



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

*Il governo delle rappresentazioni.
Religione moderna, riflessività e scienza dell'opinione in Durkheim*

Relatore

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando

Giulio Pignatti Morano di Custoza

Matricola n. 2004653

ANNO ACCADEMICO 2022 - 2023

Kleider machen Leute
L'abito fa il monaco

G. KELLER

Le società umane secernono l'ideologia come l'elemento e l'atmosfera stessa indispensabili alla loro respirazione, alla loro vita storiche. Soltanto una concezione ideologica del mondo ha potuto immaginare società *senza ideologie*.

L. ALTHUSSER

INDICE

INTRODUZIONE	5
I – LA RELIGIONE DEI MODERNI	17
1. <i>Le rappresentazioni collettive come fatto sociale</i>	17
2. <i>Le rappresentazioni politiche della Rivoluzione francese come articoli di fede</i>	30
3. <i>La religione nelle Forme elementari: ideazione collettiva ed efficacia del culto</i>	36
4. <i>Il «culto dell'individuo»: teoria della religione moderna e suoi limiti</i>	44
II – RIFLESSIVITÀ E POLITICA	63
1. <i>Autorità morale e gradi di riflessività</i>	63
2. <i>Il Socialismo: anomia e coscienza pubblica</i>	73
3. <i>Le Lezioni di sociologia e la trasfigurazione della scienza politica moderna</i>	80
3.1. <i>Lo Stato, organo riflessivo della società</i>	81
3.2. <i>Dalla società civile alla nazione – all'internazionalismo</i>	88
3.3. <i>Dalla rappresentanza al governo delle rappresentazioni</i>	94
3.4. <i>La comunicazione come luogo del politico</i>	101
III – LA SCIENZA SOCIALE DAVANTI ALL'OPINIONE	107
1. <i>Dalla filosofia politica alla sociologia, passando per l'ideologia</i>	107
1.1. <i>La scienza politica moderna come arte</i>	107
1.2. <i>Sociologia: scienza e senso comune</i>	114
2. <i>Modernità e critica sociologica</i>	119
2.1. <i>«Gli antichi dei muiono, e di nuovi non ne sono ancora nati»</i>	119
2.2. <i>Normale e patologico nella specificità moderna (in confronto con Canguilhem)</i>	122
2.3. <i>Critica sociologica: il gesto delle Lezioni di sociologia</i>	130
3. <i>Politica della scienza sociale: socialismo, pedagogia, religione</i>	139
CONCLUSIONI – Dalla scienza dell'opinione alla scienza dell'ideologia	159
BIBLIOGRAFIA	171

INTRODUZIONE

1. C'è un mistero nella nostra vita politica, così visibile da apparire occultato. Molti, se non tutti, dei principi che intessono la nostra rappresentazione della politica, animano le nostre costituzioni e danno forma alle istituzioni rivelano una dissonanza rispetto al modo in cui *concretamente* le pratiche politiche e istituzionali si svolgono. Concepiamo ad esempio l'attività legislativa come portatrice dell'interesse generale, ma *generalmente* l'opinione pubblica non si riconosce mai negli atti dei propri rappresentanti. Questo interesse generale, poi, sempre più viene espresso da istituzioni *particolari*, come l'esecutivo (attraverso la decretazione d'urgenza) o addirittura il potere giudiziario, che si ritrova in maniera crescente a intervenire al posto del Parlamento circa l'indirizzo da adottare su temi, magari etici, che risultano conflittuali. Il Parlamento, pensato comunemente come il luogo di incontro e di mediazione tra esigenze particolari o posizioni parziali, non svolge questa funzione perché i membri dell'assemblea si ritrovano scissi tra la vocazione a rappresentare le istanze dei territori di provenienza o dei gruppi sociali di appartenenza, quelli degli elettori che li hanno votati, e il principio costituzionale dell'assenza di vincolo di mandato, per cui ogni parlamentare dovrebbe rappresentare l'intera nazione e solo l'interesse generale. A un livello più profondo, poi, la concezione stessa che risiede alla base dei sistemi politici moderni occidentali, quella che per cui gli individui nascono liberi (cioè autonomi) e tra loro uguali – concezione sulla quale è modellato tanto il mercato come libero scambio tra soggetti pensati sullo stesso piano, quanto l'elezione come momento massimamente politico ma anche massimamente privato –, è smentita dalla quotidianità più ordinaria. La realtà non mostra individui “monadici”, autonomi nel perseguire il proprio interesse e poi solo accidentalmente “costretti” all'incontro con altri soggetti simili, bensì un tessuto inestricabile di relazioni, che porta alla costituzione di gruppi, di interessi particolari, di linguaggi comuni. Tessuto formato anche da rapporti di dominio – quelli che costringono, ad esempio, una persona ad accettare un contratto per necessità e solo formalmente in maniera libera –, o plasmato dallo sguardo sociale, quello della moda e dell'opinione collettiva maggioritaria, che modella le identità, anche quando esse si vorrebbero singolari e auto-normate.

Questo generico affresco non è altro che la raccolta di esempi sparsi di quelli che il senso comune pensa di volta in volta come problemi contingenti, urgenti perché indice di una mancanza soggettiva e accidentale, ad esempio quella dei parlamentari nello svolgere il loro compito adeguatamente oppure del mercato nel non produrre l'equilibrio promesso. Nell'opinione pubblica, insomma, non si vede lo sfasamento tra principi e realtà che sotto l'ottica “emergenziale” della crisi *attuale*, della corruzione di *questo* ceto politico, dell'incapacità di *questi* partiti a svolgere un ruolo di

mediazione, dell'egoismo degli Stati nazionali europei in *questa* congiuntura del progetto comunitario, di viziosità *esterne* che influenzano il mercato e la “libera” concorrenza, e così via. Operando una generalizzazione semplicistica, anche i saperi politici non sembrano discostarsi decisamente dalla rappresentazione del senso comune e da un assetto categoriale di cui si dà per scontata l'universalità¹. I fenomeni politici e sociali che via via si danno nell'esperienza collettiva vengono studiati attraverso il metodo delle scienze empiriche e considerati così come naturali; essi *si danno*, appunto come *dati* da descrivere, o al limite da spiegare attraverso un'interconnessione superficiale, che segue per lo più le rappresentazioni degli attori. Tutt'al più, per il fatto che tali fenomeni sono considerati allo stesso tempo come contingenti – dal momento che il problema della loro genesi e struttura rimane obliterato –, i saperi politici (che, come vedremo, Durkheim chiamerebbe *arti*) si propongono come “terapeutici” rispetto a una situazione patologica momentanea, necessitante di essere riportata nell'alveo della normalità.

Rispetto tanto al senso comune quanto alla cosiddetta scienza politica, il gesto propriamente filosofico – lungi dal coincidere con un approccio normativo che mostrerebbe, nell'immaginazione, come una società giusta *dovrebbe* essere costituita – prende le mosse da una rottura con le rappresentazioni e apre un piano di discorso più radicale (e per questo meno comprensibile dal senso comune). Così, le “patologie” della nostra esperienza politica non derivano più da stati allo stesso tempo contingenti e naturali dell'organismo sociale, ma trovano una genesi strutturale. In altri termini, la filosofia guarda alla realtà politica e sociale non come a una molteplicità di fatti e opinioni, bensì come a un campo di esperienza reso possibile da una determinata concettualità (quella dello Stato sovrano, della democrazia rappresentativa, della sacralità dell'individuo, etc.) che costituisce le condizioni di visibilità e praticabilità del campo politico. Dietro alle istituzioni, e ancor di più dietro alla costituzione, la filosofia vede non dei prodotti storici particolari e irriducibili, bensì vi rinviene, alla radice, una determinata *logica*. L'apporto della *Begriffsgeschichte* tedesca (O. Brunner, R. Koselleck e W. Conze) è stato innanzitutto quello di mostrare il carattere eminentemente *moderno* della logica che intesse le costituzioni europee moderne. Queste ultime non sono né tra loro totalmente eterogenee né, d'altro canto, immediatamente comparabili con gli assetti politici precedenti alla *Sattelzeit*, alla cesura moderna collocata a cavallo di Sette e Ottocento – pertanto è ad esempio privo di significato comparare la democrazia greca con la nostra democrazia rappresentativa. Vi è una cesura moderna che può essere compresa solo attraverso la mediazione dei concetti, perché – altra acquisizione fondamentale – è una specificità moderna quella di fare

¹ Cfr. P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», n. 3 (2017), pp. 513-530, pp. 515-516.

della politica l'oggetto di una scienza (innanzitutto quella del diritto naturale)². Così, il grande interesse per la filosofia politica come storia dei concetti politici moderni, praticata a Padova in particolare a partire dalle ricerche di Giuseppe Duso, che in parte riprende il lavoro della *Begriffsgeschichte*, consiste nell'aver mostrato che la logica della modernità politica può essere studiata a partire da un canone di autori che corrisponde grossomodo alla tradizione giusnaturalista e liberale, la quale costruisce una teoria politica – centrata sui concetti di potere, contratto sociale, rappresentanza, etc. – in radicale rottura con la tradizione di pensiero precedente, di stampo soprattutto aristotelico³. Gli autori giusnaturalistici, se affrontati da un punto di vista autenticamente filosofico, rivelano le stesse aporie che presenta la logica che intesse le nostre istituzioni e quindi l'esperienza politica quotidiana. Ad esempio, al contrario del più fondamentale dettato costituzionale, il potere non ci appare come *effettivamente* appartenente al popolo; ma il punto di vista filosofico che scorga alla radice di questo problema apparentemente contingente (attribuito ad esempio alla corruzione dei politici) una contraddizione logica mostra che il potere *non può* (logicamente, strutturalmente) appartenere al popolo. E questo si mostra già in Hobbes, padre del giusnaturalismo: il popolo come soggetto collettivo può esercitare la propria volontà solo tramite un rappresentante, che *incarni* la volontà generale; attraverso le elezioni la volontà del rappresentante sarà *legittimata* a esprimere l'interesse generale, ma quindi il potere che doveva appartenere al popolo ora appartiene a un soggetto particolare che decide senza dover rendere conto via via ai governati. O ancora, se oggi il ruolo dei partiti va declinando non è (solo) per un'insufficienza della loro classe dirigente o per le specificità della società digitale disintermediata, ma (anche, più radicalmente) perché i partiti non hanno, in seno alla costituzione, il ruolo centrale che è stato loro attribuito nella vita democratica del Dopoguerra. A sua volta, la mancanza di un inquadramento preciso del loro ruolo politico non è dovuta a una deficienza dell'Assemblea costituente, ma al fatto che nella modernità liberale – in questo caso l'esemplificazione più limpida si trova nel *Contratto sociale* – l'unico rapporto considerato come autenticamente politico è quello tra il soggetto individuale e il soggetto collettivo (incarnato dal legislatore), e qualsiasi mediazione particolare è vista con sospetto⁴.

² Cfr. *ivi*, pp. 519 ss.

³ Cfr. innanzitutto G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza-Milano 2007; S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008; G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

⁴ Per questo motivo il partito oscilla tra l'esigenza di rappresentare *una parte* e quella invece di mostrarsi come la vera incarnazione dell'interesse *generale*, l'organo che, dall'esterno dell'ordinamento, ha il necessario compito di illuminare il popolo circa il suo reale interesse. A riguardo, cfr. G. Duso, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, Franco Angeli, Milano 2022, pp. 133-151. Si veda questo recente volume, più in generale, per una messa in relazione dei temi "classici" della storia concettuale con le problematiche politiche presentate dall'attualità della democrazia contemporanea.

Un problema, tuttavia, ci sembra porsi allorché si voglia ripercorrere al contrario questo procedimento (che prende le mosse dall'astrazione della rappresentazione per poi criticamente vederci all'opera il concetto, la sua genesi e la sua storia), quando cioè si voglia mettere a fuoco il percorso che dalla teorizzazione di Hobbes giunge, per quanto indirettamente, ad esempio all'attuale rivendicazione sovranista dello Stato-nazione come unica forma politica legittima. La questione ci sembra presentarsi con ancora più forza per il fatto che, come abbiamo anticipato, nella rottura hobbesiana non ne va solo di un modo diverso di intendere la politica, ma di una maniera radicalmente altra di pensare il rapporto tra sapere e pratica, e in particolare di una concezione per la quale la politica è ridotta a scienza e saturata da essa. La prima non può che consistere in un'applicazione della seconda – sicché si può parlare, con Koselleck, di una *anticipazione* del concetto rispetto al campo di visibilità⁵. Detto in breve, il problema allora è: com'è possibile che delle teorie, quelle giusnaturalistiche, che si ergevano in totale rottura non solo con la tradizione di pensiero precedente ma anche con la realtà costituzionale dell'epoca (fatta di ceti, di corporazioni... non certo di individui autonomi) siano diventate il nostro modo di pensare la politica e di rappresentarci la società? Quale processo ha fatto sì che delle teorie, per di più in sé aporetiche, si siano fatte realtà, e abbiano portato con sé, nelle istituzioni, nelle pratiche, nelle istituzioni, nella mentalità comune – insomma, nella *logica* costituzionale –, le proprie contraddizioni? Com'è possibile che, a fronte di una realtà sociale caratterizzata da una socializzazione sempre più estesa e capillare, la rappresentazione che ognuno ha di sé sia, in modo crescente, quella dell'individualità irriducibile e votata all'autorealizzazione autonoma? La risposta per la storia concettuale – e per vari filosofi, come ad esempio Hegel – è da rinvenirsi principalmente nella Rivoluzione francese⁶, sulla cui importanza nodale non possiamo soffermarci (lo faremo nel corso del presente lavoro), nonché, più in generale, nell'opera illuministica di “chiarificazione” delle coscienze – e in tutti quei saperi istituzionali e quelle arti di governo che intorno a quest'opera vanno configurandosi (a partire dall'economia politica).

Il motivo della presente ricerca è che questa risposta al problema cruciale dell'*effettività* dei concetti politici moderni ci pare parziale e in un certo senso “idealistica”. Hegel scrive della Rivoluzione francese, culmine dell'*Aufklärung*, come del momento in cui viene ricostruita «la realtà a misura del pensiero»⁷: ma perché proprio *quel* pensiero? Perché esso diventa realtà nonostante i suoi principi astratti, per lo più costruiti a priori secondo un metodo cartesiano, aprano un'evidente

⁵ Cfr. R. Koselleck, *Einleitung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 1, Klett, Stoccarda 1972, pp. XIII-XXVII, p. XV.

⁶ Tra gli altri, cfr. A. Biral, *Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 207-225.

⁷ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 362.

scissione con la realtà empirica – discrasia che poi si ritrova anche in seno ai modi in cui la società rappresenta se stessa? Un punto di partenza per affrontare il problema può essere rinvenuto proprio in seno alla tradizione giusnaturalistica, e nella consapevolezza che si ritrova negli autori stessi circa l'astrattezza del nuovo dispositivo giuridico – pensato per risolvere una volta per tutte il conflittuale problema della giustizia – rispetto alla realtà dei rapporti sociali che essi avevano sotto agli occhi. Così, nel Leviatano hobbesiano si può riconoscere anche una tecnologia di *disciplinamento* del corpo politico, volto a una trasformazione antropologica che ha come prestazione l'individualizzazione dei soggetti, la creazione di forme di vita adeguate alla vita all'interno dello Stato. Ciò si mostra ad esempio nella politica teologica hobbesiana⁸, o nei passaggi del *Leviathan* in cui viene attribuito al sovrano il diritto di censurare quelle dottrine e quegli insegnamenti che possono minare la stabilità dello Stato, in un'esplicita ottica di «governo delle opinioni»⁹. Ad emergere, insomma, è la consapevolezza del carattere ideale e normativo di quella che Hegel chiama *Theorie*: gli autori del diritto naturale si rendevano conto che, affinché la costruzione che trova il suo compimento nello Stato sovrano potesse essere pensata come nucleo dello *ius publicum europaeum*, dovevano essere pensati allo stesso tempo i dispositivi necessari al prodursi, nell'esperienza sociale, di quei presupposti da cui prendevano le mosse i loro artifici teorici. Questi presupposti consistevano innanzitutto in una visione dell'individuo ricalcata sulla fisica meccanicistica, come “monade” autarchica, perseguitante, in maniera produttiva, il proprio utile e il proprio desiderio – solo su questa base antropologica può essere infatti giustificata la necessità del contratto sociale e così poi il resto della dottrina. Ma, come abbiamo già detto, questa non era (né è e, in quanto costruzione astratta dell'intelletto, mai sarà) la realtà degli affari umani, e tuttavia per il corretto funzionamento delle istituzioni moderne tale dev'essere, almeno tendenzialmente, la *rappresentazione* che gli uomini riflessivamente si fanno delle proprie attività. Nell'impossibilità di cambiare una – del resto inesistente – natura umana, è solo sul modo in cui la società pensa e riproduce se stessa che una *teoria* può intervenire.

Ci avviciniamo dunque al mistero da cui abbiamo preso le mosse, seppur da un punto di vista ancora “idealistico” che deve essere ribaltato. Al cuore della modernità politica deve risiedere necessariamente un meccanismo di disciplinamento che faccia pensare ai soggetti di essere innanzitutto degli individui, e quindi dei soggetti di diritto, dall'autonomia inviolabile, pertanto necessariamente *autori* di un'autorità che non può essere in alcun modo ceduta o “sviata”, e così via. Questo dispositivo è colto perfettamente da Rousseau nel *Contratto sociale*, in particolare nella

⁸ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

⁹ Th. Hobbes, *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano 2018, cap. XVIII, p. 189. Al riguardo, cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 123-141, in particolare pp. 136-138.

figura del Legislatore¹⁰. Su questi passaggi rousseauiani torneremo nel corso del primo capitolo, basti per ora anticipare che il ruolo svolto da tale figura presentata come sovrumana è, nel suo livello più profondo, proprio quello di «cambiare, per così dire, la natura umana»¹¹ e di renderla adatta alla libertà su cui necessariamente si fonda il patto sociale (pena la *costrizione* ad essere liberi). Quella del Legislatore è un'«opera di rischiaramento della collettività»¹², necessaria a farle vedere l'interesse generale al di là delle influenze di opinioni distorte e bisogni particolari. Per questo Rousseau segnala che la pietra angolare della società politica, la legge più importante, è quella «che non si incide né nel marmo, né nel bronzo, bensì nel cuore dei cittadini»¹³, e cioè i costumi, le consuetudini e soprattutto l'opinione. Il Legislatore, che rappresenta più che altro una *funzione* (la stessa incarnata anche dalla religione civile del penultimo capitolo dell'opera), deve compiere un continuo lavoro sui costumi e sulle opinioni per produrre l'autorappresentazione di sé della società che, seppur in rottura con l'esperienza quotidiana, è necessaria alla riproduzione del sistema politico liberale. Ecco, dunque, che una prima risposta al nostro mistero è da ritrovarsi nell'opinione – recentemente definita proprio come «il segreto della politica moderna»¹⁴. È solo se le rappresentazioni politiche moderne vengono concepite come appartenenti alla sfera dell'opinione che si riesce a concepire il *funzionamento* della società politica giusnaturalistica, e, in termini traslati, l'effettività concreta di tale concettualità. Quest'ultima è operante, capace di aprire un campo di visibilità, perché diventa opinione comune, idea in base alla quale pensarsi e dunque plasmare pratiche quotidiane e istituzioni.

Ma allora si ritorna al punto di partenza, quello del senso comune. Non solo in esso si manifestano le contraddizioni logiche del nostro sistema politico, ma – scopriamo ora – l'opinione comune è fondamentale per la sua riproduzione (fintanto che pensiamo la politica solo in termini di rappresentanza, ad esempio, non potrà che riprodursi la spoliticizzazione della società che è alla base di fenomeni di superficie come l'astensionismo). Di più: nel corso del lavoro vedremo che la modernità politica trae la sua stessa origine dall'opinione, di cui le teorie hobbesiana e rousseauiana rappresentano un *grado* più riflessivo e cosciente, e rispetto alla quale esse costituiscono, per così dire, un salto in avanti del pensiero (un'*anticipazione*), ma non un'alterità radicale. Ma allora l'opinione comune adesso non risulta più mera *doxa*, insieme di rappresentazioni confuse (se non direttamente *false*) proprie del senso comune da dissipare per avere una presa sulla logica della politica. Né tali rappresentazioni sono, secondo una versione ingenuamente soggettivistica e

¹⁰ Per una lettura radicale, cfr. le *Prémises rousseauistes* introduttive a B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Cerf, Parigi 2012, pp. 11-58.

¹¹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, BUR Rizzoli, Milano 2005, p. 92.

¹² Ivi, p. 91.

¹³ Ivi, p. 108.

¹⁴ L. Cobbe, *L'arcano della società. L'opinione e il segreto della politica moderna*, Mimesis, Milano 2020.

“idealistica”, uno “strumento” intenzionalmente manipolato per fini politici. Esse sono il mezzo attraverso cui la logica della modernità politica nasce, si riproduce in seno alla società e plasma concretamente le istituzioni e le attività.

2. *Due gesti della critica sociologica.* Ecco, dunque, la necessità della sociologia. La nostra tesi – che, come tutta la ricostruzione che abbiamo presentato a sommi capi e in maniera “dogmatica”, dovrà essere dimostrata nel corso del presente lavoro – è che solo la sociologia abbia la capacità di affrontare adeguatamente l’opinione (allorché ne va di affari umani e di problemi sociali e politici). Non rientra nelle possibilità del presente lavoro argomentare adeguatamente la necessità di un passaggio attraverso le scienze sociali per la ricerca storico-concettuale e in generale per la filosofia politica¹⁵; ciò che, più modestamente, ci spinge a reclamare l’intervento della sociologia è proprio il problema del rapporto tra la teoria e la realtà storica, cioè quello dell’effettività. Concepire il rapporto in una sola direzione, quella che dalla formulazione intellettuale dei pensatori conduce alla realizzazione costituzionale, ci sembra unilaterale. Unilateralità che appare il correlato di una posizione che nell’opinione vede soltanto il lato epistemico, per cui inevitabilmente il contenuto delle rappresentazioni collettive costituisce per lo più un’assurdità – o comunque un momento astratto – agli occhi della scienza filosofica. La scienza sociale permette invece di trattare l’opinione come un *fatto sociale*, che trova cioè nella struttura sociale la sua genesi e che con essa mantiene un rapporto che bisognerà determinare. Ecco perché il Legislatore rousseauiano può essere letto da un punto di vista filosofico come un “supplemento”, cioè come la riemersione sintomatica di un elemento concreto che mostra l’impossibilità di una chiusura tutta formale del dispositivo giuridico moderno, ma dall’altra parte anche come il frutto di un’osservazione proto-sociologica del ruolo dell’opinione (cioè dei costumi, delle abitudini, delle tradizioni, etc.) nella produzione e riproduzione della società politica. Evidenzieremo questa oscillazione anche in Durkheim.

Émile Durkheim è il padre della sociologia francese, se non della sociologia *tout court*. Nella sua riflessione più che in quella di qualunque altro pensatore emerge la specificità del sociale come entità *sui generis* – per i predecessori la questione era ancora parzialmente confusa, per i successori sarà ritenuta sempre più scontata. Tale singolarità è inoltre affrontata da tutti i punti di vista: non solo viene applicata negli studi sulla divisione del lavoro, sul suicidio o sul totemismo, ma è tematizzata da un punto di vista metodologico, epistemologico, accademico-istituzionale e politico. Centrale, soprattutto nella fase più matura della riflessione durkheimiana, è anche l’applicazione dell’idea di irriducibilità del sociale all’ambito spirituale, che il sociologo di Épinal chiama per lo più

¹⁵ Cfr. B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, in particolare *Introduzione. Il dialogo dei moderni*, pp. 21-41.

“morale”. È in questo contesto che si sviluppa una profonda riflessione su quelle che Durkheim indica privilegiatamente come “rappresentazioni collettive”, termine di cui sono sostanzialmente sinonimi anche credenza, morale e, appunto, opinione. In un passaggio cruciale dell’ultima grande opera durkheimiana, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), la sociologia arriva ad essere determinata esplicitamente come «scienza dell’opinione»¹⁶. Che cosa voglia dire che la scienza sociale è, da un certo punto di vista, scienza dell’opinione sarà il problema che accompagnerà sottotraccia tutto il presente lavoro, ma possiamo da ora anticipare che l’indagine sociologica applicata al dominio delle rappresentazioni collettive si compone di due *gesti*, la cui separazione può essere compiuta solo in sede analitica – ancorché in un testo del 1890, *I principi del 1789 e la sociologia*, Durkheim ne accenni una tematizzazione e soprattutto ne esemplifichi chiaramente la messa in opera.

Il primo gesto è quello che rompe con l’approccio filosofico nei riguardi dell’opinione e del senso comune. Potremmo chiamare questa prima operazione sociologica come «dermatologia generale»¹⁷, espressione che Deleuze impiega in riferimento al pensiero foucaultiano. O ancora, ci potremmo rifare all’intento della sesta sezione del primo libro del *Capitale* marxiano, quella di condurre un’analisi della «*superficie* della società borghese»¹⁸, programma che si esplica nello studio delle forme giuridiche del rapporto tra capitalista e operaio come espressioni fenomeniche e mistificanti che nondimeno hanno la forza di un’*apparenza oggettiva*. Una comprensione sociologica dell’opinione, nel nostro caso delle rappresentazioni politiche moderne, deve prendere in effetti in considerazione il loro *statuto* prima che il loro *contenuto*. In altri termini, per quanto concetti come quelli che compongono il plesso rappresentanza-sovranià possano risultare, quanto al loro contenuto, aporetici o, messi in relazione alla realtà che dovrebbero descrivere, addirittura *falsi*, essi sono nondimeno divenuti *effettivi*; sono cioè *effettivamente* il modo in cui comunemente concepiamo la pratica e le istituzioni politiche e la logica che anima le nostre istituzioni, nella forma di quello che è stato chiamato «un istinto moderno»¹⁹. Durkheim si spinge a sostenere che «l’opinione è una forza morale il cui potere costringente non è minore di quello delle forze fisiche»²⁰ – e del resto morale vuol dire anche vincolo, *contrainte*: l’istinto moderno è diventato anche un insieme di regole sanzionate (come il diritto penale) e l’oggetto di riti collettivi (ad esempio quelli che ruotano attorno al patriottismo e alla virtù civica). La sociologia permette allora di rendere conto di quello che risulta essere un *fatto* – l’effettività dei concetti politici moderni a fronte del loro carattere ideale e astratto

¹⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Milano 2013, p. 504.

¹⁷ G. Deleuze, *Pourparler. 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 117.

¹⁸ K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 585 (corsivo nostro).

¹⁹ B. Karsenti, *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, «Scienza & Politica», vol. XXVI, n. 51 (2014), pp. 41-62, p. 46 (tr. nostra).

²⁰ É. Durkheim, *La sociologia e l’educazione*, Ledizioni, Milano 2021, p. 45.

–, e in questo modo di rispondere al problema dell’operatività sociale di tali rappresentazioni – anche, come vedremo, in seno all’evento rivoluzionario (è nella reazione ad esso, del resto, che trovano la genesi i primi germi della scienza sociale francese).

Il secondo gesto è un gesto critico, che “buca” la “superficie della società borghese” ma solo dopo aver sostato adeguatamente su quella che chiameremo *religione moderna*. In un passaggio delle *Regole del metodo sociologico*, Durkheim sembra sostenere che il soffermarsi sull’“apparenza” sociale e morale costituisca il *training* specifico per spogliarsi di un approccio ideologico-filosofico e dunque la porta d’accesso a quello sociologico²¹. Solo riconoscendo alle rappresentazioni collettive (ivi comprese le rappresentazioni politiche della modernità) lo *spessore* che loro conviene, il fatto che esse non sono mero accidente o “ideologia” nel senso più deteriore del termine – prodotto illusorio o strumentalmente agitato dalla classe dominante –, solo così, insomma, la critica risulterà scientifica. In alternativa, la scienza «non potrebbe procedere oltre; non potrebbe scendere più in fondo nella realtà, perché non ci sarebbe nessun rapporto tra la superficie e il fondo»²². La critica sociologica non si svolgerà allora come quella che Durkheim chiama analisi “dialettica”, rivolta alle sole idee e operante attraverso un criterio di coerenza interna o adeguata rispondenza alla realtà, ma consisterà nel mettere in relazione le rappresentazioni con il sostrato sociale (cioè con il grado di differenziazione sociale e di sviluppo della divisione del lavoro), e dunque con le aspirazioni, i bisogni e le tendenze ad esso immanenti. Sarà così possibile determinare il carattere “patologico” delle rappresentazioni politiche moderne (individuo, contratto sociale, democrazia come identità di governanti e governati...) e la necessità di un rinnovato sistema giuridico-morale all’altezza delle esigenze di giustizia sociale espresse dalla modernità post-rivoluzionaria e capitalistica. Questo versante critico della sociologia durkheimiana può essere visto all’opera, più che in ogni altro testo, nelle *Lezioni di sociologia*. Dopo aver mostrato separatamente i due gesti nel primo e nel secondo capitolo, nel terzo l’unità inestricabile dei due lati sarà rinvenuta proprio nello statuto singolare, intermedio tra la descrizione empirica e la prescrizione normativa, delle formulazioni delle *Lezioni*.

Riconoscere in Durkheim – e nella sua sociologia politica – un pensiero *critico* non va da sé, soprattutto in un’area interpretativa, quella italiana, in cui, salvo poche eccezioni (si pensi ai lavori, tra gli altri, di G. Paoletti, M. Pendenza, A. Santambrogio), Durkheim è visto come un capitolo chiuso (ancorché venerando) della storia della disciplina sociologia, un “classico” a cui tributare il rispetto che merita chi ha aperto la via su un terreno sconosciuto. Seguendo la vulgata relativa al positivismo come culto del dato, inoltre, nella reificazione del fatto sociale che Durkheim

²¹ Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, in *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 1-133, pp. 54-55.

²² Ivi, p. 55.

compirebbe nelle *Regole del metodo sociologico* è vista proprio l'inadeguatezza del suo pensiero a svolgere un ruolo critico in un'epoca di crisi ormai permanente²³. Di qui tutte le letture, chiaramente non attribuibili solo agli interpreti italiani, che vedono in Durkheim un teorico dell'ordine e della conservazione della società, inadatto a comprendere il conflitto e i rapporti di dominio²⁴. In ambito internazionale, questa lettura tradizionale è stata superata da tempo²⁵. Nell'area anglofona, in seguito all'influente ricezione di Talcott Parsons, una svolta critica è stata rappresentata soprattutto dal *cultural turn* che si produsse, dall'inizio degli anni Novanta, col British Centre for Durkheimian Studies dell'Università di Oxford (animato da autori come W.S.F. Pickering, W. Watts Miller, ma anche Ph. Besnard). Ma, soprattutto, in Francia la continuità della tradizione delle scienze sociali, seppur attraversata da critiche e svolte, non è stata in fondo mai disconosciuta (si pensi solo al durkheimismo, per quanto più o meno "eretico", di Bourdieu²⁶) e dunque il sociologo di Épinal rimane per molti versi ancora un punto di riferimento inaggrabile. Nell'impossibilità di nominare anche solo le principali letture più innovative prodotte in Francia negli ultimi decenni, quelle a cui il presente lavoro deve il suo debito più grande sono senz'altro da attribuire al Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités - Fonds Yan Thomas (LIER-FYT) dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi.

Il presente lavoro si compone di tre capitoli. Il primo sarà dedicato a quello che abbiamo indicato come il gesto iniziale della sociologia critica. In particolare, dopo aver determinato il concetto durkheimiano di rappresentazioni collettive, rimarcando il loro carattere di autonomia relativa rispetto al sostrato sociale, ci soffermeremo sullo statuto delle rappresentazioni politiche moderne. In un articolo dedicato alla Rivoluzione francese, Durkheim paragona i principi del 1789 a degli articoli di fede: si tratterà dunque di allargare lo sguardo e di rinvenire, nell'intera opera durkheimiana (allorché spesso sottotraccia), una riflessione sulla "religione moderna". Riconoscere nei concetti politici moderni delle credenze religiose (sottospecie delle rappresentazioni collettive),

²³ Per una presentazione e critica di questo e altri *topoi* classici nella lettura dell'opera durkheimiana, cfr. l'importante studio di S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Polity, Cambridge 2001, in particolare pp. 22-43.

²⁴ Per una lettura recente che mostra il carattere critico della sociologia durkheimiana, cfr. F. Hulak, *Introduction. La sociologie critique d'Émile Durkheim*, in É. Durkheim, *Sociologie politique. Une anthologie*, Puf, Parigi 2020, pp. 13-45. Si veda anche il volume collettaneo N. Marcucci (a cura di), *Durkheim & Critique*, Palgrave Macmillan, New York 2021.

²⁵ La più recente prova della vitalità della lettura innovativa di Durkheim in ambito internazionale è G. Paoletti, M. Pendenza (a cura di), *Émile Durkheim: Sociology as an Open Science*, Brill, Leida 2022, di cui sottolineiamo i contributi di F. Callegaro e N. Marcucci, tra i principali promotori di questa "rinascita" internazionale. Sulla ricezione di Durkheim in Germania, cfr. G. Fitz, N. Marcucci, H.-P. Müller, *Interview by Gregor Fitz and Nicola Marcucci with Hans-Peter Müller on the reception of Émile Durkheim in Germany. Berlin: Humboldt University of Berlin, 25 February 2015*, «Journal of Classical Sociology», vol. 17, n. 4 (2017), pp. 399-422.

²⁶ A riguardo, cfr. il recente J.-L. Fabiani, *Bourdieu fut-il durkheimien ? L'héritage indirect de Durkheim au Collège de France*, «L'Année sociologique», vol. 72, n. 2 (2022), pp. 365-386.

che trovano il loro dogma fondamentale nel “culto dell’individuo”, vuol dire spiegarne la genesi sociale e soprattutto l’effettività storica mediata dalla ritualità e dalle istituzioni.

Nel secondo capitolo verrà introdotto il quadro concettuale della riflessività sociale e dei suoi gradi, strettamente legato al tema dell’autorità morale e quindi dell’opinione. Dopo aver rinvenuto un livello della riflessività nelle teorie studiate da Durkheim nel *Socialismo* – dove viene formandosi la categoria di “opinione pubblica” –, si affronteranno approfonditamente le *Lezioni di sociologia* e in particolare le sezioni dedicate allo Stato e alla morale civica. Qui proprio la riflessività e una concezione dello Stato come “governo delle rappresentazioni” sono gli elementi grazie ai quali Durkheim opera una *trasfigurazione* della scienza politica moderna, e in particolare dei concetti fondamentali di società civile, sovranità e rappresentanza. Alla fine, sarà il concetto chiave di comunicazione (tra nazione, corpi intermedi e governo) ad essere valorizzato come chiave per ripensare il fatto politico all’altezza delle esigenze specificamente moderne.

Nel terzo capitolo si tratterà di tornare riflessivamente sul movimento critico di trasfigurazione delle rappresentazioni politiche moderne svolto nelle *Lezioni* e di cogliere l’unità dei due gesti dapprima distinti. Per questo fine ci si concentrerà sulla riflessione epistemologica delle *Regole del metodo sociologico*, che vede la nascente scienza sociale distinguersi sia dalla cosiddetta scienza politica moderna (che in verità consiste in un’arte), sia dall’ideologia del senso comune. Tuttavia, attraverso una rilettura della distinzione normale/patologico che mostra la sua irriducibilità alla lettura tradizionale e alle maggiori critiche le sono state rivolte (ci confronteremo in particolare con Georges Canguilhem), mostreremo che la sociologia svolge il suo compito critico senza rompere in maniera assoluta col senso comune, bensì chiarendolo a se stesso. Nell’ultimo paragrafo, infine, discuteremo del problema dell’efficacia pratica della scienza sociale, attraverso il rapporto col socialismo, la riflessione sulla pedagogia come “teoria pratica” e infine la relazione tra scienza e religione dell’avvenire.

Il lavoro di ricerca alla base di questa tesi ha beneficiato di un soggiorno Erasmus+ Traineeship presso il LIER-FYT (EHESS/CNRS) sotto la supervisione di M. Bruno Karsenti. La mia lettura di Durkheim, in ciò che di buono vi si può trovare, deve moltissimo ai suoi lavori e alle sue indicazioni, così come ai contributi del prof. Francesco Callegaro, che per primo mi ha permesso di inquadrare la problematica della tesi dal punto di vista delle scienze sociali e del pensiero durkheimiano. A entrambi va dunque la mia gratitudine più sincera. Inoltre, la mia comprensione filosofico-politica sarebbe nulla senza ciò che ho potuto acquisire dell’impostazione metodologica del gruppo padovano di storia dei concetti politici moderni, e in particolare senza l’insegnamento del prof. Pierpaolo Cesaroni, a cui vanno i miei ringraziamenti più sentiti per i consigli, le correzioni e la guida. Nel suo piccolo, questo modesto lavoro vorrebbe essere un tassello del fruttuoso dialogo tra i lavori collettivi parigini e quelli padovani, nell’idea che la ricerca abbia senso soltanto nella misura in cui esorbita l’interesse singolare.

LA RELIGIONE DEI MODERNI

1. *Le rappresentazioni collettive come fatto sociale*

All'inizio della *Prefazione alla seconda edizione delle Regole del metodo sociologico*, testo chiave al quale Émile Durkheim affida le riflessioni metodologiche ed epistemologiche riguardo alla nuova scienza sociale, si legge: «La vita sociale è interamente costituita da rappresentazioni»¹. Tale affermazione, che non è certo un *unicum* nella produzione durkheimiana², si inquadra in un'argomentazione polemica, volta a reagire a quanti, nei primi anni successivi alla comparsa delle *Règles*, avevano accusato il pensiero durkheimiano di materialismo e di “chosisme”, principalmente a causa della definizione dei fenomeni sociali come “fatti sociali” da trattare – metodologicamente, non ontologicamente: qui sta la confusione – come *cose*.

La puntualizzazione della seconda prefazione, datata 1901, testimonia in ogni caso anche un'evoluzione nel pensiero del sociologo francese, all'interno del quale l'elemento “morale” (o mentale, o ancora spirituale) assume una rilevanza crescente – in particolare a partire dalla fine degli anni '90 dell'Ottocento – rispetto a opere fondative come *La divisione del lavoro sociale* (1893), nonché alla prima edizione delle *Regole* (1895). Tale evoluzione, che culmina con *Le forme elementari della vita religiosa* (1912) e in generale con l'espansione dell'interesse teorico ed etnologico per i fenomeni religiosi, talvolta ha spinto addirittura a parlare di “primo” e “secondo” Durkheim – posizione di cui il sociologo americano Talcott Parsons è il più celebre sostenitore³. Essenziali elementi di continuità invitano a una grande cautela nel parlare di una rottura nel pensiero durkheimiano, ciò non toglie che è il sociologo stesso a parlare, in una lettera del 1907, di una «rivelazione» e di una

¹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 9.

² Ad esempio, cfr. É. Durkheim, *La proibizione de l'inceste et ses origines*, «L'Année sociologique», vol. 1 (1896/1897), pp. 1-70, p. 69; É. Durkheim, *Il suicidio*, in *Il suicidio – L'educazione morale*, Utet, Torino 1998, pp. 57-460, p. 373. C'è chi si è spinto a dire che le rappresentazioni collettive costituiscono le fondamenta essenziali della sociologia durkheimiana: cfr. W.S.F. Pickering, *Representations as Understood by Durkheim*, in W.S.F. Pickering (a cura di), *Durkheim and Representations*, Routledge, Londra 2000, pp. 11-23, pp. 21-22.

³ Cfr. T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna 1987. Per riferimenti bibliografici relativamente alla questione dei “due Durkheim”, cfr. M. Rosati, *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002, pp. 81-110, pp. 81-83. La raccolta di Pickering, una delle più complete e recenti sul tema, rifiuta tale interpretazione (cfr. W.S.F. Pickering, *Introduction*, in W.S.F. Pickering (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 1-8, p. 2. C'è tuttavia chi, anche recentemente, ha parlato specificamente di «*coupure épistémologique*» (L. Cobbe, *L'arcano della società*, cit., p. 181).

«linea di demarcazione»⁴ nel suo sviluppo teorico, datate 1895. Ci torneremo più volte nel corso del presente lavoro: nel secondo capitolo si tratterà di saggiarne le conseguenze relative al pensiero del politico, nel terzo di leggere la questione secondo le lenti della costituzione epistemologica della nascente scienza sociale, anche in rapporto ad altre discipline come la filosofia (campo in cui avvenne la formazione di Durkheim).

Le rappresentazioni collettive sono dunque il tessuto di cui è composto quell'elemento mentale di cui, sempre più nel pensiero durkheimiano, risulta costituito il dominio sociale – tanto che nel 1898 Durkheim arriva ad affermare che «la psicologia collettiva è l'intera sociologia»⁵. Non che svanisca la dimensione materiale della società – sarebbe assurdo pensarlo –, ma rimane che i processi dinamici di integrazione degli individui e dei gruppi sociali risultano innanzitutto di tipo morale. Pertanto, il termine “rappresentazioni collettive” è decisivo in Durkheim, e tuttavia, in linea con quanto alla fine accade anche per altre nozioni cardine del pensiero durkheimiano – a testimonianza di una fase epistemologica germinale, in cui la disciplina sociologica ancora non poteva contare su una consolidata tradizione concettuale –, non è facile trovarne una determinazione esplicita e completa. Né Durkheim si cura di differenziare internamente una così generale categoria⁶. Nondimeno, al fine di indagare lo statuto dei concetti politici moderni in quanto rappresentazioni collettive, è preliminarmente necessario tentare di chiarire che cosa Durkheim intenda per rappresentazione, quindi per rappresentazioni collettive.

È stato innanzitutto fatto notare come la novità del termine non risieda solo nella sua seconda parte, e cioè nell'idea che possa essere la collettività sociale a condurre una autonoma vita morale e intellettuale, ma ancor prima nell'impiego stesso del concetto di rappresentazione, e in particolar modo nella traslazione di tale nozione filosofica all'interno del lessico sociologico. La valorizzazione del termine “rappresentazione”, impiegato da Durkheim in un ampio senso che include concetti, immagini e sensazioni⁷, deriva probabilmente dal confronto con la corrente filosofica egemone durante la Terza Repubblica francese, quella neokantiana, e soprattutto con il pensiero del suo principale esponente, Charles Renouvier. Non intendiamo addentrarci qui nella

⁴ É. Durkheim, *Deux lettres sur l'influence allemande dans la sociologie française. Réponse à Simon Déploige*, in *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Minit, Parigi 1975, pp. 401-405, p. 404 (tr. nostra). Sugli aspetti biografici e sul contesto culturale di quegli anni, cfr. M. Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Parigi 2007, pp. 241-282 (cap. 8, 1895 – *La révélation*).

