comprese, valutate ed eventualmente trasformate secondo il metodo sociologico, è tanto meno evidente quanto più esistono già dei saperi che le studiano, le valutano ed eventualmente affiancano le proprie proposte a quelle più diffuse. E tuttavia è proprio in base all'insufficienza di tali saperi che la "scienza del reale" si presenta come necessaria: infatti "la coscienza che la società assume di se stessa nell'opinione e mediante l'opinione può essere inadeguata alla realtà sottostante" (Durkheim, 1906: 168). È quindi proprio mostrando le ragioni di tale insufficienza, a partire da una presentazione ancora non rigorosamente sociologica della realtà sociale, che anche la riflessione durkheimiana sull'organizzazione dei gruppi professionali e il loro ruolo politico può essere misurata nella sua pretesa di cogenza.

Ad un primo sguardo, il panorama delle società europee di fine XIX secolo, colto nello scorcio che ne offrono le *Lezioni*, permetterebbe di registrare anzitutto la crescente

⁶ Per fare riferimento al concetto propriamente sociologico dei fenomeni sociali ci serviremo della denominazione propria di "fatti sociali"; cfr. Durkheim, 1895: 25.

preponderanza delle attività⁷ industriali e commerciali su quelle militari, amministrative, religiose e scientifiche, e dunque anche la loro tendenza a divenire, per un numero crescente di individui, gli ambienti di vita decisivi per la formazione degli interessi, le preoccupazioni e le relazioni sentite come più rilevanti, nella misura in cui l'approfondimento della divisione del lavoro sociale fa sì che "il campo di ogni attività individuale si restringa sempre più nei limiti indicati dalla funzione di cui ciascuno è specialmente incaricato" (Durkheim, 1950: 93-4, 109, 181-2). Inoltre, se i mercati nazionali e internazionali incessantemente attivi e la "grande industria", che - soggetta solo al vincolo di prossimità alle fonti di alimentazione e a quello di inclusione nelle reti commerciali - si è estesa su scala nazionale, contribuiscono a ridurre i rischi di crisi alimentari e ad intensificare la produzione, tuttavia ciò che caratterizza primariamente le attività industriali e commerciali è il fatto che entro tali relazioni professionali gli individui non seguono altra regola che il proprio interesse economico convenientemente inteso. In aggiunta alle crescenti crisi industriali e commerciali, e ai fallimenti societari provocati da relazioni del genere⁸, i conflitti fra interessi (che sono spesso "manifestamente antagonistici", come nei rapporti fra datori di lavoro e impiegati) si prolungano in rapporti di subordinazione giuridicamente sanzionati ogni qualvolta le parti contraenti dispongano di poteri contrattuali asimmetrici; ma trattandosi di subordinazioni accettate solo per costrizione, tali accordi sono "trattati di pace [...] solo provvisori" e "lo stato di guerra è necessariamente cronico" (Durkheim, 1950: 93, 99, 118, 122, 270, 289, 292; Durkheim, 1902: 42-43, 45, 340, 349, 351). Inoltre in tali ambiti, se da un lato le legislazioni statali si rivelano inefficaci nel regolare relazioni e circostanze professionali che la specializzazione delle attività industriali e commerciali stesse rende sempre più varie e particolari⁹, dall'altro risultano spesso "come una sorta di ordine [...]"

⁷ Per chiarezza, nell'indicare un insieme di professioni specifiche e generalmente dotate di una propria specifica regolazione (o, più precisamente, di una propria "disciplina morale"; *ivi*: 97), quali ad esempio l'insieme delle professioni militari, ci serviremo qui della denominazione di "attività" o "forma di attività sociale" (*ibid.*), riservando quella di "funzione" (che Durkheim tuttavia usa spesso anche con questo significato: cfr. "le funzioni economiche", *ivi*: 91) per indicare "il rapporto di corrispondenza che esiste tra certi movimenti e certi bisogni dell'organismo" (Durkheim, 1902: 101), seguendo la distinzione fatta da Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale* (*ibid.*).

⁸ Riguardo a tali crisi e ai fallimenti, nella *Divisione* Durkheim rileva che "questi fenomeni sembrano diventare più frequenti, per lo meno in certi casi. Dal 1845 al 1869, i fallimenti sono aumentati del 70%". Proprio a relazioni economiche del genere, poste in mercati estesi su scala nazionale o - registra Durkheim - già globale, sarebbero dovuti i fallimenti societari: "ogni industria produce per consumatori che sono dispersi su tutta la superficie del paese o anche del mondo intero. [...] Il produttore non può più avere sotto gli occhi tutto il mercato né immaginarselo [...] poiché esso è per così dire illimitato. Alla produzione mancano perciò sia i freni sia le regole; essa non può che procedere a tatonni, ed è inevitabile che brancolando così nel buio, la misura venga oltrepassata a volte in un senso e a volte nell'altro - donde le crisi che turbano periodicamente le funzioni economiche" (Durkheim, 1902: 351).

⁹ Parlando a questo riguardo delle "legislazioni statali", Durkheim sembra fare riferimento soprattutto (ma non solo) ai contratti di lavoro dipendente, dei quali registra la grande proliferazione avvenuta nell'arco di tempo che trascorre fra l'edizione del 1893 ("I rapporti del capitale e del lavoro sono restati [...] nello stesso stato di indeterminatezza giuridica. Il contratto di affitto dei servizi occupa nei nostri codici un posto ben piccolo, soprattutto quando si pensa alla diversità e alla complessità delle relazioni che è tenuto a regolare") e quella del 1902 ("Questo fu scritto nel 1893. In seguito, la legislazione industriale ha occupato un posto più importante nel nostro diritto") della *Divisione del lavoro sociale*, passando per il biennio di fine secolo in cui tiene le *Lezioni di sociologia* (Durkheim, 1902: 349, 413n; Durkheim, 1950: 290-291).

che impedisce agli individui di fare ciò che vogliono e questo in base ad un interesse che non è il loro”, generando “resistenze e conflitti dolorosi di ogni tipo” (Durkheim, 1950: 94, 111-112, 144, 290-291; Durkheim, 1902: 44).

Dal punto di vista “economicista” (inteso secondo la presentazione durkheimiana) simili rapporti, che - mancando di forme stabili e predeterminate¹⁰ - consentono in tale misura alle iniziative individuali di “stimolarsi” mutualmente, sono i più adeguati ad originare spontaneamente un equilibrio che intensifichi la produzione e a promuovere “l’incremento della libertà individuale” (Durkheim, 1950: 92-95, 98, 111-112; Durkheim, 1902: 42-43). Infatti gli esseri umani sono liberi e godono di diritti “per il fatto stesso che esistono” (tale concezione, secondo Durkheim, avvicinerebbe l’economia politica all’“individualismo”¹¹ comune a Hobbes, Rousseau, Kant e Spencer; cfr. Durkheim, 1895: 134): dunque costringerli a conformare la propria condotta a regole estranee, motivate da un interesse diverso dal proprio, non può che rappresentare una limitazione della loro libertà, che essi “naturalmente” cercano di ridurre al minimo (Durkheim, 1950: 111, 134, 145-148; Durkheim, 1895: 114). Certo, gli “economisti classici” riconoscono il bisogno di una minima regolazione¹² (che intendono principalmente come statale). Affinchè degli individui mossi da interessi privati, differenziati e potenzialmente conflittuali possano coesistere senza ledere i reciproci diritti (il che è nell’interesse di ciascuno, e

¹⁰ Secondo l’analisi condotta da Durkheim, infatti, il regime contrattuale esistente da un lato sarebbe incapace di abbracciare tutti i rapporti di lavoro (“non tutte le relazioni sociali sono suscettibili di assumere questa forma giuridica”), dall’altro assicurerebbe soltanto “vincoli [...] di corta durata”, capaci di “sospendere le ostilità soltanto per un certo tempo”. Ma anche laddove funzionasse correttamente, proprio l’istituto attuale del contratto nel suo complesso - considerato in quella specifica forma che (come registra l’indagine durkheimiana fra la 16^a e la 18^a delle *Lezioni di sociologia*) avrebbe progressivamente assunto nelle società europee a partire dall’“epoca medioevale”, e alla quale Durkheim dà il nome di “contratto consensuale” - creerebbe soltanto quelle obbligazioni (ossia le forme di relazione stabili in questione) che appaiono utili alle parti in funzione dei propri interessi economici individuali: “[...] e dato che questi interessi sono in perpetuo divenire, non c’è posto per nessuna regolamentazione permanente” (Durkheim, 1902: 348, 383; Durkheim, 1950: 270-273).

¹¹ L’accezione polemica con cui Durkheim impiega largamente il termine rende rilevante riportare l’osservazione di Karsenti, secondo cui la categoria di “individualismo” “ha un’origine polemica. È un’invenzione della controrivoluzione, versante negativo del nuovo concetto di società che essa intende promuovere” (Karsenti, 2013: 73). D’altra parte, il fatto che il medesimo termine venga al contempo rivendicato da Durkheim per denotare la concezione sociologica dello Stato elaborata nelle *Lezioni* (Durkheim, 1950: 145), potrebbe testimoniare proprio l’irriducibilità del rapporto di Durkheim con le concezioni così qualificate, al rapporto che vi può aver intrattenuto il pensiero controrivoluzionario.

¹² Nelle *Lezioni* Durkheim sembra attribuire agli “economisti” (accompagnati da Spencer, Kant, Rousseau e “la scuola spiritualista”) tale riconoscimento di un bisogno minimo di regolazione dei rapporti interindividuali (la quale emanerebbe dallo Stato come “organo” di una società intesa come “aggregato di individui”, in quanto l’individuo “è tutto ciò che c’è in essa di reale”; cfr. Durkheim, 1950: 134), per “prevenire certi effetti nefasti dell’associazione” (*ibid.*): “C’è anzitutto la soluzione individualista, quale è stata esposta e difesa da Spencer e dagli economisti, da un lato, da Kant, Rousseau e la scuola spiritualista, dall’altro. [...] se la società può e deve aggiungere qualcosa a ciò che possiedo naturalmente e prima di ogni istituzione sociale di questi diritti essa deve innanzitutto impedire che questi siano lesi [...]. È un minimo [...] al di sotto del quale non deve permettere che si scenda” (*ibid.*). Tale attribuzione non era avvenuta invece ne *Le regole del metodo sociologico*, in cui Durkheim aveva distinto due considerazioni “individualiste” del rapporto fra individui e società, segnalando nei giusnaturalisti, in Spencer e negli economisti la concezione secondo cui l’organizzazione sociale risulterebbe naturalmente - senza bisogno di un contratto né di una costrizione, come invece in Hobbes e Rousseau - dalle condotte libere di individui “naturalmente inclini” alla vita associata: “quando essa ricorre alla costrizione, ciò significa che essa non è ciò che dovrebbe essere” (Durkheim, 1895: 114).

rappresenta dunque - non essendo la società altro che l'insieme dei singoli - il solo interesse *sociale*), è necessaria una specie di “terzo-arbitro tra le parti”, capace di imporre un limite alle libere condotte individuali e di “coordinare esteriormente e meccanicamente dei movimenti”: “impedire gli sconfinamenti illegittimi degli individui gli uni a danno degli altri” è la sola ragion d'essere dello Stato, che dunque persegue l'unico obiettivo che possa dirsi *sociale*. Ma tale intervento negativo, se è necessario proprio perché “ostacola l'azione”, consiste appunto in una regolazione che gli uomini ricevono come una “militarizzazione” e “non possono veramente volere”: l'ideale economicista corrente è dunque, al contrario, una più completa realizzazione della “concorrenza anarchica” (Durkheim, 1902: 151; Durkheim, 1950: 111-112, 134, 93).

Gli economisti classici concepiscono quindi gli assetti sociali come fossero “immense società per azioni, nelle quali si rimane solo fino a quando si ha interesse a farlo”, e che sono tali soltanto perché gli individui li hanno voluti così: Durkheim riconosce in loro - almeno quanto alla considerazione generale degli assetti e i fenomeni sociali (e non unicamente della forma che dovrebbero avere i rapporti fra i diversi ruoli professionali nei settori industriali e commerciali, su cui fin qui ci siamo concentrati) come insiemi di “mezzi istituiti dagli uomini in vista di certi scopi”, i quali “devono essere individuali” se prima di tale istituzione non esistono che individui - “dei discepoli inconsapevoli di Rousseau”, ma anche di Hobbes, Kant e Spencer¹³, ed è quindi a tale ampio fronte teorico che si allarga la critica sociologica¹⁴ (Durkheim, 1895: 97; Ricciardi, 2011: 188; Cobbe, 2014: 230; Durkheim, 1902: 215). Ora, dalla lettura delle *Lezioni* può sembrare che l'insufficienza delle comprensioni offerte da uno schieramento teorico tanto eterogeneo venga affermata esclusivamente sulla base delle premesse della sociologia durkheimiana, come in effetti avviene in più casi (cfr. Durkheim, 1950: 92-99, 135, 138-139, 141-145, 148-149): se fosse così, la critica della sociologia durkheimiana resterebbe estremamente estrinseca, e incapace di mostrare con coerenza il bisogno di percorrere una strada alternativa. Pur non essendo nelle intenzioni del presente attraversamento sostenere una tesi diametralmente contraria, occorre precisare che è possibile rinvenire un approfondimento di tale critica nelle pagine della *Divisione del lavoro sociale* che Durkheim dedica allo studio della parte

¹³ Durkheim polemizza con il corrispondente metodo esplicativo dei fenomeni sociali in particolare nel cap.V delle *Regole (Regole relative alla spiegazione dei fatti sociali)*; cfr. Durkheim, 1895: 91-116): “Questo principio non si trova soltanto alla base di queste grandi dottrine di sociologia generale; ma esso ispira parimenti un grandissimo numero di teorie particolari. Così [...] l'istituzione del matrimonio viene spiegata in base ai vantaggi che esso presenta per i coniugi e la loro discendenza [...]. Tutta la vita economica - com'è concepita e spiegata dagli economisti, e soprattutto da quelli della scuola ortodossa - è in ultima analisi sospesa a un fattore puramente individuale, cioè al desiderio della ricchezza [...]” (*ivi*: 99).

¹⁴ È rilevante notare (come indica L. Cobbe in Cobbe, 2014: 223) che il rapporto polemico di Durkheim a tali teorie non si riduce alla loro confutazione; per la sociologia durkheimiana si tratterà di comprenderle come “fatti sociali” e farne degli oggetti di studio. Tale impegno emerge proprio nelle *Lezioni*: “Sarebbe senza dubbio comodo dirsi che [tali idee] [...] costituiscono un semplice errore di logica e che per correggerlo basterebbe segnalarlo, dimostrarlo prove alla mano [...]. Ma gli errori collettivi, come gli errori individuali, dipendono da cause oggettive e non si possono guarire se non agendo sulle cause” (Durkheim, 1950: 174).

del “diritto restitutivo”¹⁵ (vigente nella Francia della Terza Repubblica) relativa ai rapporti interpersonali entro i quali si esercitano quelli che i giuristi chiamano “diritti reali” (il diritto di proprietà e i diritti che gli individui esercitano su se stessi; Durkheim, 1902: 155). Secondo l’analisi durkheimiana, le regole relative a tali rapporti servono solo “a meglio separare ciò che si era unito per forza di cose, a ristabilire i limiti violati e a riportare ognuno nel proprio campo di azione”. Tale sezione del diritto restitutivo illustra mere relazioni d’astensione, consistenti nel “non nuocere”, soltanto negative, ed esemplifica quindi adeguatamente la regolamentazione sociale intesa secondo “la semplicistica concezione di Rousseau a cui la scuola economica si attacca ostinatamente” (Cobbe, 2014: 230): la società in cui i rapporti interindividuali funzionassero pienamente in tal modo somiglierebbe “a un’immensa costellazione, in cui ogni astro si muove nella sua orbita senza turbare il movimento degli astri vicini”. Al riguardo sostiene Durkheim che, ovunque venga situato il limite fra tali orbite, concepirlo - come avviene secondo tali opzioni teoriche - come il prodotto di un’autolimitazione e una concessione reciproche presuppone che gli uomini siano “già uniti mediante qualche vincolo di socialità” (da non fraintendere con un mero essere in relazione), che preveda relazioni determinate e possa dunque essere considerato un “vincolo sociale positivo”, pena il non poter spiegare adeguatamente le ragioni di tale cessione: fra gli istinti o bisogni *individuali*, “vivere in pace” non primerebbe sui “vantaggi” che possono offrire i conflitti, e non può quindi essere ritenuto sufficiente (Durkheim, 1902: 153 e sgg.). Così in tali relazioni giuridiche negative non è possibile esaurire l’essenziale della società (“la solidarietà negativa non può essere autosufficiente”, *ivi*: 154), ma la coesione sociale deve avere un’altra fonte: bisogna riconoscere in siffatte relazioni “il lato negativo di ogni specie di solidarietà”. Scrive infatti Durkheim:

“La condizione principale affinché un tutto sia coerente è che le parti componenti non vengano in urto a causa di movimenti discordi. L’accordo esteriore non costituisce però la loro coesione: al contrario, la presuppone. La solidarietà negativa è possibile solo dove ne esiste un’altra, positiva, della quale è allo stesso tempo la risultante e la condizione” (*ivi*: 155).

“[...] incontriamo per forza [la solidarietà negativa] dovunque gli uomini vivono una vita in comune, prescindendo dal fatto che essa [la vita in comune] risulti dalla divisione del lavoro sociale o dall’attrazione del simile per il simile” (*ivi*: 157).

Un vincolo sociale precedente ed estraneo a quel solo intervento negativo che degli esseri umani

¹⁵ “Diritto restitutivo” è l’espressione con cui Durkheim denomina tutte le regole giuridiche dotate di una “sanzione restitutiva”. Questa identifica quel tipo di sanzioni consistenti non tanto nel reprimere i comportamenti difformi dalle regole di condotta infliggendo un qualche “dolore” al loro autore, ma nel ristabilire la forma regolare dei rapporti violati: se, ad esempio, “il mio debitore aliena la cosa su cui ho un diritto di ipoteca, [...] il terzo acquirente è tenuto a pagarmi o a perdere ciò che ha acquistato”; cfr. Durkheim, 1902: 153. Sono dotate di una tale sanzione le norme del diritto civile, commerciale, di procedura, amministrativo e costituzionale; se ne distinguono invece le regole giuridiche del “diritto repressivo”, contraddistinte da sanzioni appunto “repressive”, quali le leggi del diritto penale (*ivi*: 116-117).

naturalmente liberi potrebbero desiderare, che determinerebbe positivamente (e non solo come relazioni di astensione) le relazioni fra gli individui a prescindere dalla loro volontà¹⁶, e che sarebbe manifestato dalle tradizioni, i pregiudizi, l'opinione diffusa, i costumi e le abitudini, non può che essere ritenuto “qualcosa di fittizio, di artificiale e di mostruoso” (Durkheim, 1890: 233) - secondo quando Durkheim scrive nel 1890 ne *I principi del 1789 e la sociologia*, recensendo il testo di T. Ferneuil, *I principi del 1789 e la scienza sociale* - tanto da Kant e Rousseau, quanto dagli economisti (fra questi, il riferimento principale di tale articolo è Claude Frédéric Bastiat, il quale sarebbe solo apparentemente in disaccordo con Rousseau: *ibid.*). Bandito dunque dalle rispettive teorie, a Durkheim tale vincolo sembra tuttavia imporsi nuovamente, senza che esse dispongano però delle risorse concettuali per vedervi altro che una violazione dell'indipendenza individuale. Di qui l'insufficienza di tali comprensioni rispetto al compito di indagare un tale ordine di fenomeni, e la necessità di percorrere una via alternativa.

La sociologia durkheimiana, allora, deve dedicarsi anzitutto a concepire quei vincoli involontari capaci di assicurare la “coesione” che rappresenta il presupposto necessario di ogni rete di relazioni negative¹⁷, a studiare “una realtà dotata di una storia differente da quella raccontata dal diritto pubblico statale”(Cobbe, 2014: 228).

1.3 La specificità sociologica

Ne *Le regole del metodo sociologico*, in cui Durkheim ordina e specifica ulteriormente i

¹⁶ Può essere utile un esempio. Nella sezione considerata della *Divisione del lavoro sociale*, Durkheim - dopo aver indagato la solidarietà derivante “dall'attrazione del simile per il simile” - si sta dedicando allo studio dell'altra specie principale di “vincolo sociale positivo” (nel lessico durkheimiano, di “solidarietà”), quello “cooperativo”, ossia risultante dalla divisione del lavoro (“[...] la cooperazione è a sua volta inscindibile dalla divisione del lavoro. Cooperare significa infatti condividere un compito comune”; cfr. Durkheim, 1902: 159). Al fine di chiarire parzialmente a cosa faccia riferimento Durkheim, nel sostenere che una regolazione negativa - che dunque espone relazioni giuridiche di astensione, volte a garantire dagli altri ciò a cui ciascuno ha naturalmente diritto - deve presupporre una regolazione positiva - che al contrario sanziona giuridicamente relazioni in cui le parti “cooperano”, ossia svolgono parti più o meno diverse e specializzate di un compito condiviso - riportiamo brevemente il caso della solidarietà familiare: se la storia della famiglia dimostra che essa non è “coesa” esclusivamente a causa della “comunione dei sentimenti e delle credenze” (che tuttavia ha spesso una misura tale da sembrare sufficiente), ma soprattutto della distribuzione di compiti diversi a ciascun membro, “secondo il sesso, l'età, i rapporti di dipendenza” (ossia, in fondo, a causa della divisione del lavoro domestico), allora le relazioni fra i familiari saranno certamente oggetto di una regolazione che garantisce i diritti di ciascuno, ma esse sono anzitutto già determinate dettagliatamente in ciò che devono essere - secondo la distribuzione e i rapporti fra i compiti familiari - nella condotta specifica a cui ciascun diverso membro è tenuto nei confronti di ciascun altro. Non si tratta insomma di relazioni che sono i membri a determinare secondo il proprio arbitrio, ma di relazioni già determinate, e la cui determinatezza è esposta e sanzionata da una regolazione “positiva” (Durkheim, 1902: 158).

¹⁷ Che proprio l'impossibile autosufficienza della “solidarietà negativa” sia il punto a partire dal quale, nel suo percorso di ricerca, Durkheim formula l'ipotesi necessaria di una solidarietà di tipo diverso, e incontra l'esigenza di rivisitare interamente “il modo in cui il pensiero giuridico e politico moderno ha pensato l'individuo”, è quanto sembra indicare N. Marcucci ne *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim* (Marcucci, 2014), il quale in aggiunta indica come proprio in tale gesto “la sociologia riapre il problema moderno dell'obbligazione” (*ivi*: 70).

concetti e le procedure d'indagine già messe all'opera due anni prima ne *La divisione del lavoro sociale*, viene definito precisamente l'oggetto di studio della sociologia, il "fatto sociale":

"è un fatto sociale ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una costrizione esterna - oppure un modo di fare che è generale nell'estensione di una società data, pur avendo esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali" (Durkheim, 1895: 33).