⁵ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in *Regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, cit., pp. 137-164, p. 163, n. 1. Dal *Suicidio* in poi è la stessa prova dell'esistenza della società che passa per l'argomento delle rappresentazioni collettive e del loro carattere di oggettività (cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Garnier, Parigi 2012, pp. 233 ss.).

⁶ Cfr. W.S.F. Pickering, *Representations as Understood by Durkheim*, cit., pp. 22-23.

⁷ Cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., p. 242.

discussione sulle influenze filosofiche⁸, ma ciò che è interessante sottolineare è che dalla temperie filosofica di ritorno a Kant e al progetto di una filosofia come scienza che caratterizza gli anni della formazione durkheimiana all'École Normale Supérieure il futuro sociologo assorbe due elementi chiave che ritroveremo nel suo pensiero. Da una parte il nuovo criticismo francese, in particolare con Renouvier, vuole superare la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, dall'altra, di conseguenza, far cadere la scissione tra la dimensione teoretica e quella pratica della ragione⁹. Per Renouvier si tratta infatti di rinunciare completamente alla “cosa in sé” kantiana¹⁰; ne consegue così non solo che tutta la conoscenza è fenomenica, ma che “fenomeno” indica tutto ciò che è dato alla coscienza, sia esso elemento sensibile o idea: il nostro è un mondo di rappresentazioni, le quali, secondo il dettato kantiano, costituiscono il reale e non sono mere chimere o la maschera di un nocciolo non rappresentabile¹¹. Quest'ultima posizione, propria di un certo post-kantismo, è chiamata “ideologica” da Renouvier, perché si ritrova a supporre degli “idoli” al di là di una realtà che sarebbe così solo apparenza¹². Pertanto anche il problema della scienza si pone diversamente, cioè tutto all'altezza del rapporto tra rappresentazioni, e comunque – eliminata la kantiana *Ding an sich* – sempre e solo in termini di “credenza”¹³. Proprio tale concetto, infine, permette la riunificazione dell'aspetto teoretico con quello pratico, avendo la credenza una forte connessione con la dimensione dell'azione. Allo stesso modo, lo anticipiamo concisamente, per Durkheim, che

⁸ Per il tema della rappresentazione e delle rappresentazioni collettive in Durkheim sono state indicate dagli interpreti influenze molto diverse ed è stata appurata la difficoltà a rintracciare sul tema una genealogia storiograficamente solida (cfr. J.I. Brooks, *Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context: Durkheim's "Individual and Collective Representations"*, «History of the Human Sciences», vol. 4, n. 2 (1991), pp. 223-259, p. 228). Alcuni legami, come quello con Schopenhauer suggerito da Meštrović (cfr. S.G. Meštrović, *Durkheim and the Reformation of Sociology*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ 1988, pp. 46 ss.), sono comunque da escludere per i motivi innanzitutto teorici che presentiamo di seguito (per una disamina più accurata, cfr. S. Stedman Jones, *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. I: Representation, Reality and the Question of Science*, in W.S.F. Pickering (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 37-58, pp. 54-55). Non è infine da sottovalutare una eredità hegeliana, più celata anche per motivi di convenienza politica, che passa attraverso Octave Hamelin (cfr. I. Strenski, *Durkheim, Hamelin and the "French Hegel"*, «Historical Reflections/Réflexions Historiques», vol. 16, n. 2/3 (1989), pp. 135-170).

⁹ Ancora nelle ultime pagine delle *Forme elementari della vita religiosa* Durkheim valorizza di Kant proprio il fatto di aver «postulato la ragione speculativa e la ragione pratica come due aspetti differenti della medesima facoltà» (É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 510).

¹⁰ In Durkheim leggiamo: «Per ammettere la realtà non è affatto necessario immaginare che le rappresentazioni siano cose in sé; basta convenire che esse non sono nullità, ma sono invece fenomeni – e *fenomeni reali*, dotati di proprietà specifiche» (É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 149, corsivo nostro).

¹¹ Cfr. S. Stedman Jones, *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier I*, cit.

¹² Cfr. *ivi*, p. 44.

¹³ Negli ultimi decenni dell'Ottocento si sviluppò un vero e proprio dibattito filosofico, all'interno del neokantismo francese, sul tema della credenza in rapporto al problema della scienza e della realtà. Esso coinvolse anche l'ENS e dunque la formazione di Durkheim, attraverso suoi maestri come Émile Boutroux e Renouvier. Per la ricostruzione di questi elementi, cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., pp. 246-259; S. Stedman Jones, *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier I*, cit., pp. 39-40; S. Stedman Jones, *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. II: Representation and Logic*, in W.S.F. Pickering (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 59-79, p. 72.

nel 1912 scrive che «non esiste nulla se non attraverso la rappresentazione»¹⁴, la “superficie” fenomenica non è, in virtù del suo rapporto oggettivo alla realtà sociale, semplicemente un velo della verità. Le rappresentazioni, al contrario, implicano sempre anche l’incorporazione di una certa disposizione *normativa* ad agire. Pertanto, la conoscenza scientifica del fatto sociale, lungi dall’essere di tutt’altra specie rispetto all’opinione¹⁵, si pone piuttosto al vertice di una scala di riflessività, di cui il senso comune, in quanto costituito da rappresentazioni diffuse ma confuse, rappresenta i gradini più bassi. È in questo senso, nel quadro teorico della “riflessività”, che, come anticipato, affronteremo la sociologia durkheimiana come «scienza dell’opinione»¹⁶.

Al di là dei rapporti col neokantismo, la scelta di privilegiare “rappresentazione” a termini come “credenza” – inteso in questo caso non nella maniera neokantiana, per cui al contrario l’importanza della credenza stava proprio nel suo essere razionale e non arbitraria – o peggio “allucinazione” o “suggerione” gioca inoltre contro una concezione irrazionalistica ed emotivistica della società. Alla fine del secolo segnato dall’irruzione in scena delle masse – e parallelamente da quella che Étienne Balibar ha chiamato «la paura delle masse»¹⁷ –, la nascente psicologia delle folle tendeva a vedere nel gruppo sociale una moltitudine indistinta, preda di istinti e illusioni fantasmatiche. Durkheim non esita a definire razionalista la sua concezione¹⁸, con la quale prende le distanze da Gustav Le Bon e dalla sua *Psychologie des foules* che, radicata nel pensiero controrivoluzionario, vede nella massa una unità psichica – ancorché fugace – pronta, per la sua suggestionabilità, a seguire stimoli che gli individui isolati, dotati di ragione, respingerebbero¹⁹. Ma attraverso la nozione di rappresentazione Durkheim prende le distanze anche dalla psicologia individualistica di Gabriel Tarde e da una concezione della trasmissione sociale di desideri e credenze, quella dell’imitazione, da lui

¹⁴ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 408, n. 1.

¹⁵ Per una sintesi, su questi temi, tra il Kant di Renouvier e la sociologia durkheimiana, cfr. É. Durkheim, *La certitude*, in appendice a *Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Parigi 1955, pp. 199-202. Paoletti riconduce questi elementi di teoria della conoscenza all’eredità neokantiana, non solo attraverso pensiero di Renouvier ma anche di Victor Brochard (cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., p. 267).

¹⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 504.

¹⁷ É. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.

¹⁸ «La sola [qualificazione] che accettiamo è quella di *razionalisti*. Il nostro principale obiettivo è infatti quello di estendere alla condotta umana il razionalismo scientifico» (É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 7).

¹⁹ Negli scritti durkheimiani non si trova un confronto esplicito con Le Bon, il quale era collocato, anche per motivi politici, ai margini dell’*establishment* intellettuale di cui faceva parte Durkheim (cfr. M. Cedronio, *La società organica. Politica e sociologia di Émile Durkheim*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 99-100). Tuttavia, elementi di “psicologia delle folle” si ritrovano anche in Durkheim, soprattutto nelle *Forme elementari della vita religiosa*, ad esempio nella teoria dell’effervescenza collettiva. C’è chi ha sostenuto che solo con Marcel Mauss si ha la rottura definitiva con il paradigma delle folle e con le sue categorie (cfr. B. Karsenti, *L’uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, il Ponte, Bologna 2005, pp. 89-126, in particolare pp. 103-106) e chi invece ha voluto vedere nei testi durkheimiani una compiuta e matura sociologia delle folle, dove l’elemento fusionale e passionale si compone adeguatamente col fatto sociale (cfr. E. Cintra Torres, *Durkheim’s Concealed Sociology of the Crowd*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 20 (2014), pp. 89-114).

considerata meccanica²⁰. Contro tale impostazione Durkheim sostiene che «agire per rispetto o per timore dell'opinione non è agire per imitazione»²¹. In contrasto tanto con la concezione leboniana che con quella tardeana, per Durkheim tra la rappresentazione e l'azione (intellettuale o pratica) del soggetto si intercala sempre un atto intellettuale, più o meno consapevole e incisivo.

Un altro elemento che si lega alla concezione razionalistica delle rappresentazioni (siano esse individuali o collettive) è la loro intenzionalità, il loro essere rappresentazioni *di qualcosa*. In altri termini, le rappresentazioni non sono mai autoreferenziali, non possono essere spiegate a partire solo da esse stesse, da una loro supposta logica interna. Quello delle rappresentazioni non è un sistema conchiuso e autosufficiente, e Durkheim lo dimostra innanzitutto dal punto di vista epistemologico nelle *Règles*, dove, in seguito alla definizione del fatto sociale come cosa, si legge: «È una cosa ogni oggetto di conoscenza che non sia naturalmente compenetrabile dall'intelligenza – tutto ciò di cui non possiamo farci una nozione adeguata mediante un semplice procedimento di analisi mentale, tutto ciò che lo spirito giunge a comprendere soltanto a condizione di uscire da se stesso»²². Insomma, è il carattere stesso di exteriorità e cosalità del fatto sociale rivendicato nell'opera del 1895 a rompere con una forma di metafisica che farebbe della sfera delle rappresentazioni «un mondo a sé» – come si legge in una lettera a Célestin Bouglé –, senza comunicazione alcuna col resto delle cose e sottratto «alle minacce del pensiero profano»²³. Anche quando Durkheim rivendicherà per la propria posizione un «iper-spiritualismo»²⁴, preciserà che con la nozione di spiritualità, tanto in relazione alle rappresentazioni individuali quanto a quelle collettive, non bisogna «immaginare un'anima separata dal corpo, che condurrebbe in non so quale ambiente ideale un'esistenza trasognata e solitaria»; al contrario «l'anima è nel mondo, mescola la sua vita con quella delle cose»²⁵. Così si legge in *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, pubblicato nel maggio 1898, ed è proprio in questo saggio che viene maggiormente elaborato il rapporto tra rappresentazione e sostrato.

Un articolo che precede di pochi mesi e permette di introdurre tale scritto è *La concezione materialista della storia* (1897), recensione all'edizione francese dei *Saggi sul materialismo storico* di Antonio Labriola. Ripercorrerlo consente innanzitutto di trovare una conferma a quanto appena

²⁰ Sul rapporto tra Tarde e Le Bon in un'ottica durkheimiana, cfr. L. Cobbe, *L'arcano della società*, cit., pp. 132-135. Per una lettura differente del pensiero di Tarde, cfr. S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaïsson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 51-164 (sul confronto con Durkheim, pp. 110 ss.).

²¹ É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 160 (nel testo in corsivo).

²² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 10. Non a caso poco più avanti Durkheim afferma che, in tal senso, forse solo gli oggetti della matematica non sono cose (cfr. *ivi*, p. 11).

²³ É. Durkheim, *Lettres à Célestin Bouglé*, in *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Minuit, Parigi 1975, pp. 387-439, p. 420 (tr. nostra; lettera datata 1898 o 1899).

²⁴ Cfr. É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 164.

²⁵ *Ivi*, p. 159.

esposto sul fatto che le rappresentazioni «non possono formare un circolo chiuso»: «la fonte da cui derivano si deve trovare al di fuori di esse»²⁶. Comprendere che la coscienza collettiva non è un «assoluto irrepresentabile» che «galleggia nel vuoto»²⁷ è stato il merito del marxismo e della sua concezione materialistica della storia. Non solo: il rifiuto di una tale concezione metafisica implica anche un anti-soggettivismo. Se, in effetti, un approccio razionalistico al tema delle rappresentazioni collettive, congiuntamente poi con l'eredità neokantiana, può prestare il fianco all'idea di una produzione cosciente e riflessiva delle idee e delle norme che guidano la vita individuale e quella collettiva, la concezione durkheimiana si colloca quasi all'estremo opposto: le «spiegazioni soggettive sono senza valore, in quanto gli uomini non vedono i veri motivi che li fanno agire»²⁸. Ciò vale tanto al livello delle rappresentazioni individuali – «le ragioni che si sviluppano nella coscienza e i cui conflitti costituiscono le nostre scelte dipendono spesso da stati organici, da tendenze ereditarie, da abitudini inveterate di cui non abbiamo coscienza»²⁹ – quanto più a quello delle rappresentazioni collettive. È invano che cercheremmo, dietro all'evoluzione sociale e morale, l'azione deliberata di “grandi uomini”, di movimenti letterari, giuridici, etc. Il pensiero collettivo, così come l'evoluzione storico-sociale, segue logiche che non sono perspicue agli attori. Su questo punto Durkheim valorizza la lezione del materialismo storico, che però d'altro canto critica per aver ridotto il sostrato *oggettivo* al solo fattore economico e alla legge stadiale dell'evoluzione dei mezzi e dei rapporti di produzione³⁰. Contro il materialismo economicistico Durkheim fa valere la sua concezione del sociale come entità autonoma e *sui generis*, di cui anche l'economia è, per usare un termine marxista e non durkheimiano, “sovrastruttura”.

Ciò che ci interessa rilevare è che in questa prima mossa teorica il sociologo di Épinal si spinge fino ad affermare che la psicologia individuale ha colto qualcosa da cui la scienza sociale dovrebbe trarre insegnamento, e cioè che «la coscienza dell'individuo riflette sovente lo stato soggiacente dell'organismo»³¹ (dove, nel caso del pensiero collettivo, il sostrato sociale assume evidentemente il posto dell'organismo). Con ciò l'obiettivo è, ancora una volta, da una parte negare un'indipendenza alle rappresentazioni – esse «non possono avere le loro cause ultime in se stesse»³² –, e dall'altra escludere ogni ipotesi soggettivistica per cui le rappresentazioni sarebbero interamente

²⁶ É. Durkheim, *La concezione materialistica della storia*, in *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano 2013, pp. 261-270, p. 266.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 262.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Questo è anche uno dei pochi luoghi di confronto esplicito col marxismo. Al di là del dibattito teorico, Durkheim prende le distanze da Marx con una nettezza in parte imputabile anche a motivi strategici: «Ci siamo arrivati prima di aver conosciuto Marx, la cui influenza non abbiamo per nulla subito» (*ivi*, p. 266).

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, p. 268.

manipolabili, secondo volontà, dal soggetto individuale o collettivo. Il saggio su *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, invece, sgrezzerà ulteriormente questa visione del rapporto tra sostrato e rappresentazione, allontanandosi da una visione per cui la seconda sarebbe il “riflesso” del primo. Già alla fine dell’articolo sul materialismo storico leggiamo in tal senso: «Si è perso di vista che, se le rappresentazioni dipendono originalmente dagli stati organici, una volta che esse sono costituite, esse divengono per questo stesso realtà *sui generis*, autonome»³³. Del resto, per un sociologo che era stato accusato di materialismo, ciò che ora risulta più urgente è prendere le distanze anche dalla visione diametralmente opposta a quella rispetto alla quale l’abbiamo visto posizionarsi finora, e cioè a una concezione deterministica del rapporto tra società e morale. Tali critiche, tra l’altro, non erano del tutto infondate: è in effetti proprio su questo nodo che il pensiero durkheimiano registra una più netta evoluzione. Nella *Divisione del lavoro* diversi passaggi prestano effettivamente il fianco a quello che è stato definito un «determinismo morfologico delle idee»³⁴. È anche vero che l’obiettivo primario delle prime opere (compresa *Le regole del metodo sociologico*) è l’attacco frontale all’individualismo metodologico. Sull’interesse a un chiarimento teoretico del rapporto tra idea e sostrato prevale quindi la necessità di mostrare che la coscienza collettiva non risulta da una mera somma degli stati mentali individuali o dall’imporsi di alcuni di essi ma dal tessuto dei legami sociali³⁵.

Il testo del 1898 sulle rappresentazioni individuali e collettive, come abbiamo anticipato, contiene una riflessione senz’altro più matura. Apparso su una rivista specificamente filosofica, la *Revue de métaphysique et de morale*, è dedicato per buona parte a un confronto con la psicologia e con i suoi più recenti sviluppi. In particolare, l’obiettivo polemico di Durkheim è la teoria

³³ Ivi, p. 269.

³⁴ L’espressione è in D. Némédi, *A Change in Ideas. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations*, in W.S.F. Pickering (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 83-97, p. 85 (tr. nostra). Ad esempio, cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, pp. 342-343.

³⁵ Cfr. D. Némédi, *A Change in Ideas*, cit., p. 86. Da questa esigenza teorica primaria consegue anche il rischio di concepire il sociale, tanto più nel suo lato “psichico”, come un macro-soggetto. Quella dell’ipostatizzazione è un’altra delle accuse da cui Durkheim si difende nella seconda edizione delle *Regole*, e in effetti, mentre nella *Divisione del lavoro sociale* compare il concetto di “coscienza collettiva”, Durkheim fa cadere tale nozione a partire dagli ultimi anni dell’Ottocento, a favore appunto della teoria delle rappresentazioni collettive (nel saggio ad esse dedicato che ci accingiamo ad analizzare compare solo – e una volta – il lemma «coscienza sociale»: É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 161). Non è un caso che nella *Divisione* la coscienza collettiva venga riferita alle società a solidarietà meccanica, in cui quindi l’omogeneità tra gli individui è massima e la dimensione sociale quasi annulla le singolarità (cfr. L. Cobbe, *L’arcano della società*, cit., pp. 176-177). Per la società moderna, a solidarietà organica, in cui l’individualità guadagna i suoi spazi contro la tendenza omogeneizzante della coscienza collettiva, viene invece utilizzato proprio il termine “coscienza sociale” (cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 102; M.A. Toscano, *Evoluzione e crisi del mondo normativo. Durkheim e Weber*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 31). In ogni caso, l’utilizzo del concetto di “coscienza collettiva” torna in alcuni luoghi teoricamente nodali delle *Forme elementari* e con esso il rischio di una ipostatizzazione del soggetto collettivo e della sua vita mentale (cfr. ad esempio É. Durkheim, *Forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 509).

epifenomenista di Thomas Henry Huxley e Henry Maudsley – ma anche William James vi è qui ricondotto³⁶. Secondo tale teoria, «la coscienza è un semplice riflesso dei processi cerebrali sottostanti, un barlume che li accompagna ma non li costituisce»³⁷. La disamina durkheimiana, che mostra tra l'altro un'ottima padronanza della disciplina, passa in particolare per il problema della memoria. La rappresentazione, secondo gli epifenomenisti, non avrebbe nessuna sussistenza temporale oltre alla sua presenza attuale, evocata da un certo stato fisiologico; a conservarsi sarebbe piuttosto l'impressione organica, sicché, se sull'organismo avvenisse nuovamente una tale modificazione nervosa, entrerebbe in atto lo stesso procedimento mentale, che solo illusoriamente verrebbe però attribuito a un “risveglio” di una rappresentazione sedimentata. La questione della memoria è ovviamente centrale, perché se le rappresentazioni che hanno abitato in passato la coscienza (e che diventano abitudini, convinzioni, tendenze...: “seconda natura”) non si conservano se non nella forma materiale delle modificazioni nervose, «allora ciò che muove l'uomo è precisamente l'organismo»³⁸. Lo stesso vale per le leggi dell'associazione tra idee e sensazioni³⁹. Insomma, alle rappresentazioni individuali non sarebbe accordata alcuna vita autonoma, il che annullerebbe il dominio mentale, semplice riflesso di quello fisiologico (ma allora che funzione avrebbe questo raddoppiamento?), e la legittimità della psicologia come scienza distinta dalla biologia. Durkheim procede a confutare la teoria epifenomenista con una serie di argomentazioni diverse, tra le quali, proprio in relazione alle leggi dell'associazione, quella dell'impossibilità di localizzare delle regioni cerebrali per ogni gruppo di rappresentazioni (se non addirittura una cellula per ogni rappresentazione) e delle contiguità cerebrali (o cellulari) per spiegare l'associabilità e l'unità di certe idee con altre in quel *continuum*, in quella totalità, che è la nostra vita psichica⁴⁰. Più in generale per Durkheim è valido il principio che è stato chiamato dell'«alterazione riflessiva»⁴¹: la rappresentazione non è semplicemente un raddoppiamento, eventualmente rischiarato, di una

³⁶ A partire dai primi anni del '900 Durkheim ne valorizzerà piuttosto la filosofia pragmatista, cfr. É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, cit.

³⁷ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 138.

³⁸ Ivi, p. 141.

³⁹ Ivi, p. 142.

⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 146-147. Proprio sul modo di concepire il cervello e le sue cellule, nell'ottica di un'analogia con la società e gli individui, è stato costruito un interessante confronto con Tarde (cfr. J.I. Brooks, *Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context*, cit., p. 235). Egli stesso, pur criticando la sociologia biologista, utilizzò l'analogia cerebrale nella sua *Logique sociale*, ma risolvendo la questione non attraverso la costituzione di un dominio autonomo, quello psico-sociale, bensì nei termini di una lotta per la propagazione dei singoli elementi cerebrali, così rispecchiando bene la differenza fondamentale tra la sociologia di Durkheim e quella di Tarde (cfr. G. Tarde, *La logique sociale*, Alcan, Parigi 1895, pp. 117-118).

⁴¹ B. Karsenti, *Les représentations et le temps. La « conscience collective » selon Durkheim*, in *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Parigi 2006, pp. 147-161, p. 150 (tr. nostra). Cfr. anche F. Callegaro, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Parigi 2015, p. 67.

presenza (l'impressione), ma questa coscienza rischiarata comporta la produzione di qualcosa di nuovo rispetto al dato fisio-psicologico immediato.

Il secondo passo per dimostrare la conservazione delle rappresentazioni nella vita mentale dell'individuo, e quindi l'autonomia di quest'ultima, consiste nello slegare rappresentazione e coscienza. Tale passo era già stato anticipato nell'articolo su Labriola nella forma dell'anti-soggettivismo (l'attività del soggetto segue cause che il soggetto non padroneggia). Ora Durkheim, rifacendosi a Pierre Janet e al suo *L'automatisme psychologique*, pietra miliare per la nascita della psicanalisi e della teoria dell'inconscio, pubblicato nel 1889⁴², fa un passo avanti: «In ognuno di noi [...] si verifica una pluralità di fenomeni che sono psichici pur senza venire afferrati»⁴³. Tutta una serie di atti e fenomeni, come le esitazioni, la distrazione, o, nel caso specifico degli studi di Janet, la catalessi, il sonnambulismo, etc. deriva dal fatto che «i nostri giudizi vengono ad ogni istante mutilati ed alterati da giudizi inconsci»⁴⁴ che non controlliamo (e che tuttavia, d'altro canto, non determinano la nostra coscienza in maniera *meccanica*⁴⁵). Per quanto il mondo esteriore rimanesse, in quell'epoca di grandi trasformazioni per la psicologia, «in gran parte inesplorato», in esso si trovano «degli elementi *reali ed operanti* i quali non costituiscono fatti puramente fisici, pur non essendo conosciuti dal senso interno»⁴⁶. Dal punto di vista della riflessività, ciò implica che la riflessione non è necessariamente cosciente, ma che è possibile anche un grado *irriflesso* della riflessione (tanto individuale quanto, vedremo, sociale), che è poi ciò che va a costituire quel fondo di *disposizioni* pratiche, frutto del sedimentarsi di esperienze pratiche e psichiche, che scalza, nella teoria durkheimiana, una “coscienza oscura” *totalmente* succube alle leggi e alle pulsioni organiche via via attuali⁴⁷.

Ecco dunque la formula che determina lo statuto della rappresentazione per Durkheim: essa non è un prodotto immediato delle facoltà dell'*ego* (anti-soggettivismo); non è però neanche un semplice riflesso della sua attività cerebrale, cioè fisiologica (anti-epifenomenismo); seguendo, dopo la nascita per mezzo dell'attività cerebrale, delle leggi di combinazione ed espressione peculiari, gode invece di un'*autonomia relativa* rispetto al proprio sostrato, pur non potendo essere concepita come appartenente a un mondo altro, conchiuso e autosufficiente (anti-metafisicismo). O, con le parole di Durkheim: la rappresentazione «è qualcosa di nuovo, che certi caratteri della cellula

⁴² Cfr. P. Janet, *L'automatisme psychologique. Saggio di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

⁴³ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 152.

⁴⁴ Ivi, p. 153.

⁴⁵ Cfr. B. Karsenti, *Les représentations et le temps*, cit., p. 152.

⁴⁶ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 154.

⁴⁷ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 68.

contribuiscono certamente a produrre ma non bastano a costituire, perché essa sopravvive loro e manifesta proprietà differenti»⁴⁸.

Ora, questa lunga immersione nel campo psicologico e nelle sue dispute teoriche è motivata dalla possibilità, che Durkheim tratteggia fin dalle prime righe del saggio, di tracciare un'*analogia* tra la psicologia e la sociologia proprio nel rapporto che le rappresentazioni intessono col proprio sostrato. L'analogia, avverte il sociologo, non è un metodo di dimostrazione, e, se confusa con l'inferenza, può portare a errori teorici come quelli operati dai sociologi di indirizzo biologico, che hanno semplicemente trasposto le leggi del mondo organico nel dominio sociale in virtù di una supposta analogia tra organismo vitale e organismo sociale. Nella forma della comparazione (tra ambiti aventi le proprie specificità), l'analogia può nondimeno costituire «l'unico mezzo pratico di cui disponiamo per rendere le cose intelligibili»⁴⁹. Durkheim aggiunge che il dominio psicologico è più vicino a quello sociologico di quanto non lo sia quello biologico, e pertanto una comparazione, pur nell'autonomia delle due scienze, è ancora più plausibile. Tanto che – ribadiamo con Durkheim – «da vita collettiva, al pari della vita mentale dell'individuo, è costituita da rappresentazioni»⁵⁰.

L'analogia consiste dunque in questo: così come le rappresentazioni individuali godono di una autonomia relativa rispetto al sostrato cerebrale di cui sono (almeno una parte di esse) prodotto, allo stesso modo le rappresentazioni collettive, che costituiscono la linfa della vita associata, hanno un'esistenza parzialmente autonoma (cioè seguono delle leggi – nel combinarsi, mutare, evolversi – che sono loro proprie) rispetto alle coscienze individuali, da cui pur emanano. Che il sociale non si riduca alla somma dei membri che appartengono ai gruppi è evidentemente il nucleo della concezione sociologica di Durkheim. Il tutto del dominio sociale eccede la somma delle sue parti, ed è proprio l'esteriorità rispetto ad esse, che già abbiamo menzionato e la cui formulazione nelle *Regole* è stata spesso fraintesa, che conferisce quell'autorità morale, quel carattere di *contrainte* che è caratteristico, ad esempio, dei precetti del diritto, delle credenze religiose o delle regole del “buon costume”. Come riassume Durkheim altrove, recuperando l'analogia organicistica: «Come la cellula vivente è altra cosa che non la semplice somma delle molecole non viventi che la compongono, come l'organismo stesso è altra cosa che non una somma di cellule, così la società è un essere psichico che ha un modo di pensare, di sentire, di agire, diverso da quello degli individui che lo compongono»⁵¹. Una tale concezione del sociale, che non è certo una novità del saggio che stiamo esaminando, implica che le rappresentazioni e «i sentimenti privati diventano sociali soltanto incontrandosi con l'azione delle forze *sui generis* prodotte dall'associazione: per effetto di queste

⁴⁸ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 155.

⁴⁹ *Ivi*, p. 137.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, in *Il suicidio – L'educazione morale*, cit., pp. 461-708, p. 521.

combinazioni e delle alterazioni reciproche che ne risultano essi diventano *qualcosa d'altro*⁵². La vita delle rappresentazioni collettive è dunque sempre la vita di una *totalità* sociale e a partire da essa, cioè dalla complessità delle relazioni tra i gruppi sociali, deve essere spiegata – dunque contro ogni riduzionismo proprio di quell'individualismo metodologico che è il costante bersaglio polemico di Durkheim. Vi è insomma una dimensione *produttiva* nella riflessività sociale: l'azione di rappresentare implica la creazione di qualcosa di nuovo, che è tanto più accentuata quanto più si progredisce al livello delle “rappresentazioni superiori”, come le credenze, le aspirazioni e le categorie di pensiero⁵³.

Parallelamente Durkheim rileva, per le rappresentazioni collettive e la loro vita, una «flessibilità» e «duttilità»⁵⁴ ben più marcate rispetto all'attività psichica individuale. La ragione è che la mediazione tra sostrato e idea è più complessa e appunto meno diretta. Via via, poi, che la società si differenzia in gruppi secondari, che l'omogeneità morale dei loro membri viene erosa dalla progressiva autonomizzazione, e che dunque le interazioni sociali si fanno più fitte e complesse⁵⁵, anche la vita delle rappresentazioni guadagna sempre maggiore autonomia. Tale processo è ampiamente descritto nella *Divisione del lavoro sociale*: a una maggiore differenziazione sociale – cioè all'accrescimento della divisione del lavoro, da cui seguono fenomeni come l'espansione territoriale dei gruppi, l'aumento della mobilità e delle vie di comunicazione, etc. – si accompagna una progressiva indeterminazione della morale collettiva, che si fa più astratta e trascendente⁵⁶. È il motivo per cui formazioni sociali più elementari, a “solidarietà meccanica” secondo la classificazione della *Divisione*, possiedono sistemi di credenze o di precetti maggiormente legati alla morfologia sociale e alle sue istituzioni; «ma a partire dal momento in cui un primo fondo di rappresentazioni si è così costituito», rileva Durkheim, «esse diventano [...] realtà parzialmente autonome che vivono di una vita propria. Esse hanno il potere di attirarsi, di respingersi di formare tra loro sintesi di ogni specie»⁵⁷. Le nuove rappresentazioni saranno così generate soprattutto da altre rappresentazioni (più elementari) piuttosto che dal sostrato sociale: la sintesi di rappresentazioni è creatrice di novità slegate dalle “esigenze” del sostrato morfologico. A livello etnologico, ciò spiega ad esempio l'evoluzione dei sistemi religiosi, «questa lussureggiante vegetazione di miti e leggende [...] tutti questi sistemi teogonici, cosmologici ecc. che il pensiero

⁵² É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 157,

⁵³ Cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., p. 243.

⁵⁴ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 160.

⁵⁵ Questo apparente paradosso, per il quale ad un autonomizzarsi degli individui consegue anche un aumento della dipendenza sociale (la “solidarietà”), è l'*explanandum* dell'opera sulla *Divisione del lavoro sociale* e risiede alla base dell'intera sociologia durkheimiana sulla modernità (cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 8).

⁵⁶ Cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 179-184 e soprattutto pp. 283-301 (cap. III del libro II, *I fattori secondari. La progressiva indeterminazione della coscienza comune e le sue cause*).

⁵⁷ É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 161.

religioso costruisce»⁵⁸. È evidente, poi, che a questa maggiore autonomia si accompagna anche una maggiore esteriorità dei fatti morali rispetto agli individui. Il concetto di “anomia”, con il quale Durkheim indica le dimensioni patologiche della modernità, se considerato dal punto di vista della coscienza collettiva, si riferisce proprio a questa scissione tra le rappresentazioni collettive, le norme sociali, e i modi di pensare e agire dei singoli, che possono risultare “insensati” proprio perché non imbevuti immediatamente di un senso condiviso, oppure, in quella pluralizzazione di aspirazioni e ideali che è il risultato della divisione del lavoro, contrastanti con esso⁵⁹. Del resto, l’argomento dell’autonomia relativa delle rappresentazioni collettive è proprio ciò che permette di confutare quelle letture – sovente critiche e basate soprattutto sui primi testi – “riproduttivistiche”, che vedrebbero nella società durkheimiana un organismo volto al cieco mantenimento di sé e dei suoi stati, escludendo così qualsiasi possibilità di trasformazione⁶⁰.

Ma Durkheim fa un passo ulteriore. Se da quanto esposto finora consegue la costituzione di una sorta di scala che, partendo dal sostrato organico individuale, passa per le coscienze individuali, le quali poi compongono il sostrato sociale delle rappresentazioni collettive, tale scala, a ben vedere, risulta essere ben più di una semplice gerarchia di complessità. Il rapporto tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive non si riduce infatti a quello dell’analogia, come ha mostrato Bruno Karsenti⁶¹. In relazione alla vita mentale individuale, in effetti, rimaneva aperto un problema: che ruolo svolge la parte inconscia di tale vita, la cui esistenza è necessaria per rendere intelligibile la memoria psicologica e quindi un’autonomia del *continuum* psichico? La rappresentazione inconscia, nozione apparentemente «inconcepibile» e «contraddittoria»⁶², risulta tale solo se l’io viene pensato come centro produttore e reggente la vita delle rappresentazioni. Ma abbiamo visto che per Durkheim i fattori inconsci della vita psichica hanno proprio l’effetto di decentralizzare l’io, eccedendolo. Ora, l’eccedenza è esattamente il tipo di rapporto che il sociologo traccia tra il fatto sociale e la coscienza individuale; pertanto, autonomizzare le rappresentazioni non solo dal sostrato organico ma anche dal controllo dell’io cosciente vuol dire pensare il loro aggregarsi, distinguersi, trasformarsi, etc. secondo una modalità che eccede l’individuo. Una

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. L. Cobbe, *L’arcano della società*, cit., p. 179. Per il concetto durkheimiano di anomia e la sua evoluzione, cfr. Ph. Besnard, *L’anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Puf, Parigi 1987.

⁶⁰ Cfr. M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales dans la sociologie d’Émile Durkheim*, «Klesis – Revue philosophique», 6.2 (2008), pp. 6-26, in particolare pp. 15 ss.

⁶¹ Cfr. B. Karsenti, *Les représentations et le temps*, cit. Karsenti presenta la stessa tesi anche in B. Karsenti, *De Durkheim à Mauss. La spécificité psychologique de la sociologie*, in M. Borlandi, L. Mucchielli (a cura di), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, L’Harmattan, Parigi 1995, pp. 297-319, pp. 306-310 e in B. Karsenti, *L’uomo totale*, cit., pp. 62 ss. Che Durkheim contraddica quanto egli stesso dice sull’analogia – e cioè che essa si opera tra domini già precedentemente costituiti e autonomi – lo hanno notato vari interpreti (ad esempio, cfr. J.I. Brooks, *Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context*, cit.).

⁶² É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., p. 151.

modalità, quindi, *sociale*. In altri termini, «l'iper-spiritualismo durkheimiano implica che lo spirito collettivo *sia in noi*, sotto una forma che è *già* percepibile al livello delle nostre rappresentazioni individuali»⁶³. Allo stesso tempo, però, abbiamo visto che la determinazione da parte dell'inconscio non avviene in maniera meccanica: che quello delle disposizioni morali collettive sia il grado irriflesso della riflessività significa anche che rispetto a una tale *contrainte* normativa ci si può, tanto a livello individuale che sociale, emancipare gradualmente. Al contrario, la psicologia delle folle aveva partecipato a quella che è stata chiamata «la scoperta dell'inconscio»⁶⁴ proprio nel saldare l'assenza di coscienza col comportamento della collettività: Tarde, ad esempio, si riferisce proprio al sonnambulismo per caratterizzare quell'operatore di socialità che per lui è l'imitazione⁶⁵.

Ne consegue che non solo tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive non corre un semplice rapporto di analogia, ma che tra esse si configura una connessione così intima che risulta impossibile pensare le prime senza le seconde. Di più: se per il senso comune le credenze e le percezioni personali sono considerate come il dato primitivo e più evidente, a partire dal quale si costruisce eventualmente un pensiero sociale, Durkheim mostra che, al contrario, sono le rappresentazioni collettive ad essere il *primum*, senza il quale non è possibile pensare non solo una buona parte (se non la totalità) delle rappresentazioni individuali, ma neanche il loro aggregarsi in un *continuum* psichico (ciò che di più “privato” parrebbe esserci). E quindi la loro unità sintetica.

Le rappresentazioni individuali sono insomma un *prodotto* del concreto delle rappresentazioni collettive: esse non sono certo un niente, ma sono, secondo gradazioni diverse, sempre anche sociali. Costituiscono, in altri termini, delle variazioni originali (individuali, appunto) di quelle rappresentazioni sociali che sono di ordine maggiore e, in quanto esterne all'individuo e dotate di autorità morale, di maggiore impatto⁶⁶. Se, in definitiva, non esiste una “mentalità individuale”

⁶³ B. Karsenti, *Les représentations et le temps*, cit., p. 161 (tr. nostra).

⁶⁴ Cfr. H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1996.

⁶⁵ Così Tarde riassume il capitolo dedicato a *Che cos'è una società?*: «La società è l'imitazione, e l'imitazione è una specie di sonnambulismo» (G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 118, nel testo in corsivo).

⁶⁶ È il modo in cui anche Pickering legge il rapporto tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive (cfr. W.S.F. Pickering, *Representations as Understood by Durkheim*, cit., p. 15). Brooks conferma questa tesi mostrando che quella che sembrerebbe essere un'analogia a quattro termini (rappresentazioni individuali/sostrato organico da una parte, rappresentazioni collettive/sostrato sociale dall'altra) è in verità a tre termini. Lo si dimostra esaminando l'analogia dal lato delle discipline implicate: la psicologia sta alla biologia come la sociologia sta alla psicologia. La psicologia e le rappresentazioni individuali sono dunque un termine medio, di fatto comprensibile solo a partire dal termine ultimo, cioè sociologia e rappresentazioni collettive (cfr. J.I. Brooks, *Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context*, cit., p. 227). Si noti infine che nelle *Forme elementari* Durkheim afferma che le rappresentazioni collettive stanno alle rappresentazioni individuali come le categorie del pensiero stanno al materiale empirico (cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 67-68). In questo caso non si tratta di un'analogia, perché le categorie – questa una delle tesi principali dell'opera – sono rappresentazioni collettive, o comunque derivano strettamente da esse. Dunque, nonostante Durkheim si limiti a concludere che le rappresentazioni sociali «aggiungono

assoluta, ma sempre e solo un “*general intellect*”, dall’altra parte in Durkheim non risulta neanche una visione “metafisica” della coscienza collettiva, per la quale essa sarebbe un soggetto ipostatizzato, un *Volksgeist*: si tratta piuttosto di trovare un’architettura concettuale adatta a concepire l’unità di senso e di azione presente nella società⁶⁷. È in questa direzione che con Durkheim si può parlare di “olismo”, cioè di un principio esplicativo secondo il quale le parti e la loro solidarietà possono essere spiegate solo in seno al tutto sociale⁶⁸. Anche gli atti apparentemente più individuali e privati, come ad esempio il suicidio, oggetto del celebre studio del 1897, sono in fondo in qualche modo un’opera collettiva dal momento che l’azione sociale e l’ideazione collettiva costituiscono nientemeno che ciò che ci permette di agire (ma non ciò che *ci agisce* e basta)⁶⁹. Come ha scritto Bernard Lacroix, «tutta la sociologia durkheimiana può essere compresa come una serie di variazioni sistematiche intorno a questa intuizione fondamentale»⁷⁰.

2. *Le rappresentazioni politiche della Rivoluzione francese come articoli di fede*

Finora abbiamo trascurato una caratteristica delle rappresentazioni, che tuttavia deriva in maniera coerente dall’autonomia accordata loro da Durkheim. Si tratta della peculiarità per noi decisiva, in quanto rende ragione dell’utilità, per la storia dei concetti politici moderni, di trattare questi ultimi come rappresentazioni collettive. Che le rappresentazioni in generale, e ancor più quelle sociali – di esse esclusivamente ci occuperemo d’ora in poi –, siano autonome rispetto al proprio sostrato non vuol dire solamente che quest’ultimo non ne è la sola causa determinante, ma anche che, di conseguenza, esse sono a loro volta causa. Non solo, dunque, le categorie del pensiero collettivo hanno origine sociale, ma esse sono anche condizione di possibilità della vita associata e delle istituzioni in cui essa si consolida. È stato rilevato che si tratta del punto maggiormente trascurato dagli interpreti⁷¹: proveremo a svilupparlo qui di seguito.

qualcosa» (ivi, p. 68) a quelle individuali, se si sviluppa coerentemente il ragionamento, le prime dovrebbero essere piuttosto la *condizione di intelligibilità* delle seconde, la modalità in cui l’esperienza del singolo si organizza e acquista un senso, e non semplicemente delle idee, eventualmente più radicate, che si affiancano a quelle individuali. Esse sono inoltre la condizione di possibilità della comunicazione e del vivere associato (cfr. ivi, p. 69).

⁶⁷ Cfr. B. Karsenti, *Le décalage du sens : de la sociologie à la phénoménologie*, in J. Benoist, B. Karsenti (a cura di), *Phénoménologie et sociologie*, Puf, Paris 2001, pp. 229-253, p. 235.

⁶⁸ Cfr. V. Descombes, *Individuation et individualisation*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XLI, n. 127 (2003), pp. 17-35; B. Karsenti, C. Lemieux, *Il socialismo e il futuro dell’Europa*, Meltemi, Milano 2021; F. Callegaro, *Attualità di Durkheim: sociologia, filosofia, politica. Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti*, «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», vol. 8, n. 16 (2017), pp. 301-323.

⁶⁹ Cfr. M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales dans la sociologie d’Émile Durkheim*, cit., p. 19.

⁷⁰ B. Lacroix, *Aux Origines des Sciences sociales françaises : politique, société et temporalité dans l’œuvre d’Émile Durkheim*, «Archives de sciences sociales des religions», vol. 69 (1990), pp. 109-127, p. 116 (tr. nostra).