Nel corso della sezione del testo (*Che cos'è un fatto sociale?*) nella quale compare tale definizione, apprendiamo che sono fatti sociali, più in generale, tutti i "modi di agire, di pensare e di sentire che presentano la notevole proprietà di esistere al di fuori delle coscienze individuali" (*ivi*: 26). Si può pensare, per citare alcuni esempi durkheimiani, ai comportamenti cui è tenuto un fratello, una madre o una cittadina, l'abbigliamento che si addice ad ogni diversa circostanza sociale o che è di moda, la liturgia e le credenze che per ogni fedele costituiscono la vita religiosa, o ancora le pratiche caratteristiche della professione che ciascuno svolge; e inoltre non solo "il sistema di segni del quale mi servo per esprimere il mio pensiero", o i duraturi "movimenti di opinione [...] che si producono incessantemente intorno a noi [...] in questioni religiose, politiche, letterarie, artistiche", e persino "i materiali" che in ogni "coscienza individuale" costituiscono le diverse opzioni fra le quali un'eventuale facoltà di libera scelta può determinarsi, ma gli stessi sentimenti quali "i grandi movimenti di entusiasmo, di indignazione, di pietà" che percorrono talvolta le assemblee¹⁸ (*ivi*: 25-28, 38, 48; Durkheim, 1902: 381). Per quanto i casi individuali non siano fenomeni sociali, costituiscono un punto di partenza utile a comprenderli: se ogni individuo ha comportamenti, pensieri e sentimenti che non dipendono dalla sua volontà, che esistevano già prima che egli li adottasse e che "ci resistono quando cerchiamo di renderci indipendenti da essi" o più semplicemente fanno sì che sia "impossibile fare altrimenti", allora non è possibile che tali modi di fare individuali siano anche i prodotti di volontà individuali; in tal caso infatti sarebbero di genere "completamente diverso"¹⁹ (Durkheim, 1895: 38, 26, 28). È necessario allora che abbiano un'altra origine. Per il fatto che tali modi di fare individuali sono "generalisti", ossia comuni (con variazioni individuali "comprese entro limiti assai vicini"; cfr. *ivi*: 65) almeno alla maggior parte dei membri di una società²⁰, e tuttavia non sono il prodotto di nessun individuo, non possono venire spiegati da nessuna delle cause

¹⁸ Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, opera del 1912 fra le maggiori del sociologo di Épinal, compare un esempio significativo delle correnti di sentimenti collettivi considerate come fatti sociali: si tratta della notte del 4 agosto 1789, nella quale l'assemblea composta di nobili francesi decretò entusiasticamente l'abolizione dei diritti feudali, "salvo poi sorprendersi il giorno dopo della propria decisione" (Cobbe, 2014: 237).

¹⁹ In riferimento ai sentimenti *sociali* che percorrono le assemblee, Durkheim infatti scrive: "Anche quando abbiamo spontaneamente collaborato all'emozione collettiva, l'impressione che abbiamo provato è completamente diversa da quella che avremmo provato se fossimo stati soli. Perciò, dopo che [...] le influenze sociali hanno smesso di agire su di noi [...], i sentimenti che abbiamo provato ci fanno l'effetto di qualcosa di estraneo, in cui non ci riconosciamo più" (Durkheim, 1895: 28).

²⁰ Sia che si tratti della "società politica nella sua interezza", sia di "qualcuno dei gruppi parziali che racchiude - confessioni religiose, scuole politiche e letterarie, corporazioni professionali ecc."; cfr. Durkheim, 1895: 27.

rintracciabili entro un contesto in cui la dimensione sociale sia esaurita dalla somma dei casi individuali²¹. Secondo il procedere durkheimiano nelle *Regole*²², per spiegare siffatte “generalità” sembrerebbero certo necessarie cause sociali, ma afferenti a società intese diversamente da semplici aggregati di individui: è nello spazio offerto da tale esigenza esplicativa, che forse Durkheim vede come appunto logicamente necessario e ancora vuoto, che verrebbero situati i fatti *sociali* (i comportamenti *sociali* di cui i comportamenti empiricamente osservabili non sono che le “manifestazioni individuali”) e le loro cause *sociali*²³. Se nelle *Regole* queste ultime sembrano essere ridotte alla “società”²⁴, una più dettagliata concezione sosteneva l’indagine de *La divisione del lavoro sociale*. La causa dei fatti sociali sarebbe da individuare nella “solidarietà sociale”, il complesso di sentimenti *sociali* strettamente dipendenti da quel “meccanismo di immagini” che pone le rappresentazioni *sociali* degli altri e quella di sé in un rapporto variabile a seconda della struttura del gruppo: nella misura in cui le somiglianze fra i membri di un gruppo eccedono “in numero e intensità” le caratteristiche che li contraddistinguono individualmente, e dunque le rappresentazioni di sé e degli altri, essendo “totalmente o parzialmente indistinte, si confondono e non sono più che una sola rappresentazione”, sentimenti comuni²⁵ legheranno i membri fra loro; laddove invece la divisione del lavoro sociale abbia prodotto uno stato di interdipendenza fra membri differenziati del gruppo, la rappresentazione degli altri apparirà inseparabile e complementare alla propria, ma distinta da essa, e ne scaturiranno sentimenti diversi. La “coesione” di ogni società, presupposto necessario delle regole negative, dipenderebbe proprio da tale “sistema determinato” di rappresentazioni, credenze e sentimenti

²¹ Su tale punto, la concezione durkheimiana dei fenomeni sociali si discosta da quelle rinvenibili in G. Tarde e G. Simmel, secondo i quali rispettivamente un fenomeno *sociale* non sarebbe che un “modo di agire innovativo” diffusosi attraverso l’imitazione (cfr. Durkheim, 1895: 31n), o “un’azione reciproca realizzatasi singolarmente e progressivamente consolidata sotto una forma istituzionale” (Karsenti, 1999: 397).

²² Il riferimento è principalmente a Durkheim, 1895: 25-27.

²³ Il punto è illustrato chiaramente da Karsenti: “La distinzione di piani tra l’individuale e il sociale è affermata a titolo di condizione primordiale di oggettivazione, rinforzata dall’interdizione epistemologica di tentare la deduzione di una «generalità» sociale a partire dalla diffusione di un modo di agire” (Karsenti, 1999: 397-398).

²⁴ “Essi [i fatti sociali] costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi soltanto deve essere data e riservata la qualifica di *sociali*. Essa conviene loro; è infatti chiaro che il loro substrato, non essendo l’individuo, può essere soltanto la società”; cfr. Durkheim, 1895: 27.

²⁵ Nella *Divisione del lavoro sociale* Durkheim sostiene che sia impossibile determinare una volta per tutte quali siano tali sentimenti, perché i loro “oggetti particolari [...] hanno subito e possono ancora subire infinite variazioni”: un tempo sarebbero stati “sentimenti religiosi, domestici e mille altri di carattere tradizionale”, mentre sarebbero “oggi i sentimenti altruistici” (Durkheim, 1902: 122).

sociali, cui Durkheim dà il nome di “coscienza collettiva”²⁶ (Durkheim, 1902: 110-112, 163, 126). Nella “coscienza collettiva” è da individuare la causa dei fatti sociali: essi possono generalizzarsi soltanto perché ogni atto individuale, nella misura in cui viola le rappresentazioni e i sentimenti presenti nella coscienza collettiva, incontra la conseguenza di una “sanzione”, che si presenta in “manifestazioni individuali” e ciononostante dev’essere considerata di natura *sociale*: infatti il condono della sanzione non rientra nelle possibilità degli individui danneggiati²⁷ (*ivi*: 134). In aggiunta, se essa viene esperita unicamente quando gli atti individuali offendono la coscienza collettiva, ciò non toglie che le rappresentazioni e i sentimenti *sociali* (e specie i modi di fare, pensare e sentire cui danno origine) siano dotati della capacità di esercitare una coercizione esterna sugli individui in ogni caso²⁸: avendo mostrato, nelle *Regole*, la presenza di tale capacità coercitiva anche laddove i singoli non tentino di discostarsi dai fatti sociali (Durkheim, 1895: 26-28), Durkheim può affermare che “la sanzione è dunque la caratteristica generale di tutti i fatti di questo genere. Nessun altro fatto d’ordine umano presenta questa particolarità” (Durkheim, 1950: 84); solo essa assicura ai fatti sociali la capacità di imporsi ai singoli, e determinare così le “generalità”²⁹. Nonostante una concezione così approfondita delle cause dei fatti sociali non sia esposta anche nelle *Regole* (pubblicate due anni dopo la *Divisione*), che essa non sia stata abbandonata potrebbe forse essere testimoniato almeno dalle parole con cui Durkheim, nella *Prefazione alla seconda edizione* (del 1901) delle *Regole*, replica ad alcune

²⁶ Risultano utili un chiarimento terminologico ed uno concettuale. Anzitutto, se finora ci siamo riferiti alla dimensione capace di spiegare le generalità con la qualifica di “sociale” - in linea con quanto avviene nelle *Regole* - tuttavia l’impiego dell’aggettivo “collettiva” in riferimento alla “coscienza” non vuole suggerire che essa si collochi entro una dimensione diversa: nella *Divisione del lavoro sociale*, distinguendo la “coscienza sociale” (intesa come una coscienza che abbia “un’estensione uguale a quella della vita psichica della società”, e includa cioè anche “sistemi di rappresentazioni e di azione” non generali, quali quelli relativi alle “funzioni giudiziarie, governative [...] in breve tutte le funzioni specifiche”; Durkheim, 1902: 126) dalla “coscienza collettiva o comune”, Durkheim sta servendosi delle qualifiche “collettiva o comune” proprio per indicare la dimensione cui facevamo riferimento, se “essa è [...] diffusa in tutta l’estensione della società, ma non per questo manca dei caratteri che ne fanno una realtà distinta [...] è indipendente dalle condizioni particolari [...] È dunque altra cosa dalle coscienze particolari, per quanto non si realizzi che negli individui” (*ibid.*). Inoltre, se nella *Divisione* l’espressione principale è appunto “coscienza collettiva o comune”, nelle *Lezioni di sociologia* i significati qui attribuiti ad essa (le cui occorrenze sono limitate; cfr. Durkheim, 1950: 132, 161, 297) sembra che vengano associati ripetutamente anche alle formule “coscienza morale”, “comunione delle menti”, “vita mentale collettiva”, “pensiero sociale”, “coscienza sociale”, “vita psicologica collettiva” (*ivi*: 85, 112, 132, 160, 167, 215).

Per un chiarimento del concetto di “coscienza collettiva”, può invece risultare utile la precisazione di Karsenti: “compare sulla scena una «coscienza collettiva» – entità che è qui spogliata di ogni connotazione metafisica, dal momento che serve semplicemente a dare conto dell’esistenza di un certo numero di stati di coscienza comuni agli individui di una certa società” (Karsenti, 1999: 407).

²⁷ Occorre precisare che Durkheim non nega che esistano sanzioni il cui condono rientra nelle possibilità degli individui danneggiati (sarebbe il caso delle pene dei *delicta privata* del diritto romano e della *vendetta privata* diffusa fra quelli che Durkheim chiama “i popoli più primitivi”), né sanzioni che non penalizzano in ogni caso alcuni comportamenti: la “sanzione sociale” di cui sta parlando è semplicemente un’altra cosa rispetto a tali fenomeni (Durkheim, 1902: 134-136).

²⁸ Tale definizione del concetto sociologico di “sanzione” come conseguenza compare nelle *Lezioni*: “La sanzione è la conseguenza che deriva non dall’atto preso in se stesso ma dal suo essere conforme o meno a una regola di condotta prestabilita” (Durkheim, 1950: 84).

²⁹ A proposito del rapporto fra un modo di fare *sociale* e *generale*, Durkheim precisa: “se esso è generale, lo è perché è collettivo (vale a dire più o meno vincolante), e non è invece collettivo perché generale” (Durkheim, 1895: 30).

obiezioni: “la vita sociale è interamente costituita da rappresentazioni” (Durkheim, 1895: 9).

Tuttavia, spiegare in tal modo - mediante i concetti di fatti e solidarietà *sociali* e coscienza collettiva - le “generalità”, a partire da un piano *sociale* principalmente rappresentativo e inoltre irriducibile alle sue “manifestazioni individuali”, significa al contempo costituire l’oggetto della sociologia durkheimiana e impedirle di studiarlo direttamente. Tale scoglio, affrontato già nella *Divisione* e soprattutto nelle *Regole*, non sembra facilmente superabile, e parrebbe condannare la sociologia ad un limite peraltro facoltativo: come anticipato, i fenomeni usualmente qualificati come “sociali” sembrano già poter essere “attinti immediatamente” dai concetti con cui vengono quotidianamente descritti. Ma se tali concetti, che Durkheim presenta come “rappresentazioni schematiche e sommarie [...] prenozioni di cui ci serviamo per gli usi correnti della vita” vengono confusi con gli oggetti sociali, non per questo ne sono i “sostituti legittimi”; se, per giunta, in base a tale presupposta identità si pretende di studiare gli oggetti sociali, “invece di una scienza di cose reali facciamo solo un’analisi ideologica”: è con tale gesto che Durkheim al contempo delegittima il senso comune, la “morale”, l’economia politica e le sociologie di Comte e Spencer³⁰, e libera il campo in favore della conoscenza metodica di un ordine di realtà ancora ignorato, del quale peraltro i concetti quotidiani e le teorie - nella misura in cui sentiamo che “resistono” ai tentativi di pensare altrimenti - sono parte integrante (*ivi*: 35, 38-44). L’ostacolo non è dunque facoltativo: la dimensione *sociale* non può essere conosciuta scientificamente se non mediante gli effetti sensibili che produce³¹, i quali non sono altro che le sue “manifestazioni individuali”.

A tal punto, il problema prettamente metodologico - a cui Durkheim aveva già dovuto trovare risposta nella *Divisione* (Durkheim, 1902: 112-117) ma che viene meglio esplicitato nelle *Regole* (Durkheim, 1895: 47-57) - in cui si imbatte il versante di indagine empirica della sociologia durkheimiana, consiste nell’esigenza di individuare “manifestazioni individuali” di un fatto sociale sufficientemente stabili perché le eventuali differenze riscontrabili in una serie di “osservazioni” possano essere attribuite al soggetto osservante (ed espunte dunque dalla

³⁰ Colpiti da tale delegittimazione sono, oltre alle discipline citate, i concetti con cui veniva descritta l’intera realtà politica sua contemporanea. In una nota delle *Regole* già si squalifica il significato generalmente attribuito a “democrazia” (Durkheim, 1895: 52n), ma la risemantizzazione a cui la sociologia durkheimiana sottopone il lessico politico sarà ampiamente portata avanti nelle *Lezioni di sociologia*, in cui - come vedremo - ad essere ri-significati “scientificamente” saranno in particolare i concetti fondamentali di “società politica”, “stato”, e “democrazia”. Tale operazione sembra inoltre proseguire (proprio perché legata al nucleo metodico della sociologia) se, nel 1905, interrogato sulle differenze fra i concetti di “regione”, “paese”, “popolazione”, “popolo”, “Stato”, “nazione”, “nazionalità” e “patria”, Durkheim replicherà che “quello che è importante non è tanto distinguere le parole, ma [...] arrivare a distinguere le cose che sono coperte dalle parole” (Cobbe, 2014: 235).

³¹ Scrive Durkheim nelle *Regole* che l’osservazione dei fatti sociali dovrà allora fare “*tabula rasa*” di tutte le “prenozioni”, e risalire alla “materia sensibile”: “Dalla sensazione derivano tutte le idee generali vere o false, scientifiche o non scientifiche. Il punto di partenza della scienza o conoscenza speculativa non può quindi essere diverso da quello della conoscenza volgare o pratica: soltanto al di là di esso, nella maniera in cui questa materia comune viene poi elaborata, cominciano le divergenze” (Durkheim, 1895: 56).

“rappresentazione oggettiva” che l’osservazione aspira a costruire). Difatti non tutte le “manifestazioni individuali” si prestano ugualmente a tale “misurazione”, ma differiscono per il “grado di consolidamento che presentano” (*ivi*: 33). Avendo la propria fonte nella “coscienza collettiva”, è dalle variazioni di “intensità” e di “precisione”³² delle rappresentazioni, le credenze ed i sentimenti sociali che la costituiscono che dipende tale differenza nelle “manifestazioni individuali” dei fatti sociali (Karsenti, 1999: 407): a seconda di tali variabili infatti, gli atti che offendono la “coscienza collettiva” violando le regole di condotta che essa produce, incontreranno una sanzione più o meno efficace. Nei gruppi in cui rappresentazioni e sentimenti sociali siano presenti solo nell’“opinione morale” (o “coscienza morale”; Durkheim, 1950: 290), le sanzioni sono “distribuite in maniera diffusa” e talvolta mostrano una certa “indulgenza” (Durkheim, 1902: 116, 42): consistono nell’ilarità di cui è fatto oggetto chi violi le regole sociali (che Durkheim chiama in tal caso “regole morali”), nell’isolamento a cui viene ridotto, nella riprovazione, il biasimo e reazioni similari (Durkheim, 1895: 26). Quanto più tali sanzioni sono puntuali e intense, tanto più, negli individui che le incontrano, la reiterazione di comportamenti conformi alle regole sociali produce un consolidamento: tale cristallizzazione - che avviene in ciascuno in maniera diversa³³ - consiste nell’abitudine e nel costume (Durkheim, 1950: 94). Tuttavia, per quanto radicate possano essere delle abitudini, dei “corpi di pratiche” (*ivi*: 141), essi si trasformano con eccessiva velocità per offrire una base salda all’osservazione dei fatti sociali, e da tale lato (che tuttavia offrirebbe la “materia concreta della vita collettiva”) è impossibile studiare la realtà sociale (Durkheim, 1895: 57). Esistono però alcuni stati della coscienza collettiva che sono dotati di intensità e precisione tali, da non manifestarsi soltanto nell’opinione che i singoli se ne fanno, e nelle abitudini che le sanzioni diffuse possono consolidare; laddove la coscienza collettiva è forte, infatti, il gruppo è anche “organizzato”: esiste cioè un “organo definito” dal quale le regole morali, già radicate nei costumi, vengono “tradotte in precetti” di legge³⁴, e che aggiunge alle sanzioni diffuse, che già garantiscono tali regole, la “sanzione organizzata” di cui tale organo è capace (Durkheim, 1902: 116; Durkheim, 1950: 111). Le regole giuridiche, se così intese, sono dunque esse stesse nient’altro che le “manifestazioni individuali” dei fatti sociali, il prolungamento delle regole morali in una forma

³² “Nelle nostre società, la differenza tra un cattivo figlio e un ladro non sta nell’intensità dei sentimenti collettivi offesi, ma nella loro diversa precisabilità. Essendo la pietà filiale meno nettamente determinata nella coscienza comune di quanto non lo sia la proprietà, violarla non costituisce un crimine” (Karsenti, 1999: 407).

³³ È rilevante notare che ogni “manifestazione individuale” di un fatto sociale comporta una sua modificazione. Lo precisa Durkheim nelle *Regole*, scrivendo: “Dal fatto che le credenze e le condotte sociali ci compenetrano così dal di fuori, non consegue che le riceviamo passivamente senza far loro subire qualche modificazione. Pensando le istituzioni collettive, assimilandole a noi, le individualizziamo e imprimiamo loro più o meno la nostra impronta personale; accade così che ognuno di noi, pensando il mondo sensibile, lo colora a suo modo [...]. Per questo motivo ognuno di noi si costruisce in una certa misura la *sua* morale, la *sua* religione, la *sua* tecnica. Non esiste conformismo sociale che non comporti tutta una gamma di sfumature individuali; ciononostante, il campo delle variazioni permesse è limitato” (Durkheim, 1895: 20n).

³⁴ Le leggi di una società sarebbero una forma di tale “organizzazione”: “il diritto non è altro che questa medesima organizzazione in ciò che ha di più stabile e di più preciso” (Durkheim, 1902: 113).

dotata di maggior stabilità e capacità coercitiva, la quale quindi “sintetizza” e contribuisce ulteriormente ad assicurare³⁵ i fatti sociali (Karsenti, 1999: 406). Il grado di consolidamento che le regole giuridiche presentano, le rende stabili a sufficienza da poter rappresentare delle “manifestazioni” dei fatti sociali adeguate a consentirne lo studio³⁶, e difatti è allo studio del diritto che Durkheim si rivolge ne *La divisione del lavoro sociale*, per indagare le diverse forme di solidarietà sociale. Onde evitare possibili fraintendimenti a cui tale concezione delle regole giuridiche potrebbe esporsi, occorre precisare che Durkheim non starebbe affermando che ogni legge possa essere considerata come un’espressione della coscienza collettiva, e ancora come quell’espressione che la “sintetizza” e la garantisce ulteriormente:

“La regolamentazione di alcune di esse [relazioni sociali] non giunge a tale grado di consolidamento e di precisione; ma non per questo esse restano indeterminate, anzi, [...] vengono regolate dai costumi. Il diritto non riflette dunque che una parte della vita sociale [...]. C’è di più: accade spesso che i costumi non siano d’accordo con il diritto; un’opinione molto diffusa vuole che essi temperino i suoi rigori, che correggano il suo eccessivo formalismo e perfino che siano animati da uno spirito completamente diverso. Non potrebbe darsi allora che i costumi manifestino tipi di solidarietà sociale diversi da quelli espressi dal diritto positivo? Ma questa opposizione nasce soltanto in circostanze eccezionali [...]. Normalmente, i costumi non si oppongono al diritto, e anzi ne costituiscono la base” (Durkheim, 1902: 113).

Oltre a tale manifesta delegittimazione di eventuali interpretazioni volte a “fare della coscienza collettiva una sorta di *Volksgeist* in attesa di incarnarsi nello Stato e di accedere così alla piena personalità” (Cobbe, 2014: 252), in base all’attraversamento della logica durkheimiana qui tentato le regole giuridiche non sono considerabili come manifestazioni dei fatti sociali meno particolari di quelle rappresentate dai costumi: dunque, tanto quanto nella formazione dei costumi, nella produzione delle leggi interviene inevitabilmente una modificazione che le distingue dai fatti sociali che esse aspirano a “sintetizzare” e “garantire” (cfr. Durkheim, 1895: 20n). Se così non fosse, l’organo deputato a “tradurre” in precetti giuridici le regole *sociali* godrebbe di un’inspiegabile privilegio rispetto agli agli accidentati (e inevitabilmente incompleti) sforzi sociologici di cogliere tale ordine di fenomeni.

³⁵ Tale caratterizzazione delle regole giuridiche ricorre sia della *Divisione del lavoro sociale* (nel testo la legge è descritta come il “simbolo che *esprime e riassume* tali somiglianze, al tempo stesso in cui le *garantisce*” [corsivi miei]; Durkheim, 1902: 145), sia nelle *Lezioni di sociologia* (“Essa [una regolamentazione] è allo stesso tempo *la sintesi e la condizione* di tutta una vita in comune che sta a cuore agli individui non meno della loro stessa vita” [corsivi miei]; Durkheim, 1950: 112).

³⁶ Una fissità ancora superiore è rinvenibile - conclude Durkheim nelle *Regole* - nei “modi di essere sociali” (quali la struttura politica di una società, la collocazione delle vie di comunicazione, la forma delle abitazioni ecc.). Se fenomeni del genere potrebbero apparire estranei all’oggetto della sociologia, sono al contrario capaci di esercitare una costrizione esterna sui singoli, i quali infatti non possono che operare entro la struttura politica della società in cui nascono, non possono “scegliere né la forma delle nostre case né quella dei nostri abiti” (...): bisogna dunque riconoscerli dei fatti sociali particolarmente fissati, i quali, assieme all’abitudine e alla legge, “non rappresentano altro che vita più o meno cristallizzata” (Durkheim, 1895: 32-33).

Resta certamente da considerare il caso “normale” sopracitato: se al riguardo è utile considerare la lettura offerta da Lemieux, che evidenzia come secondo Durkheim in nessuna società sia osservabile - nemmeno in condizioni “normali” - un allineamento integrale fra le rappresentazioni e i sentimenti *sociali* e il “quadro giuridico-morale in vigore” (col che Lemieux non si limita a scongiurare l’ipotesi di una piena presenza del *sociale* nella legge, ma sembra prevenirla anche rispetto alla mobile dimensione dei *mœurs*; cfr. Lemieux, 2017: 130-131), tuttavia resta inspiegato il ricorso alla categoria di “normalità”. È infatti nell’impiego della coppia concettuale di “normale” e “patologico”, che viene attuata quella specifica prestazione sociologica valutativa e propositiva (cui abbiamo fatto riferimento sopra), messa in gioco tanto nelle presenti valutazioni della “normalità” di un sistema giuridico, quanto nella riflessione durkheimiana sull’organizzazione dei gruppi secondari. Operativo già a partire dalla *Divisione del lavoro sociale*, è nelle *Regole del metodo sociologico* (Durkheim, 1895: 59-79) che viene meglio formalizzato il criterio in base a cui la sociologia durkheimiana aspira a distinguere se un fatto sociale sia “tutto ciò che deve essere” (dunque un fenomeno “normale”) o se debba essere diverso da ciò che è (e sia quindi “patologico” o “anormale”). Ad una prima definizione (*ivi*: 65-67), parrebbe che ciò che i fatti sociali *devono essere* non sia che “corrispondenti” al “tipo medio” di tali fatti (inteso come l’individualità astratta in cui vengano radunate quelle forme del fatto sociale che sono generali entro i limiti della “specie sociale” cui appartiene la società in cui il fatto viene osservato³⁷), e parimenti che essi siano “patologici” solo nella misura in cui se ne discostano; ma se - prosegue Durkheim - non soltanto “la generalità, che caratterizza esteriormente i fenomeni normali, è essa stessa un fenomeno spiegabile”, ma cercarne la “ragion d’essere” è per giunta necessario, dal momento che la generalità di un fatto sociale potrebbe essere tale solo “grazie alla forza cieca dell’abitudine”, allora tale corrispondenza è insufficiente

³⁷ Le diverse “specie sociali” (o “tipi sociali”; alla trattazione di tale argomento è dedicata la parte IV delle *Regole del metodo sociologico*; cfr. Durkheim, 1895: 81-90) sarebbero le classi in cui la sociologia raccoglie le società particolari, distinguendole a seconda delle diverse maniere in cui la società più semplice ipotizzabile (anche detta “orda”, la società cioè al cui interno gli individui non si uniscono in gruppi più semplici di alcun tipo: è l’esistenza di “società storiche” la cui struttura pare una mera “ripetizione di orde”, a condurre Durkheim a ipotizzare che sia esistito tale “protoplasma del regno sociale”) “può combinarsi con se stessa e dare origine a nuove società, ed in cui queste ultime possono combinarsi tra loro”. Se dunque, per la classificazione delle società in “specie sociali”, Durkheim sceglie tali caratteri e non altri (una scelta è infatti inevitabile, perché sono infinite le diverse classificazioni possibili se “ogni individuo è un infinito”), ciò non sembra arbitrario, ma strettamente dipendente dall’uso per il quale essa viene elaborata: consentire l’individuazione di un “tipo medio” che sia tale in quanto “normale” e non “sopravvissuto” (ossia generale perché legato a condizioni d’esistenza sociale passate, mutate le quali la generalità “ha perso completamente la sua utilità, continuando ad esistere soltanto per la forza dell’abitudine”), e che consenta dunque la valutazione dei fatti sociali. È infatti proprio al variare del “modo di composizione degli aggregati sociali” - in cui Durkheim riconosce la “condizione essenziale dell’esistenza collettiva” - che varierebbero i bisogni *sociali* in relazione ai quali una generalità può essere scoperta come “normale” o meno, e quindi solo la generalità di un fatto entro una “specie sociale” uniforme per “modo di composizione” può essere uniformemente considerata o come una “normalità”, o come una “sopravvivenza”; se invece la generalità di un fatto fosse rilevata entro una “specie sociale” che riunisse società dai modi di composizione e i bisogni eterogenei, tale “tipo medio” avrebbe cause diverse in ogni società particolare della stessa specie, e perciò non potrebbe essere considerato (univocamente per l’intera specie) o “normale”, o “sopravvissuto”. Lungi dall’essere arbitraria o motivata da un interesse “archivistico”, solo mediante tale classificazione sembrerebbe possibile, per la sociologia durkheimiana, dotarsi del “punto di riferimento” per la valutazione dei fatti sociali (*ivi*: 86, 83, 69, 92, 112).

(ivi: 68, 95). Affinché la misurazione della corrispondenza consenta di valutare un fatto sociale rispetto a ciò che esso *deve* essere (il che coinciderebbe per Durkheim a enunciare un giudizio sul suo stato “sano” o “malato”), bisogna aver individuato quel tipo medio che sia riconducibile alle condizioni di esistenza della società considerata, come funzionale ad esse o, in alternativa, come loro “effetto meccanico”: solo in tali casi, infatti - procede Durkheim - bisogna ritenere che una generalità sia divenuta tale perché è la più funzionale al solo interesse attribuibile ad una società, la sopravvivenza (o, in alternativa, perché attesta che le condizioni d’esistenza della società sono assicurate, essendo il loro “effetto meccanico”). Solo in tal caso la sociologia potrà affermare, per esempio di un fatto sociale passato, che “se era così, è perché era necessario che così fosse” (Durkheim, 1950: 138), o qualificare i fenomeni come “patologie” o “disagi”³⁸.

Se dunque questo attraversamento ha potuto fornire gli strumenti per rendere ragione delle comprensioni, le valutazioni e le proposte propriamente sociologiche relative ai fenomeni di ordine *sociale*, permette ora di prendere in esame lo sguardo che la sociologia durkheimiana rivolge al panorama delle società europee di fine XIX secolo, dal quale abbiamo inizialmente preso le mosse. È nelle *Lezioni di sociologia* che ci proponiamo di esaminare l’indagine condotta da Durkheim, con l’obiettivo di capire come il sociologo di Épinal possa essere arrivato ad affermare:

“Il nostro disagio politico è dunque dovuto alla stessa causa del nostro disagio sociale, ossia all’assenza di organi secondari interposti fra l’individuo e lo Stato (Durkheim, 1950: 175).

“[...] la nostra azione politica consisterà nel creare quegli organi secondari che, man mano che si formano, liberano allo stesso tempo l’individuo dallo Stato e lo Stato dall’individuo” (ivi: 187).

³⁸ È nota la valutazione che la sociologia durkheimiana dà del “reato” (inteso come “un atto che offende certi sentimenti collettivi, dotati di particolare energia e nettezza”), che Durkheim giunge a qualificare come “normale” e “sano”, proprio in base al rispetto dei criteri di valutazione dei fatti sociali (cfr. Durkheim, 1895: 75-77).

II. LE “PATOLOGIE” DELLE SOCIETÀ EUROPEE

Per avvicinare nuovamente il panorama delle società europee di fine XIX secolo, attraverso lo scorcio che ne offrono le *Lezioni di sociologia* e questa volta da un punto di vista specificamente sociologico, occorre chiarire brevemente quale sia la portata dell'indagine condotta in tale testo, e quale posto occupi nel percorso di ricerca durkheimiano. Si prestano a tal fine alcune indicazioni offerte al riguardo da Marcel Mauss (1872-1950). Infatti, delle diciotto lezioni del corso tenuto da Durkheim negli anni 1898-1900 all'Università di Bordeaux, e pubblicate postume nell'edizione francese delle *Lezioni di sociologia* (curata da Hüseyin Nail Kubali e introdotta da Georges Davy; cfr. Durkheim, 1950), le prime tre compaiono già nel 1937 proprio per opera di Mauss sulla *Revue de Métaphysique et de morale*, con il titolo *Morale Professionnelle* (Durkheim, 1937). L'introduzione di Mauss, che le presenta come parte del corso sulla *Morale Civica e Professionale*, evidenzia lo scarto che le lezioni di tale biennio producono nella struttura di quel corso più ampio di cui fanno parte, e che Durkheim reitera più volte nell'arco della sua attività d'insegnamento: “un'opera in movimento” le cui trasformazioni seguono quelle della ricerca. Stando infatti a quanto scrive Mauss, mentre entrambe le versioni precedenti di tale corso complessivo, ripetuto negli anni 1890-1892 e 1895-1896, rispettivamente con il titolo *Physique du Droit et de Mœurs* e *Physiologie du Droit et de Mœurs*, presentavano in maniera parzialmente separata l'esposizione dei concetti sociologici fondamentali da una parte³⁹, e le indagini empiriche sull'evoluzione della famiglia e la morale domestica dall'altra⁴⁰ (nonché i casi di studio a cui erano state dedicate la *Divisione del lavoro sociale* nel 1893 e in seguito *Il suicidio*, nel 1897)⁴¹, nel biennio di fine secolo Durkheim sarebbe approdato ad una rielaborazione generale, in accordo con la quale avrebbe ribattezzato il corso *Morale e organizzazione morale*. Entro tale nuova sistemazione, “le diverse dimensioni della riflessione sociologica sulla morale - analisi teorica, esplorazione empirica, proposte politiche -” sarebbero state organizzate assieme come articolazioni interdipendenti di una ricerca unitaria, la cui

³⁹ Un esempio del tipo di operazione teorica svolta da Durkheim in tali primi anni del suo insegnamento è offerto dalle sezioni dell'*Introduzione* all'edizione del 1893 della *Divisione del lavoro sociale*, nelle quali alla confutazione di concezioni alternative della morale segue la definizione durkheimiana, centrata sulla sanzione (e la relativa classificazione delle regole di condotta in “fatti morali” e “giuridici”, a seconda del carattere “diffuso” o “organizzato” della sanzione). Nella seconda edizione (1902) della *Divisione*, tali sezioni vengono espunte e pubblicate a parte, con il titolo *Definizione del fatto morale*: un approfondimento di tali riflessioni viene condotto da Durkheim in occasione dell'intervento del 1906, presso la Société française de Philosophie, intitolato *Détermination du fait moral*, e pubblicato nello stesso anno sul “Bulletin de la Société française de Philosophie” (cfr. Durkheim, 1906; Callegaro, Marcucci, 2016: 12).

⁴⁰ Sarebbe proprio in conclusione del corso sull'*Organizzazione domestica* che - secondo quanto scrive Mauss - Durkheim avrebbe elaborato una delle idee più profonde e a cui è rimasto più legato, “celle de la disparition de la nature et du rôle politico-familiaux des groupes anciens [...], et, d'autre part, celle de la nécessité du rétablissement de nouveaux sous-groupes moraux, qui ne soient plus du tout les groupes familiaux” (Mauss, 1937: 529).

⁴¹ Scrive infatti Mauss: “Il suo corso sull'*Organizzazione domestica* era sempre separato dal corso generale sulla *Morale*” (Callegaro, Marcucci, 2016: 13).

esposizione complessiva era risultata difficoltosa fino all'aggiunta di quella "parte mancante" rappresentata dallo studio sociologico dell'organizzazione politica delle società europee e della relativa "morale civica", compiuto da Durkheim proprio nel corso sulla *Morale Civica e Professionale* (Callegaro, Marcucci, 2016: 10-15). Se certo solamente alle lezioni note a Mauss di tale corso - che nel 1937, introducendo la *Morale Professionnelle*, egli si proponeva di pubblicare nella sua versione integrale, che a suo avviso sarebbe tuttavia consistita di un numero di lezioni inferiore a quello poi presentato nel 1950 da H.N. Kubali e G. Davy⁴² - può venire riferita l'indicazione maussiana secondo cui "Elles font partie d'un tout", un progetto unitario di cui consentono la sintesi nella stessa misura in cui ne sono dipendenti, tale considerazione sembra adeguarsi anche alle *Lezioni di sociologia* nel loro complesso. In effetti, l'indagine condotta nel testo mostra ripetutamente di dipendere da ulteriori ricerche già compiute, i cui riferimenti suggeriscono un contesto teorico coerente con quello descritto da Mauss⁴³: alla determinazione introduttiva (e, nelle *Lezioni*, ingiustificata) dei "fatti morali e giuridici - noi diremo più brevemente i fatti morali *tout court*"⁴⁴ come regole di condotta contraddistinte da una sanzione, segue il rimando a una "teoria delle sanzioni" a cui è dedicata "la prima parte di questo corso", volta a individuare quali siano, per ogni specifico ambito relazionale in cui agisce l'individuo nelle "società moderne", le forme di condotta determinata a cui viene generalmente socializzato (quali siano cioè i "gruppi di regole" o di "fatti morali" correntemente vigenti, che Durkheim nelle *Lezioni* chiama "le morali"); fra tali insiemi di regole, apprendiamo che è stato "già studiato" quello relativo ai rapporti che ciascuno intrattiene con se stesso, e che inoltre

⁴² Ci limitiamo qui a segnalare infatti che secondo quanto Mauss scrive in merito al corso di *Morale Civica e Professionale*, al quale attribuisce le tre lezioni di cui cura la pubblicazione nel 1937, non pare che esso - almeno considerato secondo le sue parole - esaurisse tutte le diciotto lezioni pubblicate nel 1950 con il titolo *Leçons de sociologie*: oltre alle tre presentate sulla *Revue de Métaphysique et de morale* con il titolo *Morale Professionnelle* (che corrispondono alle prime tre presentate nelle *Lezioni di sociologia*, cfr. Durkheim, 1950: 83-123), Mauss fa infatti riferimento solo ad altre "onze leçons de Morale Civique, que nous publierons plus tard avec celles-ci" (Mauss, 1937: 527, 738).

⁴³ F. Callegaro e N. Marcucci offrono un'utile sintesi della presentazione maussiana della struttura complessiva del corso (che integrano precisando che, secondo Mauss, "la teoria delle sanzioni rappresentava la prima parte del percorso della *Fisica dei costumi e del diritto*"): "In apertura, la *morale generale*, e la definizione astratta e operativa dei fatti morali che orienta le indagini empiriche; nel mezzo, l'analisi socio-storica delle varie sfere e forme concrete della *morale sociale* - domestica, professionale, civica, (umana); in chiusura, la *morale pratica*, e le indicazioni politiche per ripensare l'organizzazione d'insieme delle società moderne" (Callegaro, Marcucci, 2016: 84n, 15).

⁴⁴ Per quanto la denominazione di "fatti morali e giuridici" (o appunto "fatti morali *tout court*") non coincida con quella di "fatti sociali" con la quale ci siamo riferiti fin qui all'oggetto della sociologia (secondo il lessico delle *Regole*), con l'espressione "fatti morali e giuridici" (che richiama peraltro la distinzione, cui abbiamo accennato nel primo capitolo, delle regole *sociali* di condotta in "moralì" e "giuridiche" a seconda del carattere "diffuso" o "organizzato" della sanzione) Durkheim non pare intendere qualcosa di diverso dai "fatti sociali". Valga a conferma di tale identità concettuale non solo la sostanziale uguaglianza della definizione nella *Divisione del lavoro sociale* ("ogni fatto morale consiste in una regola di condotta implicante una sanzione"; cfr. Durkheim, 1902: 85), nelle *Regole del metodo sociologico* (v.s.; cfr. Durkheim, 1895: 33) e nelle *Lezioni di sociologia* ("I fatti morali e giuridici [...] consistono in regole di condotta sanzionate"; cfr. Durkheim, 1950: 84), ma anche l'impiego dell'espressione "fatto morale" come sinonimo di "sociale" nelle stesse *Regole* (Durkheim, 1895: 54). L'impiego della qualifica di "sociale" in quest'ultimo testo potrebbe allora essere spiegato con l'intenzione di innestare un nuovo significato sociologico proprio nel luogo occupato da quelle concezioni, che avevano variamente dato significato al termine "società", che Durkheim si propone di confutare.

“abbiamo avuto l’occasione di studiare l’anno scorso” l’insieme di doveri che “costituisce il diritto e la morale domestica” (Callegaro, Marcucci: 17; Mauss, 1937: 527; Durkheim, 1950: 84-86).

Se dunque l’indicazione maussiana della relazione delle *Lezioni* con il complesso della ricerca di Durkheim evidenzia il ruolo decisivo che esse ricoprono in tale percorso, d’altra parte mette anche in guardia dalla possibilità di prenderle in esame isolatamente. Oltre ai luoghi intenzionalmente lacunosi a cui abbiamo appena accennato, nei quali in genere Durkheim rinvia in modo esplicito a corsi e testi complementari, è proprio l’indagine - nella quale Durkheim profonde i propri sforzi in queste *Lezioni* - sulla morale professionale (Durkheim, 1950: 83-123), la morale civica (*ivi*: 125-187) e la morale umana (*ivi*: 189-299) a correre il rischio di apparire arbitraria, laddove non si tenti di ricondurla alle indagini pregresse e alle regole metodologiche su cui si regge, alla cui luce può forse essere considerata - al contrario - nel rigore a cui aspira e nel legame effettivo che intrattiene con il resto della ricerca durkheimiana. È per questo motivo che il presente attraversamento delle *Lezioni*, nel tentativo di far emergere una fisionomia delle “patologie” sociali determinata almeno al punto da permettere di capire perché Durkheim si orienti verso certe soluzioni e non altre, non può fare a meno di provare a individuare tale nesso, senza naturalmente alcuna pretesa di esaustività, e limitandosi anzi ai passi della *Divisione del lavoro sociale* e delle *Regole del metodo sociologico* che sembrano sottesi al procedere durkheimiano.

2.1 Le “condizioni d’esistenza” delle società moderne

La sociologia durkheimiana affida la propria ambizione di formulare valutazioni e proposte di tenore scientifico (come visto brevemente in conclusione del primo capitolo) alla possibilità di individuare, per un dato fatto sociale, quel “tipo medio” che sia generale soltanto perché possiede le caratteristiche funzionali ad assicurare le condizioni d’esistenza della società in cui il fatto viene osservato, oppure perché è inevitabilmente correlato ad esse e ne testimonia dunque la persistenza⁴⁵. L’individuazione del “tipo normale” deve allora risultare impossibile a chi non conosca le condizioni d’esistenza della società in questione, dal momento che verrebbe a

⁴⁵ È utile precisare che in Durkheim la funzione che un fatto sociale svolge può essere l’unica causa della generalità di un fatto sociale, ma è insufficiente a spiegare il fatto sociale stesso. Al riguardo, Durkheim critica nelle *Regole* chi “ritiene di aver reso conto dei fenomeni mostrando a che cosa servono e quale funzione assolvono”, e precisa un diverso metodo (e alle cause capaci di spiegare i fatti sociali è interamente dedicata la V parte delle *Regole del metodo sociologico*): per spiegare un fatto sociale “bisogna [...] ricercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve” (Durkheim, 1895: 91, 95). A tale indicazione mostra di attenersi ripetutamente nelle *Lezioni* (“Non basta che un’istituzione sia utile, perché sorga dal nulla al momento voluto: bisogna anche avere il necessario per crearla, bisogna, cioè, che le idee esistenti lo permettano, che le istituzioni esistenti non si oppongano e anzi forniscano la materia indispensabile per costruirla”; cfr. Durkheim, 1950: 270).

mancare il solo criterio che permetta di distinguere le generalità “normali” da quelle solo “sopravvissute” (nonché naturalmente di individuare le forme “patologiche”): un discernimento che si rende “rigorosamente necessario [...] nei periodi di transizione”, nei quali il dubbio è più intenso perché “il solo tipo normale già realizzato [...] è quello del passato; e tuttavia esso non è più in rapporto con le nuove condizioni di esistenza”. E nei casi di studio particolari a cui si dedica, Durkheim riconosce che i fatti sociali di cui viene tentata una valutazione sociologica non presentano una sola forma sufficientemente generale da rendere superfluo tale discernimento, ma, al contrario, l’esistenza di “tendenze contraddittorie” pare testimoniare proprio una congiuntura mutevole⁴⁶, che lo obbliga a cercare di spiegare tali tendenze e a indagarne il rapporto con le condizioni correnti dell’esistenza collettiva: è quanto avviene almeno nello studio della regola di divisione del lavoro, della crescente indignazione di fronte ai contratti consensuali che “favoriscono indebitamente una parte alle spese dell’altra”, e dei due modi di “concepire e praticare” la democrazia (Durkheim, 1895: 68-69; Durkheim, 1902: 97; Durkheim, 1950: 290, 171). Per quanto l’indagine condotta nelle *Lezioni di sociologia* sulle correnti “patologie sociali” non sia esplicitamente scandita nei momenti metodologicamente necessari alla valutazione dei fatti sociali, essa mostra comunque di seguire (con precisione variabile) il metodo delineato nelle *Regole*⁴⁷, e autorizza dunque un attraversamento del testo che muova proprio dall’individuazione durkheimiana delle condizioni d’esistenza delle società europee di fine XIX secolo⁴⁸. È a partire da questo lato che vorremmo tentare di seguire l’operazione di conoscenza metodica con la quale il sociologo ritiene di “mettere piede, fin dal

⁴⁶ Richiamiamo qui un passaggio delle *Lezioni* già citato in apertura, in cui Durkheim riconosce come proprio in una tale fase di transizione si trovino le “società moderne”: “le forme sociali che, un tempo, inquadravano gli individui, sono scomparse o stanno scomparendo, senza che forme nuove le sostituiscano” (Durkheim, 1950: 184)

⁴⁷ Una corrispondenza evidente del procedere durkheimiano delle *Lezioni* con il metodo delle *Regole* può essere osservata con particolare chiarezza in alcuni casi: anzitutto rispetto all’indagine su “quale fine persegue normalmente [...] lo Stato nelle condizioni sociali in cui ci troviamo attualmente” (a cui farà seguito infatti l’individuazione di due condizioni d’esistenza delle società “attuali”, e la scoperta della funzionalità ad esse dell’attività statale; cfr. Durkheim, 1950: 133, 138, 152, 153), in secondo luogo nel corso della ricerca della “ragion d’essere” di quella generalità che è la “democrazia” (di essa Durkheim cercherà una definizione precisa, individuerà alcune condizioni d’esistenza sociale e metterà in luce quali forme della democrazia siano funzionali alla loro assicurazione e quali no; cfr. *ivi*: 161-164, 169-171, 171-179), e inoltre nell’analisi dell’evoluzione dell’istituzione del contratto (vd. *Lezioni* 15-18).