⁷¹ Cfr. G. Paoletti, *La nozione di rappresentazione nelle scienze sociali e l’eredità di Durkheim*, in E. Moriconi, S. Perfetti (a cura di), *Pensiero, parola, scrittura. Filosofia e forme della rappresentazione. Atti del convegno, Pisa, 28-30 aprile 2004*, Ets, Pisa 2007, pp. 195-217, p. 215.

Le rappresentazioni collettive hanno un ruolo *pratico* che è prioritario rispetto a una supposta funzione teorico-speculativa⁷². In altri termini, il corpo sociale non sviluppa una rappresentazione di sé e delle proprie istituzioni per formarsi una visione del mondo o per rispondere a un desiderio di conoscenza. Proprio da quanto anticipato sulla non autoreferenzialità delle rappresentazioni procede che, come scrive Durkheim nel testo sul materialismo storico, «una volta che esse esistono, divengono, a loro volta, sorgenti originali d'azione, hanno una efficacia loro propria, reagiscono alle cause stesse da cui dipendono»⁷³. Si tratta di una visione, quella che conferisce alle forme della riflessività collettiva un'*efficacia*, un'*effettività* sociali, presente fin dagli esordi del pensiero durkheimiano, in quanto ha a che fare con la torsione sociologica stessa del tema della rappresentazione. Già nella *Divisione del lavoro sociale* si legge una celebre espressione: «Una rappresentazione [...] non è una semplice immagine della realtà, un'ombra inerte che le cose proiettano in noi; ma è una forza che suscita intorno a sé un turbine di fenomeni organici e psichici»⁷⁴. Trattare le rappresentazioni collettive come fatti sociali, e quindi come *cose* (seppur “cose” morali) esteriori all'individuo – non bisogna dimenticare che l'osservazione scientifica ne costituisce la primaria prova d'esistenza –, vuole dire che esse non rappresentano per questi un mero fantasma, un'illusione o un'opinione tra le altre, che possa essere soggettivamente obliterata. Il fatto di essere investite dall'autorità morale derivante proprio dall'essere un prodotto dell'interazione, non solo nello spazio ma anche nel tempo⁷⁵, di avere nella stabilità e nella consistenza delle caratteristiche fondamentali, conferisce a quello che può anche esser detto “senso comune” o “opinione” una presa *oggettiva* sulla vita individuale – la quale, nella realtà, non esiste se non già sempre socializzata. È in tal senso che si parla di «natura obbligatoria delle rappresentazioni come segno distintivo del sociale»⁷⁶: esse vanno a costituire quella normatività pratica che è il criterio prioritario di comprensione del fatto sociale e che, tra l'altro, si ritrova non solamente in quegli ambiti in cui l'obbligazione e la sanzione in caso di trasgressione sono esplicite e codificate (come nel caso del diritto) ma anche in tutti gli altri fenomeni sociologici (ad esempio la moda, la lingua, il galateo, etc.) che, essendo opera dell'associazione in gruppi e non del solo individuo, esercitano su questi un

⁷² Cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., p. 245.

⁷³ É. Durkheim, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 269.

⁷⁴ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 116. Quanto, comunque, la concezione durkheimiana si trasformi rispetto a una prima formulazione come questa è ben restituito dal fatto che nel prosieguo il sociologo si appoggia proprio al Maudsley che criticherà nel saggio del 1898 per spiegare, biologicamente, il funzionamento e l'efficacia della rappresentazione.

⁷⁵ «Le rappresentazioni collettive sono il prodotto di una immensa cooperazione che si estende non solo nello spazio, ma anche nel tempo; per dar loro vita, molteplici spiriti diversi hanno associato, mescolato, combinato le loro idee e i loro sentimenti; lunghe serie di generazioni vi hanno accumulato la loro esperienza e il loro sapere» (É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 68).

⁷⁶ F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 70 (tr. nostra).

ascendente dall'esterno⁷⁷. Lo sguardo sociale determina condotte e identità, contro ogni pretesa liberale di una costruzione del sé senza attriti, a partire da un'autorappresentazione pensata come sempre singolare, privatamente *propria*. L'opinione comune costituisce infatti quei *pregiudizi* da cui ogni giudizio individuale non può che prendere le mosse⁷⁸. Lo spazio per l'individuazione e per lo scarto c'è – lo vedremo –, ma è esso stesso un prodotto sociale, nonché il processo per eccellenza della modernità e delle formazioni a “solidarietà organica”. Infine, il fatto che la disciplina morale che l'opinione esercita sui membri del gruppo sociale derivi *oggettivamente* dalla natura dei legami sociali esclude tutte quelle ipotesi *soggettivistiche* che vedrebbero, dietro all'influenza della società sui costumi e sulle credenze, l'azione intenzionale o di un qualche potere occulto oppure di carismatici “pubblicitari” in grado di manipolare le coscienze – ipotesi, quest'ultima, fatta propria della psicologia delle folle che, coerentemente con la sua concezione della società, attribuisce ai “*meneurs des foules*” un potere quasi magico⁷⁹. Al contrario, le rappresentazioni collettive emanano dalle interazioni sociali, dal confronto e dalla necessità di una sua regolazione, e, così plasmate e trasformate, sui membri che costituiscono il gruppo sociale *agiscono*.

Si aprono a questo punto due questioni essenziali. La prima riguarda la modalità dell'effettività delle rappresentazioni collettive: ci si domanda cioè per quali vie una forma di pensiero sociale, col suo grado anche elevato di astrattezza, possa avere un'efficacia sulla morfologia sociale, sui legami e sulle istituzioni che la caratterizzano. In secondo luogo, per i fini determinati della nostra ricerca, è necessario domandarsi se, all'interno del discorso durkheimiano sulle rappresentazioni collettive, si possa trovare una specificità delle categorie politiche e quindi dei concetti politici moderni fattisi rappresentazioni condivise. C'è un testo che permette di affrontare entrambe le questioni, e cioè *I principi del 1789 e la sociologia*, articolo scritto da Durkheim nel 1890 come recensione, ma che tuttavia risulta molto significativo.

L'occasione è il libro di Thomas Ferneuil *Les principes de 1789 et la science sociale* (1889) e quindi la *querelle* interpretativa sulla Rivoluzione francese e dei principi teorico-politici che l'hanno animata. È decisamente significativo che uno degli interventi da cui emerge più nettamente una riflessione sullo statuto delle rappresentazioni politiche moderne in Durkheim riguardi proprio la Rivoluzione francese, cioè, per la storia concettuale, il momento epocale dell'*operatività effettiva* del dispositivo giusnaturalistico, il momento in cui, come scrive Hegel, viene ricostruita «la realtà a misura del

⁷⁷ Cfr. É. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cit., pp. 156-157, n. 1.

⁷⁸ Cfr. L. Cobbe, *L'arcano della società*, cit., p. 49.

⁷⁹ Cfr. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, cap. VIII (*Conduttori d'anime*), pp. 189-219. Non manca in Durkheim un abbozzo di sociologia del carisma, in particolare nelle *Forme* (ad esempio, cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 273), a riprova di quanto abbiamo già constatato circa la parziale sopravvivenza di un paradigma delle folle nel suo pensiero.

pensiero»⁸⁰ – il pensiero della tradizione che da Hobbes arriva fino agli ispiratori della Rivoluzione, Rousseau e Sieyès. Come abbiamo anticipato in sede introduttiva, è da quel momento che il plesso individuo-sovranià-società civile non costituisce più solo l'articolazione di un sistema di pensiero politico, eventualmente animato da una pretesa normativa, ma anche il modo in cui il senso comune pensa la politica, nonché, soprattutto, l'impianto che sta alla base delle costituzioni moderne e delle relative istituzioni⁸¹.

La critica durkheimiana non riguarda la scelta di trattare la Rivoluzione come oggetto di scienza – «i tempi cominciano ad essere maturi per uno studio obiettivo e imparziale di questa storia»⁸², scrive anzi Durkheim –, bensì la pretesa di concepire i principi rivoluzionari come fossero essi stessi l'articolazione di una scienza della società. Per Durkheim essi non costituiscono infatti «una serie di proposizioni astratte, definizioni, assiomi, teoremi che si presentano come il riassunto di una scienza definita»⁸³, cioè che, attraverso un metodo preteso scientifico, ambiscono a rispecchiare la realtà sociale (per cui, nell'analisi dei principi del 1789, basterebbe chiedersi se è effettivamente vero che gli uomini nascono liberi e uguali). Applicare tale interpretazione significa obliterare le condizioni sociali soggiacenti e quindi non trattare *sociologicamente* i principi della Rivoluzione (come pur pretendeva di fare Ferneuil⁸⁴). Ecco, dunque, un esempio concreto di che cosa voglia dire studiare delle rappresentazioni collettive come fatto sociale: da una parte significa vederne la connessione con i bisogni e le aspirazioni sociali di un'epoca e di uno o più gruppi sociali, dall'altra calibrarne l'efficacia nel promuovere un cambiamento nel sostrato – una rivoluzione, appunto. La sociologia non ha a che fare solamente con le strutture materiali che intessono i legami sociali, ma ad essere sociali sono anche i prodotti teorici apparentemente più astratti nel contenuto e più assoluti nella formulazione.

Ciò che è decisivo è la scelta di Durkheim di opporre al lessico della scienza – Ferneuil legge gli articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* appunto come gli assiomi di una dottrina scientifica – quello della religione. È infatti il tema della religione, e il dizionario ad esso legato, ciò che in Durkheim permette di inquadrare la nostra problematica, e cioè la natura sociale delle rappresentazioni politiche moderne e, ancor più, la loro effettività storica. Ai principi rivoluzionari «non vi si crede come a teoremi, ma come ad articoli di fede»⁸⁵, si legge nel testo del 1890. La loro

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 362.

⁸¹ G. Duso, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in G. Duso (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 203-211.

⁸² É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 227-238, p. 227.

⁸³ Ivi, p. 228.

⁸⁴ Cfr. ad esempio Th. Ferneuil, *Les principes de 1789 et la science sociale*, Hachette, Parigi 1889, pp. 16-19; queste pagine, tra l'altro, testimoniano che la distanza tra l'approccio di Durkheim e quello di Ferneuil è ben minore di quanto il primo lasci intendere.

⁸⁵ É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 228.

formulazione avviene non «nel silenzio dello studio» di uomini di scienza, bensì da parte di «uomini d'azione che si credevano chiamati a fondare di nuovo la società»⁸⁶. Ma l'efficacia della loro azione non è derivata dal velleitarismo di chi alla realtà oppone un ideale altro, una costruzione teorica astratta, bensì dal fatto che – e solo nella misura in cui – i nuovi principi incrociavano le *tendenze* della società francese dell'epoca. «La loro autorità discende non dall'accordo con la realtà, ma dalla conformità con le aspirazioni nazionali»⁸⁷, per quanto magari ancora sotterranee e animate da cause profonde di non immediata trasparenza. Il concetto di “tendenza”, come mostreremo nel terzo capitolo, è una chiave di volta nella sociologia durkheimiana in quanto mostra che la realtà, se staticamente considerata, può non avere in sé tutta la sua verità.

Ed è in questo senso, cioè nella misura in cui un prodotto teorico catalizza dei bisogni collettivi ed acquisisce così, in virtù dell'autonomia di cui abbiamo ampiamente trattato, una forza morale che si estende alla grande parte della società e diventa una intima credenza, che si può parlare di una vera e propria «religione, che ha avuto i suoi martiri e i suoi apostoli, che ha profondamente scosso le masse e che, in definitiva, ha suscitato grandi avvenimenti»⁸⁸. Tale «religione rivoluzionaria»⁸⁹ ha prodotto un mutamento generale che non riguarda solamente la teoria, cioè le scienze umane – Durkheim dimostra come l'individualismo metodologico, concezione che fa da pilastro ai principi del 1789, costituisca la «fede comune»⁹⁰ della maggior parte dei moralisti e degli economisti francesi del suo tempo – ma anche in generale «la struttura delle società europee»⁹¹, che ancora credono intimamente, anche senza esserne coscienti, allo spirito della *Dichiarazione*. Né dunque i suoi principi possono essere limitati a una congiuntura storica, quella della Rivoluzione francese, rispetto alla quale si sarebbe ormai voltato pagina: essi, al contrario, «sono sopravvissuti al loro tempo e si sono estesi ben al di là del paese in cui sono nati»⁹². Essi sono *diventati realtà*: hanno informato non solo le istituzioni della Francia repubblicana, ma anche, via via, quelle degli altri Paesi europei.

L'errore di Ferneuil è stato dunque quello di trattare i principi rivoluzionari come una scienza sociale e non come un *fatto* sociale⁹³. Beninteso, a considerarli in tale senso la critica di Ferneuil è del tutto legittima. Durkheim non si tira certo indietro. Abbiamo già distinto in sede introduttiva le due fasi dell'analisi sociologica: la seconda consiste senz'altro nel mostrare l'inadeguatezza di

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ivi*, p. 236.

⁹⁰ *Ivi*, p. 233. Anche in queste righe il lessico religioso si spreca: si parla pure di «articolo di fede», che non può essere dimostrato, e di «ortodossia» in relazione all'individualismo intransigente.

⁹¹ *Ivi*, p. 236.

⁹² *Ivi*, p. 235.

⁹³ Per questa lettura dell'articolo durkheimiano, cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., pp. 88-94.

determinate categorie rispetto non solo alla realtà sociale, ma soprattutto, ancora, rispetto alle tendenze che la abitano. È certo che, ad esempio, il concetto di «individuo assolutamente autonomo», «non dipendente da se stesso, senza antecedenti storici, senza ambiente sociale»⁹⁴ e per il quale la società non è che un artificio di violenta sopraffazione, per quanto possa tradurre un'aspirazione collettiva tipicamente moderna alla valorizzazione della persona come «fonte autonoma di attività»⁹⁵, come la definisce (scientificamente) altrove Durkheim, non risulta tuttavia adeguato. Per il sociologo non è infatti sufficiente accettare e registrare alla lettera i modi coscienti con cui si esplicano riflessivamente bisogni e rapporti sociali, esplicazioni spesso imperfette se non ingannatorie. In tal senso, per il fatto che è possibile uno scarto tra la realtà sociale e le categorie che essa elabora per pensarsi – il che a sua volta è reso possibile solo da una concezione che attribuisce alle rappresentazioni collettive un'autonomia relativa –, questa fase del lavoro sociologico è di tipo *critico*. Così Durkheim rintraccia la genesi della rappresentazione individualistica della società nel pensiero di Rousseau, Kant e Bastiat, e la critica, ricordando come l'uomo *reale* sia quello sempre immerso in un ambiente di pratiche e istituzioni, in una tradizione, in credenze che gli sono antecedenti, etc., e che se, al fine di fare scienza, una astrazione è necessaria, essa deve prendere le mosse dall'osservazione oggettiva dei caratteri e delle pratiche dominanti e generali, non da un modello a priori⁹⁶.

Ma questa è solo uno dei due lati della trattazione, che il sociologo stesso distingue e tiene nettamente separati⁹⁷. A noi per il momento interessa la prima fase dell'analisi sociologica (la seconda la vedremo all'opera nel secondo capitolo), quella che nei principi del 1789 vede innanzitutto dei «simboli»⁹⁸, o meglio delle *funzioni*. Si tratta del lato per noi più innovativo, così riassumibile: «Ammesso che, in quanto verità teoriche, i principi del 1789 siano definitivamente confutati, essi rimangono come fatti sociali, come espressione dello stato d'animo di un tempo e di una società»⁹⁹.

Rimangono, in altri termini, come religione. Tale categoria è utile per lo studio delle rappresentazioni collettive e dei concetti politici moderni principalmente per due motivi. Il primo consiste nel fatto che, se individuiamo in mito e rito le due categorie fondamentali costituenti il fenomeno religioso¹⁰⁰, identificando la prima come il complesso delle credenze e la seconda come

⁹⁴ Cfr. É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 231.

⁹⁵ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 138.

⁹⁶ Cfr. É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 232.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 230, p. 235.

⁹⁸ *Ivi*, p. 229.

⁹⁹ *Ibid.* Cfr. V. Zuber, *Le culte des droits de l'homme*, Gallimard, Parigi 2014, pp. 113-117 (tuttavia, come mostreremo nelle prossime pagine, a nostro avviso Zuber si sbaglia quando sostiene che analizzare i principi dell'89 in maniera scientifica voglia dire allo stesso tempo desacralizzarli – cfr. *ivi*, p. 101).

¹⁰⁰ Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 88.

l'ancoraggio di queste nelle pratiche collettive, il modo cioè in cui l'uomo si rapporta al sacro, senz'altro il mito viene destituito di una sua sussistenza indipendente. Le credenze religiose non possono mai essere disgiunte dai modi di agire del gruppo sociale riunito, pratiche attraverso le quali determinati stati mentali vengono riprodotti, suscitati, mantenuti¹⁰¹. Detto altrimenti, con la categoria ermeneutica di religione si riduce nettamente l'interesse per il *contenuto in sé* del mito e delle credenze. In particolare, almeno a quest'altezza (quella della prima fase dell'analisi sociologica), non si pone affatto, né ha ragione di esser posto, il problema della *veridicità* – sia il criterio di quest'ultima la coerenza interna o piuttosto la corrispondenza esterna – del contenuto delle rappresentazioni collettive-religiose. Ciò che prevale, seguendo l'approccio che stiamo adottando in questo lavoro, è il ruolo storico-sociale (quindi relazionale) del mito nella riproduzione sociale. Come scrive Durkheim nell'articolo sui *Principi del 1789*, «la maggior parte delle religioni postulano delle vere e proprie eresie dal punto di vista della scienza»¹⁰², ma questo non intacca né pregiudica la funzione che esse hanno avuto e hanno tutt'ora.

In secondo luogo, siccome rito e culto sono organicamente intrecciate con la dimensione del mito e delle credenze, proprio lo studio delle azioni rituali e della loro funzione permette di rispondere alla questione sul modo in cui rappresentazioni si radicano nella società. Non solo la società *crede* negli articoli di fede (ad esempio i principi della Rivoluzione francese) ma, affinché essi divengano effettivi, apposite pratiche e istituzioni si rendono necessarie.

3. *La religione nelle Forme elementari: ideazione collettiva ed efficacia del culto*

L'interesse di Durkheim per la tematica religiosa, che include tanto una attenzione teorica quanto una etnologica e storica, cresce in parallelo all'evoluzione che abbiamo tracciato circa lo statuto dell'elemento rappresentazionale della vita sociale¹⁰³. È del 1898 l'articolo, comparso sull'*Année sociologique* – che sarà sempre una rivista estremamente ricettiva in relazione allo studio delle forme religiose –, intitolato *De la définition des phénomènes religieux*, e nel primo volume della

¹⁰¹ Così Durkheim definisce il rito: cfr. *ivi*, p. 61. Si veda anche C. Facchini, *Mito e rito nella riflessione teorica di Durkheim e Mauss*, in G. Leghissa, E. Manera (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2020, pp. 59-69, pp. 62-63.

¹⁰² É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, *cit.*, p. 230.

¹⁰³ Anche in questo caso, comunque, non si tratta di una novità improvvisa: gli obiettivi per una sociologia della religione sono presenti fin dai primi scritti durkheimiani (cfr. G. Paoletti, *Les deux tournants, ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant Les formes élémentaires*, «L'Année sociologique», vol. 62, n. 2 (2012), pp. 289-311). Menzioniamo appena i presupposti e le implicazioni biografiche di questo interesse teorico durkheimiano; è celebre l'affermazione che pare Durkheim ripetesse spesso: «non ci si dimentichi che sono figlio di rabbino» (cfr. J.-C. Filloux, «*Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin*», «Revue française de sociologie», vol. 17, n. 2 (1976), pp. 256-266). Sull'intreccio tra la vicenda biografica di Durkheim con la problematica religiosa, in particolare con l'ebraismo, e lo sviluppo del suo pensiero, cfr. M. Rosati, *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, introduzione a É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, *cit.*, pp. 17-50 e i riferimenti *ivi* contenuti; per notazioni biografiche più approfondite sull'educazione ebraica in gioventù, cfr. M. Fournier, *Émile Durkheim*, *cit.*, pp. 23-37 (cap. 1, *Une éducation juive*).

rivista da lui fondata Durkheim aveva pubblicato un articolo su *La prohibition de l'inceste et ses origines* (1897). Il culmine di tali studi è rappresentato dalla poderosa opera *Le forme elementari della vita religiosa*, apparsa nel 1912 e dedicata principalmente allo studio del sistema totemico australiano, inteso appunto come forma più semplice del fenomeno religioso, con il fine di interrogare «la natura religiosa dell'uomo»¹⁰⁴. Non ci è possibile approfondire qui dettagliatamente le tesi dell'ultima grande opera di Durkheim, ma procederemo con una lettura che ci permetta di reperire ulteriori elementi concettuali per la nostra problematica, in particolare dunque a partire da quelle sezioni dell'opera che allargano lo sguardo alla religione in generale e si proiettano nella modernità.

La tesi principale di Durkheim è che non solo il fenomeno religioso e il relativo sistema di credenze¹⁰⁵ sono di origine sociale, ma che i simboli sacri intorno a cui ruotano i culti umani sono la trasfigurazione della società stessa. Come scrive Durkheim, «poiché la pressione sociale si esercita per vie mentali, essa non poteva mancare di fornire all'uomo l'idea che esistono fuori di lui una o più potenze, al tempo stesso morali ed efficaci, dalle quali egli dipende»¹⁰⁶. Non solo: poiché i fenomeni religiosi (quelli più elementari) risiedono alla base dell'evoluzione della civiltà umana, di origine religiosa e quindi sociale sono anche, più in generale, le categorie del pensiero, finanche di quello apparentemente più scientifico e astratto che all'apparenza si distaccherebbe nettamente da spiegazioni cosmologiche che attribuiscono forze sovrannaturali ad esempio a simboli animali. Concetti come spazio, forza, o addirittura il principio fondamentale della nostra logica, quello d'identità¹⁰⁷, sono il risultato dell'affinamento di rappresentazioni religiose legate a determinati ritmi, relazioni e istituzioni sociali¹⁰⁸.

Il totem, forma elementare della vita religiosa e dell'esperienza del sacro, non è dunque altro che la simbolizzazione di quella potenza morale che è il clan. Quel vincolo che tiene unito il gruppo sociale, che è percepito da ciascuno come una forza esteriore, di natura mentale ben prima che fisica, rispetto alla quale la violazione significa l'esclusione dalla comunità, diviene oggetto di culto

¹⁰⁴ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 53. Per un primo inquadramento dell'opera, cfr. B. Karsenti, *Lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse d'Émile Durkheim*, «Politika», 01/06/2017, <https://www.politika.io/fr/article/lecture-formes-elementaires-vie-religieuse-demile-durkheim> (ultima consultazione: 24/02/2023).

¹⁰⁵ Non pare esserci una differenza sostanziale tra il concetto durkheimiano di rappresentazione e quello di credenza, se non che quest'ultimo accentua maggiormente l'elemento della partecipazione del credente (cfr. W.S.F. Pickering, *Croyance*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 9 (2003), pp. 11-13).

¹⁰⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 269.

¹⁰⁷ «Queste variazioni attraverso cui è passata nella storia la regola [il principio di identità] che sembra governare la nostra logica attuale dimostrano che, lungi dall'essere inscritta fin dall'eternità nella costituzione mentale dell'uomo, essa dipende, almeno in parte, da fatti storici, e di conseguenza sociali» (ivi, p. 65).

¹⁰⁸ Tanto che c'è chi ha visto nelle *Forme* innanzitutto una grande opera di epistemologia, che si distingue tra l'altro da una mera teoria socio-costruttivista della conoscenza: cfr. A.W. Rawls, *La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre*, in M. De Fornel, C. Lemieux (a cura di), *Naturalisme versus Constructivisme*, Éditions de l'EHESS, Parigi 2007, pp. 41-99.

sotto raffigurazioni che inizialmente hanno la forma di piante o animali e che poi si fanno via via più complesse e astratte. O, detto altrimenti, le potenze sovranaturali, di cui una certa divinità è l'emblema, non sono altro che l'oggettivazione e l'esteriorizzazione di quel sentimento del legame sociale che ogni individuo sente in sé, sentimento che lo eccede, da una parte limitandone certe inclinazioni o pulsioni, dall'altra animandolo di forze che amplificano la sua persona, soprattutto in determinati momenti di intensa esperienza (collettiva, fusionale) del fenomeno religioso. In effetti, Durkheim consegna a pagine che sono state reputate la chiave di volta dell'opera¹⁰⁹ una rettifica rispetto a una lettura semplicistica del suo pensiero: il carattere di *contrainte* del fatto sociale, l'autorità morale che esso esercita rispetto alle devianze individuali, è il segno più visibile dell'esistenza di un dominio sociale dotato di un'esistenza autonoma rispetto alla somma degli individui. Ma non è l'unico aspetto attraverso cui il sociale incide sulle vite dei singoli: proprio la religione, la partecipazione al culto collettivo – perché ogni religione implica sempre anche una Chiesa¹¹⁰ – mostra come il vincolo sociale elevi l'individuo al di sopra di sé, fornendogli energie nuove (episodi dell'etnografia come l'invasamento ne sono l'esempio estremo). In un'assemblea di credenti ciascuno sente in sé una forza che lo eleva rispetto alla grigia vita quotidiana: i membri del gruppo se la rappresentano come l'azione di forze sovranaturali e sacre, invero si tratta dell'integrazione nella vita collettiva del gruppo¹¹¹. C'è poi anche un senso più "ordinario" per il quale l'appartenenza alla società fa del singolo più di quanto egli non sarebbe qualora ipoteticamente isolato dal consesso umano, e cioè il fatto che nella socializzazione si acquisisce quel bagaglio che siamo soliti chiamare "civiltà" – la lingua, l'insieme dei saperi e delle competenze tecniche, la tradizione, etc. – che rende immensamente più potenti le capacità morali, intellettuali e d'azione del singolo. Questi non deve, alla sua nascita, ripartire da un grado zero della civilizzazione, del resto impossibile anche solo da concepire¹¹².

Ecco allora che, con Durkheim, possiamo definire la religione come «un delirio [...] *ben fondato*»¹¹³. Tale definizione è per noi essenziale perché racchiude entrambe le questioni che abbiamo introdotto circa le rappresentazioni religiose, cioè da una parte quella dello statuto del suo contenuto e dall'altra quella della forma della sua efficacia sociale. Innanzitutto, dunque, che cosa vuol dire che le rappresentazioni religiose, che sono rappresentazioni collettive, consistono in un

¹⁰⁹ Cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., pp. 273 ss.

¹¹⁰ Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 95.

¹¹¹ È il motivo per cui non può esistere una fede individuale e sono errate quelle posizioni che vedono la religione come un frutto del foro interiore, un fatto dunque innanzitutto personale: «Nel silenzio della meditazione si può elaborare una filosofia, non già una fede. Infatti una fede è, innanzitutto, calore, vita, entusiasmo, esaltazione di tutta l'attività mentale, trasporto dell'individuo al di sopra di se stesso» (ivi, p. 491).

¹¹² Cfr. ivi, pp. 271-272.

¹¹³ Ivi, p. 287.

“delirio”? Vi è certamente un senso per cui il delirio indica proprio quanto abbiamo appena menzionato: nell’esperienza religiosa, tanto in quella quotidiana che nei suoi picchi più intensi, si trascende se stessi e, soprattutto nelle società “primitive” trattate da Durkheim e nei loro rituali, questa estasi ha molto del “delirante” – nel senso etimologico del termine *delirare*, “uscire dal solco”. Ma c’è anche un altro senso di tale nozione, che a noi interessa maggiormente e che riguarda il *contenuto* delle credenze religiose. Rispetto ad esso vi è un’apparente contraddittorietà nel testo durkheimiano: da una parte la religione risulta essere «soltanto un tessuto di errori»¹¹⁴, dall’altra parte si dice che «possiede una verità eterna»¹¹⁵. Allo stesso modo, nell’*Introduzione* si afferma il carattere aberrante e sconcertante dei miti di cui è composta la religione, ma parimenti Durkheim scrive che «non vi sono [...], al fondo, religioni false», e, in maniera ancora più significativa per la nostra ricerca, che «è un postulato essenziale della sociologia che un’istituzione umana non possa fondarsi sull’errore e sulla menzogna: in tal caso non avrebbe potuto durare»¹¹⁶. L’apparente contraddizione è presto risolta: l’oggettività attribuibile alle credenze religiose non deriva da un qualche criterio interno, dalla veridicità del loro contenuto o dalla loro eventuale adeguatezza nell’esprimere i rapporti reali tra le cose – da questo punto di vista la religione è un’aberrazione, tanto più nella forma totemica studiata nelle *Formes*, dove «i simboli adoperati sono i più sconcertanti per la ragione»¹¹⁷. Nondimeno, se Durkheim insiste di continuo sul fatto che essa non si riduce a una mera «illusione»¹¹⁸ né, come scrive altrove, a una «fantasmagoria»¹¹⁹, è perché la religione in verità «è anzitutto un sistema di nozioni per mezzo delle quali gli individui si rappresentano la società di cui sono membri e i rapporti, oscuri ma intimi, che hanno con essa»¹²⁰. Si tratta dunque di una forma della riflessività sociale, la più elementare, e il “delirio” consiste

¹¹⁴ Ivi, p. 286

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Ivi, p. 54. O ancora: «Una rappresentazione collettiva, per il solo fatto di essere collettiva, presenta già garanzie di oggettività; perché non è senza ragione che essa ha potuto generalizzarsi e conservarsi con una sufficiente persistenza» (ivi, p. 503).

¹¹⁷ Ivi, p. 494.

¹¹⁸ Ivi, p. 285.

¹¹⁹ É. Durkheim, *Débat sur la possibilité d’une science religieuse*, in *Textes 2*, cit., pp. 142-146, p. 143 (tr. nostra). Illusione e fantasmagoria non sono la stessa cosa: mentre il primo termine rimanda alla sfera dell’apparenza e dell’errore intellettuale, che può essere facilmente *eliminato* affinando gli strumenti conoscitivi, il secondo, che «nasce in Francia alla fine del Settecento [...] per indicare l’arte di far vedere dei fantasmi in pubblico attraverso l’illusione ottica generata da una lanterna magica, detta anche fantascopio» (S. Marchesoni, *Fantasmagoria*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 55-58, p. 55), dispositivo prodromo del moderno cinematografo, ci sembra rimandare piuttosto a una sfera semantica legata ai temi della psicologia delle folle e del *meneur des foules*. Infine, Paoletti mette in luce la differenza tra illusione e delirio: l’illusione è un errore di prospettiva rispetto a un oggetto realmente esistente, mentre il delirio implica un maggiore coinvolgimento, psichico e fisico, la presenza di una credenza e di un contesto all’interno del quale essa si sviluppa. Il delirio non si sviluppa relativamente a un singolo dato ma a partire da un intero sistema di credenze e soprattutto non è il frutto dell’errore di un singolo individuo ma dell’interazione collettiva (cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., pp. 307-308).

¹²⁰ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 286.

nell'attività psichica con la quale vengono sacralizzate, viene conferito valore assoluto a idee e simboli che non hanno tale valore *in sé*. Da questo ancoraggio con la vita sociale e i suoi bisogni proviene l'oggettività delle credenze: queste ultime non sono delle pure costruzioni dell'immaginazione; il fatto che esse non siano in adeguato accordo col loro fondamento non significa che il "delirio" non mostri proprio la presenza di *un qualche* accordo¹²¹. Vista così, dunque, «la religione cessa di essere non so quale inesplicabile allucinazione per prendere piede nella realtà. Noi possiamo infatti dire che il fedele non si inganna quando crede all'esistenza di una potenza morale da cui dipende e da cui riceve il meglio di se stesso: questa potenza esiste, ed è la società»¹²².

Ne consegue che per Durkheim la religione non ha un fine eminentemente speculativo, nonostante non ci sia «religione che non sia allo stesso tempo una cosmologia e una speculazione sul divino»¹²³. Ogni religione costruisce senz'altro un sistema di miti coi quali si intende spiegare la comunità e il suo mondo, ma tale spiegazione non è che un fine subordinato alla dimensione pratica – del resto, fin dal titolo, l'opera del 1912 pensa la religione come *vita* religiosa. Come Durkheim scriveva nel saggio sui principi del 1789, il fatto che questi costituiscano un'eresia dal punto di vista della scienza non toglie niente alla loro effettività pratica: in quanto fatti sociali, essi sono l'emanazione di pratiche e aspirazioni collettive e – secondo l'ambivalenza che abbiamo tracciato in relazione alle rappresentazioni collettive – sulla vita collettiva agiscono, costituendone le condizioni di possibilità. In un *Débat sur la possibilité d'une science religieuse* del 1908 Durkheim spiega la doppia funzione dei fenomeni religiosi, quella speculativa e quella pratica, e aggiunge che non solo la prima non è concepibile senza la seconda, ma che inoltre tale funzione va via via declinando, soppiantata dalla scienza. Quella che si mantiene è piuttosto la funzione pratica, sicché le religioni più recenti sono, più che delle cosmologie, delle «discipline morali»¹²⁴.

Con ciò possiamo comprendere la seconda parte della definizione durkheimiana di religione, il suo essere «ben fondata» nonostante il carattere "delirante": da una parte essa è la forma eminente della vita psichica collettiva, che mantiene comunque tutta l'autonomia relativa che le si accordava fin dal 1898, dall'altra, però, nel suo compito di disciplina morale, ha nell'*efficacia* sociale una delle sue caratteristiche principali. Non è un caso, in effetti, che Durkheim stesso, rifacendosi in una nota al suo saggio del 1898 su rappresentazioni individuali e collettive – al fine di confutare delle posizioni di determinismo geografico o economico nella spiegazione del fenomeno religioso –

¹²¹ Cfr. B. Karsenti, *La sociologie à l'épreuve du pragmatisme*, in *La société en personnes*, cit., pp. 183-212, p. 201. Proprio il fatto che lo spirito sia proiettato fuori di sé, ricorda Karsenti, rende il delirio tale; è in questo modo che possono stare insieme delirio e oggettività.

¹²² É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 285.

¹²³ Ivi, p. 61.

¹²⁴ É. Durkheim, *Débat sur la possibilité d'une science religieuse*, cit., p. 144 (tr. nostra). Cfr. anche É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 496.

accentui proprio questa sfumatura relativamente all'autonomia delle rappresentazioni collettive: «le idee», ricorda, «sono realtà, sono forze», e le rappresentazioni collettive «sono forze ancora più operanti ed efficaci delle rappresentazioni individuali»¹²⁵. Come abbiamo anticipato, tale effettività delle idee religiose – che esse consistano nei simboli totemici oppure negli articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* – è esplicabile attraverso la categoria di rito. Il mito, l'insieme delle credenze collettive, è formalmente la sacralizzazione del vincolo sociale, contenutisticamente il modo in cui la società concepisce se stessa, rappresenta e ipostatizza i propri bisogni e le proprie aspirazioni. Durkheim riconosce come costitutivo della religione la non conformità tra la realtà oggettiva e l'idea che se ne fanno i credenti¹²⁶ – il che apre il problema decisivo del rapporto tra religione, opinione e scienza sociale, di cui ci occuperemo nel terzo capitolo –, ma che le credenze collettive non siano adeguate o siano contraddittorie non incide in alcun modo sulla loro effettività. Attraverso il culto e le pratiche rituali ad esso legate, il mito si incorpora nei costumi, nelle disposizioni personali, nelle azioni quotidiane:

Il soldato che cade difendendo la sua bandiera certamente non crede di essersi sacrificato per un pezzo di stoffa. Il pensiero sociale, per l'autorità imperativa che possiede, ha un'efficacia che non potrebbe avere il pensiero individuale; mediante l'azione che esercita sui nostri spiriti, esso può mostrarci le cose nella luce che gli conviene; aggiunge o toglie al reale, secondo le circostanze. C'è una regione della natura in cui la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il dominio sociale. Qui l'idea fa la realtà, molto più che altrove.¹²⁷

Il fatto che nella religione non si sacralizzi nient'altro che la forza stessa del vincolo sociale è ciò che permette di comprendere in che senso «le pratiche del culto, quali che esse siano, non costituiscono movimenti senza importanza e gesti senza efficacia»¹²⁸. Nel rafforzare i legami tra il fedele (o meglio, tra la comunità dei fedeli) e la divinità, esse rafforzano invero il legame sociale stesso. Ma, ribadiamo, non vi è solo questo lato puramente formale: come mostra la lunga citazione riportata – che tra l'altro, riferendosi a una forma di “idealismo”, può essere considerata anche come il culmine, forse l'estremizzazione, di quel percorso teorico, all'interno del pensiero durkheimiano, di autonomizzazione del dominio morale¹²⁹ –, sono certe idee, certi *modi di intendere* il legame sociale che col rito vengono veicolati.

¹²⁵ Ivi, p. 289, n. 23. Nel saggio del 1898, come abbiamo mostrato, era piuttosto l'elemento di autonomia rispetto al sostrato ad essere valorizzato.

¹²⁶ Cfr. ad esempio ivi, p. 483.

¹²⁷ Ivi, p. 288.

¹²⁸ Ivi, p. 286.

¹²⁹ Per una analisi rigorosa di questo passo e delle implicazioni relativamente al rapporto tra rappresentazioni e realtà, cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., pp. 300 ss.

È nella *Conclusione* delle *Forme elementari* che questo aspetto viene ripreso nel quadro di una trattazione della religione in generale. Qui Durkheim ribadisce che è sbagliata quella linea interpretativa che legge la religione solo come un mezzo per far pensare, esponendola quindi al confronto (impietoso) con la scienza. Per questi teorici «erano le rappresentazioni, le credenze che venivano assunte come l'elemento essenziale della religione», mentre i riti non risultavano essere altro che «una traduzione esteriore, contingente e materiale, di quegli stati interni che erano ritenuti, essi soltanto, forniti di un valore intrinseco»¹³⁰. La vera funzione della religione è invece «quella di farci agire»: il credente «non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che *può* di più»¹³¹. Proprio l'azione è il modo in cui le credenze e i precetti religiosi vengono interiorizzati e *incorporati* nelle coscienze individuali¹³². Non è dunque un atto puramente intellettuale quello per cui il credente aderisce a degli articoli di fede – né tantomeno una rinuncia alla vita terrena in nome di un più alto ideale –, ma esso prevede al contrario la ripetizione di atti non solo mentali ma anche materiali, finanche meccanici, che ogni volta rinnovano gli effetti dell'influenza delle credenze. In tal senso, il culto «è la collezione dei mezzi con cui [la fede] si crea e si ricrea periodicamente» ed «è sempre esso che è efficace»¹³³.

È per questo che Durkheim dedica tanta importanza alla sfera del culto e del rito, che ritiene peculiare a qualsiasi fenomeno religioso della storia e che sostiene essere ciò che rende *eterna* la religione¹³⁴. Inoltre, non esiste culto che non sia in qualche modo anche un culto collettivo, che coinvolga in qualche aspetto l'intera comunità: i rituali messi in pratica dai credenti raggruppati simbolizzano la vita psichica della collettività stessa, che viene così allo stesso tempo sacralizzata e idealizzata da una parte, incorporata dai singoli dall'altra. Dietro all'involucro esterno di operazioni che all'apparenza sono meramente manuali, come lavaggi, unzioni e pasti, sta una sorta di «meccanica mistica» il cui fine non è quello, magico, di esercitare una supposta influenza su forze immaginarie, bensì quello concreto, sociale, «di raggiungere le coscienze, di tonificarle, di

¹³⁰ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 482. Sulla nozione di rituale in Durkheim, in una chiave che ne preserva autonomia e specificità, ma, a nostro avviso, assolutizzandone in maniera esagerata il ruolo, cfr. G. Fele, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 205-234. Si è molto discusso sulla questione se Durkheim attribuisca maggiore valore al lato delle credenze o a quello dei riti (per un riepilogo delle principali posizioni, cfr. M. Rosati, *Abitare una terra di nessuno*, cit., pp. 35-36, n. 26), ma tale dibattito, ai fini di questo lavoro, è di interesse relativo: come stiamo sostenendo, le credenze non possono esistere senza i riti che le attualizzano e rinvigoriscono (talvolta anche creano), e viceversa i riti traggono la loro energia ed efficacia dal contenuto morale del mito.

¹³¹ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 482.

¹³² Cfr. E. Schüttelpelz, M. Zillinger, *The Bodily Efficacy of the Categories. Durkheim and Mauss's Intervention into the History of Philosophy*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 23 (2017), pp. 106-127.

¹³³ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 483.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 496.

disciplinarle»¹³⁵. Certamente l'ideale religioso, coi suoi precetti e le sue raffigurazioni, nel venire incarnato dagli individui si singolarizza, ma nei rituali collettivi ciò che ciascuno acquisisce, attraverso il disciplinamento morale della società “travestita” da divinità, è l'interiorizzazione non solo del vincolo sociale ma anche di una mentalità determinata propria di quella personalità sempre particolare che è il gruppo sociale¹³⁶. Questa interiorizzazione non è tuttavia “automatica”: se gli interpreti hanno voluto porre l'accento sul *pathos* durkheimiano per la *contingenza* e la fragilità della realtà sociale e della sottomissione alle sue norme¹³⁷, è perché l'adesione dei singoli – che per Durkheim non può mai essere assicurata da mere motivazioni utilitaristiche come la paura della sanzione – non è mai garantita a priori, secondo una visione per la quale la società sarebbe una sorta di despota psichico, ma è ogni volta rimessa in gioco nelle pratiche rituali (da quelle quotidiane alle più solenni), le quali coinvolgono anche la sfera emotiva e passionale.

Il culto è dunque l'insieme di atti e istituzioni attraverso cui una società dalla morfologia determinata produce e riproduce se stessa per mezzo di un insieme di credenze collettive. È stato fatto notare che nella sociologia durkheimiana, soprattutto nelle opere più tarde, produzione e riproduzione della società non si oppongono ma sono anzi permeabili¹³⁸. Sui processi di ideazione collettiva, sui quali torneremo a breve, bisogna in tal senso aggiungere che, seppur essi si possano «talvolta impegnare in manifestazioni senza scopo, senza utilità alcuna, per il solo piacere di affermarsi»¹³⁹, le credenze così prodotte non si ergono *contro* la società reale. Sarebbe in altri termini ugualmente errata una visione che concentrasse tutta l'importanza sul polo della produzione, dell'ideazione. Una religione che alla realtà opponesse la costruzione statica di un “mondo vero” non potrebbe che risultare dogmatica, priva di vita e quindi di partecipazione. Come scrive Durkheim, «quando si oppongono la società ideale e la società reale come due antagoniste che ci trascineranno in direzione contraria, si pongono in essere e si oppongono delle astrazioni. La società ideale non è al di fuori della società reale; ne fa parte»¹⁴⁰. Nonostante, dunque, la distinzione

¹³⁵ Ivi, p. 485.

¹³⁶ Cfr. ivi, pp. 492-493, pp. 509-510.

¹³⁷ Cfr. G. Poggi, *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 124-127 e pp. 220-222; É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 410-411: «La società non esiste e non vive che negli e mediante gli individui. Si lasci che l'idea di società si estingua negli spiriti individuali, che le credenze, le tradizioni, le aspirazioni della collettività cessino di essere sentite e condivise dai singoli, e la società morirà. Di essa si può quindi ripetere quanto si era detto prima della divinità: non ha una realtà che nella misura in cui occupa un posto nelle coscienze umane, e questo posto siamo noi che glielo facciamo».

¹³⁸ Cfr. M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales dans la sociologie d'Émile Durkheim*, cit., p. 19. Lo stesso vale dunque per concetti spesso opposti nelle letture critiche, come quelli di individuo e società, creazione e conformismo, etc.

¹³⁹ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 490, a riprova estrema dell'autonomia delle rappresentazioni.

¹⁴⁰ Ivi, p. 488. Cfr. anche B. Karsenti, *Lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., §32.

netta che nella religione viene tracciata tra il sacro e il profano – che non ne esclude la stretta interdipendenza¹⁴¹ –, i processi di ideazione e di simbolizzazione attraverso cui la società si crea e si ricrea, tanto nella sua vita psichica che nella sua morfologia sociale, sono *interni* alla società stessa, consistono appunto in quei riti e culti che l'ideale lo attualizzano e rinvigoriscono. I conflitti sorgono semmai non tra l'ideale e il reale ma tra differenti ideali, cioè tra credenze che esprimono bisogni diversi, che sono propri di gruppi sociali differenti oppure tra un ideale «che ha per sé l'autorità della tradizione e quello che sta solo costituendosi»¹⁴².

4. *Il «culto dell'individuo»: teoria della religione moderna e suoi limiti*

Abbiamo approfondito la categoria durkheimiana di religione al fine di mostrare che, nell'equiparare i principi del 1789 a degli articoli di fede, il sociologo di Épinal non stava semplicemente impiegando una metafora: in Durkheim è la religione, soprattutto se considerata nel quadro della riflessione sul ruolo sociale delle rappresentazioni collettive – e come suo culmine –, a permettere la comprensione del modo in cui le credenze allo stesso tempo emanano dalle tendenze sociali e si incorporano poi nelle disposizioni pratiche e mentali degli individui, nonché nelle loro istituzioni. La religione come categoria ermeneutica per comprendere l'effettività delle rappresentazioni politiche moderne non risulta tuttavia priva di problemi teorici, tra cui ne sottolineiamo principalmente due. Da una parte, proprio l'evoluzione del pensiero durkheimiano solleva la questione dell'identità tra rappresentazioni collettive e credenze religiose: tutte le rappresentazioni collettive sono religione e funzionano secondo il modello tracciato nelle *Formes*? In un certo senso la risposta parrebbe positiva: già nel saggio su Labriola, nel 1897, Durkheim scriveva che la religione è la fonte e l'origine di tutte le rappresentazioni¹⁴³. Non è dunque possibile attribuire una tale posizione “estrema” esclusivamente all'opera del 1912, dove la tesi sull'origine religiosa non solo di ogni rappresentazione collettiva, ma anche di tutte le istituzioni e categorie del pensiero, è ampiamente sviluppata. Per noi si pone dunque la questione della *specificità* delle rappresentazioni politiche moderne, dal momento che il modello religioso di ancoraggio sociale può essere a questo punto esteso allo studio di qualsiasi idea, politica o no, e di qualsiasi epoca. Tale specificità, non potendo quindi essere ricercata nel polo delle rappresentazioni, sarebbe da trovarsi nell'elemento politico oppure in quello moderno. Abbiamo anticipato che è difficile determinare una netta specificità delle rappresentazioni politiche in Durkheim, argomento di cui ci

¹⁴¹ Cfr. J. Mergy, *Totems et drapeaux: le symbolisme collectif chez Durkheim*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 2 (1996), pp. 99-121, p. 105.

¹⁴² É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 488.

¹⁴³ Cfr. É. Durkheim, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 268. Cfr. anche É. Durkheim, *Préface*, «L'Année sociologique», vol. 2 (1897/1898), pp. I-VI, p. IV.

occupere nel secondo capitolo e su cui comunque gli scritti durkheimiani finora trattati non forniscono appoggio. È dunque sulla specificità *moderna* di principi teorici come quello di sovranità, di rappresentanza, di individualità autonoma, e soprattutto sulla loro peculiare forma di effettività storica che dobbiamo concentrare l'attenzione per il momento. D'altra parte, però, il secondo problema teorico nell'impiego della categoria di religione, forse il più spinoso, è che essa implica una concezione continuistica della storia e dell'evoluzione della vita mentale delle società. Nonostante nella prima grande opera durkheimiana, *La divisione del lavoro sociale*, vi fossero tutti gli elementi per la teorizzazione di una *specificità moderna* – seppur, certo, non intesa nel senso di una rottura assoluta – nell'evoluzione delle società e col passaggio dal tipo di solidarietà meccanica a quella organica¹⁴⁴, nelle *Forme elementari della vita religiosa* si afferma non solo il carattere eterno del fenomeno religioso, ma anche la sua sostanziale immutabilità nel corso della storia (è ciò che, metodologicamente, giustifica che per studiare la religione in generale ci si possa concentrare su una sua forma elementare quale il culto totemico). Nonostante questi due limiti teorici permangano, di seguito proveremo a reperire gli elementi concettuali per la costituzione di una categoria specifica di “religione moderna”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ È stato fatto notare che, nella *Divisione*, possono essere trovate argomentazioni che concepiscono il passaggio dalla società a solidarietà meccanica a quella a solidarietà organica come una trasformazione netta e irreversibile e altre che complicano il rapporto, sostenendo che elementi “meccanici” persistono sempre e continuano ad agire anche nelle società più sviluppate e differenziate (cfr. S. Vibert, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», vol. 8, n. 16 (2017), pp. 77-92, p. 84).

¹⁴⁵ Si noti che le difficoltà teoriche insite nel concetto, per altri versi indispensabile, di religione per la comprensione della mentalità (politica) moderna furono rilevate anche da Louis Dumont, antropologo allievo di Mauss, che si iscrive dunque appieno nella tradizione durkheimiana. Uno dei concetti principali della produzione dumontiana, quello di “ideologia moderna” è introdotto proprio come alternativa alla nozione durkheimiana di religione – per colmare, insomma, un vuoto concettuale (cfr. L. Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Parigi 1985, p. 32). La categoria di ideologia moderna ha in effetti il vantaggio di evidenziare la specificità della modernità rispetto alle società tradizionali, come mondo demistificato nel quale la scissione tra soggetto e oggetto è ormai irrimediabile – specificità che si perde invece nel continuismo soggiacente al concetto di religione (si noti, ulteriormente a margine, che la tesi sull'eternità della religione è affine a quella di Louis Althusser proprio in relazione all'ideologia – cfr. L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 65-123, p. 98 –: su questo punto il concetto dumontiano di ideologia appare più utile di quello althusseriano). È solo la modernità, nel suo carattere intimamente *problematico*, che apre la possibilità dell'ideologia come scissione tra l'ideale e il reale, come non immediata aderenza tra la società e il modo in cui essa si rappresenta e costruisce i propri ideali. Ciò non è possibile invece nelle società che Dumont chiama “olistiche”, come quella a caste indiana, suo principale riferimento etnografico (cfr. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991). Non abbiamo la possibilità di sviluppare ulteriormente il concetto dumontiano e il confronto con Durkheim, dal quale comunque è tratta tale teoria della modernità, ma la categoria di ideologia moderna può risultare utile in relazione alla nostra problematica innanzitutto perché essa si riferisce a un sistema di credenze, di valori e rappresentazioni che, benché condivisi, possono rimanere impliciti, a uno stato “irriflesso” della riflessività sociale. Si tratta di «concezioni inesprese», di «principi operatori della “griglia” della coscienza», di «coordinate implicite del pensiero comune» (L. Dumont, *Homo aequalis I*, cit., p. 29, tr. nostra), che quindi agiscono più come una religione che come una scienza acquisita intellettualmente dagli attori – né come un sistema di nozione “incoltate” strumentalmente, secondo una concezione ingenua dell'ideologia. Ma soprattutto, in secondo luogo, Dumont esprime perfettamente ciò che abbiamo indicato relativamente al contenuto delle rappresentazioni (politiche) considerate come

Tale ricerca, sviluppata da pochi interpreti, è confortata dal fatto che in Durkheim l'associazione di un lessico di carattere religioso ai principi della modernità politica, alle categorie con cui la società moderna rappresenta se stessa e i suoi legami, non è confinata all'articolo *I principi del 1789 e la sociologia* ma è invece sistematica. Dalla *Divisione* alle *Forme*, si incontra di frequente l'impiego di un vocabolario legato al culto, alle pratiche rituali e alla fede applicato a quei concetti che, nati nella filosofia di Cartesio e nelle teorie giusnaturalistiche, avevano animato i rivoluzionari a partire dal 1789 per il tramite di Rousseau e Sieyès. Tali categorie erano poi state oggetto di feroce critica – che pur li aveva, d'altra parte, canonizzate¹⁴⁶ – da parte dei controrivoluzionari a inizio Ottocento ed erano state infine riprese come base ideologica della Terza Repubblica, nelle sue tendenze nazionalistiche e laicistiche, ma anche di espansione dei diritti sociali. È stato mostrato ampiamente come i principi della *Dichiarazione* e la concezione “sociologica” ad essi sottesa presero la forma, nel corso della Terza Repubblica francese (1870-1940), di un vero e proprio “catechismo repubblicano”, oggetto di formazione scolastica, in particolare nell'ambito dell'educazione civica e dell'insegnamento di una morale laica, e argomento di ampi dibattiti tra intellettuali¹⁴⁷. Tutto ciò mentre, soprattutto negli ultimi anni dell'Ottocento, in Francia si assiste a una serie di violente crisi politiche che mettono a dura prova l'unità repubblicana (gli *affaires* Boulanger e Dreyfus, gli attentati anarchici e le “leggi scellerate” del 1893-94, l'instabilità parlamentare...). Durkheim, che, soprattutto in seguito alla sua chiamata a Parigi nel 1902, non si sottrasse – nonostante il carattere – al ruolo pubblico che una cattedra alla Sorbona implicava, e che tra l'altro si occupò ampiamente di pedagogia e di educazione morale, non rimase certo estraneo a questo clima culturale. Sarebbe tuttavia un errore pensare che espressioni ricorrenti quali “culto dell'individuo” vengano utilizzate da Durkheim per motivi meramente retorici o di circostanza.

Nell'opera del 1912 i riferimenti al carattere sacrale della Rivoluzione francese e della sua eredità sono molteplici e collocati in luoghi nodali dell'argomentazione, tanto in relazione al lato delle

fatti sociali, e cioè il fatto che la loro veridicità è ininfluente in rapporto alla loro effettività: «Che una rappresentazione particolare in questo insieme sia giudicata “vera” o “falsa”, “razionale” o “tradizionale”, “scientifica” o no, ciò non ha niente a che vedere con la natura sociale della cosa» (ivi, p. 26, tr. nostra). O ancora: «Nessuna ideologia nella sua totalità può essere detta “vera” o “falsa”, perché nessuna forma di coscienza è mai completa, definitiva o assoluta» (ivi, p. 27, tr. nostra).

¹⁴⁶ Ad esempio, il concetto di individualismo, sul quale ci concentreremo, fu introdotto dal pensiero controrivoluzionario in un senso polemico nei confronti dello spirito della Rivoluzione (cfr. S. Lukes, *The Meaning of “Individualism”*, «Journal of the History of Ideas», vol. 32, n. 1 (1971), pp. 45-66, pp. 45-54). Sul carattere *moderno* della “reazione” alla Rivoluzione, che sancisce «l'intransigibilità del quadro categoriale di quella che [...] si è convenuto chiamare la “scienza politica moderna”» (S. Chignola, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in G. Duso (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 323-339, p. 333), cfr. S. Chignola, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Franco Angeli, Milano 1993; F. Brahami, *La Raison du Peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Les Belles Lettres, Parigi 2016.

¹⁴⁷ Cfr. V. Zuber, *Le culte des droits de l'homme*, cit., pp. 252-274.

credenze collettive che a quello del rito. Abbiamo visto, relativamente al primo versante, che per Durkheim una società è costituita innanzitutto dall'idea che essa si fa di se stessa. Conseguenza da ciò che «non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e di rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità»¹⁴⁸. Vi sono dei momenti della vita associata che, nell'incrementare l'intensità del vincolo sociale e così dell'attività morale comune, portano alla creazione di nuovi ideali – o, il che è lo stesso, alla sacralizzazione di determinate rappresentazioni – o al rafforzamento di quelli precedenti. Si tratta della teoria dell'«effervescenza collettiva»: in un'assemblea riunita e trasportata da una passione comune, ciascuno fa esperienza di una forza impersonale che lo trascende; è in quel momento che viene creato (o ricreato) qualcosa di nuovo, che è irriducibile all'apporto individuale dei membri del consesso. Durkheim impiega questa categoria ermeneutica innanzitutto sul materiale etnografico raccolto da Baldwin Spencer e Francis James Gillen sulle tribù australiane – ad esempio in relazione alla cerimonia in onore del serpente Wollunqua, totem della tribù dei Warramunga. Ma quando, nelle parti maggiormente teoriche, il sociologo torna riflessivamente su questo processo di ideazione collettiva, che al tempo stesso è un momento di rinsaldamento del legame sociale, il riferimento ricorrente è alla Rivoluzione francese. Il 1789 e gli eventi successivi rappresentano per Durkheim l'ultimo momento in cui l'effervescenza collettiva si è mostrata nella sua veste storico-rivoluzionaria, quindi in forma evenemenziale. È nella «notte del 4 agosto» che il sociologo trova l'esempio di un'assemblea che «pervenne di colpo a un atto di sacrificio e di abnegazione al quale ognuno dei suoi membri si rifiutava alla vigilia e di cui tutti furono sorpresi il giorno dopo»¹⁴⁹. Le «scene, sublimi e selvagge, della Rivoluzione»¹⁵⁰ si spiegano attraverso questo stato di effervescenza creatrice in cui non sono gli individui a parlare, ma il gruppo sociale stesso. Si legge ancora:

Questa attitudine della società a erigersi come divinità o a creare dèi non fu mai evidente come durante i primi anni della Rivoluzione. In quel periodo, infatti, sotto l'influenza dell'entusiasmo generale, alcune cose, puramente laiche per loro natura, furono trasformate dall'opinione pubblica in cose sacre: la Patria, la Libertà, la Ragione (cfr. Mathiez 1904). Cercò di affermarsi con la propria forza una religione dotata di un suo dogma (p. 24), di suoi simboli (pp. 29, 32), di suoi altari (p. 30) e di sue feste (p. 46). A queste aspirazioni spontanee il culto della Ragione e dell'Essere supremo cercò di fornire una specie di soddisfazione ufficiale.¹⁵¹

¹⁴⁸ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 492.

¹⁴⁹ Ivi, p. 270.

¹⁵⁰ Ivi, p. 271.

¹⁵¹ Ivi, p. 274. Il riferimento contenuto nel testo è al libro di quello che diventerà uno dei più importanti storici della Rivoluzione francese: Albert Mathiez e la sua tesi di dottorato *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, ora

Insomma, per Durkheim la Rivoluzione francese rappresenta, storicamente, l'ultimo grande momento di rinnovamento della società (forse anche il più alto), evento col quale nuovi ideali vengono sacralizzati: dal riunirsi, nella fase rivoluzionaria, dei bisogni e delle aspirazioni sociali scaturisce una nuova rappresentazione di sé della società. Ad essere consacrate sono idee eminentemente moderne, innanzitutto quella della libertà come autonomia della ragione – poco prima del passo citato si parla di intangibilità del principio del libero esame¹⁵² –, quindi quella di patria nazionale. Non si tratta di semplici idee diffuse: il carattere sacrale di tali credenze si esplica – questa la definizione di sacro delle *Formes*¹⁵³ – nel loro essere repute intoccabili, degne del massimo rispetto, e allo stesso tempo – secondo un'ambivalenza tracciata altrove – «oggetto di amore e di desiderio»¹⁵⁴. È questo che conferisce loro una cogente effettività presso l'opinione pubblica, che si manifesta, come già abbiamo visto, nella sfera culturale e in quella rituale (altari e feste). È stato del resto sottolineato che il sacro non sia altro che la radice etnologica dell'esperienza dell'universale e del necessario¹⁵⁵. Ecco, dunque, il secondo versante: feste, cerimonie e riti sono serviti alla Rivoluzione «per mantenere in uno stato di perpetua giovinezza i principi a cui si ispirava»¹⁵⁶ e di garantirne l'installazione radicata nella mente (necessità) e nelle disposizioni pratiche di ciascuno (universalità). Non solo, insomma, la religione può elevare a cosa sacra anche delle idee costitutivamente laiche – addirittura l'idea stessa di laicità e di libero esame – ma anche nella modernità illuminista tale culto è, ancora una volta, affidato a una ritualità che non differisce di molto da quella dei Warramunga australiani. «Quale differenza essenziale c'è», si chiede Durkheim, «tra un'assemblea di cristiani che celebrano le principali date della vita di Cristo, o di ebrei che festeggiano l'uscita dall'Egitto o la promulgazione del decalogo, e una riunione di cittadini che commemora l'istituzione di una nuova carta morale o qualche grande avvenimento della vita nazionale?»¹⁵⁷.

Si comprende insomma in che modo con Durkheim si possa rispondere alla problematica che abbiamo aperto sulla scorta di Rousseau in sede introduttiva. In un testo dedicato proprio al Ginevrino, Durkheim riconosce che per mantenere la coesione sociale di uno Stato e far sì che non si producano conflitti e resistenze in seno alla società politica è necessario innanzitutto «plasmare

riedito da Hachette-Bnf, Parigi 2013. In sede introduttiva Mathiez si riferiva a sua volta all'articolo di Durkheim *De la définition des phénomènes religieux*.

¹⁵² Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 274.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, p. 92.

¹⁵⁴ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, in *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, cit., pp. 156-206, p. 176. Cfr. J.-C. Filloux, *Personne et sacré chez Durkheim*, «Archives des sciences sociales des religions», vol. 69 (1990), pp. 41-53, pp. 44-45.

¹⁵⁵ Cfr. B. Karsenti, *Lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., §§24-25.

¹⁵⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 493.

¹⁵⁷ *Ibid.*

gli animi»¹⁵⁸ a una comunione intellettuale che assicuri quella «intesa spontanea delle volontà»¹⁵⁹ che nessuna costituzione o legge politica può produrre di suo. Torneremo su questi elementi nel secondo capitolo, ciò che per il momento ci interessa è che Durkheim legge in questo senso la tematica della religione civile rousseauiana¹⁶⁰. Sebbene la religione abbia sempre avuto un certo ruolo politico in seno alle diverse formazioni sociali, il cristianesimo ha introdotto una scissione specificamente moderna tra il temporale e lo spirituale, da cui è risultato uno «smembramento dell'autorità sovrana»¹⁶¹ che rende impossibile la buona amministrazione dello Stato. Conclude Durkheim: «Bisogna dunque da una parte stabilire un sistema di credenze collettive di cui solo lo stato abbia la giurisdizione e, tuttavia, d'altro canto questo sistema non è in grado di riprodurre quello che era alla base delle città-stato antiche e al quale non c'è modo di ritornare»¹⁶². Insomma, lo Stato per assicurare l'esistenza della società politica deve promuovere una religione civile, un insieme di credenze e allo stesso tempo di riti collettivi che le rendano efficaci (le riunioni di cittadini che commemorano un grande avvenimento della vita nazionale di cui parla Durkheim nelle *Forme*, ad esempio). Da una parte si tratta pur sempre di una religione, che funziona come tale, dall'altra Durkheim, sulla scorta di Rousseau, ne evidenzia i caratteri di discontinuità. La religione civile non ha niente a che fare con quel cristianesimo che aveva finito per creare, nel modo in cui gli individui si rappresentavano la vita sociale, una scissione tra temporale e spirituale, tra attività materiali e pratiche morali-intellettuali, né può rievocare gli idoli dell'antichità (se non in maniera del tutto strumentale, come del resto avvenne durante la Rivoluzione). Si ritrovano qui le caratteristiche che fin dalla *Divisione del lavoro sociale* erano attribuite alle società a solidarietà organica (le società moderne) nel rapportarsi alla religione: da una parte le credenze, nello svilupparsi, si fanno più astratte, razionali e trascendenti¹⁶³, dall'altra questa caratteristica si spiega attraverso il progressivo prodursi di una scissione tra le dinamiche del gruppo sociale, il quale si espande e si differenzia secondo l'accrescimento della divisione del lavoro, e la sua vita morale. La differenziazione sociale e il conseguente aumento della variabilità individuale, insieme ad altri processi a ciò legati (la maggiore mobilità, la perdita di influenza delle famiglie, degli anziani e dunque della tradizione, etc.), fanno sì che la vita morale diventi, essa stessa, più differenziata, a volte confliggente – si presentano ideali frutto di aspirazioni sociali diverse o opposte –, e comunque meno omogenea. Il

¹⁵⁸ É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, in *Montesquieu e Rousseau precursori della sociologia*, Clu, Napoli 1976, pp. 55-100, p. 99.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 97.

¹⁶⁰ A riguardo, cfr. F. Callegaro, *Le législateur et l'inconscient du peuple. Rousseau avec Durkheim*, «Etica & Politica», vol. XX, n. 2 (2018), pp. 211-243, in particolare pp. 237-238.

¹⁶¹ É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 97.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 287 ss.

che vuol dire che da una parte essa si fa più apparentemente remota, appunto più trascendente e astratta, dall'altra, di conseguenza, meno forte nell'integrare e vincolare i singoli e i differenti gruppi sociali. È la teoria dell'anomia che già abbiamo menzionato, che all'inizio Durkheim presenta come un'anomalia "eccezionale" del processo di divisione del lavoro, ma riguardo alla quale, col passare degli anni, diventa più pessimista: la società moderna, attraversata dalle scissioni appena menzionate, risulta *costitutivamente* anomica, animata da tendenze di disgregazione e frammentazione¹⁶⁴.

È dunque in questi elementi che si può trovare una specificità della religione moderna, intesa ora come religione civile. Da una parte Durkheim, sempre sulla scorta di Rousseau, evidenzia l'importanza che essa lasci la libertà a ciascuno di praticare il culto che preferisce e sviluppare le proprie opinioni – sarebbe impossibile il contrario, nelle società moderne. Dall'altra parte, però, ciò non toglie nulla alla coerenza di quel *minimum* di religione civile che è *indispensabile* alla coesione sociale dello Stato moderno. Per Durkheim la conclusione di Rousseau è dunque di «rinunciare alla separazione illogica e antisociale dello spirituale e del temporale e di ridurre la religione di stato al ristretto numero di principi necessari per rinforzare l'autorità della morale»¹⁶⁵. Tali principi sono ad esempio la santità del contratto sociale e degli articoli del credo sociale: non solo dunque essi sono, come abbiamo visto, più astratti e razionali che il totem serpente dei Warramunga – avvicinandosi, quanto al contenuto, più alla morale che alla religione –, ma essi costituiscono nientemeno che le *condizioni di possibilità* dello Stato moderno. In altri termini, se la modernità è rappresentata da una scissione, una non immediata aderenza, tra ideale e reale, tra i modi con cui la società si rappresenta (le rappresentazioni politiche moderne, la cui principale è proprio il contratto sociale) e le forme di vita che si danno storicamente, tale aderenza risulta tutta da costruire. Essa si manifesta, come abbiamo visto, nei momenti di effervescenza collettiva, di forte coesione sociale e di comunità delle intelligenze, ma nei periodi "normali" essa deve essere mantenuta in vita da un adeguato sistema di credenze e di riti. Ancora una volta, a questa altezza non ha importanza il fatto che il modo in cui la società pensa se stessa attraverso le categorie della modernità politica sia non solo inadeguato in sé (il concetto di contratto sociale è *in sé* contraddittorio) ma anche in relazione alle tendenze e ai bisogni sociali – innanzitutto quello di giustizia e di regolazione sociale. La religione può essere un delirio e tuttavia essere efficace.

La prospettiva sulla religione moderna che si apre nelle (poche) parti delle *Forme elementari* in cui lo sguardo si estende alla modernità è limitata perché tali passaggi si concentrano sui momenti "straordinari" (appunto la Rivoluzione francese come momento di effervescenza collettiva) e non

¹⁶⁴ Cfr. Ph. Besnard, *Les pathologies des sociétés modernes*, in *Études durkheimiennes*, Droz, Ginevra 2003, pp. 23-35, p. 34.

¹⁶⁵ É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 98

su quelli più ordinari¹⁶⁶. È in tal senso che si comprendono diversi commenti durkheimiani sul carattere effimero della religione rivoluzionaria. Ma noi sappiamo, ad esempio dall'articolo sui principi del 1789 – ma, ancor prima, da una conoscenza anche basilare della storia degli ultimi due secoli –, che essa non si spegne con la fine dei moti rivoluzionari; anzi, si incorpora alla struttura e alla mentalità di tutte le principali società europee, nella loro *quotidianità*¹⁶⁷. Ed è per spiegare questo processo di incorporazione che, come abbiamo già menzionato, Durkheim impiega in misura tutt'altro che irrilevante un lessico religioso. Quella che in Rousseau era un'esigenza teorica per il corretto funzionamento della macchina giusnaturalistica – per non dire un riemergere sintomatico di quell'elemento concreto (i costumi, le opinioni individuali, la tradizione, etc.) che il dispositivo formale tende per sua natura a obliterare e neutralizzare¹⁶⁸ –, per Durkheim diventa la chiave di volta per spiegare la produzione e la riproduzione della società moderna. Lavoro di riproduzione che si fa sempre più elaborato e mediato quanto più la società va differenziandosi, proiettando una serie di aspirazioni e tendenze rispetto alle quali le rappresentazioni collettive rimangono in un certo senso indietro:

Mutamenti profondi si sono prodotti, in brevissimo tempo, nella struttura delle nostre società; esse si sono svincolate dal tipo segmentario con una rapidità e in una proporzione di cui non troviamo esempi nella storia. Di conseguenza, la morale che corrisponde a questo tipo sociale è regredita, ma senza che l'altra si sviluppasse abbastanza rapidamente da riempire il terreno lasciato vuoto nelle nostre coscienze.¹⁶⁹

La religione, scrive del resto Durkheim alla fine delle *Formes*, in quanto insieme di teorie destinate a far agire, risponde al fatto che «la vita, essa, non può attendere»: sono innanzitutto «esigenze della pratica e le necessità vitali»¹⁷⁰ a spingere il pensiero, che, per così dire, non ha tempo di tornare

¹⁶⁶ Sulla “religione moderna” a partire dalle *Forme elementari*, cfr. M. Rosati, *Abitare una terra di nessuno*, cit.

¹⁶⁷ «La particolarità della sociologia durkheimiana risiede nell'attenzione maggiore verso la dimensione quotidiana, ripetuta e costante, e perciò non evenemenziale, di questi fenomeni psichici collettivi» (L. Cobbe, *Dalla sovranità del popolo al governo della società. Émile Durkheim e l'enigma democratico*, in G. Bonaiuti, G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo 3. Dalla Comune di Parigi alla Prima guerra mondiale*, Viella, Roma 2014, pp. 223-256, p. 237).

¹⁶⁸ La lettura durkheimiana di Rousseau, come abbiamo anticipato in sede introduttiva, è ambivalente: da una parte egli vede nel Ginevrino un prosecutore di Hobbes e del giusnaturalismo, esponente eminente dell'individualismo metodologico e teorico dell'artificialismo contrattualista, dall'altra parte ne riconosce anche le potenzialità come proto-sociologo (“precursore della sociologia”, come indica il titolo della raccolta postuma edita da Georges Davy) proprio per quest'attenzione alla dimensione morale della vita collettiva. I costumi e le abitudini costituiscono «la chiave di volta del sistema sociale» (É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 91). Tale ambivalenza trasuda dalle pagine dello scritto pubblicato postumo nel 1918 sulla *Revue de métaphysique et de morale* (testo di un corso tenuto nel 1901-1902 a Bordeaux) e mostra come la lettura di Rousseau muti, in particolare dal 1896, andando appunto (anche) nella direzione del Rousseau proto-sociologo (cfr. L. Cobbe, *Dalla sovranità del popolo al governo della società*, cit., p. 241).

¹⁶⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 398.

¹⁷⁰ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 496. Su queste pagine decisive per comprendere il rapporto tra religione, opinione e scienza torneremo nel terzo capitolo.

riflessivamente sull'adeguatezza tra le categorie prodotte e i bisogni reali, di trasformarsi insomma da religione in scienza.

È così che, già nella *Divisione*, Durkheim sostiene che «la coscienza collettiva si riduce sempre più al *culto dell'individuo*»¹⁷¹. Espressioni simili compaiono anche nel *Suicidio*, dove si parla di «culto della personalità umana su cui poggia tutta la nostra morale»¹⁷² e che spiega perché il suicidio sia riprovato nella società moderna. In linea con quanto abbiamo visto in relazione alla religione, tra l'altro, Durkheim aggiunge: «I simboli religiosi mediante i quali ci spieghiamo il rispetto che ci ispira la persona umana non sono adeguati alla realtà ed è facile dimostrarlo, ma da ciò non deriva che il rispetto stesso sia di per sé immotivato»¹⁷³. Come si legge nelle *Lezioni di sociologia*, il «culto dell'individuo», espressione che compare a più riprese, non è una semplice «superstizione di cui dobbiamo sbarazzarci»¹⁷⁴:

L'individualismo non è una teoria: esso appartiene all'ordine della pratica, non all'ordine della speculazione. Affinché sia se stesso, è necessario che influisca sui costumi, sugli organi sociali, mentre talvolta accade che si dissipi interamente, per così dire, in fantasticherie speculative, invece di penetrare il reale e di suscitare un corpo di pratiche e d'istituzioni adeguato ad esso.¹⁷⁵

Nelle *Lezioni* leggiamo anche che un assioma morale incontestabile delle nostre società è che «la proprietà individuale è cosa sacra»¹⁷⁶; in altri testi Durkheim, relativamente alla rappresentazione che la società moderna acquisisce di sé, parla di «culto del diritto»¹⁷⁷; di persona umana «quasi cinta da un'aureola di santità che la isola»¹⁷⁸; di «tipo del cittadino»¹⁷⁹ come ideale umano; della bandiera nazionale come simbolo sacro rappresentante la patria e la sua coesione ideologica al di là di differenze e trasformazioni¹⁸⁰; di negazione dell'idea di progresso come sacrilegio¹⁸¹; di

¹⁷¹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 397 (corsivo nostro). Poco sopra si legge «culto della persona e della dignità individuale» (ivi, p. 391).

¹⁷² É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 398.

¹⁷³ Ivi, p. 398-399.

¹⁷⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 138.

¹⁷⁵ Ivi, p. 141.

¹⁷⁶ Ivi, p. 252.

¹⁷⁷ É. Durkheim, *L'État, la morale et le militarisme*, in *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Minuit, Parigi 1975, pp. 160-163, p. 162 (tr. nostra).

¹⁷⁸ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 177.

¹⁷⁹ Ivi, p. 181. Cfr. anche É. Durkheim, *Leçons sur la morale*, in *Textes 2*, cit., pp. 292-312, p. 302.

¹⁸⁰ Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 280, pp. 287-288; sul ruolo simbolico della bandiera, cfr. J. Mergy, *Totems et drapeaux*, cit., pp. 109-113.

¹⁸¹ Cfr. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 274. Altrove: «La dottrina del progresso è divenuta [...] un articolo di fede» (É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 312).

«rappresentazioni mitologiche» che «hanno il carattere di dogma» in relazione alle «nozioni di *democrazia*, di *progresso*, di *lotta di classe*, etc.»¹⁸²; e così via.

Infine, un articolo in cui, quasi al pari del saggio sui principi del 1789, emerge il carattere sacrale dei concetti politici moderni, il loro ruolo di autentico «catechismo morale»¹⁸³ è *L'individualismo e gli intellettuali*. Pubblicato sulla *Revue bleue* nel 1898, pochi mesi dopo il celebre pamphlet *J'accuse* di Zola, si tratta di un intervento nell'aspro dibattito pubblico relativo all'affare Dreyfus, vera e propria crisi nazionale che vedeva opposti intellettuali e fautori della ragion di Stato; Durkheim vede al fondo di tale conflitto un problema di principio più che di fatto, in particolare relativo al ruolo e alla comprensione dell'individualismo. Qui Durkheim afferma che «il liberalismo del XVIII secolo [...] non è semplicemente una teoria astratta, una costruzione filosofica; esso si è trasferito nei fatti, è penetrato nelle nostre istituzioni e costumi, si è unito a tutti gli aspetti della nostra vita»¹⁸⁴. Come abbiamo sostenuto, i concetti politici moderni non sono un semplice artificio dottrinale dell'intelletto, ma sono andati a strutturare, a partire dalla Rivoluzione francese, ogni aspetto della vita collettiva, tanto all'altezza dell'autorappresentazione sociale che in quella individuale. Per Durkheim il cardine del liberalismo è l'individualismo, che però, in polemica con gli antidreyfusardi che accusavano gli intellettuali di parteggiare per la disgregazione nazionale, qui viene slegato dalle teorie egoistico-utilitaristiche (quali quelle di Spencer e degli economisti). Individualismo non è l'imporre il proprio interesse particolare, ma al contrario esso ha a che fare con «l'individuo in generale»¹⁸⁵, con la *forma* dell'individualità, una volta che essa ha fatto astrazione da ogni particolarità singolare, da ogni appetito determinato e potenzialmente conflittuale. È in tal senso che, nelle dottrine di Kant o Rousseau – in generale nel giusnaturalismo –, l'individualismo non confligge con i diritti della collettività; al contrario, *li fonda*, in quanto è proprio quando l'individuo riesce a fare astrazione da ogni egoismo particolare che può assumere il punto di vista della volontà generale, e quindi essere effettivamente libero, preservando allo stesso tempo l'autonomia di tutti gli altri. Poco importano le contraddizioni teoriche che pur Durkheim vi rinviene¹⁸⁶, una tale concezione da una parte è comunque l'espressione di tendenze sociali che spingono all'universalità¹⁸⁷, dall'altra essa è intimamente impregnata di religiosità e tale che l'individualità

¹⁸² É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, cit., p. 184 (tr. nostra).

¹⁸³ É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 281-297, p. 283.

¹⁸⁴ Ivi, p. 285.

¹⁸⁵ Ivi, p. 287.

¹⁸⁶ Ad esempio: «Se, con Rousseau, si comincia col fare dell'individuo una specie di assoluto che può e deve essere autosufficiente, è evidentemente difficile spiegare in seguito come lo Stato civile sia potuto nascere» (ivi, p. 286).

¹⁸⁷ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 174.

è considerata come sacra, nel senso rituale del nome; essa ha qualcosa della trascendente maestà che le Chiese di ogni tempo conferiscono ai loro dèi; essa è concepita come investita di una proprietà misteriosa che isola le cose sante, le sottrae ai contatti volgari e le ritira dalla circolazione umana. Da qui precisamente deriva il rispetto di cui è oggetto.¹⁸⁸

Insomma, alla base della fede liberale risiede il *culto dell'individuo*, che «ha per principale dogma l'autonomia della ragione e per principale rito il libero esame»¹⁸⁹ e che, lungi dall'essere un affare meramente intellettuale, si accompagna anche di una forte carica affettiva¹⁹⁰. In effetti, non è un caso che, come emerge anche dai passi che abbiamo citato, siano soprattutto i concetti di individuo e di personalità umana ad essere legati ad un lessico religioso negli scritti durkheimiani, al punto che si può affermare che la religione moderna coincida quasi del tutto col culto dell'individuo¹⁹¹. Tocchiamo qui un punto fondamentale: ciò che Durkheim permette di comprendere meglio di altri autori è che, affinché il dispositivo liberale moderno possa davvero *effettuarsi*, farsi realtà sociale e istituzionale, è necessaria una vera e propria *trasformazione antropologica*. Se la costruzione contrattualistica di Hobbes e Rousseau, trasposta nella *Dichiarazione* ispiratrice della Rivoluzione e dei suoi atti, prevede come suo *presupposto* teorico una concezione atomistica dell'individuo e se tale presupposto non è invero altro che una finzione – tra gli altri, Durkheim è tra i più adatti a dimostrarlo¹⁹² –, tale presupposto deve essere *creato* nella realtà. La finzione deve diventare effettuale. Gli individui, che nella realtà esistono sempre e solo socializzati, presi in una rete di rapporti materiali e morali, eredi di un bagaglio di civiltà, parlanti una lingua determinata, situati in una certa regione geografica, etc., devono pensare a se stessi, almeno dal punto di vista politico, *come se* essi fossero effettivamente degli individui liberi e tra loro uguali – appunto delle *forme* individuali. Vincent Descombes, riprendendo Dumont, ha messo in luce che nella specificità moderna dell'individualismo ne va di una concezione dell'individuo come «*rappresentazione ideale*»¹⁹³, che ciascuno incorpora quale rappresentazione di sé ma che non coincide col mero concetto empirico di individuo (cioè l'essere una fonte d'azione), bensì con l'ideale normativo di un «essere

¹⁸⁸ É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 284.

¹⁸⁹ Ivi, p. 288.

¹⁹⁰ Cfr. B. Karsenti, *La constitution du social*, in *La société en personnes*, cit., pp. 11-33, p. 32.

¹⁹¹ Cfr. S. Vibert, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, cit., pp. 84 ss.; J.-C. Filloux, *Personne et sacré chez Durkheim*, cit.; W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, Londra 1996, pp. 229-249.

¹⁹² Non solo Durkheim offre tutti gli strumenti concettuali per una critica alla concezione astratta dell'individuo, ma egli coglie anche la natura artificiosa e soggettiva di tale concetto, che «non può essere formato che alla fine di laboriose analisi», è costruito «dal niente» e dunque «non può avere che un valore estremamente soggettivo» (É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 232). Non si tratta dunque, né nella scienza né nella realtà, di un ipotetico punto zero della condizione umana, ma di uno stato che deve essere *costruito*.

¹⁹³ V. Descombes, *Individuation et individualisation*, cit., p. 26 (corsivo nostro; tr. nostra).

autonomo, dato a se stesso precedentemente a ogni socialità¹⁹⁴. Tale ideale non solo collide con la realtà dei fatti, ma anzi, si spinge ad affermare Descombes, è *contrario* a una visione durkheimiana della situazione moderna: invero, con l'aumentare dell'individualizzazione e della differenziazione sociale, il legame sociale si fa infatti più stretto, le interdipendenze aumentano, *non* diminuiscono. Ciò non toglie che questo ideale, lungi dall'essere una fantasia collettiva, rappresenta il «soggetto normativo delle istituzioni»¹⁹⁵ – la condizione di possibilità logica del funzionamento delle istituzioni moderne, la cui costruzione necessita un punto di partenza (e un punto d'arrivo) di tipo atomistico¹⁹⁶. Solo se ciascuno assume tale rappresentazione ideale di sé, se la incorpora nei propri atti, la macchina della sovranità può funzionare; solo così si può garantire la difesa di quella libertà come autonomia che, durante la Rivoluzione, giustificò ad esempio l'eliminazione dei corpi intermedi. La specificità durkheimiana, che per molti versi è anche la specificità *francese* nell'approccio al tema della critica della modernità politica – Dumont, ad esempio, esplicherà il ruolo portante dell'individualismo in seno all'ideologia moderna¹⁹⁷ –, consiste proprio nel mettere l'accento su quel lavoro costante (non solo evenemenziale) sui costumi e sulle opinioni *funzionale* alla società liberale e alla sua riproduzione. Come scrive Jean-Claude Filloux, nel corso della produzione durkheimiana dalla *Divisione del lavoro sociale* a testi come *La determinazione del fatto morale* (1906) si assiste «a una vera e propria dimostrazione sociologica dell'individualismo, cioè della *necessità funzionale* del rispetto dei diritti nell'uomo nella società civile e politica nata dalla divisione del lavoro, dall'industrialismo, dalla modernità»¹⁹⁸.

Si tratta proprio del problema del Legislatore rousseauiano da cui siamo partiti¹⁹⁹. Ora sappiamo che la disciplina morale che questa figura immaginaria, segnaposto incarnato di una “semplice”

¹⁹⁴ *Ibid.* (tr. nostra). Nella *Determinazione del fatto morale* Durkheim afferma: «Questi diritti e queste libertà non sono cose inerenti alla natura dell'individuo in quanto tale. Analizzando la costituzione empirica dell'uomo non vi si può trovare nulla del carattere sacro del quale è attualmente investito, e che gli conferisce certi diritti: questo carattere è stato aggiunto all'individuo dalla società» (É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 199).

¹⁹⁵ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, cit., p. 81.

¹⁹⁶ Cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 158-200, pp. 176-185, che tra l'altro attira l'attenzione su un passaggio hobbesiano iconico da questo punto di vista, quello della corsa degli atleti in corsie tra loro delimitate da siepi (cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XXX, p. 368).

¹⁹⁷ Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

¹⁹⁸ J.-C. Filloux, *Personne et sacré chez Durkheim*, cit., p. 46 (tr. nostra). Tuttavia, la prospettiva con cui Filloux analizza la tematica della sacralità dell'individuo ci sembra inadeguata. Egli confonde e sovrappone tre piani di cui in questo lavoro cerchiamo di mostrare la distinzione, e cioè a) la lettura del culto dell'individuo come *funzione* moderna, b) quella che chiameremo “trasfigurazione” di tale concetto in quello di “persona”, c) la problematica della normatività della scienza sociale (i suoi concetti, come appunto quello di persona, devono farsi a loro volta religione, al fine di riformare la società?). Da questa confusione emerge un Durkheim teorico dell'individualismo e fautore del culto della persona come *dover essere* a fondamento di una rinnovata coesione sociale (cfr., ad esempio, *ivi*, p. 42).