⁴⁸ Riguardo alle “condizioni dell’esistenza sociale”, ci limitiamo ad un appunto a cui non avremo modo di dare un adeguato sviluppo nel presente elaborato, e che tuttavia ci sembra indispensabile. Il ruolo argomentativo svolto da tali “condizioni di esistenza di una società” pare tanto più decisivo quanto più i principali fatti sociali studiati da Durkheim non esibiscono univocamente una sola forma generale, ma sempre “tendenze contrarie”, che vengono considerate i “sintomi” del fatto che le società in cui essi esistono si troverebbero in “periodi di transizione”, nei quali, oltre a forme patologiche, ve ne sono di generali che potrebbero non essere normali. Dunque non c’è mai una generalità immediatamente e incontestabilmente normale. È allora proprio dalla corretta individuazione delle “nuove condizioni di esistenza”, tolte le quali una società rischierebbe di “disintegrarsi”, che sembrano dipendere i giudizi di valore durkheimiani su tali fatti. Occorre quindi ricordare che, nelle *Regole del metodo sociologico*, incontriamo l’ammissione - spiazzante quanto limpida - del fatto che “non sappiamo neppure distinguere con approssimativa esattezza in quale momento nasca una società e in quale momento essa muoia”. Sembra insomma mancare un concetto di “esistenza” o “vita” delle società sufficientemente determinato da distinguersi dal suo contrario, ma ciò non sembra impedire al sociologo di individuare quelle condizioni la cui violazione comporterebbe un netto passaggio dall’uno all’altro (Durkheim, 1895: 68-69, 63).

primo passo, nella realtà” (Durkheim, 1895: 50).

È possibile rinvenire una prima indicazione interrogando l’affermazione durkheimiana per cui “l’effetto più notevole della divisione del lavoro” consisterebbe nel “rendere possibili società che, senza di essa, non esisterebbero”. L’impegno di Durkheim nella *Divisione* è diretto proprio a confermare questa funzione del fenomeno, nella consapevolezza che la ricercata “coesione” sociale richiede necessariamente che i modi di fare, di pensare e di sentire che ogni individuo adotta entro gli specifici rapporti della rete relazionale in cui è inserito, siano fissati “positivamente” in ciò che devono essere (e quindi non siano né determinati solo “negativamente”, in ciò che non devono essere al fine di salvaguardare ciò a cui l’altro ha naturalmente diritto, né indeterminati e completamente in mano all’arbitrio individuale: vd. supra); nella consapevolezza, cioè, che essa richiede che le relazioni sociali abbiano le forme stabili tipiche dei fatti sociali, che solo una “solidarietà positiva” può originare. È possibile allora comprendere come mai Durkheim si domandi anzitutto se la divisione del lavoro sia fonte di una solidarietà capace di regolare le relazioni sociali (così da poterne provare la funzione “coesiva”; cfr. Durkheim, 1902: 110, 112). Sappiamo d’altra parte che certo, “lo studio della solidarietà rientra [...] nella sociologia”; tuttavia i fenomeni di ordine *sociale* sono “virtualità intangibili”, e possono essere indagati solo a partire da quella stabile “manifestazione individuale” rappresentata dal diritto: così Durkheim, nella *Divisione del lavoro sociale*, distinguendo le regole giuridiche a sanzione repressiva da quelle a sanzione restitutiva (vd. supra), conclude che esse possano essere rispettivamente spiegate solo da due diversi “tipi di solidarietà positiva”, possibili il primo nella misura in cui le somiglianze fra i membri eccedano le differenze, mentre il secondo nella misura in cui la suddivisione del lavoro sociale in attività diverse e interdipendenti abbia accentuato le differenze individuali; Durkheim propone di denominarle rispettivamente “solidarietà meccanica” e “organica” (Durkheim, *ivi*: 115, 162):

“La prima vincola direttamente l’individuo alla società senza intermediari; nella seconda, invece, l’individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono” (*ibid.*)

Qui occorre unicamente rilevare che, dato che la solidarietà basata sulle uniformità presenti fra gli individui tende a diminuire in proporzione all’aumento delle caratteristiche individuali⁴⁹ - e dunque anche in proporzione all’approfondimento della divisione del lavoro (condizione dell’individualizzazione) e alla conseguente preminenza del “tipo sociale” a “organizzazione professionale”⁵⁰ su quello a “organizzazione segmentaria” -, è inevitabile concludere “o che la

⁴⁹ Il che sarebbe chiaramente dimostrato dalla preponderanza del diritto cooperativo (o restitutivo) sul diritto repressivo (vd. la sezione *Un’altra prova di quanto precede*; Durkheim, 1902: 164-174).

⁵⁰ Al riguardo Durkheim precisa che “questo tipo sociale [a organizzazione professionale] non può [...] essere osservato da nessuna parte allo stato puro - così come da nessuna parte è possibile incontrare da sola la solidarietà organica” (Durkheim, 1902: 206).

vita propriamente sociale diminuisca o che un'altra solidarietà si sostituisca a poco a poco a quella che se ne va": una prima fondamentale condizione d'esistenza, valida per le società appartenenti al tipo a "organizzazione professionale", sembrerebbe dunque consistere nella presenza di una solidarietà (di tipo "organico") capace di assicurare la cooperazione "pacifica e regolare"⁵¹ fra le attività divise (Durkheim, 1902: 163-164, 195-204, 194, 383).

Proprio con il progressivo indebolimento della solidarietà basata sulle uniformità avrebbe a che fare un'altra condizione, in cui Durkheim vede una "corrente" della "nostra vita morale" tanto fondamentale che "ogni tentativo di fondare le istituzioni sociali sul principio opposto è irrealizzabile e può avere solo un successo effimero": si tratterebbe del "culto della persona umana"⁵². In effetti, nella misura in cui la struttura delle società si avvicina al tipo a "organizzazione professionale" (quanto più cioè le società sono "sistemi di funzioni differenti e specifiche, unite da rapporti definiti"), ciascun individuo si dedica a un'attività tanto più specializzata quanto più il lavoro sociale è diviso, e nella stessa misura egli dispone dunque di "un suo campo d'azione", che tende a sottrarlo alle forme predeterminate di condotta a cui si conforma negli altri ambienti relazionali (quali la famiglia, le comunità locali e in generale i "gruppi secondari" dei quali è membro); soprattutto, la specializzazione delle professioni sottrae la sua attività all'azione generale della coscienza collettiva⁵³, perché richiede che una parte della coscienza individuale rimanga "scoperta"⁵⁴, "affinché in essa si stabiliscano le funzioni specifiche che essa [la coscienza collettiva] non può regolare"⁵⁵: perciò - come anticipato -

⁵¹ Scrive infatti Durkheim che la divisione del lavoro disgiunge "le funzioni sociali; la società è interessata al gioco di queste ultime: a seconda che esse collaborano regolarmente o meno, essa sarà sana o malata. La sua esistenza dipende da esse tanto più strettamente quanto più esse sono divise" (Durkheim, 1902: 383).

⁵² Nelle *Lezioni*, all'essere umano inteso come "l'oggetto eminente del rispetto morale" (in un senso che resta da determinare), Durkheim sembra fare riferimento con una varietà di espressioni, fra le quali: "individuo", "personalità individuale", "ideale umano", "persona umana", "individualismo" (Durkheim, 1950: 138, 154, 151, 141).

⁵³ L'incapacità della coscienza collettiva di regolare le singole funzioni, nonché i loro reciproci rapporti, appare a Durkheim strutturale: "è infatti proprio della natura dei compiti specifici di sfuggire all'azione della coscienza collettiva, dato che la condizione fondamentale per cui una cosa può essere oggetto di sentimenti comuni è che essa stessa sia comune [...]. Indubbiamente, finché le funzioni hanno una certa generalità, tutti possono esserne più o meno coscienti, ma quanto più esse si specializzano, tanto più si circoscrive il numero di coloro che hanno coscienza di esse - e tanto più, di conseguenza, tali funzioni vanno al di là della coscienza comune" (Durkheim, 1902: 161).

⁵⁴ Ascoltiamo Durkheim: "In ognuna delle nostre coscienze vi sono [...] due coscienze: l'una, comune a noi e a tutto il gruppo al quale apparteniamo [...] è la società in quanto vive e 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". Tali coscienze non sarebbero da intendere come "due regioni geograficamente distinte, ma si compenetrano da ogni lato" (Durkheim, 1902: 163, 397).

⁵⁵ Al che, nella *Divisione*, Durkheim precisa che l'attività professionale "non è mai completamente personale", dal momento che in essa "ci conformiamo a certi usi e certe pratiche che sono comuni a noi e a tutta la nostra corporazione. Ma [...] il giogo che subiamo è ben meno pesante di quello che la società ci impone". Le *Lezioni di sociologia* si soffermano in misura maggiore (come cercheremo di vedere brevemente) sull'impedimento che i gruppi professionali (ma in generale tutti i "gruppi secondari") possono rappresentare per l'affermazione della "morale individualista", anche nelle società in cui ciascuno abbia un campo d'azione personale ("per preservare un campo d'azione allo sviluppo individuale [...] bisogna che non sia trattenuto [...] dai gruppi secondari"): è in tale luogo che Durkheim innesta infatti l'attività propriamente statale (Durkheim, 1902: 164; Durkheim 1950: 143).

Durkheim ritiene che il livello di divisione del lavoro e la “liberazione” della coscienza individuale intrattengano un rapporto di proporzionalità diretta (Durkheim, 1950: 152, 138, 151; Durkheim, 1902: 162, 164, 378, 161).

Tuttavia tale emancipazione non sembra corrispondere ancora al “culto della persona umana”⁵⁶. Infatti, se il progredire della divisione del lavoro sembra comportare la scomparsa della coscienza collettiva dallo spazio della coscienza individuale (una sparizione che consisterebbe nel farsi sempre più astratte e indeterminate delle rappresentazioni e dei sentimenti della coscienza collettiva), in quest’ultima sussisterebbero tuttavia alcune rappresentazioni che non è il singolo a produrre, e il cui contenuto è “la *forma individuale* in quanto tale” (Karsenti, 1999: 416-417). Confermando quanto già sostenuto nel 1893, nelle *Lezioni* Durkheim scrive che “non c’è legge meglio accertata” di quella per cui le società attribuiscono un valore crescente all’individuo e al suo diritto a disporre autonomamente del “cerchio della vita individuale”. Lungi dall’essere un elemento distintivo delle moderne società europee - e tantomeno della Francia rivoluzionaria -, si tratterebbe di un fenomeno che “non comincia da nessuna parte, ma che si sviluppa incessantemente durante tutto il corso della storia”. Ora, questa sorta di “individualismo sociologico” potrebbe sembrare una paradossale reintroduzione dell’importanza del singolo, tanto più scandalosa quanto più Durkheim pare aver affidato la fondazione della scienza sociale proprio alla destituzione dell’individuo dal posto centrale in cui lo avevano collocato le teorie che egli condannava come “individualiste”. La peculiarità della concezione durkheimiana consiste tuttavia proprio nel fatto che “l’individuo *in genere*”, caratterizzato anzitutto dai suoi diritti e dalla sua libertà, non può essere considerato come una realtà autosufficiente, ma dev’essere riconosciuto come una “rappresentazione *sociale*”, intesa come il solo luogo in cui la declinante coscienza collettiva delle società moderne “si è rafferma e precisata”⁵⁷ (Durkheim, 1902: 193; Durkheim, 1950: 138, 151; Karsenti, 1999: 417). Lo testimonierebbe eminentemente - argomenta Durkheim nelle *Lezioni* - il fatto che i diritti individuali non siano deducibili una volta per tutte dalla natura umana, e che piuttosto varino - in ciò che concernono e nel “grado d’autonomia” che prevedono - a seconda dello specifico valore che viene riconosciuto all’individuo dallo “stato dell’opinione” di una società: non si tratta

⁵⁶ Anticipando quanto verrà trattato nel paragrafo successivo, notiamo che se la divisione del lavoro fosse sufficiente a produrre la “morale individualista” (o “morale umana”, di cui è tuttavia la condizione necessaria), lo Stato non avrebbe quasi ragion d’essere.

⁵⁷ Il carattere sociale e storico della considerazione dell’essere umano come meritevole di rispetto è chiaramente dichiarato anche nella relazione durkheimiana del 1906 alla “Société française de Philosophie”, pubblicata ne *La determinazione del fatto morale*: “Questo carattere [sacro, di cui è attualmente rivestita la persona umana] non le è inerente: analizzando l’uomo quale si presenta all’analisi empirica, non si troverà in lui nulla che implichi questa santità - tutto in lui è temporale. Ma per effetto di cause che non è nostro compito cercare qui, la persona umana è diventata la cosa alla quale più si è attaccata la coscienza sociale dei popoli europei, acquistando un valore incomparabile: è la società che l’ha consacrata. Questa specie di aureola che circonda l’uomo e lo protegge contro gli sconfinamenti sacrileghi, l’uomo non la possiede naturalmente; essa costituisce la maniera in cui la società lo pensa, la profonda stima che ha presentemente per lui, proiettata al di fuori e oggettivata” (Durkheim, 1906: 185).

quindi che di un fatto sociale, soggetto come gli altri al mutamento storico. Durkheim riconosce, infatti, nella crescente indignazione che insorge di fronte a quei “contratti leonini” che palesano dei rapporti di evidente “sfruttamento di un uomo da parte di un altro uomo”, una sanzione diffusa dovuta ad un mutato sentimento *sociale* di “simpatia” nei confronti dell’essere umano, sanzione che testimonierebbe quindi come tale sentimento sia divenuto più “intenso” che in passato, più “preciso” nell’individuare i casi in cui i torti subiti dagli individui sarebbero “immeritati”, e infine più “egualitario” (Durkheim, 1950: 148-150, 288-291). Questa registrazione delle variazioni di “intensità” e “precisione” del sentimento di “simpatia umana” si presta a illustrare un’ultima peculiarità dell’ “individualismo sociologico”. Se abbiamo visto che proprio dalle variazioni di tali caratteri dipende il “grado di consolidamento” delle “manifestazioni individuali” dei fatti sociali, l’individualismo dev’essere allora tutt’altro che “una teoria [...] un *desideratum*” (qual è invece, secondo Durkheim, l’ “individualismo francese [...] espresso teoricamente nella «Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo»”⁵⁸): esso “appartiene all’ordine della pratica”, in una certa misura è *già* una “realtà morale”, una forma determinata dei comportamenti che i singoli adottano nelle proprie relazioni sociali e nei confronti di se stessi⁵⁹, che dunque esiste nelle abitudini, in “corpi di pratiche e d’istituzioni adeguate”, e che - come ogni fatto sociale del genere - ha ricevuto una traduzione giuridica. Il riferimento è rivolto - anche se solo in parte⁶⁰ - proprio alle regole del “diritto restitutivo” (vd. supra) che illustrano quella sola regolazione negativa utile a garantire la possibilità di individui ugualmente liberi e dotati di diritti⁶¹: se allora Durkheim scriveva nella *Divisione* che la corrispondente “solidarietà

⁵⁸ Alla considerazione durkheimiana (solo accennata, nelle *Lezioni di sociologia*) della *Dichiarazione dei diritti dell’Uomo e del Cittadino* come una concezione individualistica, che tuttavia sarebbe stata affermata teoricamente senza essere ancora radicata nelle pratiche (“Prova ne è l’estrema facilità con la quale abbiamo più volte accettato, nel corso di questo secolo, dei regimi autoritari che si basano su principi molto diversi”; cfr. Durkheim, 1950: 141), si adeguano bene le parole di Lemieux: “L’eccesso di disallineamento [fra il complesso di sentimenti, credenze e rappresentazioni *sociali* e il quadro giuridico-morale in vigore] può accadere [...] quando il quadro giuridico-morale di una società di rivela essere *in eccessivo anticipo* rispetto alle attese immanenti allo stato attuale della divisione del lavoro sociale. [...] È caratterizzato dal fatto che le élite riformatrici [...] non riescono a convincere i governati della legittimità delle regole giuridico morali che esse stabiliscono” (Lemieux, 2017: 134).

⁵⁹ Lo rileva chiaramente R. Aron: le società moderne “impongono come un dovere all’individuo il pieno sviluppo della sua personalità [...] l’educazione si proporrà [...] di creare in ognuno il senso dell’autonomia, della riflessione e della scelta” (Aron, 1967: 357).

⁶⁰ È necessario inserire tale precisazione, per incidentale che sia, affinché non sembri che Durkheim veda solo nella regolazione negativa quel “corpo di pratiche” che basterebbe a dare esistenza *morale* all’individuo (inteso secondo il “culto della persona umana” che abbiamo brevemente illustrato): al contrario, gli sforzi di Durkheim tendono proprio alla precisazione di un’adeguata e indispensabile “regolazione positiva”. È in tale direzione che deve essere inteso il tentativo (condotto nella 17^a e 18^a delle *Lezioni di sociologia*) di individuare la forma che dovrebbe prendere l’istituzione contrattuale (si tratta dello sviluppo dell’attuale “contratto consensuale” nel “contratto giusto”), per essere all’altezza delle nuove esigenze poste dalla mutata considerazione *sociale* dell’essere umano, e manifestate dalle reazioni di indignazione diffusa alle situazioni di “sfruttamento di un uomo da parte di un altro uomo”, che alla “coscienza collettiva” appaiono “ingiuste” (Durkheim, 1950: 289; Callegaro, Marcucci, 2016: 59)

⁶¹ La concezione durkheimiana del carattere sociale dell’individualismo, qui rapidamente descritta, sembra suggerire allora che, in una certa misura, un individuo come quello descritto dall’economia politica (assieme a Rousseau, Kant, Spencer e l’ampio fronte teorico a cui Durkheim rivolge la critica sociologica), effettivamente esista “nell’ordine della pratica”, pur non avendo alcunché di naturale: “l’individuo è la realtà morale” (Durkheim, 1950: 138).

negativa”, oltre a presupporre necessariamente una “solidarietà di tipo positivo”, ne rappresenta al contempo la “*condizione*”, è forse possibile che intendesse ricordare proprio questa seconda condizione fondamentale dell’esistenza delle società europee di fine XIX sec - la soddisfazione delle esigenze poste dal rispetto *sociale* per l’essere umano -, senza cui le istituzioni sociali non possono che avere un “successo effimero” (*ivi*: 141, 138; Karsenti, 1999: 417; Durkheim, 1902: 155).

Quest’ultima indicazione - che i fatti sociali non possano avere un’esistenza durevole e normale, in società in cui è il “culto della persona umana” ad assicurare “quella comunione delle menti e delle volontà che è la condizione prima di ogni vita sociale”, senza soddisfare le esigenze che esso pone - oltre ad avere il significato appena illustrato, nelle *Lezioni* sembra essere la causa di un ulteriore bisogno vitale degli “organi sociali”, nelle moderne società europee (Durkheim, 1950: 151):

“Per vivere, oggi, gli organi sociali devono cambiare in tempo e per cambiare in tempo e rapidamente, la riflessione sociale deve seguire attentamente i cambiamenti che avvengono nelle varie circostanze sociali e organizzare i mezzi per adattarvisi” (*ivi*: 169-170)

Sarebbe proprio perché il culto della persona umana *ha prodotto l’individuo* nella “realtà morale”, che l’aspetto dell’ambiente sociale che per primo salta agli occhi è con quanta ininterrotta rapidità cambino le circostanze: infatti, sarebbe proprio ad un bisogno sempre più diffuso e acuto di esercitare lo “spirito di analisi e di libera critica”, di sottoporre quante più cose “agli attacchi del dubbio e della discussione” in base al principio che tutto possa essere cambiato, e che le decisioni da prendere ad ogni riguardo non sono in alcun modo legate, come per una sorta di inerzia, al passato, che nessuna tradizione o struttura è abbastanza radicata da resistere stabilmente, e “tutto, nella pratica come nella teoria, [...] vacilla”. Per gli “organi sociali”, ciò significa che nulla garantisce che le pratiche e il tipo di organizzazione che sono state sufficienti in passato lo siano ancora, e che assume un’importanza vitale la capacità di scoprire “le nuove pratiche che saranno utili” e di mettere in conto il bisogno di trasformarsi quasi ininterrottamente (Durkheim, 1950: 169, 164, 173).

Sembra quindi che le società moderne a cui Durkheim rivolge la sua analisi abbiano le proprie condizioni vitali nell’esistenza di una solidarietà (di tipo organico) capace di far cooperare in modo pacifico e regolare le diverse attività sociali, nella conformità delle istituzioni sociali a quella “realtà morale” che è divenuto l’individuo (e inoltre alla soddisfazione delle sempre nuove esigenze avanzate dal culto *sociale* che lo riguarda), e infine nell’adeguatezza di tali istituzioni alla mobilità dell’“ambiente sociale”. Dotandosi di tali criteri, lo sguardo sociologico ambisce allora a individuare le principali patologie che affliggono la realtà sociale e

le trasformazioni che essa stessa esige.

2.2 Disagio sociale” e “disagio politico”

“Proporre questa concorrenza anarchica come un ideale al quale dovremmo attenerci [...], significa confondere la malattia con lo stato di salute” (Durkheim, 1950: 93). Con queste parole, tratte dalle *Lezioni di sociologia*, Durkheim si riallaccia ai risultati dell’indagine condotta nel 1893, confermando la nota valutazione dello stato in cui versano le attività industriali e commerciali come una condizione “anomica”⁶². In seguito all’attraversamento del pensiero durkheimiano compiuto nelle pagine precedenti, è possibile tornare adesso sulla presentazione iniziale del panorama delle società europee di fine XIX secolo, tentando di rendere ragione della sua comprensione specificamente sociologica.

Ad uno sguardo “economicista” - come abbiamo visto - le relazioni professionali che si danno nei settori dell’industria e del commercio⁶³ appaiono unicamente come relazioni fra individui: assumono una forma determinata solo in vista degli interessi economici individuali, ogni qualvolta i singoli “si uniscono per qualche istante per scambiare servizi personali” e scelgono a quali regole conformare la propria condotta; tale scelta deve rinnovarsi di volta in volta, e avviene mediante un confronto in cui “ogni parte considera l’altra come un avversario, per lo meno nella stessa misura in cui la considera come alleata”, e che si risolve in regole di condotta la cui durata è peraltro provvisoria (in quanto dipendono solo da un provvisorio incontro di interessi). Considerando tali rapporti nei contesti in cui si danno (le società moderne caratterizzate da un’avanzata separazione delle attività sociali), Durkheim nota invece che, in tali relazioni tra professioni diverse, non sono solo e anzitutto gli individui ad esser messi “gli uni di fronte agli altri”, ma piuttosto, per il tramite degli individui, “le funzioni, vale a dire modi di agire definiti” che nel corso del processo storico di divisione del lavoro si sono differenziati e resi interdipendenti (Durkheim, 1902: 348, 383). Il fatto sociale che la sociologia riconoscerebbe in tali relazioni sembra dunque proprio la divisione del lavoro sociale. Se lo stato in cui esse versano sia “sano” o “malato”, può essere allora stabilito solo misurandone la distanza dal corrispondente “tipo normale”: e la divisione del lavoro sembra accompagnata, in generale, da una solidarietà di tipo organico. Nella *Divisione* Durkheim scrive:

⁶² Nella *Divisione del lavoro sociale*, all’analisi di questa forma anormale di divisione del lavoro viene dedicata soprattutto la parte prima del libro III, intitolata *La divisione anomica del lavoro* (Durkheim, 1902: 339-354).

⁶³ Gli esempi portati nella *Divisione* riguardano i casi dei rapporti fra produttori e consumatori, sia in generale fra datori di lavoro e impiegati, “i rapporti del capitale e del lavoro” (Durkheim, 1902: 351, 349).

“Sappiamo infatti che, dovunque la si osserva, si incontra nel medesimo tempo una regolamentazione sufficientemente sviluppata che determina i rapporti reciproci delle funzioni. [...] Affinché la solidarietà organica esista non basta che vi sia un sistema di organi necessari gli uni agli altri e consapevoli in generale della loro solidarietà, ma occorre anche che la maniera in cui debbono cooperare sia predeterminata, se non in ogni tipo di incontro, almeno nelle circostanze più frequenti. [...] D'altronde, allo stato normale le regole derivano spontaneamente dalla divisione del lavoro: ne sono in un certo senso il prolungamento. Alcuni dei modi in cui [le funzioni] reagiscono le une sulle altre [...] si ripetono più sovente e diventano abitudini; poi le abitudini, a misura che la loro forza aumenta, si trasformano in regole di condotta. [...] alcuni moralisti hanno accusato la divisione del lavoro di non produrre un'autentica solidarietà; ed hanno visto in essa soltanto scambi particolari [...], non già il lento lavoro di consolidamento, la rete di vincoli che a poco a poco si tesse da sola e che fa della solidarietà organica qualcosa di permanente” (ivi: 348-349).

Il “tipo medio” delle relazioni fra le attività che la divisione del lavoro ha separato, sembra allora particolarmente distante dallo stato in cui versano quelle industriali e commerciali. Nella prima delle *Lezioni di sociologia*, Durkheim registra infatti che tutte le “professioni pubbliche” (l'esercito, l'istruzione, la magistratura, l'amministrazione, ecc.” e, sola fra le professioni private, l'avvocatura) presentano una propria “morale professionale” e “organi speciali incaricati di farla rispettare”, e che soltanto i rapporti che esistono nelle “funzioni economiche [...] non hanno niente di regolare” (Durkheim, 1950: 90-91). La conferma della normalità del “tipo medio” sarebbe offerta dal fatto che solo dove la divisione del lavoro dà origine alle morali professionali - e dunque solo laddove produce regole che determinino positivamente la condotta a cui ciascun individuo è tenuto nei confronti dei propri colleghi, oltre che verso chi svolga lavori connessi al proprio⁶⁴ - essa riesce ad assicurare la cooperazione pacifica e regolare fra le funzioni divise, condizione essenziale dell'esistenza collettiva (Durkheim, 1902: 383). È per tali ragioni che lo stato “anomico” - o “amorale”, il che è lo stesso - delle attività industriali e commerciali⁶⁵ è la principale patologia sociale che Durkheim indica nelle società sue

⁶⁴ Tali regole hanno precisamente la funzione di far percepire all'uomo che viva in società a “organizzazione professionale” il proprio stato di dipendenza dalla società: “dal momento in cui adempiamo a questa o quella funzione domestica o sociale, siamo coinvolti in una rete di obbligazioni dalle quali non abbiamo il diritto di renderci indipendenti”, e dunque, allo stato normale, la divisione del lavoro “crea tra gli uomini un sistema di diritti e doveri che li vincolano reciprocamente in modo duraturo”, dai quali colui che si è dedicato a un compito definito, è a ogni istante richiamato al sentimento della solidarietà comune, e “ridiventa consapevole del suo stato di dipendenza nei confronti della società, e del fatto che da questa provengono le forze che lo trattengono e lo frenano”. “Sono questi stessi sentimenti che, per la loro stessa natura ispirano non soltanto i sacrifici giornalieri che assicurano lo sviluppo regolare della vita sociale quotidiana, ma anche, all'occorrenza, atti di rinuncia completa e di abnegazione senza restrizioni” (Durkheim, 1902: 236, 383, 379-380).

⁶⁵ “Qualcuno dirà che ci sono i contratti. Ma, in primo luogo, non tutte le relazioni sociali sono suscettibili di assumere questa forma giuridica. Sappiamo d'altronde che il contratto non è autosufficiente, ma presuppone una regolamentazione che si estende e si complica come la stessa vita contrattuale. Inoltre, i vincoli che hanno questa origine sono sempre di corta durata: il contratto non è che una tregua assai precaria; sospende le ostilità soltanto per un certo tempo” (Durkheim, 1902: 348).

contemporanee, un fenomeno che quindi “dovrebbe essere diverso da ciò che è”, al fine di creare nelle società quello stato di “salute” che esse stesse esigono⁶⁶ (Durkheim, 1895: 59). Tale patologia richiederebbe urgentemente una soluzione, anche perché a Durkheim pare che fuoriesca dai confini della vita professionale:

“Questo carattere amorale della vita economica costituisce un pericolo pubblico anche da un altro punto di vista. Le funzioni di quest’ordine assorbono oggi le forze della maggior parte della nazione. [...] Se nelle occupazioni che riempiono quasi tutto il nostro tempo, non seguiamo altra regola se non quella del nostro interesse bene inteso, come potremmo riuscire ad amare il disinteresse, l’abnegazione, il sacrificio? Ecco perché lo scatenarsi degli interessi economici è stato accompagnato da un abbassamento della morale pubblica” (Durkheim, 1950: 93-93).

In aggiunta a quanto detto, precisare in quale direzione debbano trasformarsi tali relazioni professionali permette di esaminare quel “disagio sociale” che Durkheim scopre nella “regolazione dispotica” a cui lo stato tenta di sottoporle. Se infatti tali relazioni esigono certamente una regolamentazione, secondo Durkheim non è però meno legittima l’osservazione (evidenziata proprio dagli economisti classici: vd. supra) secondo cui la legislazione statale viene generalmente ricevuta dagli individui come una “militarizzazione”, che essi “non possono veramente volere”. Già nella *Divisione* Durkheim insiste sul carattere spontaneo (più precisamente: *sociale*) della regolazione necessaria alle “funzioni economiche”, e ribadisce di non star predicando il bisogno di una più precisa legislazione statale: alla luce delle *Lezioni*, sembra che Durkheim senta l’esigenza di fornire tale chiarimento in primis perché riconosce che una legislazione simile è strutturalmente incapace di originare quel corpo di pratiche che assicuri la cooperazione pacifica e regolare delle funzioni sociali (lo Stato è infatti eccessivamente lontano dagli interessi e le circostanze particolari che tenta di regolare); ma anche, in secondo luogo, proprio perché ritiene che essa inevitabilmente risulti “insopportabile” agli individui (Durkheim, 1950: 144; Durkheim, 1902: 349).

Come si spiega una simile valutazione della legislazione statale? Seguendo il metodo delle *Regole*, sappiamo che il modello di una regolamentazione delle relazioni industriali e commerciali è indicato dal corrispondente “tipo normale”: questo può essere osservato nei casi di quei gruppi professionali che dispongono di proprie morali costituite, alle quali i rispettivi organi sociali abbiano dato inoltre una “traduzione” in precetti giuridici; ma, in fondo, i casi di

⁶⁶ Ci sembra che tale procedura valutativa sia presupposta alle valutazioni più sintetiche che Durkheim offre nelle *Lezioni di sociologia*, che - se isolate dal più ampio contesto teorico di cui abbiamo tentato la ricostruzione - potrebbero prestare il fianco a fraintendimenti. Ci riferiamo specialmente al passo in cui l’autore afferma che riconoscere nella divisione anomica del lavoro una condizione desiderabile, “significa dimenticare che le funzioni economiche non esistono per se stesse, ma sono un mezzo in vista di un fine. Sono uno degli organi della vita sociale e la vita sociale è prima di tutto una comunità armonica di sforzi, una comunione delle menti e delle volontà in vista di uno stesso fine. La società non ha ragion d’essere se non porta un po’ di pace agli uomini, pace nei cuori e pace nel loro commercio reciproco” (Durkheim, 1950: 99).

regolazione normale sono descritti anche in numerosi passaggi in cui i fatti giuridici vengono trattati teoricamente. In base a tali punti di riferimento, una “disciplina morale” (espressione con cui Durkheim pare designare non solo un corpo di regole sociali a sanzione diffusa, bensì anche “sedimentato” nel diritto grazie al lavoro di un organo sociale, che aggiunge alla sanzione diffusa una sanzione organizzata) è normale soltanto quando è l'opera del “gruppo” (da intendere come dimensione *sociale*, di “comunione delle menti”, e non mero insieme di individui)⁶⁷, e più precisamente quando tale complesso di regole giuridiche è una “manifestazione individuale” delle regole *sociali* già esistenti e cristallizzate nei *mœurs*, quella manifestazione peculiare che le “sintetizza” e contribuisce a “garantirle” ulteriormente: quando la legge, cioè, “si basa su uno stato dell'opinione, [...] è fondata nei costumi”. In tal caso, scrive Durkheim che una disciplina morale “è allo stesso tempo la sintesi e la condizione di tutta una vita comune che sta a cuore agli individui non meno della loro stessa vita”: si tratta della sola regolazione che gli individui possono volere⁶⁸ “così come vogliono se stessi [...], perché senza di essa il funzionamento di tutta una parte della loro vita psichica sarebbe reso difficile” (Durkheim, 1950: 111-112; Durkheim, 1902: 145).

D'altra parte, nel diritto è possibile riconoscere una “manifestazione individuale” dei fatti sociali (e non un mero prodotto dell'attività personale del legislatore) solo laddove dei fatti sociali esistono, e quindi solo laddove vi sia un “gruppo” capace di produrli: come accade per le “professioni pubbliche”, un insieme di individui accomunato dalle stesse occupazioni può divenire un “gruppo” a condizione di riunirsi collettivamente con regolarità e frequenza. Infatti, “è impossibile che degli uomini vivano insieme [...] senza che sorga in essi il sentimento del tutto che formano attraverso la loro unione [...], che se ne preoccupino e ne tengano conto nella loro condotta” (*ivi*: 106-107). Nelle *Lezioni di sociologia*, Durkheim sostiene chiaramente che,

⁶⁷ Nelle *Lezioni*, il termine “gruppo” pare spesso (per quanto in questo testo rimanga sicuramente un termine equivoco) essere utilizzato come sinonimo di “società”, “comunione delle menti”, “stato dell'opinione”, “idee e sentimenti comuni” (Durkheim, 1950: 111-112): deve certamente indicare una società intesa diversamente da un insieme di individui, deve situarsi cioè entro quel piano *sociale* che soltanto è capace di spiegare la generalità propria dei fatti *sociali*, almeno nella misura in cui Durkheim indica il “gruppo” come la sola “potenza collettiva” capace di dare origine ad una “morale” (intesa sempre come un “gruppo di regole” o di “fatti morali” - o in generale “sociali” - vigente entro uno specifico ambito relazionale; vd. supra): “Una morale è sempre l'opera di un gruppo e può funzionare solo se questo gruppo la protegge con la sua autorità” (*ivi*: 89). Se nel primo capitolo avevamo indicato nella “coscienza collettiva” quella causa *sociale* dei fatti *sociali* che adesso - secondo il lessico delle *Lezioni di sociologia* - indichiamo nel “gruppo”, potrebbe sembrare lecito identificare quest'ultimo con la “coscienza collettiva”: con quest'ultima espressione, tuttavia, Durkheim dichiarava di non intendere altro che un “sistema determinato” di rappresentazioni, credenze e sentimenti *sociali* “diffuso in tutta l'estensione della società” (Durkheim, 1902: 126), mentre i “gruppi” in questione sembrerebbero corrispondere solo ai molteplici, particolari e distinti “sistemi di rappresentazioni e di azione” (che nella *Divisione* Durkheim riferisce infatti alle “funzioni giudiziarie, governative [...] in breve tutte le funzioni specifiche”) esistenti *all'interno* della società di cui la “coscienza collettiva” esprime invece le uniformità. Quella è la fonte di una “morale comune”, questi sono “delle fonti di vita morale distinte benché solidali”, cause del “polimorfismo morale” delle società moderne (Durkheim, 1950: 89).

⁶⁸ A quest'altezza merita notare - per quanto solo *en passant* - come effettivamente proprio il modo in cui la sociologia durkheimiana concepisce il proprio oggetto di studio (la disciplina morale non consiste infatti che di fatti sociali) sia “inseparabile da una ridefinizione del problema politico della *costrizione*” (Karsenti, 1999: 397).

dove gli individui intrattengono rapporti regolari e frequenti, generalmente:

“si sviluppa [...] una vita mentale di un genere nuovo, infinitamente più ricca e più varia di quella di cui l'individuo solitario potrebbe essere il teatro. La vita così sviluppata, penetrando l'individuo che vi partecipa, lo trasforma [...], si sforza di modellarlo a sua immagine e di imporgli le sue maniere di pensare e d'agire, impedendo le dissidenze. [...] Non voglio dire [...] che questo dispotismo abbia qualcosa d'insopportabile; al contrario, l'individuo non lo avverte, così come non sentiamo l'atmosfera che pesa sulle nostre spalle. Dal momento in cui l'individuo è stato innalzato dalla collettività in questo modo, vuole naturalmente ciò che essa vuole e accetta senza difficoltà lo stato di assoggettamento al quale si trova ridotto” (ivi: 142).

“Gruppi” del genere, tuttavia, evidentemente non esistono negli ambienti industriale e commerciale.

Capiamo così che la regolazione “normale” che le relazioni professionali esigono, la sola di cui gli individui possano sopportare la costrizione (in quanto - come ogni fatto *sociale* - li costituisce in ciò che sono) e l'unica capace di assicurare la cooperazione pacifica e regolare di attività sociali differenti e interdipendenti, non può che provenire dai “gruppi” - attualmente inesistenti - che riuniscono tali lavoratori. La legislazione statale, allora, appare come una regolazione che tenta di contenere lo stato “morboso” di tali relazioni, e che al contempo non può assolutamente essere il luogo in cui si “traducono” in norme di diritto le regole che già determinano le relazioni professionali: sia perché l'assenza dei “gruppi professionali” lascia tali relazioni - anche soltanto al livello dei costumi - in una situazione di sostanziale indeterminatezza, sia perché lo Stato non sarebbe comunque abbastanza “vicino” a tali rapporti da potersi sostituire agli appositi “organi sociali” nel darne un'espressione giuridica adeguata, che possa aspirare alla qualifica di “sviluppo *naturale* del sociale” (cfr. Karsenti, 1999: 406, per quanto tale espressione non debba far dimenticare la differenza inaggirabile che corre fra la regola *sociale* e la legge come sua “manifestazione individuale”, vd. supra). Tale tentativo di regolazione statale delle relazioni industriali e commerciali “crea disturbi di altra natura”, e nella trasformazione di questo stato patologico è quindi da individuare - procede Durkheim - un secondo bisogno delle moderne società europee (Durkheim, 1950: 113, 144-145, 184).

Quanto appena detto non deve tuttavia portare a credere che allo Stato non spetti alcun ruolo nel regolare i comportamenti individuali: l'azione statale si innesta infatti nella tensione che si crea fra il bisogno di una regolazione *sociale* normale delle “funzioni economiche”, e le esigenze dell'“individualismo sociologico”. Cerchiamo di capire brevemente come avvenga. Nelle società industriali di fine XIX secolo, i fatti sociali non possono quasi esistere senza rispettare, “nell'ordine della pratica”, quel culto *sociale* dell'essere umano che sopravvive nella

coscienza collettiva, e che secondo Durkheim “già oggi è l’unico punto di ritrovo di tanti spiriti”, una condizione essenziale dell’esistenza sociale. Una regolazione spontanea delle relazioni professionali anomiche appare certamente a Durkheim come indispensabile, ma potrebbe trasformarsi a sua volta in una fonte di nuovi problemi, se non garantisse il diritto di ciascuno a disporre autonomamente della propria vita (Durkheim, 1902: 378). Deve esserci, insomma, una qualche garanzia del fatto che tale “religione moderna” venga onorata:

La crisi della quale soffriamo non risulta da una sola e unica causa: per farla cessare, non basta che una regolamentazione qualsiasi si stabilisca laddove è necessaria; deve anche essere ciò che deve essere, cioè una regolamentazione giusta (*ivi*: 63).

Il punto sembra delicato. Se Durkheim stesse auspicando soltanto che i gruppi professionali dei settori industriali e commerciali divengano “dei corpi definiti e organizzati”, capaci di consentire l’emersione spontanea di una regolamentazione *sociale* i cui unici requisiti consisterebbero nell’assicurare la cooperazione pacifica e regolare delle diverse professioni, e nel risultare tollerabile agli individui, starebbe sostenendo una posizione vulnerabile all’accusa di voler ripristinare, nelle società moderne, una preminenza delle solidarietà basate sulle uniformità fra gli individui (per quanto uniformità professionali, piuttosto che familiari o locali), le solidarietà di tipo “meccanico” (Durkheim, 1950: 95; Nisbet, 1967: 118). Un’interpretazione del genere sarebbe sostenibile, tuttavia, solo al prezzo di ignorare l’importanza che Durkheim riconosce all’“individualismo morale” come condizione essenziale dell’esistenza di tali società (vd. supra), un riconoscimento che impone di considerare insufficiente (per la “salute” sociale) una regolamentazione qualsiasi, per spontanea che sia.

Ciò solleva però un problema. Occorre, abbiamo detto, che gli individui si conducano entro tali rapporti non solo secondo una regola qualsiasi, purché sia *sociale* e quindi irriducibile al proprio “interesse economico convenientemente inteso”, ma secondo una regola che per giunta sia coerente con l’alta considerazione che le società europee hanno dell’essere umano *in quanto tale*. Fra gli individui che per professione ricoprono ruoli differenti (corrispondenti alle diverse funzioni del lavoro *sociale* diviso e distribuito entro una data società) nei settori industriali e commerciali (industriale, operaio, produttore, commerciante ecc.), non dovrebbero solo esistere norme *sociali* di condotta (strutture relazionali predeterminate dai “gruppi” professionali, garantite sia da sanzioni diffuse che organizzate, e che si offrono agli individui come “stampi uniformi nei quali coliamo [...] le nostre idee e le nostre azioni”) alle quali essi sono socializzati dai rispettivi “gruppi”, ma tali norme dovrebbero anche far sì che essi si trattino l’un l’altro in modo da esistere effettivamente, “nell’ordine della pratica” e delle abitudini, come individui che dispongono autonomamente di sé, delle proprie azioni e della propria vita (secondo il significato di “autonomia” e il perimetro della sfera di aspetti a cui essa si estende, stabiliti entro la

“coscienza collettiva”; cfr. Durkheim, 1902: 43, 179; Durkheim, 1950: 153). Eppure - procede Durkheim - è impossibile che i gruppi professionali (o qualsiasi altro “gruppo secondario”) diano origine autonomamente a “moralì professionali” che siano al contempo “moralì umane”⁶⁹. Questo perché entro le società europee - alle quali, nelle *Lezioni*, Durkheim attribuisce la precisa qualifica sociologica di “società politiche”⁷⁰ - i “gruppi” particolari (“corporazioni, piccole comunità di ogni tipo”) in cui normalmente si raccolgono coloro che condividono interessi particolari (“locali, professionali”) possono esercitare sui propri membri un controllo abbastanza “continuo, attento ed efficace” da imporre loro le proprie “maniere di pensare e d’agire”, impedendo (per quanto possibile) l’emergere delle differenze individuali (Durkheim, 1950: 142-143). Si dirà - richiamando le affermazioni durkheimiane della *Divisione* - che in tali società il lavoro sociale è altamente diviso, e ciò dovrebbe tendere a sottrarre l’individuo a quell’imposizione di forme comportamentali predeterminate che avviene negli ambiti relazionali tradizionali (nonché, come abbiamo visto, all’azione della “coscienza collettiva”), prevedendo per lui un “campo d’attività personale”. Come accennato in precedenza, tuttavia, i progressi storici della divisione del lavoro sociale non sono stati immediatamente produttori dell’individuo come “realtà morale”: alla sottrazione dell’individuo agli ambienti di socializzazione tradizionali è infatti corrisposto (fin quando sono esistite delle “corporazioni” normali, come vedremo in seguito) un “assorbimento” sempre più marcato nel campo di socializzazione professionale. A scanso di equivoci, ripetiamo che per Durkheim quest’ultima socializzazione è sicuramente necessaria alle società moderne, e diventa problematica solo quando sia assolutizzata: le *Lezioni* rilevano, più esplicitamente di quanto avvenisse nella *Divisione*⁷¹, che la capacità di socializzazione dei gruppi professionali potrebbe ostacolare l’esistenza dell’individuo “nell’ordine della pratica” esattamente come lo fanno gli altri gruppi secondari, e anzi tanto più quanto più “il campo di ogni attività individuale si restringe sempre più nei limiti indicati dalla funzione di cui ciascuno è specialmente incaricato”, e il *fuori* della vita professionale tende ad assottigliarsi⁷². È un rischio che Durkheim battezza come “particolarismo collettivo” o “egoismo corporativo”, e che sembra inevitabile. La ricerca allora appare chiusa in un vicolo cieco: perché le società siano “in salute”, le moralì professionali sono necessarie come lo è la morale umana,

⁶⁹ Le espressioni “morale individualista” e “morale umana” sembrano sinonimiche nelle *Lezioni di sociologia*.