¹⁹⁹ Durkheim, tuttavia, non sembra cogliere con la stessa radicalità dedicata alla religione civile il ruolo della figura del Legislatore come pietra di volta del *Contratto sociale*; egli vi vede solo una «antinomia» (É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 88; cfr. B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., p. 46, n. 1).

funzione sociale – Durkheim scrive espressamente che dall'autorità di cui è investita ai nostri occhi la società deriva il suo ruolo di «legislatrice morale»²⁰⁰ –, deve portare avanti è rivolta alle coscienze individuali, pur essendo interamente sociale. La religione civile, da questa prospettiva durkheimiana, appare come il mezzo concreto di realizzazione di tale disciplina. Quest'ultima è poi specificamente moderna perché l'individualismo, autentica «istituzione sociale», «nostra ragione d'essere storica»²⁰¹, è un prodotto e uno sviluppo del cristianesimo – scrive Durkheim in *L'individualismo e gli intellettuali* –, non un suo avversario²⁰². Ma il cristianesimo a sua volta, con i suoi precetti astratti, il suo Dio trascendente e il suo fuoco sull'interiorità del singolo, non era altro che il prodotto morale adeguato al processo di differenziazione sociale e all'autonomizzazione delle rappresentazioni collettive caratteristico delle società a solidarietà organica. Da esso l'individualismo eredita dunque la scissione tra spirituale e temporale, scissione che, per la *religione civile* – che *sacralizza* dunque l'elemento *laico* –, si tratta in ogni momento di cercare di richiudere, appunto attraverso riti e culti. Proprio in questa discrasia tra la morfologia sociale e la vita morale, composta dai modi dell'autorappresentazione ma anche dalle aspirazioni, confuse ed eventualmente tra loro conflittuali, consiste quella specificità moderna della religione che andavamo cercando. In fondo è da quella che Francesco Callegaro chiama la «*dissonanza interna alla società moderna*»²⁰³ che derivano anche le sue patologie caratteristiche, studiate ad esempio nel *Suicidio* sotto la forma del suicidio egoistico e del suicidio anomico²⁰⁴. Si noti infine che proprio questa dissonanza tra ideale e reale fu probabilmente la grande posta in gioco che storicamente dovette affrontare la Rivoluzione francese, atto fondativo della modernità, per il suo pieno compimento. Si possono trovare nella figura di Robespierre, sorta di Legislatore rousseauiano incarnato, e nel concetto stesso di virtù – che a una pluralità di valori sostituisce la sola virtù civica, interamente formale, dell'adeguazione alla volontà generale – intorno alla quale ruota la “rivoluzione culturale dell'anno II” e in cui sfocia il possente processo di scristianizzazione, i corrispettivi effettuali di quella mutazione antropologica di cui abbiamo parlato²⁰⁵.

²⁰⁰ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 200.

²⁰¹ É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 294.

²⁰² Cfr. *ivi*, p. 292.

²⁰³ F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 197 (tr. nostra).

²⁰⁴ Il suicidio egoistico deriva dallo stato della morale collettiva «di eccessiva affermazione dell'io individuale» e di «smisurata individualizzazione» (É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 258), quello anomico da una «passione per l'infinito» propria di «coscienze sregolate che erigono a norma la sregolatezza di cui soffrono» (*ivi*, p. 312).

²⁰⁵ Cfr. R. Barny, *Robespierre, Rousseau et le problème religieux*, in H.F. Fulda, R.-P. Horstmann (a cura di), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 176-202.

Tornando a Durkheim, sarebbe tuttavia errato sostenere che quello appena esposto sia l'unico modo in cui egli concepisce l'individualismo²⁰⁶. Vi sono almeno altri tre sensi. Nel corso del presente lavoro si è già menzionata a più riprese la critica durkheimiana all'individualismo metodologico: in questo secondo senso l'individualismo non è trattato come la chiave di volta della morale collettiva moderna bensì, appunto, come metodo adottato da diverse branche delle scienze umane, in particolare a partire dal Settecento. In particolare moralisti ed economisti (Kant, Rousseau, Bastiat...) assumono una visione dell'individuo come totalmente astratto da ogni contesto e storia, autonomo e slegato da rapporti, come base per la loro operazione teorica, che quindi non potrà che vedere nella società una minaccia e una violenza artificiale contro natura²⁰⁷. Torneremo su questa critica nel terzo capitolo, quando tratteremo le questioni epistemologiche e metodologiche relative alla nuova scienza sociale; ora si noti, nondimeno, che tale critica non è slegata dalla comprensione dell'individualismo come stato dell'opinione: il testo sui *Principi del 1789 e la sociologia* indica il fulcro di questa «fede comune»²⁰⁸ nella Rivoluzione francese e nello spirito

²⁰⁶ Per una presentazione della visione durkheimiana dell'individualismo e delle principali interpretazioni, cfr. S. Vibert, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, cit.

²⁰⁷ Cfr. É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., pp. 231-234. Su questo punto è interessante notare una contraddizione nel discorso durkheimiano: se nell'articolo del 1890 da tale concezione dell'individuo viene mostrata l'inevitabile derivazione di una teoria antisociale per la quale l'uomo sarebbe guidato innanzitutto dai propri interessi e dalle proprie inclinazioni, e solo di cattivo grado limitato, in un secondo momento, dalle leggi e dalla morale, nell'intervento sull'affare Dreyfus l'argomentazione durkheimiana è volta a mostrare la totale eterogeneità tra l'individualismo di un Kant o di un Rousseau, compatibile con – e anzi necessariamente confluyente in – una concezione collettiva del vivere secondo giustizia, dall'«egoismo utilitaristico di Spencer e degli economisti» (É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 282). Su questo cambiamento di prospettiva influiscono diversi elementi: oltre al già menzionato diverso modo di leggere Rousseau a partire dalla fine degli anni '90, quello più importante è lo scopo politico dell'intervento del 1898, sul quale torneremo a breve. Ma c'è anche un elemento concettuale interessante, che probabilmente Durkheim non padroneggia a pieno e che invece una lettura storico-concettuale permette di cogliere, e cioè che le due visioni dell'individuo non sono che due facce della stessa medaglia, corrispondenti alla classica divisione in seno alle teorie giusnaturalistiche tra Stato e società civile. Si pensa l'individuo come capace, in sede politica – nel momento di eleggere i propri rappresentanti oppure, riunito in assemblea, di prendere delle decisioni collettive –, di astrarre totalmente dai propri interessi egoistici e dalle proprie inclinazioni, in modo da raggiungere una situazione di «individualità in generale» che corrisponderebbe all'interesse della volontà generale (che, in tal senso, non è la volontà di tutti, una mediazione tra le volontà particolari). Ma tale ipotesi presenta delle aporie insormontabili: come può un uomo reale astrarre da ogni sua appartenenza, da ogni opinione che sia propria? Come comprendere quando la volontà emersa dal popolo è effettivamente la volontà generale, se l'individuo in generale non è altro che una vuota forma? E pertanto, quasi come «valvola di sfogo» non si può che concepire, dall'altra parte, che in ogni altro ambito della vita, nel commercio quotidiano e nel proprio relazionarsi alla società, l'individuo non persegue altro che il proprio interesse: è l'ambito della società civile, radicalmente *privatizzato* e *spolitizzato*, a cui fanno riferimento economisti e utilitaristi. Tale ambivalenza in seno all'individuo – che è anche quella che oppone foro pubblico e foro privato – è insomma palese già nelle teorie giusnaturalistiche stesse e mostra l'inevitabile aporeticità a cui va incontro una concezione astratta dell'individuo una volta «messa all'opera» (sul concetto moderno di società civile, cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, in particolare pp. 11-16; G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 123-156; sull'aporeticità della volontà generale, in particolare in Rousseau, cfr. A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 191-235).

²⁰⁸ É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 233.

della *Dichiarazione*. È dunque la stessa mentalità quella che investe le scienze umane prima e le istituzioni sociali poi.

Vi è poi un terzo senso in cui Durkheim intende l'individualismo, adesso nuovamente ricollocato nella sfera delle rappresentazioni collettive. Il culto dell'individuo è certamente il modo in cui il liberalismo mette radici nella società moderna e post-rivoluzionaria, ma esso è anche il culmine del processo di differenziazione sociale che Durkheim tratta nella sua tesi di dottorato sulla divisione del lavoro sociale²⁰⁹. In tal senso l'individualismo non è tanto – o non è solo – la colonna portante della religione specificamente moderna, ma è il *minimum* della morale collettiva, intesa come agente di coesione sociale (così come nel Rousseau durkheimiano la religione civile era il *minimum* di credo collettivo necessario a riprodurre le condizioni di esistenza del contratto sociale). Se il processo che Durkheim descrive come il passaggio dalle società a solidarietà meccanica a quelle a solidarietà organica corrisponde, sul piano delle rappresentazioni collettive, a un progressivo prevalere della variazione della vita mentale individuale su quella collettiva, tale emancipazione dell'autonomia dei singoli – che comunque rimane parziale – diventa un valore condiviso e condivisibile, appunto una morale comune. È poi in tal senso che, in termini apparentemente paradossali per una sensibilità storico-concettuale, nelle *Lezioni di sociologia* vengono opposti storicamente culto della persona umana e culto dello Stato. In questo caso per Stato Durkheim intende, sulla scorta di una lettura stereotipata di Hegel, una generica incarnazione di un potere sovraindividuale avente il fine, quasi mistico, di mantenere un'omologazione dei suoi membri e rispetto al quale questi ultimi devono sacrificare se stessi, in vista di un fine più alto²¹⁰.

Vi è infine un quarto modo in cui Durkheim intende l'individualismo, che trasfigura il precedente, così come le *Lezioni* trasfigurano la suddetta concezione dello Stato, superando, come vedremo, l'opposizione tra Stato ed emancipazione della persona. Certo, Durkheim vive con apprensione quel processo di frammentazione sociale – di cui l'individualismo morale è il risultato –, frutto di una differenziazione sociale di cui, col passare degli anni, inizia a vedere sempre più i risvolti tragici e conflittuali, ad esempio in relazione alla mancanza di regolazione nella divisione del lavoro industriale. Vi è tuttavia anche una concezione *positiva* dell'individualismo – a patto però che si attui una trasformazione riflessiva da parte della scienza dei concetti in campo.

²⁰⁹ L'incontro della tesi della progressiva individualizzazione con l'impostazione storico-continuistica produce in Durkheim una serie di contraddizioni, messe in luce e discusse da Descombes nel già menzionato lavoro. Per non cadere nella paradossale conclusione per cui, posta la specificità tutta moderna dell'individualismo, nelle società tradizionali non sarebbero presenti individui, cioè fonti autonome d'azione, è necessario introdurre una differenziazione tra l'*individua*zione, presente in ogni società umana, e l'*individualizzazione*, presente solo nella società moderna e che corrisponde all'assunzione dell'individualità autonoma come ideale normativo (cfr. V. Descombes, *Individuation et individualisation*, cit., pp. 19-27).

²¹⁰ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 136.

Nell'articolo *L'individualismo e gli intellettuali* Durkheim sembra prodigarsi in un elogio dei diritti individuali che striderebbe fortemente con quanto abbiamo sviluppato fino a qui relativamente alla primazia del sociale sull'individuale. È certamente rilevante sottolineare il fine politico di questo elogio: l'obiettivo è quello di contrastare la visione degli antidreyfusardi per i quali, in maniera eccezionale e con il fine di salvaguardare l'integrità dell'esercito e dell'amministrazione statale (con l'argomentazione, dunque, della ragion di Stato), è possibile soprassedere, qualora necessario, alla sacralità dei diritti individuali. Per Durkheim è evidente che un'eccezione, che corrisponde necessariamente anche a una desacralizzazione dell'individuo, significa aprire la strada a una quantità indefinita di soprusi, ma soprattutto che, rispetto alle conquiste dell'emancipazione politica, non si può tornare indietro²¹¹. Non vi è mossa più ingenua, scientificamente e politicamente, di quella che, come si legge nelle *Lezioni*, «cerca di restaurare in una forma nuova il culto della Città»²¹² – secondo la concezione sopracitata per cui lo Stato avrebbe altri fini, più alti rispetto agli individui, che ne giustificano ogni azione (richeggia qui proprio la posizione degli antidreyfusardi). Contro ciò Durkheim rivendica la sacralità della persona umana, ma non solo per una questione di principio; egli è pienamente consapevole del fatto che l'individualismo «non è l'anarchia, ma è ormai il solo sistema di credenze che possa assicurare l'unità morale del paese»²¹³, per di più in una congiuntura storica in cui la società francese appariva più che mai disgregata e attraversata da fratture insanabili. Si tratta dunque di una «dottrina necessaria»: «l'uomo è diventato un dio per l'uomo» e «non può più, senza mentire a se stesso, costruirsi nuovi dei»²¹⁴. Insomma, non senza una vena tragica, a Durkheim l'individualismo appare come l'ultimo baluardo di coesione sociale, tanto più in quella nazione in cui i diritti politici erano nati. Di questa ineluttabilità è testimone un passo che sembra riassumere, con un tono più pessimistico, i guadagni della *Divisione del lavoro*:

Orbene, tutto concorre precisamente a far credere che la sola possibile è questa religione dell'umanità di cui la morale individualista è l'espressione razionale. A cosa infatti potrebbe ormai riferirsi la sensibilità collettiva? Nella misura in cui le società divengono più vaste, si dispongono su più estesi territori, le tradizioni e le pratiche, per potersi piegare alla diversità delle situazioni e alla mobilità delle circostanze, sono obbligate a mantenersi in uno stato di plasticità e di inconsistenza che non offre più resistenza alle variazioni individuali. Queste ultime, essendo meno fortemente continue, si producono più liberamente e si moltiplicano; cioè ciascuna segue più il proprio senso. Nello stesso tempo, in seguito a una divisione del lavoro più sviluppata, ogni spirito si trova indirizzato verso un punto differente dell'orizzonte, riflette un aspetto differente del mondo e, per conseguenza, il contenuto delle coscienze differisce da un

²¹¹ Cfr. É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 285.

²¹² É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 136.

²¹³ É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 289.

²¹⁴ Ivi, p. 291.

soggetto all'altro. Ci si incammina a poco a poco verso uno stato, che è attualmente quasi raggiunto, in cui i membri di un medesimo gruppo sociale non avranno più nulla in comune eccetto la loro qualità d'uomo, gli attributi costitutivi della persona umana in generale.²¹⁵

Il culto dell'individuo appare così come il frutto morale inevitabile dell'accrescimento della divisione del lavoro. Da che cosa differisce dunque questa visione rispetto al precedente punto? Vi differisce in maniera sostanziale. Concepire il culto dell'individuo come risultato di un *processo* (quello di emancipazione dell'individualità rispetto alla solidarietà meccanica delle società premoderne), come «l'opera della società»²¹⁶, vuol dire essere già oltre al culto dell'individuo come inteso dal liberalismo. Durkheim è esplicito a riguardo; nel *Suicidio* si legge ad esempio:

Se possiamo stabilire che l'esaltazione della persona umana è uno dei fini che perseguono e debbono perseguire le società moderne, tutta la disciplina morale che deriva da questo principio ne verrà giustificata, comunque possa valere il modo con cui la si giustifica usualmente. Se i motivi che soddisfano il volgo sono criticabili, basterà tradurli in un altro linguaggio per dar loro l'intera portata.²¹⁷

In altri termini, il culto moderno dell'individuo è un *fatto*, in particolare un fatto sociale che risponde a una determinata «*esigenza morale*»²¹⁸ che la sociologia deve cogliere. Che i membri della società si rappresentino come individui non può essere obliterato, perché le rappresentazioni collettive, come abbiamo visto, non sono una semplice illusione rispetto alla quale la scienza dovrebbe costruire un ideale altro; esse sono il prodotto di determinati processi storici e, ancor più, di determinate aspirazioni sociali. Tra l'altro queste ultime nella modernità sempre più prendono la forma di aspirazioni alla *giustizia*, e proprio il caso Dreyfus è emblematico del carattere emancipatore (Durkheim lo chiama l'«aspetto negativo»²¹⁹) dei diritti politici individuali rispetto alle grinfie di una concezione da *Ancien Régime* della società politica, che sacrifica volentieri i suoi membri per i fini della sua sopravvivenza.

Per il solo fatto di esercitare una disciplina morale generalizzata, il liberalismo politico *ha già* una sua legittimità morale, ma certo la scienza non si deve arrestare alla mera registrazione del modo in cui l'opinione (o le pseudo-scienze fondate sull'individualismo metodologico) lo spiegano e

²¹⁵ Ivi, pp. 290-291. Passaggi di questo genere lasciano trasparire un Durkheim almeno parzialmente vittima del paradigma evolucionistico caratteristico del suo tempo; recentemente, tuttavia, è stata avanzata una proposta sociologica che, senza voler «salvare» Durkheim, preserva nondimeno la divisione del lavoro come principio esplicativo sociologico, distinguendo tra un «evoluzionismo ideologico» e un «evoluzionismo metodologico»: cfr. C. Lemieux, *Ambition de la sociologie*, «Archives de philosophie», vol. 76, n. 4 (2013), pp. 591-608, in particolare pp. 605-606.

²¹⁶ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 186.

²¹⁷ É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 400.

²¹⁸ F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 155 (tr. nostra). Sul culto dell'individuo, cfr. anche ivi, pp. 119-123.

²¹⁹ É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 294.

rappresentano. Già in conclusione all'articolo del 1898 Durkheim invoca la necessità di «utilizzare la riflessione» al fine di completare ed estendere (in senso sociale, con l'obiettivo ad esempio di «introdurre maggiore giustizia nelle relazioni contrattuali»²²⁰ della vita economica) un individualismo che era rimasto immutato dalla formula, tutta negativa, del XVIII secolo. La scienza sociale deve operare una trasfigurazione dei concetti, che al tempo stesso comprenda il liberalismo politico come fatto sociale e lo superi: deve mostrare che dietro al culto dell'individuo non sta un individuo astratto, ma un processo di autonomizzazione che ha delle cause storiche e morali, che è sostenuto da tendenze sociali, da aspirazioni ancora confuse e contraddittorie perché *irriflesse*. Questa trasfigurazione si manifesta, ad esempio, nello spostamento dal termine di “individuo” a quello di “persona”, o “personalità umana” (il che spiega anche le oscillazioni nell'uso di tali nozioni nei testi durkheimiani). Vedremo nel prossimo capitolo che tale concetto di persona²²¹, insieme a una comprensione rinnovata dello Stato e dei corpi intermedi, è proprio ciò che permette a Durkheim di pensare *scientificamente* il processo moderno di costituzione dell'autonomia individuale. Ciò consente di superare non solo le costruzioni teoriche che attribuirebbero tale autonomia alla natura stessa dell'uomo, ma anche – soprattutto – la percezione patologica per cui il culto dell'individuo avrebbe come sua causa e suo risvolto inevitabile l'isolamento sociale (Durkheim dimostra il contrario fin dal 1893). Come scrive Karsenti, «se gli individui si pensano come delle persone, se la loro individualità concreta assume tale qualità, è alla vita sociale e alle sue trasformazioni che essi lo devono»²²². Anche nel testo che maggiormente sembrerebbe testimoniare un Durkheim fautore dell'individualismo si cela invece – sotto la cortina di una argomentazione in parte distorta da motivi congiunturali e politici – una riscrittura scientifica dell'ideale individuale. Ma con tale trasfigurazione siamo già oltre gli intenti di questo capitolo.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Sul concetto di persona in Durkheim, sul quale torneremo nel secondo capitolo, cfr. M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de “moi”*, in *Sociologie et anthropologie*, Puf, Parigi 1950, pp. 331-362; B. Karsenti, *La société en personnes*, cit.; F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit.

²²² B. Karsenti, *La société en personnes*, cit., p. 6.

II

RIFLESSIVITÀ E POLITICA

1. *Autorità morale e gradi di riflessività*

Il pregiudizio per cui in Durkheim mancherebbe un adeguato pensiero del politico è stato, anche se non del tutto dissipato, per lo più superato da tempo, in particolare in seguito alla pubblicazione di testi inediti (primo tra tutti le *Leçons de sociologie*), a interpretazioni ormai classiche e a lavori più recenti¹. È stato inoltre ampiamente dimostrato che l'interesse politico, anche personale, fosse vivo in Durkheim fin dai primi anni della sua produzione; esso si incrocia coi temi del proprio tempo, le sfide politico-culturali aperte durante la Terza Repubblica francese e alcuni casi politici di rilievo decisivo, come l'affare Dreyfus e, più tardi, lo scoppio della Grande Guerra². Dietro a un carattere riservato, proprio più dello studioso che del militante, si celava insomma una partecipazione ai problemi dell'epoca, alla quale Durkheim dovette infine sacrificare un figlio – André, suo discepolo, morto in guerra sul fronte balcanico nel dicembre 1915 – e così, indirettamente, la sua stessa vita.

Tuttavia, non rientra nei limiti di questo lavoro tracciare l'intera evoluzione della sociologia politica durkheimiana. Per noi si tratterà piuttosto di studiare in che modo vi incida il tema delle rappresentazioni collettive – la “rivelazione” del 1895 – nell'ottica di un ripensamento delle categorie classiche della modernità. È da tale coniugazione, del resto, che nascono le due opere di sociologia politica più importanti, il corso sul *Socialismo* e le *Lezioni di sociologia*. L'attraversamento di questi testi ci permetterà di affrontare le due questioni rimaste aperte dallo scorso capitolo: da una parte quella sulla specificità del politico – e se tale specificità possa essere rinvenuta in una peculiarità delle rappresentazioni *politiche* –, dall'altra quella sul modo in cui la sociologia durkheimiana, nel suo secondo gesto, *trasfigura* la rappresentazione che la società moderna ha di sé e delle proprie istituzioni. Tali questioni si dimostreranno strettamente intrecciate.

¹ Per quanto riguarda gli studi classici, cfr. B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Parigi 1981; J.-C. Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Ginevra 1977; in ambito anglofono, A. Giddens (a cura di), *Durkheim on Politics and the State*, Stanford University Press, Stanford 1986, in particolare pp. 1-31. Recentemente in Francia è stata pubblicata un'antologia sulla sociologia politica durkheimiana: É. Durkheim, *Sociologie politique*, cit.; si vedano poi i contributi del gruppo di ricerca LIER-FYT (EHESS), di cui fa parte anche la curatrice dell'antologia. In Italia il riconoscimento della rilevanza della sociologia politica di Durkheim è stato meno “fortunato”; ne è testimone, ad esempio, la diffidenza con si affronta il tema in G. Poggi, *Émile Durkheim*, cit., pp. 167-192. In tal senso, è stata recentemente denunciata un'egemonia – rispetto a cui comunque non mancano eccezioni – di una lettura ancora “tradizionale” del Durkheim politico in Italia: cfr. M. Pendenza, *Introduzione: lo sguardo cosmopolita di É. Durkheim*, in M. Pendenza, D. Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia 2015, pp. 7-17, p. 9.

² Sull'interesse politico dei primi anni della produzione durkheimiana e sulla sua evoluzione, anche biografica, cfr. B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., capp. I-II.

Il legame tra problema politico ed elemento morale si fa sempre più accentuato nel corso dell'opera durkheimiana, tanto che, da inizio Novecento, la tematica religiosa o generalmente psico-sociale sembra inglobare quella più strettamente politica. Sono emblematici di questo movimento alcuni scritti “di circostanza”, redatti a ridosso o durante la guerra, e in particolare uno degli ultimissimi testi durkheimiani, *L'Allemagne au-dessus de tout*, opuscolo pubblicato nel 1915. Qui Durkheim riconduce non solo la struttura costituzionale tedesca, ma anche la sua condotta in guerra a una specifica «mentalità»³ che costituirebbe l'unità del popolo germanico. Di più: tale mentalità è interamente esemplificata dall'opera dello storico Heinrich von Treitschke, che Durkheim critica con tutti gli strumenti concettuali della propria sociologia politica precedente⁴. In altri termini, anche la condotta politicamente più pragmatica, la concreta strategia bellica della Germania, non può essere compresa senza il riferimento a un sistema comune di credenze – il mito del pangermanismo, dell'onnipotenza dello Stato rispetto a morale, leggi internazionali e società civile – ed è anzi quasi dedotta da esso. In più, tale mentalità, giudicata da Durkheim come «morbosa»⁵, può a sua volta risultare esemplificata perfettamente attraverso la dottrina di un *pensatore*. È difficile insomma non vedere in un testo che condanna la mentalità tedesca come la causa di un cataclisma quale la Prima guerra mondiale una torsione idealista ed essenzialista – pur motivata in buona parte anche dallo spirito nazionalistico e dalle necessità politiche⁶.

Una formulazione senz'altro più adeguata dell'intreccio tra politica e morale è quella che Durkheim affida a una nota delle *Forme elementari della vita religiosa*, la cui rilevanza è stata sottolineata da vari interpreti per il fatto che, situata nell'ultima grande opera del sociologo, sembra riassumerne l'intero itinerario teorico⁷:

Poiché abbiamo assunto la costrizione come il segno esteriore in base al quale i fatti sociali possono più facilmente venire riconosciuti e distinti dai fatti della psicologia individuale, si è creduto che, per noi, l'aspetto essenziale della vita sociale stesse nella costrizione fisica. In realtà, noi l'abbiamo sempre considerata come l'espressione materiale e visibile di un fatto interiore e profondo, che è del tutto ideale; ossia, l'autorità morale. Il problema sociologico – se si può dire che vi sia un problema sociologico – consiste nel cercare, attraverso le forme di costrizione esterna, le diverse specie di autorità morale che vi

³ É. Durkheim, *La Germania al di sopra di tutto. La mentalità tedesca e la guerra*, in É. Durkheim, B. Karsenti, *La Germania al di sopra di tutto*, Marietti, Bologna 2022, pp. 55-135, p. 57.

⁴ Cfr. B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., pp. 183-184.

⁵ É. Durkheim, *La Germania al di sopra di tutto*, cit., pp. 125 ss.

⁶ Anche di carattere personale: Durkheim veniva criticato dai reazionari nazionalisti di essere troppo vicino, sia intellettualmente che biograficamente, alla Germania (cfr. ad esempio il pamphlet scritto sotto pseudonimo da Henri Massis e Alfred de Tarde: Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Plon, Parigi 1913, pp. 106-107, che seguiva un altro opuscolo su *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, 1911).

⁷ Cfr. B. Karsenti, *Su alcuni concetti fondamentali: autorità, società, potere*, in *Da una filosofia all'altra*, cit., pp. 65-96; B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., pp. 185 ss.

corrispondono, e scoprire le cause che le hanno determinate. [...] Si vedrà d'altronde in seguito che, se assumiamo la pressione sociale come un carattere distintivo dei fenomeni sociologici, non vogliamo però dire che sia il solo. Mostreremo un altro aspetto della vita collettiva, pressoché opposto al primo, ma non meno reale.⁸

Questo passaggio ci permette di riassumere quanto argomentato nel primo capitolo in relazione alla determinazione del fatto morale, e di trarne delle prime conseguenze sul piano del pensiero politico. Ogni autorità morale, afferma Durkheim nelle stesse pagine, deriva dall'opinione: la "dipendenza" che i singoli vivono nei confronti di una certa società non si esplica in quelle costrizioni fisiche, totalmente esteriori, che proviamo ad esempio quando, infrangendo una legge dello Stato, veniamo reclusi in prigione. Il problema sociologico per eccellenza, spiega invece Durkheim nella nota, consiste nel rinvenire il movimento mentale per cui una tale sanzione "estriore" viene istituita, rispettata e riconosciuta come necessaria nel cuore dei soggetti – movimento che nelle *Formes* assume tutta una sua concretezza fatta di simboli e riti collettivi. È nell'essere oggetto di uno stato dell'opinione – sempre storicamente situato – che tanto un'idea quanto un'istituzione vengono rivestite di un'autorità morale. Non a caso quest'ultima, come già abbiamo avuto modo di notare, ha un carattere duplice: l'altro aspetto della vita collettiva a cui fa riferimento la nota consiste nel fatto che l'autorità gode di rispetto non solo per il suo carattere vincolante, ma anche perché essa assiste i singoli, li costituisce e li dota di capacità e strumenti senza i quali essi sarebbero infinitamente più poveri: «Per una generazione che si affaccia alla luce, formarsi vuol dire penetrarsi a poco a poco della civiltà circostante e, mano a mano che questa penetrazione va operandosi, dall'animale che è alla nascita viene fuori l'uomo»⁹. È per questo che la desiderabilità è un'altra caratteristica del fatto morale: in una morale *vivente*, concepita sociologicamente, le due astrazioni che pensatori morali come Kant tenevano separate, quella del dovere e quella del bene, si ricollegano¹⁰. Del resto, è vero che, come si legge nell'*Educazione morale*, «la morale è un vasto sistema di divieti»¹¹ e le sue norme si scontrano, come forze della stessa efficacia di quelle fisiche, con i bisogni e gli appetiti smodati degli individui, ma è parimenti da osservare che le passioni umane possono essere realmente soddisfatte solo perché contenute e incanalate. È a un indebolimento di queste barriere ideali – cioè dell'autorità morale – che Durkheim attribuisce la causa del «male dell'infinito che tormenta il nostro secolo»¹², il quale si

⁸ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 268-269, n. 3.

⁹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 540.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 544; É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., pp. 174-175.

¹¹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 501.

¹² *Ivi*, p. 502.

manifesta ad esempio nell'anarchia dell'attività economica e si rispecchia poi nelle statistiche sui suicidi.

Da questa concezione dell'autorità come fatto sociale derivano delle conseguenze politiche della massima importanza. Le possiamo introdurre sinteticamente, anche in relazione al più complessivo itinerario durkheimiano, prima di ritrovarle più analiticamente in particolare nelle *Lezioni*. Ciò che la concezione dell'autorità dell'opinione permette di superare è quella costruzione teorica per cui «la società si trova schiacciata tra la finzione della potenziale onnipotenza dell'individuo e la simmetrica e inevitabile assoluta potenza dello Stato»¹³. Questo superamento ha a che fare con la costituzione stessa della società come oggetto *sui generis* di scienza, e infatti si trova fin dai primi scritti durkheimiani. Fondamentale per esso è l'influsso di quel «laboratorio borghese» che è la scienza sociale tedesca ottocentesca, dove si provava a ripensare la questione del rapporto tra individuo e società superando l'artificialismo delle teorie del contratto sociale¹⁴. Per Durkheim, il principio, proprio del senso comune e rafforzato da «vecchie abitudini mentali», che vede l'uomo contrapposto alla società, per cui la realizzazione di uno è la negazione dell'altro, non è che «apparenza»¹⁵. Eppure, il modo paradossale con cui pensiamo l'esperienza politica moderna – per il fatto che tale apparenza è *oggettiva*, come abbiamo visto nel primo capitolo – consiste proprio nell'assolutizzazione di entrambi i poli: l'intangibilità dell'autonomia individuale non solo va di pari passo ma *esige* logicamente l'assolutezza della volontà generale sovrana. Una volta liberamente autorizzato dai contraenti del patto sociale, infatti, il comando del rappresentante sovrano è sempre *legittimo*; i contraenti rimangono gli autori degli atti della volontà generale – restando in questo modo liberi – e pertanto la persona fisica del sovrano non è che l'incarnazione di una volontà di cui non è responsabile, e che dunque risulta assoluta¹⁶.

È in tal senso che, nell'*Educazione morale*, Durkheim dimostra che dall'«atomismo sociale»¹⁷ deriva necessariamente il pregiudizio dell'«onnipotenza del legislatore»¹⁸. Il primo elemento, l'atomismo sociale, è il frutto di un «punto di vista semplicistico»¹⁹ che domina la mentalità moderna e che è presupposto dai suoi teorici (Cartesio e Rousseau, che applicano al mondo sociale il metodo

¹³ M. Ricciardi, *La forza della società: disciplina, morale e governo in Émile Durkheim*, in L. Blanco (a cura di), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 185-209, p. 186.

¹⁴ Cfr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987. Durkheim, com'è noto, compì un viaggio in Germania nel biennio 1885-1886 per approfondire la scienza sociale tedesca e il suo insegnamento universitario; sull'influsso teorico degli autori tedeschi, cfr. M. Ricciardi, *La forza della società*, cit., pp. 185-193.

¹⁵ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 523.

¹⁶ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 85 ss.

¹⁷ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 687.

¹⁸ Ivi, p. 688.

¹⁹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 687.

delle scienze naturali) come una necessità della ragione, pena l'inintelligibilità. Per tale punto di vista solo gli individui sono reali e la complessità non è che apparenza: il potere sociale, dunque, deve essere *costruito* e dipende sempre e solo dalle uniche volontà veramente efficaci, quelle individuali. Ma se il consorzio umano non ha alcuna realtà al di fuori di quella dei suoi membri presi singolarmente, allora la società risulterà essere un oggetto la cui esistenza e le cui leggi possono essere in ogni momento stravolte secondo l'arbitrio di chi esercita il potere. Al contrario, per Durkheim, l'onnipotenza del legislatore – che qui va inteso non nel senso specifico rousseauiano trattato nel capitolo precedente ma nel senso di potere legislativo – è una di quelle apparenze di “costrizione esterna” dietro la quale va rinvenuta la forza morale delle norme sociali. Questa intuizione è presente fin dallo scritto giovanile sulla scienza positiva della morale in Germania – è infatti in buona parte da Albert Schäffle che Durkheim la deriva²⁰ – e assume piena compiutezza e centralità nella tesi in latino su Montesquieu del 1892 (*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*). Qui Durkheim critica proprio «la tanto diffusa superstizione secondo la quale il legislatore, dotato di un potere quasi illimitato, sarebbe in grado di creare, modificare e sopprimere leggi a suo piacimento»²¹. Accettare questo presupposto così radicato nello spirito umano vuol dire «rifiutarsi di ammettere che esista un ordine determinato nelle società umane»²²; ne conseguirebbe infatti che le leggi non sono altro che il frutto di una volontà arbitraria e contingente. Si tratta di un vero e proprio errore logico il considerare ciò che appare più evidente alla nostra conoscenza come primo anche nell'ordine della realtà: il diritto positivo non avrebbe infatti nessuna efficacia sulla mente e il comportamento dei cittadini se esso non fosse l'espressione dei costumi e delle abitudini, la cui normatività esorbita le intenzioni apparentemente singolari dei legislatori. È l'autorità morale della società, la sua peculiare pressione che si esercita attraverso l'opinione, il vettore di interiorizzazione delle norme e di socializzazione degli individui.

Si misura dunque qui tutta la distanza da una concezione “classica” – innanzitutto hobbesiana – dell'autorità come potere sovrano, *autorizzato*, e pertanto, come abbiamo visto, assoluto. L'idea di autorità morale serve infatti a Durkheim per scindere autorità e potere, se intendiamo con potere quell'atto che, essendo legittimo in quanto istituito dal libero contratto sociale, risulta “sciolto” da qualsiasi tradizione, costume, opinione, etc.²³ Ci si distanzia dunque allo stesso tempo da due concezioni dell'autorità solo apparentemente tra loro opposte – e di cui Durkheim permette di comprendere l'intima unità –, cioè quella dell'autorità come puro consenso tra gli individui e quella

²⁰ Cfr. É. Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne*, in *Textes 1*, cit., pp. 267-343, p. 268 e p. 284.

²¹ É. Durkheim, *Montesquieu e Rousseau precursori della sociologia*, cit., p. 11.

²² *Ibid.*

²³ Sulla distinzione postrivoluzionaria tra autorità e potere, cfr. R.A. Nisbet, *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 154-162; in relazione a Durkheim, cfr. anche *ivi*, pp. 209-225.

dell'autorità come pura forza²⁴. Del resto, la tradizione da cui Durkheim deriva l'enigma dell'autorità non affonda le sue radici nel giusnaturalismo, ma è quella ottocentesca che dell'*autorité* aveva fatto il problema politico per eccellenza proprio per ciò che la Rivoluzione francese non era riuscita a risolvere. Il formalismo costituzionale aveva infatti neutralizzato quell'elemento dei *mœurs* che, tanto dal lato controrivoluzionario che da quello socialista, veniva in seguito colto come decisivo per la stabilizzazione di un nuovo ordine in seguito ai tumulti e ai continui stravolgimenti della fase rivoluzionaria – che ciò implicasse una restaurazione o una realizzazione sostanziale dei principi del 1789 e del 1791. In questo senso si apre un modo più profondo di pensare il rapporto tra sociologia e problema politico; come ha scritto Maurizio Ricciardi, «nella dottrina sociologica di Durkheim si mostra con grande chiarezza in che grado ormai agli inizi del Novecento le scienze sociali siano diventate la forma contemporanea della teoria politica, con la capacità di indagare l'ordine della società e i suoi movimenti»²⁵. Le scienze sociali, in questo senso, «non delimitano un ambito spoliticizzato, non contribuiscono a una sorta di “sublimazione della politica”, individuano piuttosto gli ambiti in cui i rapporti sociali esibiscono una politicità che non viene rappresentata»²⁶.

Sulla nascita della sociologia in seguito alla frattura rivoluzionaria, e in particolare sulla questione se essa sia un'eredità collaterale del pensiero conservatore o sia invece legata costitutivamente al movimento socialista, sono state avanzate interpretazioni contrastanti, che qui non abbiamo modo di approfondire²⁷. È comunque importante rilevare, in relazione alla filiazione dal problema dell'*autorité*, che solo con Durkheim l'unità normativa della società viene pensata come completamente immanente alla società stessa, e non necessitante di una apertura alla trascendenza teologico-politica come in de Maistre o Bonald, oppure rappresentata da un monarca come in Guizot²⁸. Tra Durkheim e i conservatori c'è dunque senz'altro una rottura rilevante, dal momento che i primi non avrebbero mai pensato di attribuire autorità a un elemento, quello dell'opinione, che invece criticavano per la sua labilità²⁹. Da questo punto di vista ad essere valorizzata e portata a compimento è senz'altro l'eredità che, da Saint-Simon passando per Comte, tiene insieme scienza sociale e socialismo. Come scrive Durkheim stesso in relazione alla dottrina saintsimoniana, «ciò che unisce gli uomini in società è un modo comune di pensare, ossia di rappresentarsi le cose»³⁰.

²⁴ Cfr. N. Marcucci, *The Authority of Revolution: Durkheim After Arendt*, in N. Marcucci (a cura di), *Durkheim & Critique*, cit., pp. 43-90, p. 58.

²⁵ M. Ricciardi, *La forza della società*, cit., p. 187.

²⁶ M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria dei concetti sociali*, Eum, Macerata 2010, p. 10.

²⁷ Per dei contributi recenti, cfr. F. Callegaro, A. Lanza (a cura di), *Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique*, «Incidence», vol. 11 (2015); F. Brahami, *La Raison du Peuple*, cit., ad esempio p. 220.

²⁸ Cfr. M. Ricciardi, *La forza della società*, cit., p. 196.

²⁹ Cfr. B. Karsenti, *Su alcuni concetti fondamentali*, cit., p. 70.

³⁰ É. Durkheim, *Il socialismo. Definizione, origini, la dottrina saint-simoniana*, Franco Angeli, Milano 1982, p. 263.

Il nesso tra autorità e opinione permette dunque di porre il problema politico nei termini di *governo delle rappresentazioni*, o, appunto, di «governo dell’opinione»³¹. Come abbiamo mostrato nel primo capitolo in relazione alle rappresentazioni politiche moderne, nella società a governare è l’opinione più che la verità; ma a sua volta l’opinione non deve essere pensata, nel rapporto con la verità, come una mera illusione doxastica che annerirebbe le menti della folla, bensì come un processo di valorizzazione collettiva, che ha le sue radici oggettive e i suoi effetti concreti, al limite *fisici*. In questo senso, come scrive Luca Cobbe, «politicizzare le cose, ossia i fatti sociali[,] significa [...] vederli dal punto di vista dell’opinione»³². Significa ossia vedere che dietro a quelle che ci sembrano alternativamente delle vuote consuetudini oppure delle esteriori oppressioni che soffocano l’io lavora l’autorità morale della società. Questa, a sua volta, non è un despota arbitrario, le cui norme sono il frutto di un legislatore onnipotente, bensì il risultato della costituzione e riproduzione delle rappresentazioni collettive, la cui logica abbiamo cercato di tracciare in precedenza. Questo è anche il motivo per cui è stato sostenuto che l’*Educazione morale* sia l’opera più completa dal punto di vista della sociologia politica³³. Il corso tenuto due volte a Parigi, nel 1902-1903 e nel 1906-1907, è infatti la dimostrazione senz’altro più compiuta di come la morale e la disciplina esercitata dalle sue norme contribuiscano alla coesione del gruppo e al suo funzionamento³⁴.

La questione che si apre però a questo punto è quella indicata dall’altro senso dell’espressione “governo delle rappresentazioni”, ove il genitivo sia inteso in senso oggettivo. Il problema dell’assolutezza della *contrainte* non è infatti tolto dalla critica all’onnipotenza del legislatore, oppure da una presa di distanza dal paradigma delle folle: è certamente un problema politico primario quello che pone la questione della possibilità di resistere o affrancarsi dall’azione disciplinante dei gruppi sociali in cui gli individui sono integrati. Vi è, insomma, la possibilità di *governare* l’opinione

³¹ L. Cobbe, *L’arcano della società*, cit., cap. I.

³² Ivi, p. 194.

³³ Cfr. B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., p. 178. Non si dimentichi tra l’altro che Durkheim morì prima di aver potuto realizzare il suo *magnum opus* dedicato proprio alla morale.

³⁴ È significativo, in tal senso, che la disciplina morale durkheimiana sia stata comparata al concetto hegeliano di *Gesinnung*, che costituisce proprio uno dei luoghi di emergenza della problematica propriamente *politica* nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (cfr. B. Karsenti, *Le criminel, le patriote, le citoyen. Une généalogie de l’idée de discipline*, in *La société en personnes*, cit., pp. 54-66, p. 65). Sulla «disposizione d’animo politica», cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, §268. Al di là della lettura semplicistica e stereotipata che Durkheim fornisce di Hegel e della sua concezione dello Stato (cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 136), sono molti gli elementi comuni tra i *Lineamenti* e le *Lezioni* durkheimiane (che analizzeremo nel seguito), dalla concezione dello Stato come organo di pensiero fino alla teoria delle corporazioni come corpi intermedi. Essi riguardano dunque non solo la hegeliana disposizione d’animo politica (il patriottismo), ma più generalmente la disposizione etica, che abbraccia anche amore e onore, dunque famiglia e corporazione. Non possiamo tuttavia soffermarci sul confronto tra i due pensatori; in tal senso, cfr. A. Honneth, *Hegel and Durkheim: Contours of an Elective Affinity*, in N. Marcucci (a cura di), *Durkheim & Critique*, cit., pp. 19-41.

oppure essa esercita la propria autorità in maniera cieca, plasmando dei passivi individui? È risaputo che tale nodo – in cui risuonano tutte le critiche a un Durkheim teorico dell’“ordine” – non può essere risolto facilmente attraverso la sottolineatura del fatto sociale della devianza o dell’anticonformismo. Come si legge nelle *Regole del metodo sociologico*, il criminale non è «un essere radicalmente non-socievole, una specie di elemento parassita, di corpo estraneo e non assimilabile introdotto in seno alla società; egli è invece un agente regolare della vita sociale»³⁵. Non solo Durkheim è lungi dal considerare impossibile situarsi “al di sopra” o “al di sotto” del proprio tempo – deviare rispetto alla morale e al diritto di un determinato tipo sociale –, ma anzi ciò risulta funzionale all’evoluzione della vita collettiva, che altrimenti si irrigidirebbe in una forma immutabile. Così il reato è «un fattore della salute pubblica, una parte integrante di ogni società»³⁶. In maniera dialettica, l’eccezione singolare non costituisce una reale resistenza all’autorità morale, ma una forma del suo darsi concreto.