⁷⁰ Fra le società esistenti (ed esistite), Durkheim qualifica come “politiche” soltanto quelle che presentino le seguenti caratteristiche: la distinzione “dei governanti e dei governati” (al gruppo dei governanti in seguito Durkheim farà riferimento con il termine “Stato”); la presenza, al loro interno, di una pluralità di “gruppi sociali secondari” (quali famiglie, gruppi professionali, “caste”, ecc.) che sono soggetti agli stessi governanti, e la cui esistenza rende le “società politiche” delle società “poli-cellulari o poli-segmentarie”; l’assenza di una società più ampia, in cui esse sono inserite, e al cui gruppo governativo sono sottoposte (Durkheim, 1950: 125, 127-129).

⁷¹ Nel 1893 infatti Durkheim scriveva che nell’attività professionale “ci conformiamo a certi usi e certe pratiche che sono comuni a noi e a tutta la nostra corporazione. Ma [...] il giogo che subiamo è ben meno pesante di quello che la società ci impone” (Durkheim, 1902: 164).

⁷² Nelle *Lezioni* Durkheim arriva infatti a scrivere che “la vita professionale non si interrompe mai” (Durkheim, 1950: 182).

ma le sole fonti da cui possono scaturire le prime tendono a soffocare la seconda (Durkheim, 1950: 143, 109, 144, 102).

Nelle *Lezioni di sociologia*, Durkheim, approcciando storiograficamente questo problema⁷³, dichiara: “la nostra individualità morale, lungi dall’essere antagonista dello Stato, ne è, al contrario, un prodotto”. Tuttavia non possiamo commettere l’errore di credere di sapere già cosa Durkheim stia intendendo con la parola “Stato”: dire, per esempio, che la Francia è uno Stato, sarebbe “un’affermazione priva di significato in sociologia. La Francia è una società politica, *che comprende uno Stato*” (*ivi*: 150; Karsenti, 2014: 55). In prima battuta, si potrebbe dire che “Stato” è il nome con cui Durkheim indica il gruppo governativo, la cui “funzione essenziale” è elaborare “rappresentazioni” e “deliberazioni” volte a “dirigere la condotta collettiva”⁷⁴. Tuttavia, pensare la condotta collettiva come qualcosa su cui tale gruppo avrebbe “carta bianca”, significherebbe contraddire quanto detto finora, e negare in fondo l’esistenza dell’oggetto stesso della sociologia⁷⁵. Infatti i comportamenti dei “governati” sono generalmente già regolati, sia dai “gruppi sociali secondari” che esistono in ogni società politica, sia dai “corpi di regole” che espongono la forma determinata assunta dai rapporti di cooperazione fra le funzioni sociali, sia dalla “coscienza collettiva”. Le condotte sarebbero generalmente influenzate, dunque, da quella che nelle *Lezioni* viene chiamata la “vita mentale diffusa”, che viene elaborata collettivamente dalla società senza essere l’opera di alcun gruppo particolare, che è “disseminata in tutte le coscienze” e che proprio a causa di tale diffusione “rimane nella penombra dell’inconscio”: l’azione che ne risulta non è deliberata, e Durkheim scrive che essa “ha qualcosa di spontaneo e di automatico, d’irriflesso”. Al contrario, le rappresentazioni e le deliberazioni elaborate nello

⁷³ Nelle *Lezioni*, l’attribuzione allo Stato del compito di realizzare moralmente l’individuo permette di comprendere come siano stati possibili due processi storici paralleli, dei quali altrimenti sembrerebbe mancare una spiegazione adeguata. Infatti, da un lato a tale compito deve essersi storicamente dedicato un qualche attore sociale (diverso dai gruppi secondari, che al contrario vi si oppongono), o sarebbe incomprensibile come l’individuo sia oggi una “realtà morale” pur non essendo i diritti individuali “naturalmente dati” con l’essere umano, e dal momento che né la divisione del lavoro sociale, né l’aumento d’estensione di una società sembrano bastare ad assicurarne l’emersione spontanea. D’altra parte, tale attore sociale deve necessariamente essere identificato con lo Stato, perché altrimenti la progressiva estensione - storicamente registrabile - delle “proporzioni” dell’organo governativo (che a Durkheim pare spiegabile unicamente con la moltiplicazione dei “fini che [lo Stato] persegue, i quali rientrano nella sfera di competenza propria della sua attività”) sarebbe dovuta avvenire in funzione di fini statali privi di relazione con “i fini individuali”: ma, in questo caso, tale processo sarebbe al contempo contrario ad una condizione d’esistenza delle società europee (“Non si può farne [dell’individuo] il fine supremo e ridurlo al ruolo di mezzo”) - dunque patologico - e tuttavia estremamente generale e continuo (aspetti che escludono che possa essere una “patologia” o una “sopravvivenza”), e questo sarebbe impossibile (Durkheim, 1950: 138-145).

⁷⁴ Per quanto Durkheim non dia indicazioni precise ed esplicite su cosa intenda con “deliberazioni” e “rappresentazioni” statali, sembra coerente con il progetto di ricomprensione sociologica della realtà sociale (al di là delle prenozioni con cui è ordinariamente descritta) che tali concetti mirino a sussumere cose generalmente chiamate con nomi diversi. Ci permettiamo di ipotizzarlo dal momento che Durkheim sembra portare, come esempi di “deliberazioni” e “rappresentazioni” statali, le leggi, le decisioni di governo, e ancora “le idee esposte alla camera, le parole che vi sono pronunciate, le misure concertate dai ministri” (Durkheim, 1950: 160).

⁷⁵ Si sofferma su tale punto, dovuto in fondo al nucleo disciplinare della sociologia, M. Ricciardi: “La conseguenza inevitabile di affermare la società come realtà *sui generis* è infatti che la norme sono della società e non degli individui e tanto meno dello Stato” (Ricciardi, 2011: 208).

Stato sarebbero di genere diverso, perché diversa è la maniera in cui avviene l'elaborazione: poiché lo Stato dispone di "informazioni statistiche" e "amministrative" sempre più abbondanti, e dal momento che in esso tutto è organizzato⁷⁶ al fine di "prevenire l'azione irriflessa, automatica, cieca" (e piuttosto di "agire in conoscenza di causa"⁷⁷), proprio per poter assolvere tale funzione lo Stato è, nelle parole di Durkheim, "la sede di una coscienza speciale, ristretta, ma più alta e più chiara, che ha un più vivo sentimento di se stessa [...] Le rappresentazioni che provengono dallo Stato sono sempre più coscienti di se stesse, delle loro cause e dei loro scopi, perché sono state concertate in modo meno sotterraneo"⁷⁸. Per quanto Durkheim moderi tali affermazioni, sostenendo che lo Stato possa illudersi sui motivi che ne determinano le decisioni, ribadisce che "ciò che è essenziale è che [tali decisioni] sono sempre motivate a un qualche grado", e c'è sempre almeno una parvenza di deliberazione. Come sede di una coscienza capace di un pensiero *sociale* cosciente delle inclinazioni che tendono a determinarlo, e dunque più capace di pensare con cognizione di causa, lo Stato viene definito "l'organo del pensiero sociale"⁷⁹ (Durkheim, 1950: 113, 130-133, 153, 160-163, 171-172).

Sulla scorta di questa concezione sociologica dello Stato, l'indagine condotta nelle *Lezioni* scopre che il fine a cui il "pensiero" statale dev'essere funzionale (ossia il corrispondente tipo normale, tanto nel passato quanto nel presente di Durkheim) è proprio "chiamare progressivamente l'individuo all'esistenza morale", suscitando un'adeguata "disciplina morale", trasformando "l'ambiente nel quale l'individuo si muove, perché possa svilupparsi liberamente

⁷⁶ L'organizzazione finalizzata a rendere possibile che lo Stato elabori esclusivamente un pensiero sociale più cosciente e riflesso sembrerebbe consistere nel seguente complesso di circostanze: il gruppo è "concentrato in uno stesso luogo", rivolge la sua attenzione "in uno stesso momento ad uno stesso oggetto", ed elabora le proprie deliberazioni mediante discussioni assembleari, discorsi, e in generale "regolamenti che obbligano questo tipo di rappresentazioni a elaborarsi solo con una certa lentezza" (Durkheim, 1950: 132).

⁷⁷ Se Durkheim sostiene che l'organizzazione del gruppo statale è funzionale a consentire azioni di un certo tipo, nondimeno bisogna ricordare che l'attività statale si esaurisce nell'elaborazione di rappresentazioni: "lo Stato non esegue nulla. [...] Tutta la vita dello Stato propriamente detto si svolge non in azioni esterne, in movimenti, ma in deliberazioni, cioè in rappresentazioni. Sono altri, le amministrazioni di ogni tipo, a essere incaricati dei movimenti" (Durkheim, 1950: 133).

⁷⁸ Azzardando una sintesi schematica del processo mediante il quale, secondo Durkheim, nello Stato avviene l'elaborazione in questione, notiamo che la "deliberazione" (anche se non in ogni occorrenza del termine) pare intesa come: resistenza alle inclinazioni, presa di coscienza dei motivi per cui si è inclinati a qualcosa, comprensione dell'insieme di circostanze che necessitano la risoluzione, riflessione, e infine elaborazione delle rappresentazioni e decisioni sempre in base a dei motivi e scopi (anche se "lo Stato, come l'individuo, si sbaglia spesso sui motivi che lo determinano"; cfr. Durkheim, 1950: 132-133, 160-163).

⁷⁹ Il perimetro dello Stato sociologicamente inteso, del gruppo di funzionari entro il quale avverrebbe tale elaborazione, non sembra ricalcare le linee di distinzione fra le istituzioni pubbliche, per come esse sono rappresentate nella "coscienza che la società assume di se stessa nell'opinione": ribadendo l'attività puramente rappresentativa dello Stato, Durkheim infatti scrive che "Il Consiglio dei ministri, il principe, non agiscono da se stessi, non più di quanto faccia il Parlamento, ma danno degli ordini affinché si agisca. [...] Sotto quest'aspetto, non c'è differenza fra il Parlamento o i consigli deliberativi di ogni tipo di cui possono circondarsi il principe, il capo dello Stato, e il governo propriamente detto" (Durkheim, 1950: 133).

in esso”⁸⁰: a Durkheim appare come la sola spiegazione storica possibile sia dell’emersione dell’individualità morale in società composte di “gruppi sociali secondari”, che del processo di estensione della legislazione statale. Quest’ultima infatti sarebbe stata impossibile se avesse tentato di regolare i comportamenti individuali in vista di scopi estranei a quelli dei singoli, dal momento in cui il rispetto *morale* dell’uomo è divenuto una condizione fondamentale dell’esistenza delle istituzioni sociali: al contrario, poiché la regolazione statale è volta a sviluppare “l’individuo *in genere*”, gli individui moderni possono assoggettarvisi perseguendo “un fine impersonale che plana al di sopra di tutti i nostri fini privati, per quanto vi si ricolleggi”⁸¹ (*ivi*: 150-153).

Percorrendo questi argomenti, tuttavia, abbiamo mostrato soltanto che per la sociologia durkheimiana avanzare le istanze del “culto della persona umana” è un dovere che spetta allo Stato (e che la regolazione statale può apparire utile agli individui solo nella misura in cui adempia tale dovere): ma finché esso tenta di imporre la propria regolamentazione direttamente alle condotte individuali, questa non può che rimanere “oppressiva nei confronti dell’individuo” (vd. *supra*). Tale istanza deve allora farsi sentire nei soli luoghi in cui una qualsiasi regolamentazione possa essere tollerata da chi vi sia soggetto: all’altezza di quella “manifestazione particolare” dei fatti sociali rappresentata da una “disciplina morale normale”. Più precisamente, in quegli “organi speciali” di cui tutti i gruppi secondari organizzati dispongono, che operano (allo stato “normale”) dando un prolungamento giuridico alle regole delle rispettive morali particolari: bisogna che lo Stato compenetri tali gruppi, che contenga la loro tendenza al “particolarismo collettivo” facendosi rappresentante davanti ad essi dei diritti e gli interessi dell’“individuo *in genere*”, e che al contempo tale regola statale non giunga agli individui se non in quanto tali gruppi la integrano alle morali che producono⁸² (*ivi*: 175, 144; Karsenti, 2013: 187):

⁸⁰ In breve, “il fine che [lo Stato] deve perseguire prima di ogni altro” è produrre, come “realtà morale” (ossia creare nella dimensione della morale: nella pratica, le istituzioni sociali, le abitudini e i costumi...) i diritti dell’individuo a disporre autonomamente del “cerchio della vita individuale”, diritti che sappiamo essere variabili (nelle cose che concernono e nel “grado d’autonomia” che prevedono) a seconda dello specifico valore che riconosce all’individuo lo “stato dell’opinione” di una specifica società. In ragione di questo compito dello Stato, Durkheim ne offre un’ulteriore definizione: “Lo Stato [...] è prima di tutto l’organo per eccellenza della disciplina morale” (Durkheim, 1950: 151, 145, 153).

⁸¹ Capiamo allora che l’emersione dell’individuo come realtà morale (il fatto che, come cittadini delle moderne società europee, saremmo socializzati a essere “individui”) è stata la “risultante” del processo congiunto di divisione del lavoro sociale e di produzione statale della morale umana (Callegaro, Marcucci, 2016: 45).

⁸² Il congiungimento dell’attività normativa professionale e di quella statale è chiaramente illustrato da Karsenti: “Così – il torto dei rivoluzionari francesi è di non averlo compreso – la centralizzazione statale non è separabile dall’istituzione di corpi intermedi intesi come altrettanti fonti locali di normatività, il cui ruolo è senz’altro il produrre delle regole valide per un tipo di attività particolare, ma sempre nella misura in cui tale attività concepisce se stessa come facente parte di un tutto. Nella corporazione professionale non si verifica una semplice trasmissione dell’azione statale, ma piuttosto una regolazione specifica, adattata all’attività che viene intrapresa. Poiché produce la regola, la corporazione è dunque una istanza morale prima ancora che economica. Purtuttavia, essa non costituisce un’entità strettamente autonoma. Nella misura nella quale essa produce la regola iscrivendola in una regolazione sociale globale, la corporazione è senz’altro subordinata allo Stato” (Karsenti, 1999: 415).

“[...] la forza collettiva dello Stato, per essere liberatrice dell’individuo, ha bisogno di contrappesi: deve essere contenuta da quei gruppi secondari di cui riparleremo più avanti. Se non è bene che questi esistano da soli, è dunque necessario che esistano. Ed è da questo conflitto di forze sociali che nascono le libertà individuali” (*ibid.*).

Tale complesso concorso di fonti normative (diverse) appare a Durkheim strettamente necessario alla salute delle società europee del XIX secolo, senza che tuttavia sia ancora “ciò che deve essere” (e ciò dipenderebbe proprio dal fatto che “c’è un’intera categoria di funzioni” - quelle industriali e commerciali - in cui “non esiste morale professionale”; cfr. *ivi*: 91): in sua assenza, le morali professionali soffocherebbero le aspirazioni individualiste e potrebbero quindi avere un “successo solo effimero” (e, in tal caso, nulla garantirebbe una cooperazione regolare e pacifica delle funzioni sociali), la regolazione statale non potrebbe che risultare insopportabile per l’individuo, e così il rispetto diffuso per la dignità umana non riceverebbe un’adeguata garanzia giuridica.

Proprio quest’ultima circostanza, infine, renderebbe possibile quel fenomeno patologico che Durkheim nel 1893 denomina “divisione coercitiva del lavoro”: se “normalmente” lo Stato ha adeguato la propria regolazione (specialmente trasformando la struttura dell’istituzione contrattuale) alle mutevoli esigenze manifestate da quei sentimenti di “simpatia umana” che abitano la “coscienza collettiva”, la crescente indignazione diffusa di fronte ai “contratti consensuali” che - negli ambiti professionali industriale e commerciale - garantiscono giuridicamente dei rapporti professionali in cui “le cose e i servizi [non] sono scambiati al loro [...] valore giusto”, testimonierebbe un’avvenuta evoluzione dei sentimenti di “simpatia umana” (vd. *supra*) ai quali non sta corrispondendo un’adeguata azione statale; è a tale situazione che Durkheim riconduce “la guerra fra le classi” (*ivi*: 290; Durkheim, 1902: 355).

Occorre infine aggiungere un ultimo elemento. In effetti, tale incursione nelle patologie legate al “dispotismo statale” e al “particolarismo collettivo” non esaurisce ancora ciò a cui Durkheim si riferisce quando parla di un “disagio politico”. Il sociologo di Épinal ravvisa un’ultima situazione patologica in quel modo di concepire e praticare la democrazia presente specialmente nella Terza Repubblica francese (ma di cui rileva “una certa generalità”), e i cui principi sarebbero - scrive Durkheim - eminentemente esposti nei testi rousseauviani: si tratta dell’idea per cui la democrazia sarebbe la forma politica di “una società che si governa da se stessa”, o ancora in cui “il popolo nel suo insieme ha il potere sovrano”, e nella quale il compito che spetta ai membri dell’organo governativo è rappresentare “il più fedelmente possibile i sentimenti sparsi nella collettività, senza aggiungere né modificare nulla” (Durkheim, 1950: 171, 173, 157). La concezione durkheimiana della democrazia, esposta fra la 7^a e la 9^a delle *Lezioni di sociologia*, appare scandita proprio in quei passaggi che erano stati indicati come necessari ad una corretta valutazione dei fatti sociali nelle *Regole del metodo sociologico*, e potrebbe essere

considerata un caso esemplare di quell'operazione sociologica in cui alla risemantizzazione del lessico politico corrente⁸³ corrisponde il tentativo di svelare “una realtà dotata di una storia differente da quella raccontata dal diritto pubblico statale” (Cobbe, 2014: 228). Nelle *Lezioni* apprendiamo che “democrazia” è il nome che Durkheim assegna a quella forma di “società politica” che “tende a diventare generale nelle società europee”⁸⁴, e che presenta al massimo grado di intensità le caratteristiche rilevanti ad una distinzione sociologica delle diverse forme politiche (caratteristiche che essendo presenti, in qualche misura, in tutte le “società politiche”, ne rilevano soltanto differenze quantitative): delle “comunicazioni” continue, regolari e organizzate (grazie ad apposite istituzioni) fra lo Stato e i governati⁸⁵, e la conseguente estensione massima del “campo delle idee collettive chiare” (l'estensione massima, cioè, della sfera di aspetti della “vita mentale diffusa” che entrano nell'ambito di elaborazione della coscienza governativa); dall'ampiezza di quest'ultimo dipenderebbe, infine, una corrispondente estensione della “sfera d'influenza” dello Stato (Durkheim, 1950: 157-165).

Ci si potrebbe domandare per quale motivo Durkheim ritenga che tali variabili - e non altre, fra le molte possibili⁸⁶ - siano rilevanti per distinguere le società politiche: dal momento che esse sembrano, in fondo, permettere di registrare in primo luogo diversi livelli di efficacia di quella capacità riflessiva (di elaborazione di decisioni che sono consce dei motivi su cui si reggono, e che dunque permetterebbero di “agire in conoscenza di causa” e non “automaticamente”) che già

⁸³ Una risemantizzazione di cui, nel caso specifico della democrazia, Durkheim manifestava l'esigenza già nel 1895. In una nota delle *Regole del metodo sociologico*, infatti, già si squalifica il significato generalmente attribuito al termine, che sussumerebbe due fatti sociali che si trovano “ugualmente all'inizio e alla fine della storia: in verità la democrazia primitiva e quella di oggi sono molto differenti” (Durkheim, 1895: 52n).

⁸⁴ È utile dunque ricordare che, nonostante tale concezione della democrazia non paia corrispondere alle istituzioni esistenti, in base alla logica della ricerca sociologica non sembra che Durkheim stia semplicemente avanzando una proposta di ciò che dovrebbe esistere: per quanto - come abbiamo visto fin qui - il confine fra la descrizione sociologica di una generalità e la sua prescrizione sia estremamente sottile, sempre appunto di una descrizione si tratterebbe.

⁸⁵ Parlando di “comunicazioni” (o “circuito comunicativo”), Durkheim pare far riferimento ad una dinamica specifica. In assenza di alternative, ne azzardiamo una sintesi. Si tratterebbe del processo per cui l'elaborazione del pensiero statale diviene nota ai governati, e permette loro di “rendersi conto [...] delle ragioni almeno apparenti che determinano le soluzioni adottate”; ciò susciterebbe “riflessioni sparse”, le quali (“per un ritorno naturale”) “non possono non” essere tenute in conto dallo Stato nella sua ulteriore elaborazione. Tale dinamica varierebbe in modo consistente a seconda del modo (“raro e irregolare”, o “regolare, numeroso, organizzato”) con cui Stato e governati comunicano. Sintomo del modo in cui avvengono tali comunicazioni sarebbe rappresentato dalla forma delle “istituzioni destinate a stabilire il contatto”: fra gli esempi addotti da Durkheim compaiono da un lato l’“assemblea politica, gazzette ufficiali, educazione [...] ecc.”; per quanto riguarda invece l'altro versante del circuito comunicativo, vengono citati gli “organi del diritto di suffragio” e le “consultazioni [elettorali] più o meno regolari” (Durkheim, 1950: 161-166). Le elezioni, insomma (e, con esse, anche tutte le istituzioni ora citate), sembrerebbero non essere altro che quei “modi di essere sociali” nei quali, nonostante l'apparente estraneità all'oggetto della sociologia, Durkheim sosteneva nel 1895 di dover riconoscere dei fatti sociali particolarmente fissati, i quali, assieme all'abitudine e alla legge, “non rappresentano altro che vita più o meno cristallizzata” (Durkheim, 1895: 32-33).