Se nondimeno si può parlare di “gradi” dell’autorità e di misura della sua forza (ad esempio attraverso la statistica, che ne rileva la regolarità)³⁷, gli elementi della sociologia durkheimiana a cui rivolgersi ci paiono altri, essenzialmente due. In primo luogo vi è la questione della riflessività; concetto finora impiegato senza una sua ulteriore spiegazione, è arrivato il momento di soffermarvisi. La possibilità della riflessività è aperta da quello che Karsenti ha chiamato il *décalage* costitutivo del senso sociale³⁸. Sappiamo che l’autorità del fatto sociale viene dalla coercizione mentale delle norme, e tale carattere di *contrainte* dall’esteriorità del fatto sociale stesso. La coercizione, evidentemente, è però tale solo *soggettivamente*, cioè dal punto di vista di un attore sociale che deve orientare la propria azione secondo regole che trova già prescritte fuori di sé. Ciò equivale a dire che il senso sociale, l’unità mentale della totalità sociale, non coincide con il senso inteso dalle diverse parti di questo tutto, cioè dagli individui (ma anche dai singoli gruppi secondari)³⁹. Vi è una trascendenza, un *décalage* appunto, che fa sì che la società e la sua unità ideologica, la sua logica di coordinazione delle parti, non sia mai data del tutto a se stessa, cioè ai suoi membri. Nondimeno, il senso sociale è tale solo presso gli individui e i gruppi particolari a cui si manifesta e si impone, pertanto non può neanche essere concepibile una trascendenza assoluta, un’ipostatizzazione del senso sociale al di là di ogni comprensione e incarnazione. Il senso del tutto si dà sì presso le parti, ma in maniera opaca. O meglio – ecco il punto decisivo –: secondo gradi differenti di trasparenza. Vi è una circolazione di senso tra le parti e il tutto che comporta che il senso sociale si possa dare

³⁵ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 77.

³⁶ Ivi, p. 73

³⁷ Cfr. B. Karsenti, *La constitution du social*, cit., p. 17.

³⁸ Cfr. B. Karsenti, *Le décalage du sens*, cit. Nelle riflessioni successive seguiamo l’impostazione di tale saggio.

³⁹ Per la distinzione tra aspetto oggettivo e aspetto soggettivo della morale, cfr. É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 170.

più nitidamente a se stesso; tale circolazione, che, come vedremo in relazione allo Stato, viene concepita da Durkheim nella forma della comunicazione, è resa possibile da organi sociali che hanno l'effetto – talvolta il fine stesso – di produrre riflessività sociale. L'idea che la società si fa di sé, della propria identità e delle tendenze che la attraversano non è mai un prodotto *immediato*: per prendere coscienza di sé – o meglio: acquisire una coscienza relativamente più nitida di sé – i membri di una società hanno bisogno di intermediari⁴⁰. Ci sembra, in tal senso, che possa essere ricostruita una vera e propria scala della riflessività, sulla quale collocare simboli, istituzioni e organi sociali che permettono, per il loro tramite, un'ideazione collettiva via via più cosciente.

Vi sono delle leggi sociologiche legate a questo scarto tra senso soggettivo e senso oggettivo del sociale, ad esempio quella, da noi già introdotta, per cui a una maggiore differenziazione corrisponde una maggiore opacità, e quindi la necessità di un organo riflessivo più centralizzato e “forte”; oppure quella, anch'essa già menzionata, per cui a una minore confusione e oscurità delle rappresentazioni collettive frutto della riflessività sociale corrisponde una specializzazione e centralizzazione nella loro produzione (diffusione e chiarezza risultano insomma inversamente proporzionali). Per tornare alla questione dell'autorità, poi, possiamo dedurre che, nel presentare la società a se stessa, la riflessività diminuisca il senso di esteriorità che il fatto sociale esercita sui suoi membri – esteriorità che non può però essere del tutto cancellata, dal momento che il *décalage* non può essere richiuso – e conseguentemente anche l'assolutezza dell'autorità. Nel resto del capitolo, si tratterà dunque di mostrare come si articolino riflessività e autorità, a patto di non confondere senso soggettivo e senso oggettivo dell'autorità: al variare del primo (come l'autorità del fatto sociale viene percepita dall'individuo) non segue *necessariamente* che la norma perda la sua oggettività, la sua influenza. Sarebbe inoltre errato pensare questa concezione in senso intellettualista. Da una parte, infatti, l'unità di senso della totalità sociale non è assimilabile a una sorta di *Volksggeist* determinato da una logica tutta spirituale; dall'altra, ciò che abbiamo mostrato per la religione vale per la riflessività in generale: il fine pratico è di gran lunga più rilevante di quello speculativo. I modi in cui la società pensa se stessa permeano le istituzioni e aprono nuove possibilità d'azione per i suoi membri, come dimostreremo meglio nelle prossime pagine.

Proprio la religione può essere intesa come il grado più elementare della riflessività sociale: come abbiamo ampiamente mostrato, essa ha infatti la funzione di elaborare e simbolizzare l'idea che il gruppo sociale assume di sé. Si tratta di una forma della vita mentale socialmente diffusa, quindi poco chiara e riflessiva; conformemente alla nostra ipotesi, ciò si accompagna con una radicale divisione tra sacro e profano che rende l'autorità del simbolo religioso, soprattutto nelle sue “forme elementari”, di grande influenza. Nella sua veste religiosa – si legge nell'*Educazione morale* –

⁴⁰ Cfr. M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales*, cit., pp. 20-22.

«l'autorità raggiunge il suo massimo ascendente»⁴¹: qui la pressione sociale si lega all'«elemento di mistero»⁴² – quindi a una coscienza di sé oscura e confusa – proprio dell'esteriorità e della sacralizzazione. Nell'opera del 1912 si possono poi trovare elementi per delineare anche altre forme di riflessività, più elevate, come quella rappresentata da leader religiosi o politici. Anche in questo caso, contro una visione ingenua che vedrebbe nel loro ascendente il risultato di una virtù intrinseca o di un potere dispotico, il carisma dell'autorità politica proviene dall'opinione comune. L'importanza riconosciuta all'uomo influente segue una logica interamente sociale: se gli si attribuisce un carattere quasi sacro è perché la società crede «di scoprire in lui le aspirazioni principali che la assillano e i mezzi per soddisfarle»⁴³. Tali riflessioni, che nelle *Formes* sono riferite ad esempio agli uomini influenti delle tribù polinesiane, dei quali si pensava fossero partecipi del *mana*⁴⁴, possono essere estese in generale. Nell'*Educazione morale* si argomenta che una persona è ritenuta degna di prestigio non per la sua forza fisica o materiale, né per le sue capacità intellettuali («Galilei era sprovvisto di qualsiasi autorità per il tribunale che lo condannò»⁴⁵), ma per l'opinione che la collettività ha di lui, per il «sentimento di un gruppo»⁴⁶ nei suoi confronti. Così certe figure «si fondono nei nostri pensieri con l'ideale impersonale che hanno incarnato e con i grandi gruppi umani che impersonificano»⁴⁷, e in questo modo permettono di portare a coscienza, a un livello riflessivo ancora basso (che infatti si esplica in una *quasi* sacralizzazione), tendenze e aspirazioni collettive. Anche grandi figure storiche come Mosè, Socrate o Lutero sono tali non in quanto individui dotati di talenti incommensurabili, ma perché catalizzatori di bisogni e ideali che già erano presenti come confusi e impliciti nel sentire collettivo. Di livelli più elevati di riflessività, innanzitutto quello proprio della coscienza pubblica, quindi quello rappresentato dallo Stato, tratteremo nei prossimi paragrafi; della forma più elevata, quella incarnata dal sociologo, nel prossimo capitolo.

In secondo luogo, infine, a giustificare ulteriormente una concezione “graduale” e diversificata dell'autorità è il fatto che l'opinione comune non è granitica. La valorizzazione collettiva di un sistema di credenze è il frutto di un conflitto, non sempre del tutto sanato, tra bisogni e aspirazioni diverse. Gruppi diversi hanno morali diverse, per il fatto che, nelle società ad elevata divisione del lavoro, essi hanno ruoli e bisogni differenti. Ne è un esempio, su tutti, il conflitto tra liberalismo e socialismo; entrambi ideali propriamente moderni, rispondono ad esigenze sociali diverse (seppur

⁴¹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 540.

⁴² *Ibid.*

⁴³ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 273.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*

⁴⁵ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 541.

⁴⁶ *Ivi*, p. 542.

⁴⁷ *Ivi*, p. 544.

componibili per lo sguardo sociologico): da una parte quella di una maggiore autonomia della persona, dall'altra quella di una più intensa regolazione come reazione all'anomia prodotta dall'espansione incontrollata delle funzioni economiche. In particolare, in quella che Durkheim considera una fase di transizione e di crisi, nuove aspirazioni – come quelle provenienti dalle classi popolari indirizzate a una richiesta di maggiore giustizia – mettono costantemente in questione l'autorità morale dello *status quo*⁴⁸.

2. Il Socialismo: anomia e coscienza pubblica

Gli scritti durkheimiani sul socialismo permettono di approfondire tanto la concezione durkheimiana della riflessività sociale quanto tale elemento di conflitto e “parzialità” della riflessività e ideazione collettive nelle società ad elevata divisione del lavoro. Durkheim tiene un corso sul socialismo alla Facoltà di Lettere di Bordeaux nel 1895-1896 che si iscrive nel quadro del progetto più vasto di un'opera (e una serie di insegnamenti) sulla storia del socialismo – progetto mai portato a termine. I primi passi dello studio sul socialismo, che comprendono la sua definizione, le origini storiche e soprattutto una disamina della dottrina di Saint-Simon, vennero pubblicati da Mauss nel 1928, dopo la morte di Durkheim. Mauss stesso, nella sua *Introduzione*, ricorda la vicinanza del maestro alle posizioni socialiste: egli «“simpatizzò” [...] con i socialisti, con Jaurès, con il socialismo, senza tuttavia aderirvi mai completamente»⁴⁹; per quanto Durkheim non accettò mai alcuni capisaldi teorici e politici socialisti, come quello della lotta di classe, e non volle mai esporsi politicamente in prima persona, sotto a una forma «disinteressata di ricerca, Durkheim soddisfaceva nello stesso tempo un bisogno del suo pensiero morale e scientifico, cercava di prendere una posizione e motivarla»⁵⁰. La questione sociale fu tra i principali interessi di Durkheim fin dagli anni dell'ENS, dove fu compagno e grande amico di Jean Jaurès, futuro leader del movimento socialista, e si saldò con la nascita stessa della scienza sociale e con i suoi primi passi, in un travaso costante e complesso tra sociologia e socialismo su cui torneremo nel prossimo capitolo.

Nell'affrontare il socialismo, Durkheim prende in esame innanzitutto una questione dottrinale: sebbene per lo studio di un movimento politico quest'impostazione non sia scontata, fin da subito nel testo appare chiaro che per comprendere la storia del socialismo bisogna trovare prima la definizione del suo ideale. Un procedimento di questo genere parrebbe a prima vista coincidere con l'approccio con cui Ferneuil si avvicinava ai principi del 1789, cioè considerandoli solo come

⁴⁸ É. Durkheim, *L'avvenire della religione*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 333-341, p. 340.

⁴⁹ M. Mauss, *Introduzione*, in É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., pp. 173-177, p. 175.

⁵⁰ *Ibid.*

nucleo di dottrine. Ma ancora una volta, al contrario, l'intenzione di studiare il socialismo a partire da ciò che lo distingue come ideologia (e non ad esempio a partire dalle sue specificità come movimento politico, dalle sue conquiste storiche, dai suoi personaggi illustri, etc.) equivale a trattare tale ideologia come un fatto sociale. In tal senso, Mauss definisce il corso come «un modello d'applicazione di un metodo sociologico e storico all'analisi delle cause di un'idea»⁵¹. Affrontare una teoria come un fatto sociale, ricorda Durkheim, vuol dire considerarla come una «cosa», un oggetto di scienza esattamente come lo erano stati, nelle sue ricerche precedenti, «il suicidio, la famiglia, il matrimonio, il crimine, la punizione, la responsabilità e la religione»⁵².

Il corso sul *Socialismo* ci permette dunque in primo luogo di vedere analiticamente all'opera la concezione delle rappresentazioni collettive che abbiamo affrontato nel primo capitolo. Coerentemente con quanto già abbiamo ipotizzato, risulterà evidente che le categorie con cui il socialismo legge la realtà sociale non differiscono essenzialmente, quanto al loro statuto, dalle rappresentazioni collettive in generale. Durkheim impiega in effetti argomentazioni uguali a quelle che abbiamo trovato nelle *Regole del metodo sociologico*, ad esempio nel rigettare un approccio puramente speculativo; nel *Socialismo* si legge: «Invece di guardare in noi stessi, guardiamo fuori; invece di interrogarci, interroghiamo le cose»⁵³. Piuttosto che procedere a un'operazione dialettica, si tratterà dunque di osservare le diverse posizioni che si pretendono socialiste e di trovare dei tratti comuni, secondo un metodo già applicato nello scritto del 1893, *Sulla definizione di socialismo*⁵⁴. Lo sguardo sociologico permette in tal modo di superare le divisioni politiche di superficie, così come i presupposti del senso comune, per far emergere il socialismo come tendenza profonda delle società moderne⁵⁵. Scartate dunque concezioni parziali del socialismo come negazione pura e semplice della proprietà individuale, come stretta subordinazione dell'individuo alla collettività e infine come miglioramento delle condizioni della classe lavoratrice attraverso l'introduzione di più uguaglianza nelle relazioni⁵⁶, risulta la formulazione durkheimiana: «Si definisce socialista ogni dottrina che afferma il collegamento di tutte le funzioni economiche, o di alcune di esse che sono attualmente indipendenti, ai centri direttivi e coscienti della società»⁵⁷. Dimostrare che l'ideale socialista è composto di rappresentazioni collettive è della massima importanza perché porta con sé la conclusione per cui il criterio del *politico* non è da ritrovarsi in un tipo specifico di idee: la

⁵¹ *Ibid.*

⁵² É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 186.

⁵³ *Ivi*, p. 191.

⁵⁴ Cfr. É. Durkheim, *Sulla definizione di socialismo*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 239-248.

⁵⁵ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 268.

⁵⁶ Cfr. É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., pp. 188-191.

⁵⁷ *Ivi*, p. 194. Per una disamina approfondita di questa definizione, che non risulta "essenziale" bensì empirica ed operativa (nonché preliminare a uno studio che sarebbe dovuto proseguire significativamente), cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., pp. 275-282.

rappresentazione dell'uguaglianza per natura tra gli uomini, ad esempio, non si distingue *di per sé* da una qualsiasi altra credenza collettiva. Saranno le *Lezioni di sociologia* a permetterci di rinvenire che cosa Durkheim intenda per politico, per ora possiamo escludere che siano le rappresentazioni in sé a politicizzare una società che altrimenti rimarrebbe in sé apolitica, neutralizzata.

Ciò che quindi rende specifico l'ideale socialista è piuttosto da ritrovarsi nella sua relazione strutturale con un certo insieme di stati sociali. Le "cause di un'idea" menzionate da Mauss non sono infatti di tipo intellettuale, ma si tratta innanzitutto di cause *sociali*: l'operazione durkheimiana non è dunque quella di costruire una storia delle idee bensì di mettere in relazione, anche storicamente, la genesi di una dottrina con le aspirazioni e le tendenze collettive che la animano. Il fatto che idee di pensatori diversi trovino una condivisione di alcuni tratti di fondo si giustifica dunque di più attraverso la capacità di rispondere a delle esigenze diffuse che da un criterio di coerenza interna o di filiazione teorica. Se, proprio come per i principi del 1789, Durkheim rifiuta un approccio che vorrebbe vedere nelle teorie socialiste una dottrina scientifica sull'evoluzione delle società⁵⁸, ciò non deriva solo dal fatto che, avendo la scienza sociale mosso appena i primi passi, la pretesa di restituire risultati sistematici non poteva che risultare ideologica, ma soprattutto dal fatto che il socialismo è innanzitutto un progetto di rifondazione della società su nuove basi. Esso è interamente rivolto verso l'avvenire e guidato da un «orientamento pratico»⁵⁹. Il socialismo è più la catalizzazione di una passione collettiva che il frutto di una fredda volontà di sapere; secondo delle espressioni diventati celebri, esso «non è una scienza, non è una sociologia in miniatura, è un grido di dolore e a volte di collera, di uomini che sentono più fortemente il nostro malessere collettivo»⁶⁰. Astrarre le proposizioni teoriche da questo quadro, dagli ambienti sociali in cui è nato il socialismo, «sottometterlo a una discussione dialettica» invece di «porne in luce la storia»⁶¹ vorrebbe dire mancarne completamente il contenuto. Quest'ultimo – Durkheim avverte i suoi contemporanei – non può essere dunque confutato a partire da presunte imperfezioni teoriche, ma deve essere visto piuttosto come un sintomo⁶².

Abbiamo detto, in merito al saggio su Ferneuil, che le rappresentazioni politiche emanano dalle tendenze e dai bisogni sociali. È una formula che rimane piuttosto vaga: lo studio sociologico del socialismo ci permette di determinarla ulteriormente⁶³. In particolare, queste pagine *complicano* un modello teorico che, considerato astrattamente – come nell'articolo del 1898 sulle rappresentazioni

⁵⁸ Cfr. É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 181

⁵⁹ Ivi, p. 213.

⁶⁰ Ivi, p. 183.

⁶¹ Ivi, p. 186.

⁶² Cfr. ivi, p. 185.

⁶³ Rivoluzione francese e socialismo vengono trattati sociologicamente allo stesso modo: cfr. N. Marcucci, *The Authority of Revolution*, cit., pp. 79-80.

collettive –, appariva ancora come semplicistico. I fattori oggettivi alla base delle idee politiche socialiste non devono essere cercati in bisogni e malesseri collettivi *in generale*, coestensivi all'intera società, bensì a gruppi e contesti sociali determinati⁶⁴. Si tratta dell'elemento decisivo che abbiamo già introdotto: se alla sociologia durkheimiana viene – non senza qualche ragione – criticata l'incapacità di pensare il conflitto, certamente l'opera sul *Socialismo* permette di vedere concretamente come, nella storia delle società moderne, lo sviluppo di determinate aspirazioni e tendenze sociali possa prodursi anche in contrasto con altre tendenze. La forza delle dottrine socialiste è da ricercarsi nella «sete di una giustizia più perfetta» e nella «pietà per la miseria delle classi lavoratrici»⁶⁵; in tal senso esse costituiscono una risposta politica a una crisi di cui il suicidio, quello di tipo egoista e ancor più quello anomico, era il segno patologico, e cioè la costituzione di un'intera sfera sociale, quella economica, la cui continua espansione va di pari passo con un suo sottrarsi alla disciplina morale e dunque alla regolazione⁶⁶. Quest'anomia, con i risultati che essa comporta in termini di ingiustizia nei contratti e quindi di disuguaglianze sociali, è il prodotto di un'altra “passione”, il cui sintomo teorico è il liberalismo. Sebbene il “grido di dolore” socialista abbia la stessa forma – Durkheim stesso scrive che «l'individualismo, come il socialismo, è prima di tutto una passione che si afferma, per poi eventualmente chiedere alla ragione motivi per giustificarsi»⁶⁷ –, esso esprime, quanto al contenuto, il «contrappunto esatto»⁶⁸ del liberalismo. La tendenza che quest'ultimo manifesta non può che esplicitarsi, in ambito economico, in un'anarchia dell'iniziativa individuale che, risolvendosi in uno stato di guerra dove regna il più forte, risulta per il Durkheim della *Divisione del lavoro sociale* un «fenomeno morboso»⁶⁹.

In secondo luogo, a complicarsi è anche il modello esplicativo della “autonomia relativa” presentato in *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*. I fattori interni al sostrato sociale che determinano (relativamente) le rappresentazioni, infatti, risultano ora molteplici e di genere diverso. Durkheim sostiene che, affinché l'idea socialista potesse nascere, sono state necessarie almeno tre grandi trasformazioni storiche: la secolarizzazione della società e l'ascesa dell'individualismo, l'instaurazione di uno Stato dalla sfera d'influenza estesa e incontestata, e infine il costituirsi di un regime della grande industria come frutto di una tendenza alla centralizzazione

⁶⁴ Cfr. P. Birnbaum, *Cadres sociaux et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim : l'exemple du Socialisme*, «Revue française de sociologie», vol. 10, n. 1 (1969), pp. 3-11, p. 5.

⁶⁵ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 183.

⁶⁶ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 267.

⁶⁷ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 183.

⁶⁸ B. Karsenti, *La constitution du social*, cit., p. 13 (tr. nostra).

⁶⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 10.

economica⁷⁰. Non solo, dunque, non è possibile rinvenire una causa unica, ma i fattori genetici sono di genere diversi. La prima delle trasformazioni – che abbiamo ampiamente trattato nello scorso capitolo – è tra l'altro di ordine più morale che materiale-strutturale, a ulteriore riprova del fatto che, soprattutto nelle società più differenziate, la vita mentale collettiva è mossa anche da fattori ad essa intrinseci. Tutte e tre le cause rimarcano poi il carattere propriamente moderno del socialismo; esse sono «di data recente»⁷¹.

Il fatto che il socialismo trovi la sua origine in «una situazione senza precedenti nella storia»⁷², che sia insomma eminentemente moderno, è una sua caratteristica fondamentale, nonché ciò che lo distingue dal comunismo, il quale è inteso da Durkheim come un rimedio, riemerso in epoche storiche diverse, a quello che sarebbe un male *cronico* dell'umanità, l'egoismo. Prima ancora che nel contenuto, e in particolare nella divergente comprensione delle relazioni economiche in seno alla società, è proprio il posizionamento nei confronti della realtà storico-sociale a costituire dunque la principale differenza tra socialismo e comunismo. I socialisti non sono innanzitutto dei teorici o degli scienziati, ma piuttosto degli «uomini d'azione che si dedicano alla speculazione solo per placare i dolori che avvertono nella situazione in cui vivono»⁷³ (si noti, ancora una volta, la vicinanza del lessico con quello della recensione a Ferneuil del 1890). Le teorie comuniste, per lo più variazioni del comunismo platonico, nascono invece solitarie nella storia, spesso senza dare vita a una scuola o produrre una continuità e una tradizione (proprie invece del socialismo, che dal Settecento si sviluppa ininterrottamente), perché esse sono innanzitutto il prodotto della personalità individuale del filosofo o del moralista. Risultano dunque essere dei «sogni», delle «belle fantasie»⁷⁴, che non a caso hanno spesso un carattere utopico e immaginario – esempio emblematico è *Utopia* di Tommaso Moro. Esse sono infatti frutto di una “costruzione” – o financo di «creazioni *ex nihilo*»⁷⁵ – più che di una osservazione della realtà, che sarebbe invece il metodo socialista. Dal momento che l'idea comunista trova il suo obiettivo polemico, secondo Durkheim, in un'immoralità egoistica frutto della proprietà privata, e che quest'ultima non è caratteristica di una formazione sociale particolare bensì presente in tutti i tempi – quasi intrinseca alla natura umana stessa –, le teorie comuniste non si rapportano ai bisogni effettivamente percepiti dal corpo sociale, ma costituiscono un «luogo comune della morale astratta che non è propria di nessun

⁷⁰ Cfr. É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., pp. 215-216. Si veda anche quanto Durkheim sostiene sulla genesi post-rivoluzionaria del socialismo, confluenza del movimento di liberazione dell'individuo e quello di nascita dello Stato moderno: cfr. *ivi* pp. 239-240.

⁷¹ *Ivi*, p. 216.

⁷² *Ivi*, p. 184.

⁷³ *Ivi*, p. 212.

⁷⁴ *Ivi*, p. 205.

⁷⁵ *Ivi*, p. 217.

tempo e di nessun paese»⁷⁶. Di conseguenza, non giocano alcun ruolo pratico-politico presso le masse; i loro frutti rimangono «praticamente infecondi»⁷⁷ e anzi, poiché costituiscono una fuga del pensiero in un “altrove” spesso collocato in un passato mitico, risultano politicamente «retrogradi»⁷⁸.

I pensatori e i militanti socialisti vengono al contrario caratterizzati come i “catalizzatori” del malessere collettivo derivato dalle contraddizioni sociali: sono degli uomini dalla sensibilità elevata in grado di dare una forma riflessiva a dei sentimenti diffusi non in quanto *generali*, ma in quanto derivanti da trasformazioni sociali determinate (e patologiche), come lo sviluppo incontrollato del regime della grande industria. Il corso sul *Socialismo*, in tal senso, apporta elementi innovativi anche al quadro teorico della riflessività, in particolare introducendo il “grado” dell’opinione pubblica, concetto che nelle altre opere gioca un ruolo più marginale⁷⁹. Nel suo studio del socialismo settecentesco Durkheim, discutendo la teoria dell’uguaglianza naturale tra gli uomini – e quindi della speculazione apparentemente più astratta, quella relativa alla natura umana –, mette in luce il sentimento sociale sottostante riferendosi alle «esigenze della coscienza pubblica»⁸⁰. La contrapposizione tra uno stato naturale di uguaglianza universale e la realtà delle cose che lo contraddice non è operata nel silenzio di uno studio attraverso costruzioni teoriche dalla difficile sostenibilità concettuale; nasce invece dal fatto che nella coscienza pubblica viene elaborata una nuova aspirazione alla «giustizia sociale», che si esplica nell’«idea che la condizione dei cittadini della società e la remunerazione dei loro servizi debba variare esattamente in funzione del loro valore sociale»⁸¹. Allo stesso modo, nelle *Lezioni di sociologia*, Durkheim affermerà che il limite di ciò che è intollerabile e inammissibile, lungi dall’essere fissato una volta per tutte come vorrebbero i pensatori giusnaturalisti, dipende esclusivamente dall’evoluzione dell’opinione pubblica⁸². Proprio questa categoria di coscienza pubblica è stata valorizzata come elemento che complica ulteriormente lo schema della causalità (relativa), per cui il rapporto del socialismo al tutto complesso della società appare, utilizzando un concetto althusseriano, «sovradeterminato»⁸³. Filloux definisce la coscienza pubblica in Durkheim come ciò che «raggruppa le rappresentazioni che la società si fa di se stessa nel rapporto con le sue aspirazioni e i suoi valori»⁸⁴. Essa è certamente un prodotto sociale, ma, traducendo in maniera riflessiva il sentimento di malessere derivato dall’anomia e dall’inuguaglianza,

⁷⁶ Ivi, p. 211.

⁷⁷ Ivi, p. 205.

⁷⁸ Ivi, p. 217.

⁷⁹ Lo nota P. Birnbaum, *Cadres sociaux et représentations collectives*, cit., p. 6.

⁸⁰ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 224.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 149.

⁸³ J.-C. Filloux, *Durkheim et le socialisme*, cit., p. 297 (tr. nostra).

⁸⁴ Ivi, p. 116, n. 21 (tr. nostra).

e opponendo tale sentimento confuso alle aspirazioni e tendenze espresse da un grado di divisione del lavoro che reclama una regolazione e solidarietà tra le parti – è la contraddizione che si genera tra l’espansione del dominio politico dello Stato e il parallelo “salto in avanti” anarchico della grande industria – ha allo stesso tempo una funzione creatrice⁸⁵. È anche per questo che per Durkheim il socialismo propriamente detto (cioè smarcato definitivamente dalle astrattezze del comunismo) può nascere solo in seguito alla Rivoluzione francese: non solo perché esso appare come una “naturale” estensione al dominio economico della rivoluzione politica e dei suoi ideali, altrimenti soffocati, di giustizia sociale, ma anche perché la Rivoluzione «dichiarò che non si era più tenuti ad ammettere le vecchie credenze, senza per questo preoccuparsi di elaborare un nuovo corpo di credenze»⁸⁶.

La coscienza pubblica – o opinione pubblica – è più ristretta della coscienza diffusa nei gruppi sociali, conformemente all’idea durkheimiana per cui estensione e chiarezza della coscienza collettiva sono inversamente proporzionali: sia dal punto di vista dell’estensione che da quello della chiarezza, in effetti, l’opinione pubblica, incarnata nei militanti socialisti e nei suoi pensatori politici, si pone come via di mezzo – e come autentica mediazione – con i gradi più alti della riflessività, innanzitutto quello rappresentato dallo Stato e dal gruppo ristretto dei governanti. Allo stesso tempo, però, il livello elevato di riflessività rende insostenibile una visione come quella che, in maniera senz’altro meno elaborata, Durkheim adotterà nell’opuscolo *La Germania al di sopra di tutto* quanto al ruolo degli intellettuali. Qui, come abbiamo visto, Durkheim sostiene che gli scritti di Treitschke possono esprimere *senza scarto* l’intero sistema mentale (e dunque politico) tedesco. Anche per il pensatore tedesco vengono utilizzate formule molto simili a quelle impiegate per i rivoluzionari del 1789 e per i socialisti: egli non «è un pensatore originale che avrebbe elaborato, chiuso nel suo studio un sistema personale», ma «esprime la mentalità del suo ambiente»; «non si è limitato a tradurre in formule riecheggianti le idee che regnavano intorno a lui: ha contribuito, più di chiunque altro a diffonderle», grazie a «un’efficacia prestigiosa soprattutto sulla gioventù»⁸⁷. Ma ciò che manca totalmente è l’elemento della mediazione: gli atti del governo tedesco e la condotta delle truppe in guerra possono essere *dedotti* dalle sue teorie; mentre per il Durkheim del *Socialismo* le dottrine prodotte sono sempre *delle forme*, imperfette e continuamente rinegoziate, di articolazione delle aspirazioni sociali. Sebbene il lessico impiegato da Durkheim relativamente al rapporto tra struttura sociale e vita delle idee non sia preciso come nel saggio *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, oscillando tra termini che indicano un rapporto espressivo o di causazione

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 298-300.

⁸⁶ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., pp. 290-291. Sulla filiazione del socialismo dalla Rivoluzione francese, cfr. *ivi* pp. 239-240 e p. 243: «Non appena finita la rivoluzione compare il socialismo».

⁸⁷ É. Durkheim, *La Germania al di sopra di tutto*, cit., pp. 60-61.

ad altri che fanno riferimento a una relazione funzionale e di corrispondenza⁸⁸, il margine di autonomia accordato alle credenze nel corso sul *Socialismo* è comunque particolarmente accentuato. Il socialismo non «riflette con esattezza» gli stati sociali che lo suscitano ma lo fa «involontariamente», e così «ne dà un'espressione infedele»⁸⁹.

Come rilevato in relazione alla trattazione delle *Forme*, infine, l'autonomia non è caratterizzata solo come una maggiore mediazione tra sostrato ed epifenomeno – il che scalza ogni concezione meccanicistica propria, ad esempio, di un certo marxismo “volgare”⁹⁰ –, ma anche dall'effettività della teoria, dalla sua capacità di produrre trasformazioni ed esaltare gli animi. Il socialismo appare del resto come una «teoria pratica», «che si propone di formulare le aspirazioni sociali che mirano a correggere le patologie che la grande industria genera incessantemente, e ad elaborare i rimedi adatti a soddisfarle»⁹¹. La dottrina socialista come fatto sociale rappresenta dunque, secondo la differenza tracciata nelle *Regole del metodo sociologico*, una maniera di fare e non una maniera d'essere⁹²: uno stato dell'opinione che consiste in un «piano di ricostruzione delle attuali società, un programma di una vita collettiva che non esiste ancora»⁹³. Se tale ideale non si risolve in una vuota fantasticheria come nel caso del comunismo, è nella misura in cui esso intercetta delle tendenze già presenti nella società. Da ciò, ancora una volta, tale ideale acquisisce la sua autorità morale, diviene una «fonte di causalità distinta»⁹⁴ rispetto al sostrato e, seppur non certo con la stessa forza dell'idea religiosa, giunge a costituire un fattore della produzione e riproduzione del legame sociale.

3. *Le Lezioni di sociologia e la trasfigurazione della scienza politica moderna*

Se il corso sul *Socialismo* permette una prima formulazione della problematica politica, che risulta intimamente legata alla produzione riflessiva di un ideale morale all'altezza delle aspirazioni e dei bisogni che sorgono in una società la cui regolazione si fa sempre più complessa, le *Lezioni di sociologia* riprendono e completano tale problematica nei termini di un *governo* di tali aspirazioni. Si tratta di un testo tutt'altro che limpido: pubblicato nella sua forma completa nel 1950 con il sottotitolo *Physique du droit et des mœurs*, racchiude diciotto lezioni tenute a Bordeaux negli anni 1898-1900, nel quadro di un corso che Durkheim tenne più volte a Bordeaux e a Parigi. A sua volta

⁸⁸ Cfr. P. Birnbaum, *Cadres sociaux et représentations collectives*, cit., p. 4; D. Némédi, *A Change in Ideas*, cit., p. 86.

⁸⁹ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 184.

⁹⁰ Per una discussione, su questi temi, del rapporto tra Durkheim e marxismo, con una lettura che tende a relativizzare le differenze, cfr. A. Cuvillier, *Durkheim et Marx*, «Cahiers Internationaux de Sociologie», vol. 4 (1948), pp. 75-97, in particolare pp. 83 ss.

⁹¹ F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 274 (tr. nostra).

⁹² Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 32.

⁹³ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 181.

⁹⁴ P. Birnbaum, *Cadres sociaux et représentations collectives*, cit., p. 8 (tr. nostra).

questi insegnamenti, di cui non si conosce l'evoluzione, rientravano nel progetto di una sintesi sui temi della morale⁹⁵. Nonostante ciò, le *Leçons de sociologie* sono ritenute essere «il programma di una sociologia pienamente cosciente di sé»⁹⁶.

Sulla specificità del gesto critico messo in opera in questo testo torneremo nel prossimo capitolo, basti intanto anticipare che tale configurazione del problema politico delle società a solidarietà organica implica una trasfigurazione profonda della scienza politica moderna: non per il fatto che Durkheim contrapponga a un dispositivo teorico – diventato realtà costituzionale e senso comune – un ideale altro di cui si tratterebbe di mostrare il più corretto funzionamento, bensì nella misura in cui il sociologo arriva a dimostrare come tale dispositivo renda *impossibile* pensare e governare le tendenze che caratterizzano la società moderna, *in primis* quella espressa nell'aspirazione alla *giustizia* dei rapporti sociali.

3.1. Lo Stato, organo riflessivo della società

Non tutte le società sono politiche: la prima condizione necessaria è la distinzione, in seno al gruppo politico, tra i governanti dotati di autorità e i governati ad essi sottoposti⁹⁷. Questo è il primo fondamentale criterio che Durkheim mette in campo nella ricerca di una definizione che contraddistingua il gruppo politico rispetto al gruppo familiare e a quello professionale. Durkheim si riferisce all'insieme dei governati anche con il termine di “nazione”, così contrapposta a quello di “Stato”, che designa solo, nel suo senso specifico, il gruppo ristretto dei governanti⁹⁸. In tal senso la nazione consiste nella quasi interezza della società nel suo essere in relazione a quel gruppo speciale che è il governo. Un'altra caratteristica necessaria alla definizione della società politica è il costitutivo pluralismo: la nazione è sempre composta – secondo un'esplicita eredità montesquieuiana⁹⁹ – da una varietà di gruppi secondari eterogenei (come le famiglie o i gruppi professionali), ciascuno dotato della propria personalità morale specifica. In tal senso, la società

⁹⁵ Per ulteriori indicazioni relativamente al progetto delle *Leçons*, cfr. F. Callegaro, N. Marcucci, *Dalla Fisica dei costumi alla Morale. La costruzione di una scienza politica*, in É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 7-80, pp. 10 ss. e i riferimenti ivi riportati.

⁹⁶ F. Callegaro, *L'État en pensée. Émile Durkheim et le gouvernement de la sociologie*, in B. Karsenti, D. Linhardt (a cura di), *État et société politique. Approches sociologiques et philosophiques*, Éditions de l'EHESS, Parigi 2018, pp. 191-225, p. 195 (tr. nostra).

⁹⁷ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 125.

⁹⁸ Per questa distinzione, cfr. ad esempio ivi, p. 132. In Durkheim, comunque, l'impiego di categorie come nazione, popolo, patria, nazionalità, società politica o addirittura società non è sempre rigoroso e i significati spesso si sovrappongono o addirittura coincidono (cfr. D. Schnapper, *Durkheim et la nation*, «Revue internationale de philosophie», vol. 71, n. 280 (2017), pp. 201-221, p. 202; J. Mergy, *Teamwork across disciplines: Durkheimian sociology and the study of nations*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. 42, n. 129 (2004), pp. 237-248, p. 244).

⁹⁹ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 128.

politica è sì un gruppo sociale, ma allo stesso tempo è un gruppo di gruppi, e inoltre è il più elevato, non essendo subordinato a nessun altro raggruppamento. Si tratta insomma di «una società formata dall'unione di un numero più o meno grande di gruppi sociali secondari, soggetti a una stessa autorità, che non dipende essa stessa da alcun'altra autorità superiore regolarmente costituita»¹⁰⁰. Si noti il riferimento al concetto di autorità, che è strettamente legato a quello di differenziazione sociale: le società mono-segmentarie – sostiene Durkheim in contrasto con la teoria patriarcale sostenuta da Maine e da Fustel de Coulanges – non possono essere politiche¹⁰¹.

Se questa visione sembra sancire il carattere “assoluto” e irriducibile della società politica, Durkheim sottolinea nondimeno la possibilità dell'esistenza di uno Stato federale, rispetto al quale le società politiche determinate sarebbero in un certo senso subordinate¹⁰². La linea di demarcazione tra Stati-nazione e società non politiche non è del resto netta e tracciata una volta per tutte; la tendenza della storia spinge anzi proprio all'aggregazione di società politiche minori in più grandi nazioni. Ciò che invece non è costitutivamente possibile è l'esistenza di un'unica nazione mondiale, ma torneremo su questo punto più avanti. Sempre per quanto concerne la rigidità della definizione durkheimiana, è stato inoltre messo in luce che il concetto di nazione sembra principalmente basarsi sulle società democratiche moderne, quasi come se Durkheim elevasse la realtà empirica che aveva sotto gli occhi a definizione universale¹⁰³. Ci concentreremo nel prossimo capitolo sullo statuto di queste proposizioni durkheimiane – che si collocano precisamente a metà strada tra l'empirico e il normativo –, ma bisogna intanto notare che, quando il sociologo si riferisce all'elemento necessario di autorità, rimane comunque molto vago quanto alla sua forma esteriore: si riferisce generalmente alla «costituzione di un potere, stabile o intermittente, debole o forte, di cui gli individui subiscono l'azione, qualunque essa sia»¹⁰⁴. Inoltre, ricercando gli aspetti essenziali e non accidentali della categoria di società politica, Durkheim esclude criteri come il territorio, che è al contrario un diffuso elemento definitorio degli Stati moderni¹⁰⁵, nonché l'importanza numerica della popolazione, per la quale la linea di demarcazione sarebbe difficile da fissare¹⁰⁶. Rigettando il criterio dell'ancoraggio della nazione alla sua espressione geografica e al suo suolo, Durkheim sottolinea proprio che solo

¹⁰⁰ Ivi, p. 127.

¹⁰¹ Cfr. ivi, p. 128.

¹⁰² Cfr. ivi, pp. 129-130.

¹⁰³ Cfr. D. Schnapper, *Durkheim et la nation*, cit. pp. 212-213.

¹⁰⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 125.

¹⁰⁵ Si pensi, tra le varie definizioni di Stato, a quella classica di Max Weber: «Lo Stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio – un elemento, quello del territorio, che è tra le sue componenti caratteristiche –, pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica» (M. Weber, *La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006, p. 5).

¹⁰⁶ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 126-127. Sulla rilevanza rapporto tra popolazione e territorio nelle società moderne, cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

recentemente un tale legame è diventato importante per le società politiche, e in particolare dal momento che non è più una religione comune (o un insieme di tradizioni condivise) che ne unisce i membri. In aggiunta viene citato l'esempio dei popoli nomadi per illustrare il caso di società spesso complesse e organizzate che sarebbero tuttavia costitutivamente escluse dal novero delle società politiche¹⁰⁷. Infine, come Durkheim afferma in un corso del 1908-1909, nemmeno l'identità culturale gioca di per sé un ruolo nella definizione di nazione: lì l'elemento essenziale è «la comunità di organizzazione» sociale piuttosto che la «comunità di cultura»; quest'ultima non conduce ad altro che al «patriottismo sciovinista» e all'«orgoglio nazionalista»¹⁰⁸. L'espressione geografica e l'identità culturale sono invece i principali aspetti esaltati ideologicamente (attraverso una loro naturalizzazione) dal nazionalismo; è dunque difficile attribuire questa posizione alla concezione durkheimiana, come pur è stato fatto, soprattutto in una prima fase interpretativa¹⁰⁹.