⁸⁶ Una scelta è infatti inevitabile, perché sono infinite le differenze rilevabili se - come riconosce Durkheim nelle *Regole* - “ogni individuo è un infinito” (Durkheim, 1895: 83).

caratterizza essenzialmente ogni Stato in quanto tale⁸⁷, ciò forse equivale a chiedersi quale funzione argomentativa svolga proprio il concetto durkheimiano di “Stato”; d’altra parte, ci consente di capire come mai Durkheim ritenga che la “democrazia” sia generale in quanto normale, e dunque di individuarne le forme patologiche. È forse ipotizzabile che il motivo per cui Durkheim ravvisa l’essenziale dello Stato nell’ospitare un pensiero sociale più consapevole di sé, stia nel nesso che egli pare stabilire fra quanto un’”inclinazione” diviene cosciente, e quanto il pensiero cosciente riesce a farvi presa⁸⁸: infatti, nella misura in cui l’organizzazione specifica del gruppo governativo⁸⁹ consente quella presa di coscienza “dei motivi che inclinano [le menti dei membri] in tale o talaltra direzione” che renderebbe possibile far perdere a tali inclinazioni “un po’ della loro forza di resistenza”, il gruppo diverrebbe allora capace - nella stessa misura - di produrre un’elaborazione delle proprie decisioni che dipenda dalla riflessione (e non esclusivamente dalle inclinazioni preesistenti [per capire se Durkheim ritenga possibile tale scarto diventano decisivi i momenti in cui precisa che “c’è sempre almeno una parvenza di deliberazione”]), di modo che “il cambiamento possa essere introdotto” nel pensiero collettivo.

“Quanto più un’idea o un sentimento sono chiari, quanto più completamente dipendono dalla riflessione, tanto più questa ha presa su di essi” (*ivi*: 167).

Insomma, Durkheim sembrerebbe mettere a fuoco tale carattere come essenziale dello Stato perché esso crea la capacità di rendere “malleabili” le idee e i sentimenti collettivi, e di

⁸⁷ In effetti, quanto più una società politica possiede i caratteri che la rendono democratica, tanto più (essendo regolari, continue ed organizzate le comunicazioni, dalle quali dipende inoltre l’estensione del campo delle idee collettive rese chiare dall’elaborazione statale; e, infine, essendoci così sempre più aspetti della “vita mentale diffusa” nel cui “svolgimento” giocano un ruolo la deliberazione e la riflessione statali) è importante “il ruolo giocato dalla deliberazione, dalla riflessione e dallo spirito critico, nello svolgimento degli affari pubblici”, e maggiore è “la plasticità dovuta all’estensione della coscienza governativa, cioè del campo delle idee collettive chiare”. Tale capacità “plastica” nei confronti della “routine tradizionale” sembrerebbe tuttavia una possibilità della coscienza governativa in quanto tale (come “sede di una coscienza speciale, ristretta, ma più alta e più chiara, che ha un più vivo sentimento di se stessa”), di cui le differenti forme politiche mostrano solo un’efficacia più o meno ampia (Durkheim, 1950: 168-169, 132).

⁸⁸ Ci limitiamo qui a notare che, a tale riguardo, Durkheim sembra stabilire puntuali analogie fra le condizioni di possibilità della trasformazione individuale di idee e abitudini individuali, e quelle della trasformazione, da parte della coscienza governativa, di idee e abitudini sociali: sembrerebbe che sentimenti, abitudini, regole di condotta, idee e pregiudizi, possano essere trasformati solo se colti “il più chiaramente possibile, per rendersi conto di cosa siano”; solo così infatti - afferma Durkheim - perdono “un po’ della loro forza di resistenza” e “il cambiamento può esservi introdotto”. La possibilità di tale trasformazione sembrerebbe dipendere dalla stessa condizione nei casi della “vita mentale individuale” e di quella statale”: essere portati a coscienza chiara (“L’Io [...] non si lascia trascinare [...]. Questa coscienza centrale e relativamente chiara sta alle rappresentazioni anonime e confuse che costituiscono la sottostruttura della nostra mente come la coscienza collettiva sparsa della società sta alla coscienza governativa”; cfr. Durkheim, 1950: 160-161, 164, 166-167). Si tenga in considerazione al riguardo l’utile indicazione di Cobbe, secondo cui Durkheim avrebbe mediato la distinzione fra una vita mentale “chiara” e “motivata”, ed una “diffusa” e “automatica” dal lessico di P. Janet (Cobbe, 2014: 251).

⁸⁹ È infatti la struttura organizzativa del gruppo che sembrerebbe responsabile di tale capacità riflessiva: “Le discussioni delle assemblee, forma collettiva della deliberazione nell’individuo, hanno precisamente per obiettivo di tener ben chiari e di forzare le menti a prendere coscienza dei motivi che le inclinano in tale o dall’altra direzione, a rendersi conto di ciò che fanno. [...] [Le assemblee dei consigli deliberativi] sono i soli strumenti di cui dispone la collettività per prevenire l’azione irreflessa, automatica, cieca” (Durkheim, 1950: 160).

trasformarli (nonostante essi abbiano quella “resistenza” propria dei fatti sociali). Ecco, proprio questa capacità nella democrazia normale si estenderebbe al maggior numero di aspetti della “vita mentale diffusa” e avrebbe la massima efficacia: per questo, Durkheim sostiene che la forma di Stato democratica sia la più funzionale ad assicurare quella capacità - vitale per gli organi sociali nelle moderne società europee (vd. supra) - di non conservare i propri modi di agire e le proprie strutture organizzative in forza dell’abitudine, ma di “scoprire le nuove pratiche che saranno utili” e trasformare i propri modi di agire e la propria organizzazione, con la stessa rapidità con cui muta “l’ambiente sociale” di cui gli organi sociali sono parte (Durkheim, 1950: 160-161, 164, 166-167, 169). In aggiunta, visto che in una società politica democratica lo stato delle “comunicazioni” fra il governo e i cittadini fa sì che questi ultimi siano al corrente delle “ragioni almeno apparenti che determinano le soluzioni adottate”, le moderne società europee *devono essere democratiche* (la democrazia, cioè, è una generalità normale) anche perché tale regime consente di accettare le leggi “con maggior intelligenza e dunque minore passività”: la democrazia rappresenterebbe dunque la forma politica più conforme al culto *sociale* della persona umana (*ivi*: 161, 170).

Se tale è il “tipo normale” della democrazia, quel modo di concepirla e praticarla sopracitato non può che essere patologico, perché appare a Durkheim soprattutto come una forma politica in cui lo Stato, “asservito ai cittadini e ridotto a essere solo l’eco delle loro volontà”, abdica ad essere la sede di una coscienza sociale *sui generis*, e non fa che tradurre, in un linguaggio diverso, la “vita mentale diffusa”. Così è incapace di impegnarsi in quelle “profonde trasformazioni” che sarebbero necessarie (e inoltre rischia di non operare in vista del suo fine “normale”, la realizzazione *morale* dell’essere umano). La causa del male, procede Durkheim, sarebbe un eccesso di “comunicazioni” fra Stato e cittadini, che finirebbe per annullare il primo: ne sarebbe un sintomo lo stato anormale delle “istituzioni destinate a stabilire il contatto”, ossia delle consultazioni elettorali. Delle istituzioni che organizzino il “circuito comunicativo” appaiono certo indispensabili a Durkheim, e tuttavia, allo stato in cui le osserva, esse non fanno che “censire quali siano le idee e i sentimenti più generalmente diffusi”(*ivi*: 172, 173, 177):

“Eleggere dei deputati significa semplicemente contare quanti sostenitori abbia nel paese una certa opinione. Una simile concezione è contraria, tuttavia, alla nozione di Stato democratico, perché elimina quasi completamente la nozione stessa di Stato”
(*ibid.*)

Ciò che sembra poter consentire allo Stato di “rimanere se stesso” è non tanto l’eliminazione delle “consultazioni elettorali”, quanto l’interposizione, fra Stato e massa dei cittadini, di “raggruppamenti naturali e permanenti” che al contempo consentano “comunicazioni” regolari, continue e organizzate, e facciano sì che lo Stato esprima altro dalle più diffuse opinioni individuali. Scrive allora Durkheim:

“Il nostro disagio politico è dunque dovuto alla stessa causa del nostro disagio sociale, ossia all’assenza di organi secondari interposti fra l’individuo e lo Stato. Abbiamo già visto come [...] siano indispensabili affinché lo Stato non sia oppressivo nei confronti dell’individuo; vediamo ora che sono anche necessari affinché lo Stato sia sufficientemente liberato dall’individuo” (ivi: 175)

L’attraversamento delle *Lezioni* compiuto finora ha certamente prorogato la trattazione diretta della proposta durkheimiana di organizzazione dei gruppi professionali. Ci è tuttavia parso utile, dal momento che Durkheim sembra avanzare tale proposta solo a causa delle funzioni che i gruppi professionali potrebbero svolgere; e una funzione, sociologicamente intesa, altro non è che “il rapporto di corrispondenza che esiste tra certi movimenti e certi bisogni dell’organismo” (Durkheim, 1902: 101). Era quindi necessario mettere a fuoco tali bisogni in relazione alle corrispondenti “patologie sociali”, ossia tutte quelle situazioni che, dal punto di vista della sociologia durkheimiana, dovrebbero essere diverse da ciò che sono, e cogliere tali patologie nelle loro relazioni reciproche.

III. LE FUNZIONI DEI “GRUPPI PROFESSIONALI”

3.1 Un vuoto paradossale

“Non bisogna tuttavia sostenere che la corporazione sia una specie di panacea universale” (Durkheim, 1902: 62). Il fatto che nella prefazione all’edizione del 1902 della *Divisione del lavoro sociale*, dedicata a *Qualche osservazione a proposito degli aggruppamenti professionali*, Durkheim senta di dover offrire tale precisazione, testimonia se non altro quanto sia ampio lo spettro dei problemi a cui la riforma corporativa si propone di rispondere, al punto da suscitare l’impressione che “il rimedio non sia proporzionato all’estensione del male”, o che se ne stia decisamente sopravvalutando l’efficacia effettiva.

Tuttavia, l’impegno profuso da Durkheim nel delineare le situazioni patologiche - delle quali nelle pagine precedenti abbiamo tentato di rendere ragione - nella loro fisionomia determinata, sembra anche volto a poter affrontare obiezioni simili in maniera precisa, nella misura in cui quello sociologico ambisce ad essere un discorso il cui tenore scientifico lo distingue dalle comprensioni ordinarie della “realtà sociale”, che si servirebbero invece solo di “concetti rozzamente formati” (Durkheim, 1895: 35). I “mali” in questione, come abbiamo visto, non sono intesi genericamente: si tratta della divisione anomica del lavoro, di una regolazione statale “dispotica” che viene percepita come “oppressiva” da parte degli individui, del rischio di un “particolarismo collettivo”, della divisione coercitiva del lavoro e, infine, di quel modo anormale di concepire e praticare la democrazia che Durkheim osserva nella Francia di fine XIX secolo.

Il tentativo di restituire i contorni specifici di tali problemi può aver avuto un’utilità, se consente adesso di distinguere fra le soluzioni da cui - secondo la logica durkheimiana - è legittimo attendersi certi effetti, e altre alle quali tali problemi resterebbero indifferenti. La riflessione durkheimiana delle *Lezioni* colloca fra queste ultime le proposte “socialiste”, quelle degli “economisti”, e infine la “formula collettivista”; tutte si riferiscono, peraltro, principalmente ai fenomeni in cui la sociologia durkheimiana ravvisa la divisione anomica e quella coercitiva del lavoro. I socialisti indicherebbero - sostiene Durkheim - che i rapporti economici sarebbero in grado di “organizzarsi da se stessi, di funzionare regolarmente e armonicamente senza che le sia preposta un’autorità morale”, ma alla sola condizione che il diritto di proprietà fosse riformato, e la proprietà “messa nelle mani della società”: allo Stato spetterebbe allora il compito di “tenere una statistica delle ricchezze periodicamente prodotte e ripartirle fra gli associati secondo una formula definita una volta per tutte”: sulla base dell’indagine condotta nella *Divisione del lavoro*, Durkheim nelle *Lezioni* sostiene che “non può esistere una funzione sociale senza una disciplina morale”, pena la mancanza di quella

solidarietà organica che soltanto è capace di garantire la cooperazione pacifica e regolare di attività interdipendenti, in società a “organizzazione professionale”. Se anche venisse modificato “una volta per tutte l’assetto della vita economica” nella direzione indicata dai socialisti, le relazioni professionali negli ambiti industriali e commerciali resterebbero anomiche, perché mancano dei “gruppi” che possano *moralizzarle*, e continuerebbero ad avvenire le crisi produttive e i fallimenti societari, come sussisterebbe la situazione di “concorrenza anarchica”. Il medesimo richiamo alla persistenza della patologia della divisione anomica del lavoro - in assenza di morali professionali - viene ripetuto, nelle *Lezioni*, nei confronti della proposta “economicista” di ridurre ulteriormente la regolamentazione di tali rapporti, e lasciare - sosterebbero gli economisti classici - che finiscano per equilibrarsi da soli (Durkheim, 1950: 92-93, 113-114). D’altra parte gli economisti lamentano, come abbiamo visto, il carattere “oppressivo” della diretta regolamentazione statale di tali rapporti, e invocano come risolutiva la deregolamentazione: piuttosto che confermare la diagnosi e la cura “economiciste”, la sociologia rileva in tali proteste il sintomo di quello stato effettivamente patologico rappresentato dal disallineamento (strutturalmente) eccessivo di ogni quadro giuridico statale dalle regole *sociali* e dalle loro manifestazioni nei *moeurs*; ma anziché essere causato dall’esistenza di regole in generale, esso è dovuto all’assenza di quel concorso di fonti normative - di cui sopra -, mancante perché i gruppi professionali, non essendo ancora degli “organi definiti e organizzati”, non possono svolgere la loro parte. Accogliere la soluzione economicista provocherebbe inoltre l’ulteriore danno di impedire che sia data garanzia giuridica a quelle esigenze, avanzate dal culto della persona umana, che è dovere dello Stato soddisfare: nella *Prefazione* del 1902 alla *Divisione*, Durkheim può allora replicare:

“Invano, per giustificare tale mancanza di regolamentazione, si mette in evidenza che essa promuove l’incremento della libertà individuale; nulla è più falso dell’antagonismo che troppo spesso si è voluto stabilire tra l’autorità della regola e la libertà dell’individuo. Al contrario, la libertà (cioè la libertà giusta, quella che la società ha il dovere di far rispettare) è essa stessa il prodotto di una regolamentazione” (Durkheim, 1902: 42-43)

Per quanto riguarda poi la “formula collettivista”, che - secondo la rapida sintesi datane nelle *Lezioni* - propone la collettivizzazione dei mezzi di produzione, Durkheim, ribadendo semplicemente i risultati dell’indagine sociologica, insiste sull’indifferenza della patologia al rimedio: “lo stato di anarchia sussisterebbe; perché [...] ciò che caratterizza questo stato non è il fatto che determinate cose si trovino qui e non là, ma che l’attività che suscitano non è regolata; [...] Questa regolamentazione [...] può solo essere l’opera dei gruppi interessati” (Durkheim, 1950: 113-114).

L’insistenza sul bisogno dei gruppi professionali, a questo punto, non può che portare la

sociologia durkheimiana a porsi il problema di come sia possibile che essi non esistano già. In effetti, se ciò che permette ad un fatto sociale normale di generalizzarsi - laddove vi sia una “materia” disponibile e manchino tendenze contrarie⁹⁰ - è proprio la sua funzionalità ai bisogni *sociali*, quanto più Durkheim ribadisce che l’esistenza di gruppi professionali adeguatamente organizzati permetterebbe alle attuali patologie sociali di sanarsi (che di essi cioè la società *ha bisogno*), tanto più paradossale appare la loro completa assenza. Secondo l’indagine storica condotta nella 2^a e la 3^a delle *Lezioni* (Durkheim, 1950: 97-123), e ripetuta poi nella *Prefazione* all’edizione del 1902 della *Divisione del lavoro sociale*, tale vuoto è esso stesso patologico: a partire dalla prima comparsa dei mestieri in età romana e fino alla loro abolizione avvenuta in Francia con la riforma di Turgot (nel biennio 1774-1776), è infatti in maniera sostanzialmente continuativa che le attività in questione sono state accompagnate da un’organizzazione definita:

Ebbene, quest’antichità e persistenza delle corporazioni non sono forse la prova che esse non dipendono da qualche particolarità contingente e accidentale, propria di un regime politico determinato, ma da cause generali e fondamentali? (*ivi*: 102).

Durkheim ne segue le tappe evolutive, legandole alle corrispondenti condizioni delle attività economiche: da “corpi supererogatori” di carattere “extra-sociale” nelle “origini” dell’età romana, durante la quale col tempo divengono - a seguito della crescente importanza dei mestieri - collegi integrati nella vita pubblica (per quanto subordinati al potere governativo), fino ad una loro eclissi temporanea, con la caduta dell’Impero, durata fino ai secoli XI-XII del Medio Evo, quando le corporazioni tornano “fiorenti”. In tale fase, la corporazione di mestiere diventa “la base della costituzione comunale”, e la sua principale unità politica. La ricostruzione storica giunge fino a quando, nei secoli XVI e XVII, le corporazioni entrano in fase decadente. Il ruolo sempre più essenziale che le corporazioni sarebbero state progressivamente chiamate a svolgere - come dimostra una ricostruzione storica di ampio respiro - impedirebbe tuttavia di leggere in tale declino uno “stato di diritto”; e tuttavia - riconosce Durkheim - “se sono morte, è perché, così com’erano, non potevano più vivere”. È proprio a quel progressivo aumento di scala dei mercati (cui abbiamo fatto accenno nel primo capitolo) avvenuto a partire dal XVI secolo che, secondo la ricostruzione durkheimiana, sarebbe dovuta la progressiva perdita di capacità, da parte di un’istituzione corporativa “modellata sugli interessi municipali”, di esercitare una regolamentazione sulla “grande industria”, che fin dalla sua comparsa si estende invece almeno su scala nazionale (*ivi*: 114-120). E tuttavia, come anticipato, ciò non autorizzerebbe affatto a vedervi una situazione immutabile:

⁹⁰ “Non basta che un’istituzione sia utile, perché sorga dal nulla al momento voluto: bisogna anche avere il necessario per crearla, bisogna, cioè, che le idee esistenti lo permettano, che le istituzioni esistenti non si oppongano e anzi forniscano la materia indispensabile per costruirla” (Durkheim, 1950: 270).

“La corporazione non è stata capace di trasformarsi in tempo per adattarsi a questi nuovi bisogni ed è per questo che è stata distrutta. Poiché non ha saputo assimilare la nuova vita che stava emergendo, la vita si è ritirata da essa del tutto naturalmente. Ed è così che il corpo di mestiere è diventato ciò che era alla vigilia della Rivoluzione, una sostanza morta e un corpo estraneo, che si manteneva in vita nel nostro organismo sociale solo per forza d’inerzia. Ecco perché è giunto il momento in cui è stato espulso violentemente da quest’organismo. Ma questa espulsione non appagava i bisogni che esso non era stato in grado di soddisfare. Ed è così che la questione resta aperta di fronte a noi, resa solo più critica e più acuta da un secolo di tentativi ed esperienze dolorose” (*ivi*: 119).

Per la ricerca durkheimiana, si tratta dunque di capire “quale forma [le corporazioni] devono assumere per svolgere il loro ruolo nelle condizioni attuali dell’esistenza collettiva” (*ivi*: 110). A tal riguardo occorre tuttavia fare una precisazione, che Durkheim reitera tanto nelle *Lezioni di sociologia*, quando nella *Prefazione* all’edizione del 1902 della *Divisione del lavoro sociale*: delineare nel dettaglio come debba essere condotta tale riforma, non rientrerebbe nei compiti della sociologia⁹¹. E questo a maggior ragione, quanto più Durkheim riconosce che “non possiamo prevedere tutte quelle [le funzioni] che potranno esserle affidate nell’avvenire” e molti aspetti sono “problemi pratici, che solo l’esperienza potrà decidere. [...] Una volta che [il gruppo] sarà formato e che avrà così cominciato a vivere, si svilupperà da se stesso, e nessuno può dire dove si arresterà questo sviluppo” (Durkheim, 1950: 122-123; Durkheim, 1902: 58).

3.2 Le funzioni dei gruppi professionali

Giunti a questo punto può essere affrontata adeguatamente la domanda su quale forma debbano assumere i “gruppi professionali” (o “corporazioni”). Alla luce dei bisogni *sociali* analizzati, è infatti possibile capire di quali strutture e attività essi debbano consistere, perché possano produrre quelle trasformazioni che “per la società [...] sono buone e desiderabili”, e fare cioè in modo che i fatti sociali anormali assumano quelle forme (osservabili nei corrispondenti “tipi normali”) che sono funzionali alle condizioni essenziali dell’esistenza sociale. Sia detto di passaggio, che qualificare come un evento “politico” (come avviene nel titolo del presente elaborato) il fatto che l’esistenza di gruppi professionali del genere produca gli effetti che rendono “tutto ciò che devono essere” quei fatti sociali che Durkheim ha giudicato patologici (che si dia cioè quel “rapporto di corrispondenza che esiste tra certi movimenti e certi bisogni dell’organismo”, cui nella *Divisione del lavoro sociale* è stato riservato il nome di “funzione”), sembra possibile solo se intendiamo questa qualifica in un senso particolarmente ampio. Se

⁹¹ Scrive infatti Durkheim: “L’opera del sociologo non è quella dell’uomo di stato. Non spetta quindi a noi esporre dettagliatamente ciò che questa riforma dovrebbe essere. Ci basterà indicarne i principi generali, quali sembrano conseguire dai fatti che precedono” (Durkheim, 1902: 58).

tuttavia evidenziamo che è *politica* la funzione che i gruppi professionali dovrebbero adempiere, è solo per sottolineare che nella proposta durkheimiana svolge un ruolo centrale quella “ridefinizione del problema politico della *costrizione*” operata dalla sociologia nel concepimento stesso del proprio oggetto di studio; una “ridefinizione” alla quale, d’altra parte, abbiamo potuto fare qui soltanto degli accenni (Durkheim, 1895: 60; Durkheim, 1902: 101; Karsenti, 1999: 397).

Il primo bisogno *sociale* che i “gruppi professionali” sono chiamati a soddisfare, è la produzione di quella “disciplina morale” che, quando è al suo stato normale, gli individui “vogliono come la propria stessa vita”; essa sarebbe capace di originare una solidarietà organica fra individui che si dedichino ad attività differenziate nel processo di divisione del lavoro, e così di assicurare la cooperazione regolare e pacifica fra le funzioni sociali che è una condizione essenziale dell’esistenza sociale. A tal fine, è anzitutto necessario che un “gruppo” (inteso non come insieme di individui, ma come *società*) possa emergere, e che dunque le occasioni di ritrovo collettivo fra lavoratori dei settori industriali e commerciali siano regolari, frequenti e organizzate. La corporazione dev’essere insomma un ambiente di vita *morale* comune: ad essa competerebbe “l’educazione, l’integrazione del singolo nella vita sociale” (Negt, 1975: 85). Perché ciò avvenga, essa dovrebbe costituire un ambiente di vita immediato, quale - rileva Durkheim - è ancora il “comune” a cui non si può non appartenere: “in effetti, la riforma di cui parliamo avrebbe alla fine come risultato di sostituire la corporazione professionale al distretto territoriale come unità politica del paese” (Durkheim, 1950: 122).

La forma che Durkheim immagina per una tale organizzazione corporativa, è strettamente legata a ciò che insegna l’indagine storica: la corporazione deve anzitutto avere estensione nazionale. Scrive Durkheim:

Immaginate, in effetti, che, su tutto il territorio, le diverse industrie siano raggruppate in categorie distinte secondo le loro somiglianze e le loro affinità naturali. A capo di ciascuno dei gruppi così costituiti, ponete un consiglio di amministrazione, una sorta di piccolo parlamento designato tramite elezione; fate in modo che questo consiglio o parlamento abbia – in una misura da determinare – il potere di regolare tutto ciò che concerne la professione – rapporti degli impiegati e dei datori di lavoro, condizioni di lavoro, salari, rapporti dei concorrenti fra loro, ecc. – e la corporazione sarà restaurata, ma in una forma interamente nuova. La creazione di quest'organo centrale, preposto alla direzione generale del gruppo, non escluderebbe affatto, d'altra parte, la formazione di organi secondari e regionali posti sotto il suo controllo e la sua dipendenza. Le regole generali che stabilirebbe potrebbero essere specificate e diversificate, nei diversi punti del territorio, da camere industriali con un carattere più regionale, così come oggi, al di sotto del Parlamento, si trovano i consigli dipartimentali e municipali. E così la vita economica si organizzerebbe, si regolerebbe, si determinerebbe senza perdere nulla della sua diversità (*ivi*: 119).

L'eterogeneità della composizione di una corporazione estesa su scala nazionale la metterebbe al riparo dal rischio - spesso obiettato a tale istituzione - dell'immobilismo (*ivi*: 120). D'altra parte, se - come visto - una morale professionale è efficace solo quando essa esiste non soltanto "nell'opinione", garantita da sanzioni diffuse, ma nel pieno senso di una "disciplina morale", ossia anche nel diritto e garantita da sanzioni organizzate, è allora necessario che al "gruppo" che la origina corrisponda un "organo sociale" con funzione legislativa e giudiziaria (*ivi*: 123). D'altra parte, sappiamo anche che tale socializzazione, anche e specialmente quando è normale, non può autonomamente tener conto di quei sentimenti e di quelle rappresentazioni che hanno per oggetto l'essere umano (inteso come appare secondo il culto *sociale* della persona umana), e che abitano la "coscienza collettiva" esistente (in "manifestazioni individuali") anche negli individui su cui il gruppo professionale esercita la propria socializzazione; sappiamo insomma che la corporazione rischia di neutralizzare la possibilità che esistano *moralmente* esseri umani capaci di autonomia quanto al "cerchio della propria vita": infatti il gruppo professionale sarebbe sufficientemente vicino ai singoli e alle circostanze da regolamentare, da essere capace di imporre ai propri membri il modello rappresentato dai *propri* modi di pensare, agire, sentire *sociali*, impedendo (per quanto è possibile) quell'emersione di differenze individuali rispetto al "tipo medio" del gruppo, che è necessaria - insieme all'azione statale di produzione dell'individuo - all'esistenza dell'individuo come "realtà morale". E tuttavia non soffocare questi sentimenti è una condizione di possibilità proprio di morali professionali stabili ed efficaci.

Si tratterebbe dunque di capire quale tipo di rapporto dovrebbe sussistere fra la legislazione corporativa e quella statale. Pare che in tali termini sia posto, nel momento dell'illustrazione della struttura corporativa, il problema affrontato in precedenza, relativo a come l'individuo

possa venir realizzato *moralmente*, nonostante tale esistenza *morale* non emerga in maniera spontanea, e per quanto sia appunto ostacolata dalla (peraltro necessaria) attività legislativa dei gruppi secondari, che tende al “particolarismo collettivo”. Ciò era infatti indispensabile a dare soddisfazione (esistenza nei costumi, grazie a sanzioni organizzate che si aggiungano a quelle diffuse già esistenti) ai sentimenti di “simpatia” e rispetto per l’essere umano, alla rappresentazione *sociale* della *forma individuale in quanto tale* che abita la coscienza collettiva delle società politiche europee⁹². Nelle *Lezioni*, Durkheim afferma (ma i passi dedicati all’argomento sono lacunosi: cfr. *ivi*: 122-123) che “la legislazione professionale potrà essere solo un’applicazione particolare della legislazione generale”. La difficoltà di individuare in tali sommarie indicazioni i problemi alla cui precisazione è stato dedicato il capitolo precedente, non ci sembra qui del tutto superabile: a tale altezza bisognerebbe infatti rinvenire quel complesso concorso di fonti normative (vd. *supra*) che dovrebbe permettere che lo Stato adempia il suo dovere di “chiamare l’individuo all’esistenza morale”, e che al contempo lo faccia non direttamente (evitando cioè quell’imposizione diretta di regole agli individui, che da un lato è inefficace, dall’altro essi non possono che sentire come “oppressiva” e “dispotica”), ma piuttosto presentando le sue istanze laddove soltanto possono assumere la forma di una “disciplina morale normale”.

Il caso principale di tale “concorso” potrebbe essere rappresentato dal “contratto giusto”, lo stadio di sviluppo che l’istituzione contrattuale non ha ancora raggiunto, e che tuttavia sarebbe reclamato dall’evoluzione dei sentimenti di “simpatia umana”: oltre a offrire un caso particolare del congiungimento in questione fra le istanze statali e la produzione corporativa delle morali professionali, esso consente di comprendere in che modo l’istituzione delle corporazioni dovrebbe fungere a dare risoluzione alla patologia che, seguendo il lessico durkheimiano, abbiamo chiamato “divisione coercitiva del lavoro”. A delineare i principi del “contratto giusto” sono dedicate la 17^a e la 18^a delle *Lezioni di sociologia*: se tale sforzo può essere interpretato come il tentativo di illustrare quella trasformazione dell’istituzione contrattuale in cui lo Stato non si è ancora impegnato, ma che inevitabilmente rappresenta un compito a cui - in condizioni “normali” - deve dedicarsi, possiamo immaginare che proprio tale forma contrattuale - che comporta inoltre il mutamento dell’intera istituzione dell’ereditarietà della proprietà - verrebbe sottoposta a quella “diversificazione secondo le industrie” e le circostanze particolari, cui Durkheim accennava nella 3^a lezione, esemplificando il modo in cui la legislazione professionale

⁹² Al riguardo, Durkheim ribadisce che tale rappresentazione è sociale e storica, dunque muta, e con essa mutano le esigenze che essa avanza: dunque tale compito di trasformazione dell’ambiente in cui l’individuo si muove è costitutivamente infinito. Scrive infatti Durkheim: “I diritti individuali sono dunque in evoluzione, progrediscono senza sosta e non è possibile assegnare loro un limite da non oltrepassare. [...] Il compito che incombe allo Stato è dunque illimitato. Per lo Stato non si tratta semplicemente di realizzare un ideale definito, che un giorno o l’altro dovrà essere definitivamente raggiunto, perché l’orizzonte aperto per la sua attività morale è infinito” (Durkheim, 1950: 150).

dovrebbe rapportarsi a quella statale (*ivi*: 122, 296). Che proprio i gruppi professionali siano destinati ad avere - secondo Durkheim - un ruolo fondamentale nella soddisfazione delle esigenze che il “culto dell'uomo” avanzerebbe nella forma del “contratto giusto” e della trasformazione dell'ereditarietà della proprietà, lo testimonierebbero proprio le parole durkheimiane, in chiusura delle *Lezioni*:

“Bisognerebbe che questa funzione fosse svolta da dei gruppi secondari meno vasti, più vicini al dettaglio dei fatti. Non ne vediamo altri che siano adatti a questo ruolo al di fuori dei gruppi professionali: competenti nell'amministrare ogni ordine particolare d'interessi, suscettibili di ramificarsi in tutti i punti del territorio, di tener conto delle diversità locali, delle circostanze territoriali, questi soddisferebbero tutte le condizioni necessarie per diventare, in un certo senso, nell'ordine economico, gli eredi della famiglia” (*ivi*: 296-297).

Resterebbe infine da comprendere come, attraverso l'introduzione del regime corporativo, possano trovare soluzione le esigenze connesse alla forma di Stato democratica: come possono le corporazioni “liberare lo Stato dall'individuo”? Da ciò pare dipendere, infatti, tanto che gli “organi sociali”⁹³ abbiano la capacità di adeguarsi rapidamente alle trasformazioni del mobile ambiente sociale di fine XIX sec., quanto che lo Stato abbia la forma politica democratica, che - al suo stato normale - sarebbe la più conforme al culto *sociale* della persona umana (*ivi*: 161, 170). Come già anticipato, Durkheim ritiene necessari degli organi che siano capaci di assicurare delle “comunicazioni” continue e ininterrotte (mediante le quali possano raggiungere il “campo delle idee collettive chiare” quanti più aspetti possibile della “vita mentale diffusa”), e che al contempo permettano allo Stato di “rimanere se stesso”. A quest'ultimo scopo, Durkheim mostra di condividere la proposta “che i membri delle assemblee politiche siano designati mediante un suffragio a due o più turni”, in modo da evitare che i rappresentanti - essendo stati eletti direttamente dai cittadini⁹⁴ - “si dedichino quasi esclusivamente a tradurre fedelmente i sentimenti dei loro mandanti”, e possano dunque far sì che lo Stato sia la “sede di una coscienza speciale”; ma l'ulteriore condizione che dev'essere garantita è che “i raggruppamenti che vengono a interporre [...] fra la generalità dei cittadini e lo Stato siano [...] naturali e permanenti”, perché le elezioni non sarebbero - ad uno sguardo sociologico - che le istituzioni che si

⁹³ Per quanto Durkheim non lo espliciti, è forse possibile che il riferimento sia in primo luogo alle corporazioni stesse. Proprio esse infatti, secondo l'indagine condotta nelle lezioni 3^a e 4^a, sono decadute per l'incapacità di adeguare la propria organizzazione alle mutate condizioni delle attività che avrebbero dovuto regolamentare; proprio ad esse, dunque, potrebbe star pensando Durkheim nell'affermare, quale condizione dell'esistenza sociale, la capacità degli organi sociali di “cambiare in tempo”: “[...] e per cambiare in tempo e rapidamente, la riflessione sociale deve seguire attentamente i cambiamenti che avvengono nelle varie circostanze sociali e organizzare i mezzi per adattarvi” (Durkheim, 1950: 169-170).

⁹⁴ Ascoltiamo infatti Durkheim: “Dal momento in cui sono i cittadini a eleggere direttamente i propri rappresentanti, cioè i membri più influenti dell'organo governativo, non è più possibile che questi rappresentanti non si dedichino quasi esclusivamente a tradurre fedelmente i sentimenti dei loro mandanti e non è possibile che questi ultimi non reclamino tale docilità come un dovere. Non si tratta forse di un mandato stipulato fra queste due parti?” (Durkheim, 1950: 174).

consolidano (come “modi di essere sociali”) a causa dell’avviata dinamica comunicativa fra Stato e cittadini, e sarebbero dunque normali quando tali comunicazioni sono regolari e ininterrotte (*ivi*: 179, 174, 180). Se i consigli amministrativi dei distretti territoriali non sono più adatti a garantire comunicazioni del genere dal momento che, nelle società europee alla soglia del XX sec., “il modo in cui [la vita generale del paese] è distribuita e organizzata non riflette, almeno in generale, la distribuzione territoriale del paese”, al contrario gli “organi speciali” (o “collegi professionali”) preposti alla regolamentazione della vita professionale sarebbero in grado di “concentrare immediatamente le idee e le aspirazioni che attraversano le masse”, perché tale vita professionale è quella che correntemente interessa di più gli individui, e soprattutto di farlo tanto più continuativamente quanto più “la vita professionale [...] non è mai inattiva” (*ivi*: 181-182). Nel momento in cui le corporazioni fossero riorganizzate e funzionanti, se i consigli preposti all’amministrazione della vita professionale⁹⁵ (e designati - precisa Durkheim - tramite elezioni; cfr. *ivi*: 120) divenissero essi stessi anche i “collegi elettorali intermediari” (e dunque il collegio professionale divenisse il nuovo collegio elettorale elementare, se “il suffragio fosse organizzato su base corporativa”), le comunicazioni sarebbero normali (e così la normalità della democrazia sarebbe così già assicurata). In aggiunta - prosegue Durkheim - se il suffragio fosse organizzato in base ad un “collegio elettorale elementare” coincidente con quell’ambiente *morale* che la corporazione potrebbe divenire, ciò avrebbe un altro vantaggio: dal momento che in tale ambiente ogni opinione individuale giungerebbe ad avere “qualcosa di collettivo”, ogni lavoratore sarebbe competente riguardo agli interessi della professione, e capace di scegliere “coloro che possono condurre al meglio gli affari comuni della corporazione”; questi ultimi invierebbero alle assemblee politiche dei delegati “con le loro competenze speciali”, e tali assemblee sarebbero dunque “una riproduzione del corpo sociale”⁹⁶ (*ivi*: 182-185):

⁹⁵ Ricordiamo che questi ultimi, laddove fossero normali, non sarebbero che gli “organi sociali” che danno “prolungamento” giuridico (integrando tali norme a quelle statali, volte alla produzione delle “individualità morali”) a quelle regole *sociali* (esistenti già nei costumi, nelle morali professionali) originate dai “gruppi”, intesi come “comunioni delle menti”; sembra che proprio alla dimensione *sociale* (e dunque principalmente rappresentativa) di tali “gruppi” faccia riferimento Durkheim, come implicata in quell’“elaborazione collettiva” (che avrebbe luogo entro la corporazione) grazie a cui ogni opinione individuale avrebbe “qualcosa di collettivo” (si tratterebbe di modi di pensare *sociali*, dunque dotati di resistenza e garantiti da sanzioni), e che dunque permetterebbe che i collegi elettorali (nella misura in cui coincidessero con i collegi professionali) non esprimessero “preoccupazioni personali e egoiste”, ma gli interessi professionali. Così, essendo ogni lavoratore divenuto competente in merito agli interessi della sua professione, non sarebbe inadatto a scegliere chi possa condurre al meglio gli affari comuni; allora “i delegati che questi ultimi invierebbero alle assemblee politiche vi entrerebbero con le loro competenze speciali, e poiché queste assemblee dovrebbero anzitutto regolare i rapporti delle diverse professioni le une con le altre, sarebbero composte nel modo più adatto per risolvere i problemi” (Durkheim, 1950: 112, 182-4).

⁹⁶ Durkheim nelle Lezioni sembra toccare solo di sfuggita il problema dei conflitti di interessi interni alla corporazione, a cui non dà risposta: “Un’altra questione più importante è quella di sapere quali sarebbero, nell’organizzazione corporativa, il posto e la parte rispettivi dei datori di lavoro e degli impiegati. Mi sembra evidente che gli uni e gli altri dovrebbero essere rappresentati nell’assemblea incaricata di presiedere alla vita generale della corporazione. Quest’ultima potrebbe svolgere la sua funzione solo a condizione di comprendere al suo interno i due elementi. Ma possiamo chiederci se non sarebbe necessario introdurre, alla base dell’organizzazione, una distinzione; se queste due categorie di lavoratori non dovrebbero designare separatamente i loro rappresentanti; se, in breve, i collegi elettorali non dovrebbero essere indipendenti, perlomeno fintanto che i loro interessi saranno così manifestamente antagonistici” (Durkheim, 1950: 122).

“Tutte le forze vive, tutti gli organi vitali, vi sarebbero rappresentati secondo la loro importanza rispettiva; e nel gruppo così formato, la società prenderebbe veramente coscienza di se stessa e della propria vita: quest’unità risulterebbe naturalmente dalle relazioni che si stabilirebbero tra i rappresentanti delle diverse professioni, messi così strettamente in contatto” (*ibid.*)

Tale sembrerebbe dunque l’apporto delle corporazioni, nel momento in cui fossero costituite, normalmente funzionanti, e inserite strutturalmente nell’organizzazione della democrazia.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- Durkheim, 1890 Émile Durkheim, *Le principes de 1789 et la sociologie*, in “Revue internationale de l’enseignement”, n.19, pp. 450-456, 1890 [trad. it.: *I principi del 1789 e la sociologia* in Émile Durkheim, *La scienza sociale e l’azione*, traduzione di Salvatore Veca, Milano: il Saggiatore, 1972]
- Durkheim, 1895 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Parigi: F. Alcan, 1895 [trad. it.: *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, traduzione di Fulvia Airoidi Namer, Torino: Einaudi, 2008].
- Durkheim, 1897 Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, Parigi: F. Alcan, 1897 [trad. it.: *Il suicidio. Studio di sociologia*, traduzione di Rosantonietta Scramaglia, Milano: RCS Libri, 2007].
- Durkheim, 1902 Émile Durkheim, *De la division du travail social, étude sur l’organisation des sociétés supérieures*, Parigi: F. Alcan, 1902 [trad. it.: *La divisione del lavoro sociale*, traduzione di Fulvia Airoidi Namer, Milano: il Saggiatore, 2016].
- Durkheim, 1906 Émile Durkheim, *Détermination du fait moral*, in “Bulletin de la Société française de Philosophie”, VI, pp.113-138, 1906 [trad. it.: *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, traduzione di Fulvia Airoidi Namer, Torino: Einaudi, 2008].
- Durkheim, 1937 Émile Durkheim, *Morale Professionnelle. Trois leçons extraites d’un Cours d’Émile Durkheim de “Morale Civique et Professionnelle (1898-1900)*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, T.44, No.3, pp.527-544, Luglio 1937 e T.44, No.4, pp.711-738, Ottobre 1937, <<https://www.jstor.org/stable/40898650>> e <https://www.jstor.org/stable/40899046?read-now=1&seq=28#page_scan_tab_contents> (data ultima consultazione 2/3/2024).

Durkheim, 1950 Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Parigi: P.U.F., 1950 [trad. it.: *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, a cura di Francesco Callegaro e Nicola Marcucci, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2016].

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- Aron, 1967 Raymond Aron, *Émile Durkheim*, in *Main Currents in Sociological Thought*, New York: Basic Books, 1967 [trad. it.: *Émile Durkheim*, in *Le tappe del pensiero sociologico*, traduzione di Aldo Devizzi, Milano: Mondadori, 1997].
- Callegaro, Marcucci, 2016 Francesco Callegaro, Nicola Marcucci, *Dalla Fisica dei costumi alla Morale. La costruzione di una nuova scienza politica*, in *Émile Durkheim, Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, a cura di Francesco Callegaro e Nicola Marcucci, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2016.
- Callegaro, 2018 Francesco Callegaro, *Le législateur et l'inconscient du peuple. Rousseau avec Durkheim*, in "Etica & Politica", vol. XX, no. 2, pp. 211-243, 2018.
- Chignola, 2018 Sandro Chignola, *La transizione sociologica: pensare dopo la Rivoluzione*, in "Filosofia politica, Rivista fondata da Nicola Matteucci", 2/2018, pp.303-314, 2018.
- Cobbe, 2014 Luca Cobbe, *Dalla sovranità del popolo al governo della società. Émile Durkheim e l'enigma democratico*, in Gianluca Bonaiuti, Giovanni Ruocco e Luca Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo: 3. Dalla Comune di Parigi alla prima guerra mondiale*, Roma: Viella, 2014.
- Fabietti, 2020 Ugo Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Bologna: Zanichelli, 2020.
- Karsenti, 1999 Bruno Karsenti, *Durkheim e la costituzione del sociale*, in "Filosofia politica, Rivista fondata da Nicola Matteucci", 3/1999, pp.397-422, dicembre 1999.
- Karsenti, 2013 Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Parigi: Éditions Gallimard, 2013 [trad. it.: *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, a cura di Stefania Ferrando, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice, 2017].

- Karsenti, 2014 Bruno Karsenti, *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, in “Scienza & Politica”, vol. XXVI, no.51, pp.41-62, 2014.
- Karsenti, 2016 Bruno Karsenti, *Eticità e anomia*, in “Filosofia politica, Rivista fondata da Nicola Matteucci”, n.1/2016, pp.25-36, gennaio 2016.
- Koyré, 1982 Alexandre Koyré, *Louis de Bonald*, in *Études de la pensée philosophique*, Parigi: Gallimard, 1982.
- Lemieux, 2017 Cyril Lemieux, *La politique sociologique selon Durkheim*, in Bruno Karsenti e Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Parigi: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2017 [trad. it.: *La politica sociologica secondo Durkheim*, in *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, a cura di Veronica Ciantelli e Valentina Grossi, Milano: Meltemi, 2021].
- Lévi-Strauss, 1996 Claude Lévi-Strauss, *Ce que l'ethnologie doit à Durkheim*, in *Anthropologie structurale deux*, Parigi: Plon, 1996 [trad. it.: *Ciò che l'etnologia deve a Durkheim*, in *Antropologia strutturale due*, traduzione di Sergio Moravia, Milano: il Saggiatore, 2018].
- Marcucci, 2014 Nicola Marcucci, *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, in “Scienza & Politica”, vol. XXVI, no.51, pp.63-85, 2014.
- Mauss, 1937 Marcel Mauss, *Introduzione*, in Émile Durkheim, *Morale Professionnelle. Trois leçons extraites d'un Cours d'Émile Durkheim de “Morale Civique et Professionnelle (1898-1900)”*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, T.44, No.3, pp.527-544, Luglio 1937, <<https://www.jstor.org/stable/40898650>> (data ultima consultazione 2/3/2024).
- Negt, 1975 Oskar Negt, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Francoforte: Europäische Verlagsanstalt, 1964 [trad. it.: *Hegel e Comte*, traduzione di Franco Bassani, Bologna: il Mulino, 1975].

- Nisbet, 1967 Robert A. Nisbet, *The sociological tradition*, Londra: Heinemann, 1967 [trad. it.: *La tradizione sociologica*, a cura di G.P. Calasso, Firenze: La Nuova Italia, 1977].
- Pizzorno, 2016 Alessandro Pizzorno, *Introduzione*, in Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, traduzione di Fulvia Airoidi Namer, Milano: il Saggiatore, 2016.
- Plouviez, 2013 Mélanie Plouviez, *Le projet durkheimien de réforme corporative: droit professionnel et protection des travailleurs*, in “Les Études Sociales”, no.157-158, pp.57-103, 2013, <<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-sociales-2013-1-page-57.htm#re20no20>> (data di ultima consultazione: 9/2/24).
- Ricciardi, 2011 Maurizio Ricciardi, *La forza della società: disciplina, morale e governo in Émile Durkheim*, in Luigi Blanco (a cura di), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, Bologna: il Mulino, 2011.