Tornando alle *Lezioni*, di fronte alla nazione, ai governati appartenenti alle differenti sfere della vita sociale – in definitiva: di fronte alla società nella sua interezza –, si trova lo Stato. Contrariamente all'impiego corrente del termine, come abbiamo anticipato, tale concetto non designa la totalità di una determinata società (politica) ma solo l'istituzione del governo¹¹⁰. Il compito dello Stato, in particolare, è quello di pensare al posto della società: per Durkheim lo Stato è l'«organo stesso del pensiero sociale» deputato a «dirigere la condotta collettiva»¹¹¹. Il governo è insomma il centro cosciente della nazione, il suo cervello: con essa instaura un rapporto che può essere comparato a quello che esiste tra la coscienza chiara e riflessiva di un uomo e il suo inconscio, informato da abitudini e pregiudizi irriflessi¹¹². Si vede chiaramente come la riflessività sia dunque la caratteristica principale dello Stato: tra le istituzioni sociali, quella statale si situa al culmine della scala della riflessività per il fatto di essere il luogo dell'organizzazione del tutto sociale, il prodotto della differenziazione delle società a solidarietà organica che si accompagna, per Durkheim, a una centralizzazione della sua regolazione. In tal senso, come scrive Karsenti, lo Stato è un «concentrato di pensiero», un «polo ideale»¹¹³ attraverso cui la società tenta di riconnettere il senso sociale delle parti con quello del tutto. Durkheim traccia infatti la differenza tra due vite psichiche distinte: da una parte, quella della coscienza collettiva, abitata da rappresentazioni confuse e diffuse, e

¹⁰⁷ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 126.

¹⁰⁸ É. Durkheim, *Morale civique et patrie*, in *Textes 3*, cit., p. 220-224, p. 221 (tr. nostra).

¹⁰⁹ Cfr. ad esempio M.M. Mitchell, *Émile Durkheim and the Philosophy of Nationalism*, «Political Science Quarterly», vol. 46, n. 1 (1931), pp. 87-106, in particolare p. 88. Al riguardo, cfr. anche J.R. Llobera, *Durkheim and the National Question*, in W.S.F. Pickering, H. Martins (a cura di), *Debating Durkheim*, Routledge, Londra 1994, pp. 134-158, pp. 138-142.

¹¹⁰ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 130.

¹¹¹ Ivi, p. 133. Il significato di pensare *al posto di* genera non pochi problemi, che tuttavia Durkheim non affronta: cfr. F. Callegaro, *L'État en pensée*, cit., p. 204.

¹¹² Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 132.

¹¹³ B. Karsenti, *Politique de Durkheim*, cit., p. 52 (tr. nostra).

composta da valori, tradizioni, abitudini e miti; dall'altra parte, la vita mentale di questa «coscienza speciale» che è situata in un «organo specifico»¹¹⁴. Benché il suo fine sia di pensare per la società, e benché dunque tutte le sue deliberazioni siano immediatamente collettive, tale “coscienza speciale” non è diffusa ma centralizzata e organizzata. Pertanto, le rappresentazioni che essa produce, dal momento che sono deliberate e motivate, risultano più elevate e più chiare. L'attività del governo non è certo irrelata alla società e alla sua coscienza, anzi si nutre dell'opinione collettiva, ma è fuori fuoco la critica per cui lo Stato durkheimiano non sarebbe altro che un'eco della società, un semplice riflesso della nazione, da cui sarebbe dimostrato che in Durkheim il politico è totalmente schiacciato sul sociale e non godrebbe dunque di una propria autonomia¹¹⁵. In effetti, le deliberazioni e volizioni prodotte dallo Stato *rompono* con il senso comune, trascendendolo. Le *Lezioni* non mostrano ambiguità a riguardo: lo Stato, si legge, «non è un semplice strumento di canalizzazioni e concentrazioni», le sue volizioni vincolano la collettività «benché non siano opera della collettività»¹¹⁶. O ancora: il suo ruolo «non è di esprimere, di riassumere il pensiero irriflesso della massa, ma di sovrapporre a questo pensiero irriflesso un pensiero più meditato, il quale, di conseguenza, non può non essere diverso»¹¹⁷.

Non bisogna tuttavia cadere nell'errore di concepire l'idea durkheimiana di Stato come intellettualista, come se il governo pensasse *per pensare*. Tale organo produce invece delle rappresentazioni *pratiche*, pensa con il fine dell'azione: «Questo pensiero è rivolto verso scopi pratici e non speculativi»¹¹⁸. Lo stesso vale per le altre forme di riflessività: la coscienza pubblica, ad esempio, non formula l'ideale socialista con il solo fine di costruire una teoria dell'evoluzione delle società. Il compito dello Stato come organo riflessivo della società consiste dunque nell'essere «l'organo per eccellenza della disciplina morale»¹¹⁹ della società. È evidente, insomma, l'articolazione che si viene a instaurare nelle *Lezioni* tra riflessività e autorità morale. Per quanto riguarda la prima, è fondamentale l'elemento di rottura rispetto al senso comune che già abbiamo menzionato; nondimeno, attraverso lo Stato la società non giunge a una limpida coscienza di sé e della solidarietà che governa i suoi organi. Rimane infatti che lo Stato, nelle sue forme storiche, è *incarnato*, composto da un gruppo determinato di governanti. Se le rappresentazioni che questi producono sono più chiare e coscienti, ciò viene dal fatto che esse sono deliberate e motivate, in quanto passano attraverso la mediazione di discussioni ed assemblee, ma ciò non significa che *ipso facto* esse siano pienamente adeguate alla realtà sociale, cioè che in esse si richiuda il *décalage* tra senso

¹¹⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 132.

¹¹⁵ Tesi invece sostenuta, tra gli altri, da D. Schnapper, *Durkheim et la nation*, cit., p. 202 e p. 205.

¹¹⁶ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 132.

¹¹⁷ Ivi, p. 171.

¹¹⁸ Ivi, p. 133.

¹¹⁹ Ivi, p. 153.

soggettivo e senso oggettivo del sociale. Del resto, la posizione delle *Lezioni* è lungi da una concezione del “filosofo-re” o da un ruolo “governamentale” della scienza sociale, tanto che quando Durkheim deve indicare attraverso quali mezzi avvenga la produzione riflessiva del governo, oltre alle assemblee cita piuttosto saperi tecnici: «tutte queste informazioni statistiche, tutte queste informazioni amministrative che sono messe a disposizione dei consigli governativi e che diventeranno sempre più abbondanti»¹²⁰. Il *surplus* di riflessività viene dunque dalla possibilità di concentrare in un unico luogo tutte le informazioni necessarie e dalla specializzazione di un gruppo preposto solamente alla loro elaborazione, ma proprio il fatto che il senso sociale per essere elaborato debba passare per il centro – o meglio: per *un* centro – fa sfumare il sogno di una piena trasparenza della società a se stessa. Ciò è dimostrato, *ex negativo*, dalla concezione della democrazia: per Durkheim non vi sono delle vere differenze qualitative tra le forme di governo, ma solo differenze quantitative, consistenti innanzitutto – non solo – nel numero di governanti¹²¹. Lo Stato democratico è in tal senso la forma più completa dello Stato anche perché in esso il numero di governanti è più ampio. Ciò si riflette in termini di grado di riflessività: a un maggior numero di governanti corrisponde una più intima comunicazione con i governati e quindi una coscienza più chiara dei fini della società politica.

Per quanto riguarda il lato dell'autorità morale, Durkheim sottolinea a più riprese che nel governo e nella sua azione non sono compresi organi come quello giudiziario, l'esercito o l'amministrazione pubblica – in altri termini, non sono inclusi gli organi che eseguono, applicano e fanno rispettare gli atti del governo¹²². «Lo Stato non esegue nulla»¹²³: se inteso in senso specifico, il suo ruolo si “limita” a combinare idee e sentimenti diffusi, trarne delle deliberazioni e trasmetterle a quegli organi secondari, di cui è composta l'amministrazione, che sono sottoposti allo Stato senza farne parte. Possiamo leggere queste tesi per noi paradossali attraverso le argomentazioni che Durkheim affiderà sinteticamente alla nota delle *Forme*: l'elemento costitutivo dell'autorità statale non risiede nella costrizione esteriore, al limite fisica, bensì in quella morale. Gli organi esecutivi sono senz'altro necessari per mediare e rendere efficaci le deliberazioni del governo, che senno rimarrebbero atti solo intellettuali, seppur rivolti alla pratica e prodotti per la collettività, ma non devono essere considerati parte dell'azione del governo. L'autorità dello Stato non viene dunque dal monopolio della forza, ma da un riconoscimento sociale che a sua volta è il frutto della divisione del lavoro: anche quello dei governanti non è, del resto, che un gruppo sociale tra gli altri.

¹²⁰ Ivi, p. 172.

¹²¹ Cfr. ivi, p. 164.

¹²² Cfr. ivi, p. 131.

¹²³ Ivi, p. 133.

In particolare, per Durkheim il fine principale della disciplina morale esercitata dallo Stato, e dunque la direzione delle sue deliberazioni, è il compito illimitato di «chiamare progressivamente l'individuo all'esistenza morale»¹²⁴, riconoscendone i diritti e liberandolo dalla costrizione dei gruppi secondari che, se non trovano un contrappeso nell'azione dello Stato, tendono a opprimere e a subordinare il singolo. Questa articolazione tra Stato e valorizzazione dell'autonomia individuale marca il carattere eminentemente moderno (e modernizzatore) dello Stato. La centralizzazione del governo risulta essere la forma politica adeguata a rispondere a quelle tendenze espresse da un livello avanzato di divisione del lavoro che hanno come espressione morale il «culto dell'individuo». È in tal senso che Durkheim si spinge ad affermare che lo Stato deve assicurare e organizzare tale culto¹²⁵, tesi che può risultare contraddittoria se non si tiene conto che, attraverso l'attività riflessiva dello Stato, tale culto è trasfigurato rispetto a come esso era pensato ed espresso nel liberalismo. Quest'ultimo, infatti, concepisce lo Stato come il mezzo per difendere dei «diritti congeniti»¹²⁶ che sarebbero garantiti dalla natura umana ma messi in pericolo dall'associazione concreta tra gli uomini. È quella che Durkheim chiama soluzione «individualista»¹²⁷ alla questione della finalità dello Stato, che tiene insieme tanto Spencer e gli economisti quanto Kant e Rousseau. Ma per Durkheim non esistono diritti astrattamente *umani*¹²⁸: al contrario, i diritti individuali sono un *prodotto* dello Stato; solo attraverso la sua azione regolativa, che è sempre particolare e storica, possono essere pensati gli strumenti morali e poi giuridico-sociali necessari a rispettare l'ideale della persona come «fonte autonoma di attività»¹²⁹. Non solo tale ideale, lungi dall'essere costruito a priori e rinvenuto in una ipotetica natura umana, è già presente, in maniera confusa, nella coscienza collettiva (abbiamo ampiamente visto che è un risultato della differenziazione delle società moderne), ma il concetto stesso di persona, se inteso come prodotto storico-sociale e non come nozione astratta, assume tutto un altro senso da quello atomistico proprio del pensiero politico moderno. Ben distante dall'essere una monade ripiegata su di sé, l'individuo moderno deve il sentimento di una dignità sempre più accresciuta – che rende sempre meno tollerabili i rapporti sociali di dipendenza e attribuisce, a differenza che nell'antichità, le pene più severe ai crimini contro la persona – al processo di differenziazione sociale. «L'associazione, raggruppando le forze mentali individuali, le intensifica»¹³⁰, e così la personalità individuale acquisisce la forza e la legittimità per staccarsi dalla

¹²⁴ Ivi, p. 151.

¹²⁵ Cfr. *ibid.* La società politica durkheimiana è stata così definita un «ordine totale politico-religioso» (F. Callegaro, *L'État en pensée*, cit., p. 206; tr. nostra, nel testo in corsivo).

¹²⁶ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 134.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cfr. G. Poggi, *Émile Durkheim*, cit., p. 165.

¹²⁹ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 138.

¹³⁰ Ivi, p. 142.

massa sociale. Ma, in maniera altrettanto paradossale, proprio il fatto che tale rappresentazione sociale del valore individuale sia il frutto della socializzazione è ciò che mette a repentaglio i diritti del singolo: è una «legge di meccanica morale»¹³¹ quella per cui la socializzazione, che avviene a livello dei gruppi secondari, comporta anche una omogeneizzazione al limite tirannica. Ecco dunque il fine dello Stato, che con la sua attività morale di produzione giuridica – ma con la sua esistenza stessa in quanto istanza della totalità in seno a gruppi parziali la cui tendenza è quella del «particolarismo collettivo»¹³², cioè quella di pensarsi ogni volta come la totalità – viene a controbilanciare la meccanica dei gruppi, fissando limiti via via più ampi all'autonomia del singolo: è lo Stato «che sottrae il bambino alla dipendenza patriarcale, è lui che libera il cittadino dai gruppi feudali, più tardi comunali, è lui che libera l'operaio e il padrone dalla tirannia corporativa»¹³³.

Lo Stato delle *Lezioni*, e in particolare lo Stato democratico, è inoltre l'organo adeguato per un'epoca di cambiamenti continui, dove tutto «diventa materia di controversia e divisione» e «alla società manca un terreno fermo»¹³⁴. Si comprende dunque ulteriormente perché il culto della persona umana debba essere promosso dallo Stato e della sua morale civica: esso, come abbiamo già anticipato nel primo capitolo, rappresenta l'unico culto possibile all'età moderna, e tuttavia sufficiente a svolgere «lo stesso ruolo dei culti di un tempo», cioè «assicurare quella comunione delle menti e delle volontà che è la condizione prima di ogni vita sociale»¹³⁵. Durkheim riconosce pertanto un'importanza crescente allo Stato nella modernità: «Quanto più l'ambiente sociale diventa complesso, tanto più diventa mobile; bisogna, dunque, che l'organizzazione sociale cambi nella stessa misura, e per questo bisogna [...] che sia cosciente di se stessa e riflessiva»¹³⁶. È infatti nelle società a solidarietà meccanica che il corpo di governo si confonde con la società, perdendo la propria specificità¹³⁷; lo Stato democratico è certamente in comunicazione con la nazione ma, con l'aumentare della differenziazione sociale e quindi dell'oscurità della coscienza collettiva, lo scarto prodotto dall'attività riflessiva si deve fare più marcato. Parallelamente, Durkheim constata uno sviluppo progressivo delle funzioni statali e della loro organizzazione, che permettono di penetrare una società sempre più differenziata e complessa¹³⁸, nonché un'estensione del dominio della deliberazione¹³⁹. In altri termini, se è vero che, attraverso una concezione dello Stato come organo sociale, la sociologia durkheimiana si oppone a un'idea di “autonomia del politico”,

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ivi*, p. 144.

¹³³ *Ivi*, p. 145.

¹³⁴ *Ivi*, p. 173.

¹³⁵ *Ivi*, p. 151.

¹³⁶ *Ivi*, p. 169.

¹³⁷ *Cfr. ivi*, p. 163.

¹³⁸ *Cfr. ivi*, p. 147.

¹³⁹ *Cfr. ivi*, p. 164.

quest'ultimo è tutt'altro che assorbito nelle dinamiche sociali; al contrario, i problemi posti dalla modernità in termini di anomia e frammentazione morale richiedono un *surplus* di politicizzazione. Ciò a cui le *Lezioni* rispondono con la teoria del governo democratico è quanto, del resto, emergeva già dal corso sul *Socialismo* e dalla constatazione dell'ipertrofia di un ambito della vita umana, quello economico, che si era sviluppato nell'assenza di una regolazione morale. Interpretando proprio questo ruolo di coordinamento delle parti lo Stato risulta così essere, come vedremo, «l'organo della giustizia sociale»¹⁴⁰ – secondo un'espressione contenuta in una nota sul concetto di Stato. Si tratta però di pensare il politico altrimenti rispetto al senso “classico” del potere come incarnazione della volontà generale.

3.2. Dalla società civile alla nazione – all'internazionalismo

La teoria durkheimiana del governo rompe in maniera netta con la concezione corrente dello Stato, che affonda le sue radici nelle teorie giusnaturalistiche. Possiamo ripercorrere questa trasfigurazione concettuale seguendo i due poli di cui è composta la società politica, la nazione e lo Stato. Si tratterà infine di problematizzare il loro rapporto.

Dal punto di vista della nazione, cioè dell'insieme dei governati che compongono la società nel suo essere una società politica, la rottura rispetto al giusnaturalismo può essere misurata attraverso un confronto con uno dei primi teorici del concetto di nazione, l'abate Sieyès. Nel suo pamphlet *Che cos'è il terzo stato?* il significato del termine risulta ambivalente. Nel primo capitolo, infatti, la nazione viene fatta corrispondere all'insieme dei «lavori *privati* e delle funzioni *pubbliche*»¹⁴¹ che fanno la prosperità di una nazione. Si tratta di una definizione che lega essenzialmente la nazione al concetto di società civile, per come esso appare nel giusnaturalismo e nell'economia politica allora nascente: l'insieme delle attività che ogni individuo esercita in quanto agente privato e libero, e che teoricamente si dovrebbero armonizzare naturalmente secondo il modello dell'utilità e della legge della domanda-offerta¹⁴². Dall'altra parte, tuttavia, la nazione si sovrappone anche alla concezione classica (hobbesiana) di popolo: «Un corpo di associati che vive sotto una legge *comune* ed è rappresentato da uno stesso *legislativo*»¹⁴³, cioè il corpo dei cittadini partecipi del contratto sociale. La radice che unisce le due concezioni della nazione (e che evita così la contraddizione) è

¹⁴⁰ É. Durkheim, *L'État*, in *Textes 3*, cit., pp. 172-178, p. 175 (tr. nostra).

¹⁴¹ E.J. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016, p. 27.

¹⁴² È una visione che Durkheim attribuisce a Spencer e che critica nel capitolo della *Divisione del lavoro sociale* dedicato a *Solidarietà organica e solidarietà contrattuale* (cfr. in particolare É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 211-212). Per una critica altrettanto radicale al concetto di società civile, cfr. anche É. Durkheim, *La Germania al di sopra di tutto*, cit., pp. 99-112. Nelle *Regole*, infine, Durkheim fa notare la legge della domanda e dell'offerta è più una costruzione ideologica che il frutto di un'osservazione dei fatti: cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 43-44.

¹⁴³ E.J. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato?*, cit., p. 31.

evidentemente l'idea che la società sia composta di individui, essi stessi scissi tra la sfera pubblica, nella quale sono cittadini ed elettori, e quella privata, dove esercitano la propria attività nei soli limiti tracciati dalle leggi che essi stessi si sono dati attraverso l'autorità legittima. Ma abbiamo già ampiamente dimostrato che per Durkheim la società non può essere concepita come una mera somma di individui. La nazione delle *Lezioni* non è dunque né il corpo del Leviatano, di cui la testa, la volontà, sarebbe incarnata dal rappresentante politico, né la società depoliticizzata, "privata", risultato dell'interazione contingente tra atomi che perseguono il proprio utile. Gli individui, infatti, sono sempre già socializzati in gruppi secondari e all'interno di sfere di interesse e di opinione determinate – la cui esistenza è una condizione essenziale della definizione di società politica –, e la relazione tra Stato e nazione funziona proprio nella misura in cui questi gruppi fanno da contrappeso all'attività morale dello Stato. Oltretutto in Durkheim la nazione possiede una forma di unità propria che precede l'esistenza dello Stato¹⁴⁴ – mentre uno degli elementi concettuali chiave della teoria hobbesiana è la simultaneità dell'unificazione del corpo politico (attraverso il contratto sociale) e della sua rappresentazione sovrana¹⁴⁵ –, anche se essa si esprime in una vita morale psichica relativamente irriflessa. Questo aspetto emerge ad esempio nel *Débat sur le nationalisme et le patriotisme*, dove Durkheim introduce il concetto di nazionalità per designare una «comunità di civilizzazione»¹⁴⁶ – la nazionalità francese, ad esempio, è descritta a partire da elementi morali, ma anche storico-politici: il tipo di educazione razionalistica, l'evento della Rivoluzione francese e la centralizzazione precoce¹⁴⁷. Ciò che è rilevante è che la nazionalità può indicare anche una comunità di civilizzazione che non è (ancora) unita da un legame politico; ne è un esempio l'Italia prima dell'unificazione. In questo caso non si potrà parlare di nazione in senso pieno finché alla nazionalità non corrisponderà uno Stato adeguato (come nel caso della Francia), ma rimane il fatto che la nazionalità dispone di una certa unità e consistenza precedente alla direzione dell'organo di governo. Come abbiamo già detto, lo Stato non è una totalità che fonda e garantisce la società: l'associazione tra le parti è sempre già avvenuta¹⁴⁸.

È evidente che il presupposto teorico di tale concetto di nazione è la critica, presente fin dai primi scritti durkheimiani e poi sviluppata nel settimo capitolo del primo libro della *Divisione del lavoro sociale (Solidarietà organica e solidarietà contrattuale)*, alla teoria del contratto sociale. Abbiamo già visto come Durkheim connetta lucidamente il semplicismo dell'atomismo sociale con l'artificialismo per cui la società politica sarebbe costruita astrattamente a partire dalle volontà

¹⁴⁴ Cfr. F. Callegaro, N. Marcucci, *Europe as a political society: Émile Durkheim, the federalist principle and the ideal of a cosmopolitan justice*, «Constellations», vol. 25, n. 4 (2018), pp. 542-555, p. 545.

¹⁴⁵ Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XVI, in particolare pp. 172-173.

¹⁴⁶ É. Durkheim et al., *Débat sur le nationalisme et le patriotisme*, in *Textes 3*, pp. 178-186, p. 180 (tr. nostra).

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 183-184.

¹⁴⁸ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 217.

singolari¹⁴⁹. Se il tramite per cui la scienza politica moderna ha pensato tale costruzione è il contratto sociale, è celebre l'espressione durkheimiana della *Divisione* secondo cui «non tutto, nel contratto, è contrattuale»¹⁵⁰. Nelle stesse pagine dell'opera del 1893 non solo Durkheim constata che storicamente non vi sono tracce, nelle nostre società, di un tale patto originario, ma, nella consapevolezza che le teorie del contratto sociale sono innanzitutto un dispositivo logico per pensare l'unità sociale, egli mostra che tali teorie poggiano su una concezione puramente formale – e quindi fittizia – dell'individuo. Capace di astrarre da ogni particolarità, l'individuo, nel momento di dare la propria adesione al patto, dovrebbe poter pensare «il problema politico in tutta la sua generalità»¹⁵¹: il legame sociale prodotto dal patto risulterebbe dal riconoscimento che ogni individuo è innanzitutto un individuo *in generale*; ma ciò sarebbe contrario al fatto stesso della divisione del lavoro. Al contrario, è proprio perché la società è dotata di una sua autorità oggettiva che trascende gli individui che il contratto è dotato di efficacia, frutto appunto di «una regolamentazione che è opera della società e non dei singoli individui»¹⁵². In altri termini, non si tratta di negare che il contratto sia il modo in cui, nella modernità, gli individui concepiscono per lo più i propri legami, ma si tratta di svelare che, dietro alla naturalizzazione che farebbe di tale forma del rapporto sociale il fatto elementare e primitivo, vi è un lungo e complesso processo storico per cui quest'istituzione ha acquisito l'autorità morale da cui viene la sua efficacia. Tale processo è ricostruito nell'ultima parte delle *Lezioni di sociologia*, dedicata al diritto contrattuale¹⁵³. Una ricognizione storica che qui non possiamo seguire deriva il contratto consensuale innanzitutto dal contratto solenne, quello in cui la coercizione dell'impegno era garantita da operazioni liturgiche (come la declamazione di una formula), a loro volta sostenute da una comune credenza magico-religiosa. La necessità proveniente dall'intensificarsi degli scambi economici e la secolarizzazione per cui l'autorità della religione diventa via via l'autorità dell'opinione sociale fanno sì che, nel contratto consensuale, «la semplice dichiarazione di volontà, quando è fatta senza riserve, senza reticenze, senza condizioni ipotetiche, quando, in una parola, si presenta da se stessa come irrevocabile, è per questo irrevocabile»¹⁵⁴. Ma ciò non significa che tale forza vincolante venga direttamente da una qualche virtù interna al contratto come incontro di volontà: per comprendere il contratto consensuale, scrive Durkheim, «non bisogna dunque partire dalla natura della volontà o della parola che la esprime: non c'è nulla nella parola che possa vincolare chi la pronuncia. La

¹⁴⁹ Contro tale concezione Durkheim si scaglia fin dai primi scritti: cfr. É. Durkheim, *Gli studi di scienza sociale*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 195-223, pp. 220-222.

¹⁵⁰ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 218.

¹⁵¹ Ivi, p. 210.

¹⁵² Ivi, p. 218.

¹⁵³ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 254 ss.

¹⁵⁴ Ivi, p. 272.

forza obbligatoria, gli atti, sono forniti dall'esterno»¹⁵⁵. Fin dalla *Divisione*, l'origine di tale forza è riconosciuta nel concetto di solidarietà, nipote della *fraternité* rivoluzionaria: proprio come quest'ultima non aveva trovato, a differenza degli altri due elementi del motto (*liberté* e *égalité*), uno spazio nella costituzione nata dalla Rivoluzione francese, così la solidarietà – intesa nel senso sociologico, di origine comunitaria, di interdipendenza sociale – è ciò che rimane obliterato nel dispositivo formale moderno¹⁵⁶. In questo senso il contratto sociale non è più visto come il fondamento di ogni legame sociale – ma neanche come una semplice finzione illusoria –, bensì come un'*esigenza* dell'organizzazione sociale. Esso è «l'istituzione sociale attraverso la quale le società si mantengono come delle totalità coese nonostante il fatto moderno dell'eterogeneità sociale»¹⁵⁷. All'altezza, quindi, del sentimento collettivo dell'autonomia della persona e secondo gradi progressivi di adeguatezza al suo sviluppo (con l'approdo al “contratto giusto”¹⁵⁸).

Tornando al concetto di nazione, la concezione durkheimiana è chiarita ulteriormente dall'esame del rapporto del patriottismo al cosmopolitismo e all'internazionalismo, affrontato sia nelle *Lezioni di sociologia* che ne *L'educazione morale*. Per Durkheim, se i fini di gruppi secondari come quello familiare devono essere subordinati ai fini nazionali perché la patria rappresenta un gruppo sociale di ordine superiore, rimane da determinare quale posto debba essere assegnato ai fini umani¹⁵⁹. Questi ultimi sono in effetti più universali e più elevati degli scopi nazionali, e tuttavia l'umanità se intesa come gruppo sociale non risulta essere altro che un «termine astratto», un «essere di ragione»¹⁶⁰ o, come scrive altrove il sociologo, «una costruzione dello spirito»¹⁶¹. L'essenziale è che per Durkheim non può esistere una “società umana”: per umanità possiamo certamente intendere la somma delle nazioni, ma non si tratta di un gruppo sociale costituito e organizzato. Nel corso del 1902-1903, Durkheim rimane vago sulla possibilità, in ogni caso situata in un lontano futuro, della costituzione di una patria dell'intera umanità, ma più tardi ne sosterrà l'impossibilità financo ontologica con un'argomentazione dialettica: «L'io non si pone che opponendosi. Una personalità unica è impensabile. Le cose umane si muovono tra l'unità e la diversità»¹⁶². È vero che la tendenza della storia mira alla costituzione, per raggruppamento, di nazioni più vaste, ed è in tal

¹⁵⁵ Ivi, p. 273.

¹⁵⁶ Cfr. L. Cobbe, *Dalla sovranità del popolo al governo della società*, cit., p. 225

¹⁵⁷ M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales*, cit., p. 11 (tr. nostra).

¹⁵⁸ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 287 ss.

¹⁵⁹ Cfr. É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., pp. 528 ss.

¹⁶⁰ Ivi, p. 530.

¹⁶¹ M. Mauss, É. Durkheim, *Note sur la notion de civilisation*, in M. Mauss, *Œuvres*, 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Minuit, Parigi 1969, pp. 451-455, p. 454 (tr. nostra).

¹⁶² É. Durkheim, *Morale civique et patrie*, cit., p. 224.

senso che Durkheim menziona la «confederazione di Stati europei»¹⁶³ come una concreta possibilità futura. Ma una tale comunità europea, a sua volta, non risulterebbe essere altro che una nazione particolare, dotata di un suo carattere proprio e determinato; non rappresenterebbe certo l'insieme dell'umanità¹⁶⁴. Ora, poiché «l'uomo è un essere morale solo perché vive all'interno di società costituite»¹⁶⁵, una morale astrattamente umana non potrebbe avere nessuna realtà concreta né tantomeno un'efficacia (cioè un'autorità) presso i membri sociali. In tal senso, il cosmopolitismo è l'altro lato della medaglia dell'individualismo¹⁶⁶: se si prendono le mosse da una concezione dell'uomo come singolarità astratta e atomistica, per sua natura autonoma e solo accidentalmente inserita in un contesto sociale, la nazione sarà vista come un tiranno e la morale appropriata sarà ricercata nel cosmopolitismo come assolutizzazione della *forma* dell'individuo: essendo noi tutti degli esseri umani, *prima che* degli esseri inseriti in un contesto morale determinato (in una lingua, in un sistema di tradizioni, in un'ideologia, etc.), possiamo ritrovare una solidarietà comune. Ma una tale concezione, la stessa che abbiamo appena visto all'opera nelle teorie del contratto sociale, non è sociologica.

Il problema si pone dunque in maniera radicale: «Da un lato non possiamo impedirci di concepire fini morali più elevati di quelli nazionali, dall'altro non sembra possibile che tali fini più elevati possano prender consistenza in un gruppo umano ad essi perfettamente consono»¹⁶⁷. Tuttavia Durkheim non rifiuta l'internazionalismo opponendo al cosmopolitismo astratto dei diritti umani un particolarismo etnocentrico nazionalista – questa *sembra* essere la grande opposizione politica del nostro tempo¹⁶⁸ –, ma cerca piuttosto di fornire al cosmopolitismo un corpo concreto.

¹⁶³ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 155.

¹⁶⁴ È proprio questo, del resto, che permette di vedere in Durkheim un pensiero adeguato dell'Europa, che superi l'apparente antitesi tra unione politica e pluralità socio-culturale. Se l'affermazione di una appare a detrimento dell'altra è perché l'unione politica – la democratizzazione delle istituzioni e il processo di integrazione – non è visto altrimenti che dal punto di vista della rappresentanza (con i risultati in termini di spoliticizzazione e neutralizzazione delle specificità che metteremo in luce nel seguito), e così l'affermazione delle diverse identità nazionali non riesce a essere pensato in un'ottica di *governo* delle parti, quale è invece la prospettiva durkheimiana sulla società politica (sul tema, cfr. F. Callegaro, N. Marcucci, *Europe as a political society*, cit.).

¹⁶⁵ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 154.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 155.

¹⁶⁷ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 530. Per questo motivo altrove Durkheim rigetta come astratta e irrealizzabile l'idea di un superamento socialista del sistema di nazioni a favore di una comune patria proletaria; ciò vorrebbe dire «vivere al di fuori dall'atmosfera» (É. Durkheim, *Internazionalismo e lotta delle classi*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 303-313, p. 308). Certo, Durkheim comprende la tendenza del mercato ad assumere un carattere internazionale, ma sostiene allo stesso tempo che, allo stato giuridico del tempo, in assenza cioè di un diritto internazionale o europeo codificati e riconosciuti, un'organizzazione transazionale di lavoratori «non può risultare che da liberi assestamenti conclusi tra corporazioni nazionali» (É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 29).

¹⁶⁸ Anche per Durkheim in questa problematica teorica risuonavano questioni di strettissima attualità, e in particolare i dibattiti legati all'affare Dreyfus di cui abbiamo già accennato nel corso del primo capitolo. Sulle due posizioni contrapposte nel dibattito politico e intellettuale dell'epoca sono anche modellate le due concezioni (errate)

Per lui la soluzione, che rimane inevitabilmente legata al suo tempo, risiede nel fatto che sono gli Stati-nazione stessi a potere (e dovere) realizzare degli ideali umani:

È sufficiente che lo Stato si ponga come principale obiettivo non già quello di estendersi materialmente a detrimento dei vicini, di essere più forte di loro, più ricco, ma di realizzare nel suo seno gli interessi generali dell'umanità, di far regnare cioè una maggior giustizia, una più alta moralità, di organizzarsi in modo che vi sia un rapporto sempre più preciso tra i meriti dei cittadini e la loro condizione e che le sofferenze degli individui siano addolcite o prevenute.¹⁶⁹

Il cosmopolitismo non si opporrà dunque più al patriottismo, dal momento che quest'ultimo non sarà più inteso come una rivalità esteriore tra nazioni, né come un'ideologia imperialista e bellicista, ma come uno stimolo pacifico al progresso scientifico, artistico ed industriale, nonché alla giustizia sociale¹⁷⁰. Bisogna infine notare che ciò non significa, come in una concezione astratta del cosmopolitismo, un livellamento delle personalità e una soppressione delle differenze specifiche tra le società politiche – neutralizzazione che il più delle volte è solo apparente, in quanto nasconde il surrettizio imporsi della personalità determinata di una parte più influente –, ma che ogni Paese si concepirà, nell'effettività delle sue modalità caratteristiche, come una parte del tutto del cosmopolitismo. Ogni Stato, cioè, costituirà «un punto di vista speciale nell'umanità»¹⁷¹. Nell'*Educazione morale* Durkheim sembra financo sostenere che è solo in questo senso che una società politica è veramente tale, e assegna alla scuola il compito morale di educare all'amore della patria – e così dell'umanità¹⁷². Nasce in questo modo l'ideale di quello che Durkheim chiama «patriottismo spiritualizzato»¹⁷³, che apre una via *concreta* al pensiero di una «cultura morale globale»¹⁷⁴.

Infine, ulteriori elementi permettono di complicare questo quadro: nella *Note sur la notion de civilisation* scritta con Mauss e pubblicata nel 1913 nell'*Année sociologique* il concetto di civilizzazione è impiegato in una maniera differente da quella che lo legava al termine “nazionalità”. Una civilizzazione qui è costituita da un insieme di fatti sociali, come una lingua, una tecnica o certe istituzioni (ad esempio il totemismo), che non sono specifici di una nazione determinata, ma che

della finalità dello Stato, quella “individualista” e quella “mistica” (cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 134-136).

¹⁶⁹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., pp. 530-531.

¹⁷⁰ Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 156; É. Durkheim, *L'État*, cit., pp. 177-178.

¹⁷¹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 531.

¹⁷² Cfr. *ivi*, p. 532.

¹⁷³ *Ivi*, p. 552.

¹⁷⁴ M. Pendenza, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, in M. Pendenza, D. Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, cit., pp. 97-129, p. 115 (nel testo in corsivo). Sull'«orizzonte della giustizia cosmopolita» di tale morale globale, cfr. F. Callegaro, *L'État en pensée*, cit., pp. 218-220.

«travalicano le frontiere»¹⁷⁵. La civilizzazione cristiana o la civilizzazione mediterranea sono degli esempi: non è solo la nazione a possedere una personalità morale, ma quest'ultima può senz'altro assumere caratteri transnazionali. Rimane il fatto che ogni civilizzazione ha una individualità determinata e infatti non può essere concepito qualcosa come «una civilizzazione umana»¹⁷⁶.

3.3. Dalla rappresentanza al governo delle rappresentazioni

Se abbiamo insistito sulla concezione durkheimiana della nazione non è per ciò che in essa rimane legato al clima politico e culturale di inizio Novecento¹⁷⁷, ma per la necessità di pensare la società politica a partire dalle sue determinazioni concrete, al di là di ogni formalismo ed artificialismo – approccio che Mauss riprenderà con la sua opera del 1920, rimasta incompiuta, *La Nation*¹⁷⁸. Tale istanza di superamento della scienza politica moderna emerge in maniera ancora più netta dalla rottura concettuale operata relativamente al concetto di Stato. Abbiamo già indicato il rifiuto di Durkheim di una teoria individualista per cui il compito dello Stato consisterebbe semplicemente nel salvaguardare, attraverso una «giustizia puramente negativa»¹⁷⁹, diritti rivendicati per natura. In questo senso gli individui non sarebbero altro che «delle totalità che bastano a se stesse e che lo Stato deve limitarsi a rispettare»¹⁸⁰. Durkheim critica quest'impostazione, propria del diritto naturale, di «semplicità artificiale»¹⁸¹. Per la sociologia si tratta di capovolgere tale «mito dell'ideologia liberale»¹⁸²: come abbiamo ampiamente dimostrato, è la società, l'opinione collettiva, a valorizzare progressivamente l'autonomia individuale, il che a sua volta è il risultato di determinati

¹⁷⁵ M. Mauss, É. Durkheim, *Note sur la notion de civilisation*, cit., p. 453 (tr. nostra).

¹⁷⁶ Ivi, p. 454 (tr. nostra).

¹⁷⁷ L'evoluzione nell'uso durkheimiano dei termini conferma l'influenza dell'epoca: nei testi d'occasione degli anni precedenti alla guerra – a cui comunque non va evidentemente attribuito un valore sistematico – viene impiegato sovente il concetto di patria, che nel *Dibattito* del 1905 era stata definita come «la società politica allorché coloro che la compongono vi si sentono legati sentimentalmente» (É. Durkheim et al., *Débat sur le nationalisme et le patriotisme*, cit., p. 180, tr. nostra). È dunque la componente affettiva che prevale nel patriottismo, ma la realtà a cui si riferisce il termine non è differente da quella designata nelle *Lezioni* come “nazione”, termine che – altro spostamento significativo – con gli anni tende a riferirsi sempre più all'insieme della società politica. Nel corso di morale del 1908-1909, sintomaticamente, la frontiera, come limite del corpo sociale e demarcazione della sua autonomia, appare come elemento essenziale della definizione della nazione-patria, in contraddizione con quanto sostenuto nelle *Lezioni* (cfr. É. Durkheim, *Morale civique et patrie*, cit., p. 221). Per una ricognizione sull'intero arco della terminologia durkheimiana, nonché sulle interpretazioni che sono state avanzate a riguardo, cfr. M. Pendenza, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, cit., in particolare pp. 97-106.

¹⁷⁸ Cfr. M. Mauss, *La nation, ou le sens du social*, Puf, Parigi 2018. Sulla ripresa, da parte della scuola durkheimiana, dei temi della nazione e del nazionalismo, cfr. J. Mergy, *Nations et nationalismes : Durkheim et le durkheimiens de la question de l'Alsace-Lorraine à la Société des Nations*, Tesi di dottorato in Scienze politiche, Parigi 2001.

¹⁷⁹ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 134.

¹⁸⁰ Ivi, p. 145.

¹⁸¹ Ivi, p. 148.

¹⁸² F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 225 (tr. nostra, nel testo in corsivo).

processi storico-sociali, come l'istituzione della proprietà privata a partire da quella collettiva¹⁸³. Il compito dello Stato è quello di pensare tale autonomia dal punto di vista del tutto sociale e di produrre gli strumenti morali – e solo di conseguenza coercitivi – per renderla effettiva, ma sempre nella consapevolezza che «un'autonomia assoluta è impossibile»¹⁸⁴. È per questo che il ruolo dello Stato è sempre *storico*: lungi dal poter essere risolta una volta per tutte – come vorrebbe il dispositivo destoricizzante del diritto formale –, la questione dell'autonomia richiede un governo continuo dei processi sociali e dell'evoluzione morale.

La rottura più netta col giusnaturalismo si consuma nella critica al concetto di democrazia come autogoverno, critica che del resto non è irrelata a quella rivolta all'individualismo: se la società non è fatta d'altro che di monadi in sé conchiusa e autosufficienti, lo Stato non dovrebbe avere altro fine che preservare quest'autonomia assicurando l'unità di governanti e governati. Durkheim si riferisce esplicitamente a Rousseau e ad una concezione per cui «il governo è solo il traduttore delle volontà generali»¹⁸⁵. Secondo una tale concezione la democrazia sarebbe «la forma politica di una società che si governa da se stessa»¹⁸⁶, cioè una società politica in cui, proprio come si teorizza nel *Contratto sociale*, ognuno è al tempo stesso sovrano e cittadino, in un'unità totale di governanti e governati. Tale unità finisce col neutralizzare il senso stesso della divisione tra Stato e nazione, entità che risulterebbero coestensive. Già Rousseau si era reso conto dell'aporeticità di una tale costruzione: è necessario un organo – il governo, appunto – che *incarni* quella volontà sovrana che, espressa dall'insieme degli individui (il popolo) nel momento in cui esso dà a se stesso le leggi, non può che consistere in generalità. Serve dunque alla fine un rappresentante che *decida* in quale maniera l'interesse generale assuma le sue forme particolari e si applichi ai casi specifici. Tale oscillazione si esplica nel fatto che il governo, per Rousseau, non può che corrompersi, diventare una fazione¹⁸⁷. È in questo senso che «Rousseau è per Durkheim in realtà il massimo interprete dello scacco della sovranità, proprio mentre ne dichiara il potere assoluto»¹⁸⁸. Dalla «concezione generale che fa del sovrano un altro aspetto del popolo», scrive Durkheim nel suo testo sul *Contratto sociale*, deriva l'«antinomia»¹⁸⁹ di un governo che è necessario ma che al tempo stesso è «una minaccia continua»¹⁹⁰ alla sovranità del popolo. Il governo serve a mediare – attraverso l'*esecuzione* – tra due realtà che dovrebbero essere la stessa: è necessario, infatti, un organo che faccia valere la volontà

¹⁸³ Cfr. N. Marcucci, *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, «Scienza & Politica», vol. XXVI, n. 51 (2014), pp. 63-85, pp. 76-77.

¹⁸⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 149.

¹⁸⁵ Ivi, p. 173.

¹⁸⁶ Ivi, p. 162.

¹⁸⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 140 ss.

¹⁸⁸ M. Ricciardi, *La forza della società*, cit., p. 204.

¹⁸⁹ É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 96.

¹⁹⁰ Ivi, p. 94.

generale del popolo nella sua veste di sovrano (individuo astratto, generale) sulle volontà particolari dei sudditi (individui concreti), ciascuno con la propria specificità e i propri interessi. Tuttavia, «è chiaro che tra due aspetti di una stessa realtà non c'è posto per un intermediario»¹⁹¹: l'incarnazione della volontà generale sarà sempre *una* determinazione *particolare*, corrispondente alla volontà empirica dei governanti, dovrà applicarsi a dei casi particolari e quindi non potrà che tradire l'interesse generale – nozione che altrove viene criticata come ideologica¹⁹².

Durkheim, come abbiamo visto, rovescia tale concezione: da una parte il sociologo elimina dalla funzione di governo qualsiasi compito di esecuzione o realizzazione, dall'altra, soprattutto, considera il governo come un gruppo particolare posto di fronte ai governanti, non coincidente con essi. Lo Stato delle *Lezioni* è un organo che governa la società e le sue tendenze evolutive, non il tentativo giuridico di assicurare, attraverso le elezioni e l'autorizzazione, l'autogoverno dei cittadini e quindi la preservazione di un'autonomia assoluta data per natura. In altri termini, la concezione dello Stato come organo direttivo della condotta collettiva rinvia più alla tradizione della filosofia pratica aristotelica, che pone al centro i problemi della pluralità e del buon governo, che a quella moderna del potere sovrano¹⁹³. Infatti Durkheim scrive che nello Stato democratico i governati «sono messi in grado di giudicare il modo in cui i governanti svolgono il loro ruolo»; o ancora, che «il rispetto della legge dipende dal valore dei legislatori»¹⁹⁴, elementi totalmente eliminati nella tradizione giusnaturalista, in cui il problema della virtù del governante e soprattutto quello della giustizia erano risolti a priori, attraverso la categoria di legittimità.

Durkheim è ben consapevole che tale tradizione, incarnata per lui da Rousseau, corrisponde a una costituzione politica che «è in parte la nostra»¹⁹⁵; il Ginevrino, infatti, «è rimasto il teorico della nostra democrazia»¹⁹⁶. Nella realtà storica, la dottrina rousseauiana, che contiene elementi chiaramente aporetici e irrealizzabili, si dà in una versione che ne preserva tuttavia la logica di fondo: «Lo Stato non fa che rappresentare la massa degli individui e tutta l'organizzazione governativa non avrebbe altro obiettivo se non quello di tradurre il più fedelmente possibile i sentimenti sparsi nella collettività, senza aggiungere né modificare nulla»¹⁹⁷. È una prospettiva che, lungi dall'aver come suo fulcro la riflessività, si basa su una concezione del potere come volontà legittimata: il sovrano non è altro che il rappresentante autorizzato dagli individui – attraverso il patto sociale e,

¹⁹¹ Ivi, p. 96.

¹⁹² Cfr. É. Durkheim, *Gli studi di scienza sociale*, cit., pp. 209-210.

¹⁹³ Per questa distinzione, cfr. G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 83 ss. Sul posizionamento della scienza sociale durkheimiana in relazione alla filosofia pratica aristotelica, cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., pp. 5-15.

¹⁹⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 186.

¹⁹⁵ Ivi, p. 173.

¹⁹⁶ Ivi, p. 178.

¹⁹⁷ Ivi, p. 171.

fattualmente, le elezioni – a incarnare la volontà generale e legiferare in nome di essa. Idealmente, dunque, il rappresentante – il parlamento – sarebbe chiamato a esprimere il più direttamente possibile una volontà generale che però non può preesistere la sua rappresentazione. Pertanto, ciò che avviene è un maldestro tentativo di riprodurre, nelle deliberazioni statali, le volizioni particolari, la vita psichica confusa e irriflessa che altrove Durkheim paragona alla «condotta delle folle»¹⁹⁸. «Nulla è più contrario», dice Durkheim, «alla nozione stessa di democrazia»¹⁹⁹, che invece si basa proprio sull'esistenza di un organo distinto, che, per quanto in comunicazione costante e anzi tendenzialmente sempre più intensa col corpo sociale, produce una rottura riflessiva, quindi critica, nello svolgimento dell'attività pubblica. Proprio come nel pensiero pre-moderno del governo, dunque, i governanti sono investiti di una responsabilità che viene proprio dal non essere appiattiti sulla nazione. Se nell'analisi di Durkheim si può constatare comunque un elemento di responsabilità dei deputati rispetto agli elettori – elemento simboleggiato dall'«in parte» della constatazione «questa situazione è in parte la nostra» –, ciò è dovuto al fatto che, come già abbiamo osservato, il sociologo, nella sua lettura del *Contratto sociale*, inizia a concedere progressivamente a Rousseau di aver avuto un'intuizione sociologica (seppur non adeguatamente svolta) nel concepire la società politica, attraverso il ruolo capitale dell'opinione. Il Rousseau di Durkheim oscilla dunque tra l'essere da un lato un pensatore pienamente giusnaturalistico, per cui nel meccanismo di autorizzazione e di rappresentanza ne va di un gioco tutto formale di volontà, e dall'altro un Rousseau «precursore della sociologia» che inizia a pensare una forma di comunicazione tra rappresentante e rappresentato basato sull'opinione²⁰⁰. A un livello più profondo, si potrebbe rinvenire nella specificità stessa dello sguardo sociologico il fatto di non arrestarsi alla «logica» soggiacente al rapporto di rappresentanza – che vuole il rappresentato, *de iure*, legittimato ad agire arbitrariamente –, ma di prendere in carico anche il darsi concreto di tale logica, e quindi quegli elementi empirici, non costituzionali, che mostrano che comunque il rappresentante risulta influenzato dall'opinione collettiva (se non altro, ad esempio, per il fatto di voler essere rieletto).

Ciò non toglie che tutte le «proposte» di riforma politica avanzate da Durkheim procedono nella direzione non di opporre alla realtà costituzionale un ideale altro, ma di valorizzare le tendenze e le istituzioni che spingono a un superamento del dispositivo moderno. Quando Durkheim denuncia la «forma deviata di democrazia» per il fatto che in essa «lo Stato e la massa degli individui sono direttamente in rapporto, senza che alcun intermediario s'interponga fra loro»²⁰¹, non fa che criticare una concezione dei corpi intermedi come elementi patologici e anti-democratici – presunti

¹⁹⁸ Ivi, p. 174.

¹⁹⁹ Ivi, p. 171.

²⁰⁰ Cfr. L. Cobbe, *Dalla sovranità del popolo al governo della società*, cit., p. 242.

²⁰¹ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 174.

segnaposto di interessi particolari incompatibili con l'affermazione dell'unico interesse generale politicamente legittimo – teorizzata dal giusnaturalismo e realizzata dalla Rivoluzione francese. Con la legge Le Chapelier del 1791 venivano infatti aboliti tutti i corpi intermedi (come le corporazioni), concepiti come mere incrostazioni di privilegi o particolarismi – nell'*Educazione morale* Durkheim parla di «orrore che gli uomini della Rivoluzione provavano per ciò che sapeva di particolarismo politico e morale»²⁰². Non rimaneva dunque spazio che per la sola relazione politica legittima, quella tra individuo e sovrano, regolata dalle elezioni²⁰³. Se Durkheim critica l'elezione diretta dei deputati e valorizza un'idea come quella del «suffragio a due o più turni»²⁰⁴ (ad esempio attraverso un sistema concentrico di circoscrizioni territoriali o, ancora meglio, attraverso la mediazione dei gruppi professionali) è proprio per rompere questa identificazione tra nazione e Stato secondo la quale sarebbero i cittadini a fare la legge – identificazione del resto impossibile: Durkheim riconosce che sono inevitabili residui di arbitrarietà nell'azione dei deputati²⁰⁵. La mediazione di organi interposti e corpi intermedi permette che la comunicazione tra Stato e nazione diventi non più flebile o deviata, ma al contrario si faccia sostanziale: i governanti non si sentiranno legati a doppio filo agli elettori, cercando di replicarne opinioni confuse e irriflesse, ma potranno svolgere il proprio compito riflessivo in autonomia, avendo però davanti dei destinatari *concreti* dell'azione di governo, in grado di far pesare esigenze e bisogni – raggruppati secondo interessi *comuni* – e al tempo stesso di giudicare della bontà dell'azione di governo. E cioè avranno davanti non singoli individui rispetto a cui un elemento dialettico di responsabilità è impossibile (dal punto di vista formale e costituzionale lo spazio sarà interamente saturato dal trasferimento di volontà, dal punto di vista empirico peserà sempre più il “debito” dell'elezione), ma gruppi territoriali, gruppi professionali, associazioni, gruppi d'interesse, etc. Centri di socializzazione degli individui, questi ultimi svolgono un ruolo parziale e intermedio di riflessività, elaborando, nella loro personalità morale particolare, aspirazioni, tendenze, valori di gruppi determinati della società.

È a quest'altezza che si saldano il corso sul *Socialismo* e le *Lezioni di sociologia*. Durkheim riconosce che «il nostro disagio politico è dunque dovuto alla stessa causa del nostro disagio sociale», ossia

²⁰² É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 689.

²⁰³ Parla da sé il discorso con cui Isaac-René-Guy Le Chapelier presenta il progetto di decreto all'Assemblea nazionale: «Senza dubbio deve essere permesso ai cittadini di riunirsi in assemblea; ma non deve essere permesso ai cittadini appartenenti a certe professioni di riunirsi in assemblea in nome dei loro pretesi interessi comuni. Non ci sono più corporazioni nello Stato, non c'è altro che l'interesse particolare di ogni individuo e l'interesse generale. Non è permesso a nessuno di ispirare ai cittadini un interesse intermediario, di separarli dalla cosa pubblica attraverso uno spirito corporativista» (I.-R.-G. Le Chapelier, *Rapport par M. Le Chapelier sur les assemblées de citoyens du même état, lors de la séance du 14 juin 1791*, «Archives Parlementaires de la Révolution Française», vol. 27 (1887), p. 210). Non è uno spirito così dissimile da quello attuale delle nostre società politiche, se si pensa al discredito che termini come “corporazione”, “corporativismo” (o, ancora, funzioni pur in parte regolate come il *lobbying*) hanno presso l'opinione pubblica.

²⁰⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 175.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 177.

«all'assenza di organi secondari interposti tra l'individuo e lo Stato»²⁰⁶. Se il socialismo reclamava il collegamento delle funzioni economiche ai centri coscienti della società è perché, con il declino delle corporazioni medievali e con l'eliminazione del ruolo pubblico e politico dei corpi intermedi, nella società moderna non vi è alcuna forma di disciplina morale collettiva nella vita economica: «La maggior parte delle funzioni sociali – perché oggi le funzioni economiche sono le più sviluppate – è sottratta quasi interamente a ogni influenza morale»²⁰⁷. È sottratta cioè da un'attività di integrazione e regolazione dei rapporti tra i membri fondata sulla produzione e riproduzione di regole di condotta sanzionate, quindi valori e vincoli collettivi. Tale disciplina morale non viene da un intervento esterno e meccanico, bensì dalla socializzazione stessa: affinché si renda possibile una «comunione delle menti»²⁰⁸ che metta fine allo stato di anomia proprio della società moderna, la «riforma più urgente»²⁰⁹ per Durkheim è quella che vede la (ri)costituzione di gruppi professionali dotati della loro propria morale professionale specifica. Non si tratta evidentemente di ristabilire delle corporazioni riproponendo il modello dei comuni medievali²¹⁰: il nuovo sistema di gruppi professionali deve essere all'altezza delle esigenze specificamente moderne, proprie di un'epoca, del resto, in cui le organizzazioni operaie e in generale le associazioni di lavoratori svolgevano un ruolo di primaria importanza nelle vite politiche nazionali²¹¹.

Per quanto riguarda il “disagio politico”, tale riforma, che è generalmente considerata come la “proposta politica” durkheimiana e sulla quale il sociologo, non senza qualche difficoltà, tornerà più volte (ad esempio nella prefazione alla seconda edizione della *Divisione del lavoro sociale*)²¹², è necessaria perché senza la mediazione dei gruppi secondari lo Stato risulterebbe oppressivo e artificioso nell'azione. I governanti sono infatti troppo lontani dagli interessi particolari dei singoli individui per poter agire direttamente su di essi in maniera adeguata. L'azione dello Stato risulterebbe insomma inefficace: esso «non è abbastanza in contatto con la moltitudine degli individui per poterli plasmare interiormente in modo tale che accettino volentieri l'azione che

²⁰⁶ Ivi, p. 175. Sulla declinazione di questi due versanti nella teoria durkheimiana delle corporazioni, cfr. C. Gautier, *Corporation, société et démocratie chez Durkheim*, «Revue française de science politique», vol. 44, n. 5 (1994), pp. 836-855.

²⁰⁷ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 112.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Ivi, p. 113.

²¹⁰ Cfr. F. Hulak, *L'avènement de la modernité. La commune médiévale chez Max Weber et Émile Durkheim*, «Archives de philosophie», vol. 76, n. 4 (2013), pp. 553-569, p. 565.

²¹¹ Durkheim riconosce nei sindacati «il germe di un'organizzazione professionale» (É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 13), ma ne mostra anche i limiti. Il sindacato è «un'associazione privata, senza autorità legale, priva perciò del potere necessario per stabilire una regolamentazione» (*ibid.*); il numero di sindacati è potenzialmente illimitato ed essi non si confederano, rendendosi dunque inadatti a rappresentare l'unità organizzativa e morale della professione. Infine, mancano contatti regolari tra i sindacati dei padroni e quelli degli impiegati; non esistendo una organizzazione che medi tra loro «è sempre la legge del più forte che risolve i conflitti» (ivi, p. 14), e dunque i contratti e gli accordi che ne derivano sono solo la consacrazione di uno stato di fatto che è uno stato di guerra.

²¹² Cfr. ivi, pp. 9-36 (*Qualche osservazione a proposito degli aggruppamenti professionali*).

eserciterà su di essi»²¹³. Così come l'azione dello Stato di liberazione della personalità individuale ha lo scopo di affrancare i singoli dalla tendenza integrante e particolarista dei gruppi secondari, dall'altra parte tali gruppi sono necessari in quanto «contrappesi»²¹⁴. Come Durkheim scrive nel saggio su *Due leggi sull'evoluzione penale* (1899), «definiamo assoluto quel potere di governo che le altre funzioni sociali non riescono efficacemente a controbilanciare o a limitare»²¹⁵. Ne consegue che il rischio di oppressione da parte del potere dello Stato, che si esplica ad esempio nell'intensità delle pene, non è un fenomeno sociale proprio solo delle società più semplici, dalla scarsa differenziazione o dall'alta concentrazione delle masse sociali. Alla complessità sociale si deve infatti aggiungere un livello di regolazione e riflessività dei centri secondari tale per cui istituzioni, gruppi secondari, corporazioni, etc. abbiano un'energia sufficiente – e riconosciuta oggettivamente, giuridicamente – per svolgere il ruolo di controparte²¹⁶. Viceversa, se nella definizione dell'ideale socialista non si fa riferimento al collegamento col centro cosciente più importante della società (lo Stato) ma a una pluralità di centri coscienti (i gruppi professionali, ma potremmo pensare anche alle associazioni, ai partiti, etc.), le *Lezioni* sembrano completare e dare una risposta ulteriore alle esigenze socialiste ponendo tali nodi del sistema nervoso come mediazione rispetto al «cervello sociale»²¹⁷ che è il governo. È in questo senso che, altrove, Durkheim arriva a scrivere, non senza un certo ottimismo: «Con l'avanzare nella storia, si vedono le relazioni sociali diventare sempre più giuste, nello stesso tempo che gli organi dello Stato si sviluppano»²¹⁸. Questi, infatti, temperano e bilanciano le ineguaglianze sociali prodotte innanzitutto dalle divisioni di classe, dovute ad esempio dall'istituzione dell'eredità. Tema caldo delle rivendicazioni socialiste di quegli anni, che ne volevano l'abolizione parziale o totale, l'eredità implica per Durkheim che si creino in seno alla società «due grandi classi: 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 e nonostante il fatto che queste risorse non corrispondano ai servizi resi da coloro che ne godono»²¹⁹. Sebbene ciò emerga in maniera solo sporadica nelle *Lezioni*, il ruolo di contrappeso dello Stato è dunque rivolto anche verso «una società la cui dialettica plurale rischia di risolversi nel predominio del più forte»²²⁰. Pertanto, i diritti prodotti dallo Stato non si limitano a quelli “formali” secondo la differenziazione, propria del nostro lessico, rispetto a quelli “sostanziali”: «I diritti

²¹³ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 144.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ É. Durkheim, *Due leggi dell'evoluzione penale*, in M. Ciacci, V. Gualandi (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 178-205, p. 179.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 179-180.

²¹⁷ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 135.

²¹⁸ É. Durkheim, *L'État*, cit., p. 176 (tr. nostra).

²¹⁹ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 292.

²²⁰ M. Ricciardi, *La forza della società*, cit., p. 207.

individuali vanno moltiplicandosi e prendono un carattere sempre più sociale»²²¹. In definitiva, giustizia sociale, socializzazione delle sfere economiche e uguaglianza si fondono nell'azione riflessiva del governo. Spencer aveva ben visto che, con la regressione della guerra come forma di rapporto tra nazioni e quindi col declino dell'orientamento centrifugo come principale occupazione dello Stato, era l'attività pubblica rivolta verso l'interno a guadagnare di importanza. Ma per Durkheim ciò non significa necessariamente un passaggio dal militarismo al mercantilismo. L'attività morale che lo Stato svolge sulla nazione non si riduce infatti al fine economico dell'aumento del benessere:

Non si tratta semplicemente di moltiplicare gli scambi, ma di fare in modo che vengano effettuati secondo regole più giuste; non si tratta semplicemente di fare in modo che ognuno abbia a propria disposizione una ricca alimentazione, ma che ognuno sia trattato come merita, sia liberato da ogni dipendenza ingiusta e umiliante, tenga agli altri e al gruppo senza perdervi la propria personalità. E l'agente specialmente incaricato di quest'attività è lo Stato.²²²

3.4. *La comunicazione come luogo del politico*

Affinché l'azione riflessiva dello Stato possa prodursi concretamente, è necessario pensare la possibilità e le forme adeguate di una *comunicazione* tra la società e l'organo di governo. Il concetto di comunicazione è fondamentale sia perché ci permette di avanzare, in conclusione, un'ipotesi su ciò che definisce il politico in Durkheim, sia perché mette in luce la specificità, nonché i limiti, del superamento del giusnaturalismo nelle *Lezioni*.

Ciò che è decisivo nello scarto rispetto al formalismo del diritto naturale è, in definitiva, il livello delle rappresentazioni collettive: lo scambio ininterrotto tra nazione e Stato, come abbiamo visto, avviene tutto a quest'altezza – cioè tra due vite mentali distinte per il grado di chiarezza e coscienza di sé. Come è stato scritto, «dal momento che il compito della sovranità non è più quello di produrre l'unità della società e di autorizzare al contempo il comando del governo sui soggetti, il compito di quest'ultimo è quello di calarsi nell'universo della *doxa*, nei processi di produzione delle rappresentazioni collettive»²²³. È per questo che il compito dello Stato si configura come *governo delle rappresentazioni*: non, dunque, una produzione dispotica di una norma totalmente altra rispetto a quella del senso comune, né, d'altro canto, una sottomissione a quest'ultimo e alla sua cieca autorità, ma una sua elaborazione più cosciente, che prenda in carico le particolarità dovute ai posizionamenti determinati in senso alla divisione del lavoro e le riconnetta con il tutto della

²²¹ É. Durkheim, *L'État*, cit., p. 176 (tr. nostra).

²²² É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 153.

²²³ L. Cobbe, *Dalla sovranità del popolo al governo della società*, cit., p. 253.

coordinazione sociale. Per questo motivo la comunicazione non può essere pensata come comunicazione intersoggettiva, secondo l'interpretazione di Durkheim avanzata da Habermas nella *Teoria dell'agire comunicativo*²²⁴. La "circolazione di senso" che la comunicazione assicura non avviene infatti al livello delle parti e tra di loro, bensì tra le parti e il tutto sociale. Essa insomma ha quella funzione di presentare la società a se stessa, di colmare lo iato tra senso soggettivo e senso oggettivo del sociale che abbiamo mostrato essere propria della riflessività. La necessità stessa della comunicazione – come risultato di un processo di differenziazione sociale che esige una regolazione sempre più centralizzata ma al tempo stesso capillare – mostra l'ineludibilità di tale iato, il fatto cioè che la realtà delle norme sociali rimanga esteriore e opaca al senso comune. Nondimeno, tale opacità – e l'esteriorità dell'autorità morale dei fatti sociali – può essere *governata*. Il fatto che Durkheim definisca lo Stato democratico come l'organo in cui la comunicazione con la società è più intensa, e così – in maniera apparentemente paradossale – il suo compito critico più sviluppato, conforta la nostra ipotesi sul rapporto inversamente proporzionale tra grado di riflessività e grado di autorità. Questo non vuol dire che il governo democratico perda in legittimazione sociale – nonostante Durkheim sia costantemente consapevole del rischio che esso perda la propria specificità dissolvendosi nella nazione. Questo perché la costituzione di un governo della società è un'*esigenza* sociale e non il frutto di un mero dominio esteriore (ipotesi dell'onnipotenza del legislatore) oppure di un patto artificiale tra gli individui (ipotesi contrattualista). «A partire dal momento in cui le società politiche sono pervenute a un certo grado di complessità, esse possono agire collettivamente solo attraverso l'intervento dello Stato»²²⁵. Nelle *Lezioni* Durkheim scrive espressamente che non è per il fatto che essa esprime le nostre volontà che la legge è degna di rispetto: «Non è perché l'abbiamo fatta, ossia perché è stata voluta da così tanti voti, che ci sottomettiamo a una legge: è perché è buona, cioè conforme alla natura dei fatti»²²⁶. Ritroviamo dunque il punto fondamentale da cui siamo partiti, ora adeguatamente spiegato, e cioè l'irriducibilità dell'autorità all'autorizzazione, e la reintroduzione di un criterio qualitativo – di giustizia, di adeguatezza rispetto al criterio oggettivo delle aspirazioni e delle tendenze sociali – che il dispositivo moderno aveva neutralizzato.

Nella comunicazione ne va dunque di un rapporto che non è riconducibile a determinazioni solamente giuridiche o economiche, ma è piuttosto di ordine *ideologico*, se, come ricorda Macherey, tale concetto nasce proprio nel quadro di una teoria della comunicazione e delle forme di

²²⁴ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, *Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 648-669.

²²⁵ É. Durkheim, *L'État*, cit., p. 173 (tr. nostra).

²²⁶ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 185.

linguaggio²²⁷. Ciò che si tratta di determinare sono le forme in cui *concretamente* è resa possibile la comunicazione tra governanti e governati. Anche se a tal riguardo il carattere tutt'altro che sistematico delle *Lezioni* non viene in aiuto, ciò che è importante sottolineare è che la comunicazione non si riduce alle elezioni, il che ricondurrebbe Durkheim in una logica di neutralizzazione giuridica del politico. Nel saggio sul *Contratto sociale* Durkheim concepisce il voto come fenomeno superficiale²²⁸, e nelle *Lezioni*, come abbiamo visto, cerca di conferire alle elezioni una torsione che è allo stesso tempo una trasfigurazione. Nonostante gli organi del diritto del suffragio rappresentino il modo principale per il pubblico di «trasmettere direttamente o indirettamente agli organi governativi il prodotto delle sue riflessioni»²²⁹, Durkheim spezza il rapporto diretto dell'elezione: facendo passare quest'ultima per gradi più mediati e deliberati (cioè attraverso assemblee più ristrette come quella dei gruppi professionali²³⁰), si rompe anche il carattere meramente formale di autorizzazione. Il rappresentante, in seno al governo, di un gruppo professionale non sarà chiamato a esprimere l'interesse generale della nazione – secondo la concezione propria del divieto di mandato imperativo, caratteristico delle costituzioni europee dalla Rivoluzione francese – ma porterà, in seno al tutto, la personalità particolare del gruppo di appartenenza. Per questo Durkheim sostiene che non basta utilizzare come intermediari nel processo elettorale degli organi creati artificialmente *ad hoc*, come collegi via via meno estesi: «In effetti, non appena nato, lo Stato lascerebbe un vuoto fra esso e la moltitudine di cittadini, perché l'intermediario o gli intermediari che sono serviti a formarlo avrebbero cessato di esistere»²³¹. Serve dunque che gli intermediari siano «degli organi naturali e normali del corpo sociale»²³², in seno ai quali la socializzazione abbia prodotto un pensiero e un sentire comuni dotati di una certa stabilità, che non è quella del solo giorno del voto. Solo così «i consigli governativi sarebbero allora veramente ciò che il cervello è nell'organismo: una riproduzione del corpo sociale»²³³. È decisivo notare, al fine di quanto sosterrò nel prossimo capitolo, che tale assetto può giungere fino a dissolvere la necessità delle elezioni; sebbene Durkheim riconosca che la situazione presente non sia all'altezza, scrive: «È ben possibile che arriverà un momento in cui le designazioni necessarie

²²⁷ Cfr. P. Macherey, *Aux sources des rapports sociaux (Bonald, Saint-Simon, Guizot)*, in *Études de philosophie « française »*. *De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Parigi 2013, pp. 197-217, p. 217.

²²⁸ Cfr. É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 82, p. 96.

²²⁹ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 163.

²³⁰ Durkheim privilegia i gruppi professionali come collegi elettorali intermedi perché constata che sempre più i legami che uniscono gli individui, il senso di appartenenza, interessi e aspirazioni derivano dalla professione svolta piuttosto che dall'appartenenza territoriale, il legame con la quale va affievolendosi (cfr. *ivi*, pp. 181-182).

²³¹ *Ivi*, p. 180.

²³² *Ivi*, p. 181.

²³³ *Ivi*, p. 183.

per controllare gli organi politici si faranno quasi da se stesse, sotto la pressione dell'opinione, senza che vi siano delle consultazioni definite propriamente dette»²³⁴.

Durkheim cita comunque altre «istituzioni destinate a stabilire il contatto»²³⁵. Per la direzione in cui è lo Stato a comunicare con la nazione si parla di «assemblea politica, gazzette ufficiali, educazione destinata a mettere il cittadino in grado di svolgere un giorno le sue funzioni, ecc.»²³⁶. Si tratta dunque di occasioni e istituzioni attraverso le quali il governo restituisce i prodotti speculativi della propria attività riflessiva e informa, rendendolo più cosciente, il senso comune. È emblematico il caso dell'educazione, che altrove Durkheim sostiene dover essere materia d'intervento principalmente statale. «Funzione essenzialmente sociale», bisogna che l'educazione «assicuri tra i cittadini una sufficiente comunità di idee e di sentimenti, senza la quale qualsiasi società è impossibile»²³⁷. Non basta insomma che, ad esempio, la valorizzazione dell'individuo sia un'aspirazione diffusa a livello sociale, né che lo Stato rielabori riflessivamente tale sentimento nei termini di una tutela della persona umana e della sua autonomia, ma serve parimenti che questa idea diventi uno dei fulcri mentali della riproduzione sociale.

Ovviamente nella comunicazione tra lo Stato e la nazione rientra anche tutto l'apparato giuridico e amministrativo che provvede all'esecuzione delle norme e al controllo sulla loro applicazione e sul loro rispetto. Tuttavia, ciò vi rientra solo indirettamente – del resto il diritto, come regola sanzionata, ha uno statuto che si situa proprio a metà strada tra sostrato e rappresentazioni collettive –, in quanto, come abbiamo visto, tutte queste funzioni burocratiche non fanno propriamente parte dello Stato. Le critiche di conservatorismo avanzate alla concezione durkheimiana dello Stato derivano sovente da una mancata considerazione di questa distinzione tra governo e amministrazione: è solo se il governo si schiaccia sul sociale – rischio che Durkheim riconosce nel suo presente, in cui tutti i corpi intermedi vanno scomparendo –, cioè se la sua attività riflessiva non fa che riflettere il confuso senso comune, che l'azione di governo non diventa altro che amministrazione dell'esistente. In una situazione del genere «solo la macchina amministrativa ha preservato la sua consistenza e continua a funzionare con la stessa regolarità automatica»²³⁸. Il rischio qui è quello di uno Stato burocratico, lasciato in balia dell'arbitrio dei funzionari²³⁹. È forse temendo questo rischio che Durkheim, in un dibattito del 1908, si esprime – in maniera

²³⁴ Ivi, p. 186.

²³⁵ Ivi, p. 163.

²³⁶ *Ibid.* Sul ruolo dello Stato nell'educazione, cfr. É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., pp. 27-31.

²³⁷ Ivi, p. 29.

²³⁸ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 185.

²³⁹ Cfr. A. Giddens, *Introduction*, in A. Giddens (a cura di), *Durkheim on Politics and the State*, cit., pp. 8-9.

apparentemente poco coerente con la sua teoria dei gruppi professionali – contro la possibilità dei funzionari dell'amministrazione di riunirsi in sindacati²⁴⁰.

Per quanto riguarda la direzione della comunicazione che dalla nazione giunge al governo, i gruppi professionali costituiscono la mediazione “preferita” dal Durkheim delle *Lezioni*. Possiamo tuttavia a pieno titolo aggiungere, per questa funzione di contatto tra società e Stato, la coscienza pubblica (o opinione pubblica) per come tale categoria emergeva nel *Socialismo*. Lì essa aveva il fine di dare una prima espressione riflessiva a esigenze e aspirazioni diffuse, che pur mantenevano la loro particolarità e talvolta contrapposizione. In tal senso l'opinione pubblica (fatta di giornali, intellettuali, attivisti, gruppi religiosi...) si rivela essere una perfetta mediazione tra i differenti strati sociali e l'organo centrale di governo, che trova di fronte a sé sentimenti e istanze già elaborati in forma di rappresentazioni collettive: «Dal momento in cui il popolo si pone le stesse questioni dello Stato, lo Stato non può risolverle prescindendo da ciò che pensa il popolo»²⁴¹. Di qui Durkheim deduce la necessità di consultazioni periodiche, di cui pur non specifica le modalità. A ciò si aggiungono, infine, tutti i saperi tecnici (Durkheim parla ad esempio, come abbiamo visto, di informazioni statistiche e amministrative) che provengono dalla società per il tramite – si può immaginare – degli organi amministrativi o accademico-scientifici.

Possiamo, in ultima battuta, provare a determinare quale sia la specificità del politico nella sociologia durkheimiana. Dal corso sul *Socialismo* avevamo tratto due prime conclusioni: da una parte che non può essere rinvenuta una specificità delle rappresentazioni politiche rispetto alle rappresentazioni collettive in generale, dall'altra parte, di conseguenza, che non è il sorgere o l'attecchire di un tipo o un insieme particolare di idee a “politicizzare” la società. Ciò è confermato dalle *Lezioni*, dove l'attributo di politico è connesso non a un sistema di credenze bensì al gruppo sociale, e in particolare a un suo tipo specifico. I criteri della definizione di società politica, lo

²⁴⁰ Cfr. É. Durkheim, *Débat sur les syndicats de fonctionnaires*, in *Textes 3*, cit., pp. 203-217. Dal fatto che Durkheim sostenga che l'esecuzione e l'applicazione delle deliberazioni del governo debbano avvenire nel modo più neutro possibile risulta evidente che il problema rousseauiano del governo non è del tutto risolto. Certo, l'esecuzione qui non si configura come una corruzione financo logica della volontà generale (dal momento che il governo in Durkheim non è chiamato a esprimere l'interesse generale), tuttavia l'applicazione di quello che è solo un prodotto teorico (le deliberazioni frutto della coscienza rischiarata dello Stato) non può non comportare anche una sua modificazione – modificazione che *deve* essere presa in conto. Per Durkheim invece i funzionari devono sparire dietro la loro funzione, in una scissione financo esistenziale tra pubblico e privato (cfr. É. Durkheim, *Débat sur le rapport entre les fonctionnaires et l'État*, in *Textes 3*, cit., pp. 189-202, p. 192). Per una ricostruzione del ruolo dei funzionari in seno allo Stato durkheimiano, cfr. P. Birnbaum, *La conception durkheimienne de l'État : l'apolitisme des fonctionnaires*, «Revue française de sociologie», vol. 17, n. 2 (1976), pp. 247-258, pp. 252 ss., che tuttavia avanza una critica in parte fuori fuoco, perché imputa la tesi durkheimiana della neutralità del funzionario all'esigenza di preservare la volontà generale espressa dal governo (dietro la quale, poi, si nasconderebbe surrettiziamente la forza della classe sociale dominante); abbiamo già ampiamente mostrato che non è questa la posizione delle *Lezioni di sociologia*.

²⁴¹ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 162

ricordiamo, sono da una parte la totalità e la differenziazione – è politica solo la società come integrazione dell'insieme degli eterogenei gruppi secondari –, dall'altra, soprattutto, la divisione tra governati e governanti, questi ultimi dotati di autorità. Sarebbe errato dedurre da ciò che l'elemento politico risieda solo nel polo del governo, dello Stato: nell'ottica di un superamento del giusnaturalismo, per il quale rappresentanza vuol dire allo stesso tempo spoliticizzazione integrale degli individui, la nazione mantiene al contrario una sua propria politicità. Per Durkheim, i governati, posti di fronte all'organo di governo, sono messi in grado «di dare e rifiutare la loro fiducia con una più completa conoscenza di causa»²⁴², cioè, come abbiamo visto, di giudicare del valore di chi li guida. Il fatto che Durkheim non specifichi adeguatamente in quali forme e attraverso quali organi i governati e i gruppi in cui essi sono socializzati possano valutare e al limite sfiduciare l'organo statale costituisce senz'altro il limite delle *Lezioni*; sono vari gli interpreti che hanno sottolineato la difficoltà di pensare come avvenga concretamente lo scambio e il contatto tra governanti e governati²⁴³. Resta il fatto che tale scambio, nella forma della comunicazione, è teorizzato da Durkheim e posto in primissimo piano in relazione alla forma di governo più avanzata, quella democratica. Ed è proprio in questa circolazione di senso che può essere rinvenuto l'elemento politico, piuttosto che in uno dei due poli (governo o governati) o dei tre elementi di cui è fatta la circolazione (sostrato, rappresentazioni e diritto)²⁴⁴. In tal senso il politico è qualcosa che *emerge*: non necessariamente secondo una linea storico-evolutiva, anche se tendenzialmente il processo di differenziazione sociale suggerisce ciò (viceversa, scritti come quello sulle *Due leggi dell'evoluzione penale* complicano la situazione), bensì secondo i gradi della riflessività. Cioè di pari passo con l'emersione dell'istanza di un operatore della totalizzazione dei rapporti e di una funzione di coordinamento delle parti tra loro in rapporto o in conflitto. È per questo che lo Stato, lo ribadiamo, è innanzitutto un “polo ideale” e che il politico non può dunque essere identificato in questa o quella configurazione istituzionale – pena la naturalizzazione di *una* forma, quand'anche adeguata alle specificità della società moderna. Ed è questo che, in ultima analisi, significa «cercare, attraverso le forme di costrizione esterna, le diverse specie di autorità morale che vi corrispondono»²⁴⁵.

²⁴² Ivi, p. 186.

²⁴³ Cfr. A. Giddens, *Introduction*, cit., p. 28; G. Poggi, *Émile Durkheim*, cit., p. 192; H.-P. Müller, *Durkheim's Political Sociology*, in S.P. Turner (a cura di), *Émile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, Londra-New York 1993, pp. 93-107, p. 103.

²⁴⁴ Per questa classificazione si veda lo schema in B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., p. 246.

²⁴⁵ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 269, n. 3.

III

LA SCIENZA SOCIALE DAVANTI ALL'OPINIONE

Le *Lezioni di sociologia* possono risultare un testo spiazzante: se vi si cercasse una comprensione oggettiva della realtà sociale di fine Ottocento, secondo i dettami contenuti nelle *Regole del metodo sociologico*, il suo autore apparirebbe quantomeno come un ottimista. Se invece si leggessero le tesi durkheimiane sullo Stato e sulle corporazioni come una teoria normativa relativa a come una società dal corretto funzionamento *dovrebbe* essere costituita, non si saprebbe distinguere il compito del sociologo da quello del politico – seguendo una distinzione durkheimiana su cui torneremo a breve, si appiattirebbe la scienza sull'arte. Si attribuirebbe così al sociologo una concezione che egli stesso ha negato a più riprese, ad esempio nella seconda prefazione alla *Divisione del lavoro sociale*: «L'opera del sociologo non è quella dell'uomo di stato»¹. Appare dunque paradossale che, come abbiamo visto nello scorso capitolo, proprio nelle *Leçons* – dove, del resto, si andavano gettando le basi del (mai realizzato) *magnum opus* sulla morale – sia stato riconosciuto il dispiegarsi del gesto più peculiare della sociologia durkheimiana. L'obiettivo di questo capitolo sarà allora quello di mostrare come tale divisione tra piano descrittivo e piano prescrittivo, tra teoria e pratica, se pensata in maniera unilaterale, non permetta una comprensione adeguata della specificità della scienza sociale e di quel suo ruolo pratico che Durkheim rivendica chiaramente in tutti i testi metodologici. Proprio perché tale ruolo le è essenziale, in questa ricerca sarà la costituzione epistemologica stessa della nascente sociologia ad essere attenzionata. Infine, la formazione della sociologia come scienza indipendente va di pari passo non solo con la costituzione di un oggetto specifico – la società come entità *sui generis* irriducibile ai suoi singoli membri – e di un metodo determinato – che vede nei fenomeni sociali dei *fatti* da studiare oggettivamente –, ma anche da una parte con un parallelo processo di autonomizzazione istituzionale, dall'altra con una rottura rispetto alle discipline “avversarie”, a partire dalla filosofia ma poi anche alla psicologia e alla biologia.

1. Dalla filosofia politica alla sociologia, passando per l'ideologia

1.1. La scienza politica moderna come arte

La via alla costituzione della scienza sociale non è senza conflitto. Nelle *Regole*, Durkheim reclama l'autonomizzazione della sociologia dalla filosofia generale, di cui fino ad allora era una

¹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 29.

parte, ma presenta questa rottura in un'ottica "pacifica" di interesse reciproco. Se infatti il nuovo metodo sociologico sarà «indipendente da ogni filosofia», Durkheim aggiunge subito anche che «la filosofia è direttamente interessata all'emancipazione della sociologia»². Una sociologia che non si sia costituita come scienza autonoma non potrà infatti produrre altro che generalità, inutili – se non a fini accessori – tanto al progresso della conoscenza della realtà sociale quanto alla filosofia stessa. Una volta inoltrata nella specializzazione³, la nuova scienza positiva potrà fornire dei risultati che, nella loro veste generale – ma una generalità che è il *risultato* di uno studio condotto con un metodo oggettivo, non un punto di partenza ideologico – potranno costituire materiale anche per la riflessione filosofica. Una tale strategia imperniata sul dialogo e sulla "modestia"⁴ è anche quella che Durkheim metterà in campo, almeno di facciata, da un punto di vista istituzionale. La filosofia fu comunque la materia dei suoi studi all'ENS, della sua *agrégation*, delle tesi di dottorato e del suo insegnamento liceale; fu dunque spesso ai filosofi e alle riviste di filosofia che Durkheim si rivolse, soprattutto nella fase più tarda, per puntellare la nascita della "sua" scienza⁵.

Ciò non toglie che, da un punto di vista teorico, la modestia delle *Regole* appare per molti versi un "cavallo di Troia". Pochi anni prima, nella tesi in latino su Montesquieu ma anche in altri testi programmatici precedenti, la nascita della scienza sociale era in effetti intimamente legata alla critica e al superamento del modo filosofico di affrontare la realtà politica e sociale. Il bersaglio polemico non è invero la filosofia *tout court* (la filosofia come istituzione), bensì una certa impostazione rispetto al fatto morale che nondimeno Durkheim considera generalizzabile e che trova in Hobbes e Rousseau i suoi principali apostoli (di cui Kant o gli economisti sono coerenti successori). Montesquieu costituisce in parte un'eccezione al canone della scienza politica moderna; egli,

² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 129.

³ Come emergerà anche più avanti, la specializzazione è una dinamica fondamentale per la fondazione della nuova scienza sociale (nonché per la separazione definitiva dalla filosofia e dal dominio della generalità). Durkheim mise in pratica questa consapevolezza innanzitutto nell'impresa collettiva de *L'Année sociologique*, e la esplicitò in diversi testi: cfr. É. Durkheim, *Préface*, «L'Année sociologique», vol. 2, cit., p. I; É. Durkheim, *On the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy*, «The Sociological Review», vol. 1, n. 1 (1904), pp. 197-200; É. Durkheim, *Corso di scienza sociale*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 87-119, pp. 109-110. La specializzazione va intesa in senso specifico come divisione del lavoro scientifico, teorizzata dunque parallelamente al fenomeno fondamentale della realtà sociale e dotata dello stesso carattere di unità attraverso la solidarietà delle diverse funzioni (per questa lettura, cfr. B. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Parigi 2002, pp. 823-866).

⁴ «Non spetta alla sociologia prender partito tra le grandi ipotesi che dividono i metafisici; non è suo compito affermare né la libertà né il determinismo. Essa *richiede soltanto* che le venga accordato che il principio di causalità si applica ai fenomeni sociali» (É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 129, corsivo nostro).

⁵ Sul panorama filosofico contemporaneo a Durkheim, cfr. J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la république*, Minuit, Parigi 1988. Per una trattazione approfondita dei rapporti, teorici, istituzionali e biografici tra Durkheim e la filosofia, cfr. G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit. Per l'analisi di tale rapporto in riferimento a un caso concreto, quello del saggio *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, cfr. J.I. Brooks, *Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context*, cit., in particolare pp. 224-225, pp. 242 ss.

sostiene Durkheim nella lezione inaugurale del suo insegnamento a Bordeaux (1887-1888), è infatti erede di Aristotele, «il primo che vide nella società un fatto di natura» ma la cui idea è rimasta per lo più isolata e «senza continuatori»⁶. In particolare, ciò che Montesquieu permette a Durkheim di pensare nella sua tesi del 1892 è lo scarto rispetto a una scienza politica che si riduce quasi completamente ad un'arte. Al canone della filosofia politica non può essere riconosciuto il titolo di scienza per il fatto che in esso «non si esaminavano le istituzioni, o i fatti sociali, la loro natura e la loro origine così come essi erano, ma piuttosto come avrebbero dovuto essere»⁷. Se per Durkheim la scienza della società consiste nello studio oggettivo e nell'interpretazione metodica di una realtà specifica che è appunto la realtà sociale, i filosofi politici si sono posti come fine non quello di conoscere tale realtà bensì «quello di correggerla, o anche di trasformarla da cima a fondo»⁸. Così la sedicente scienza politica è rivolta più verso l'avvenire che verso il presente (o il passato) del suo oggetto determinato; è sollecitata dall'urgenza propria dell'azione e dalle necessità imposte dal corso storico, che progredisce senza attendere. È mossa insomma dall'idea che la condotta umana abbia bisogno di essere diretta dalla riflessione in ogni momento⁹. Questa scienza improvvisata non può dunque che essere un'arte: se essa sembra convincente non è perché giunge ai suoi risultati attraverso un metodo positivo e un'osservazione oggettiva della realtà ma perché non fa altro che elevare nella teoria certi stati dell'opinione o sentimenti parziali. Durkheim non esclude in effetti che nell'arte la scienza abbia una parte, seppur ridotta: il filosofo politico, infatti, procede sì a un'osservazione e comprensione della realtà, ma con il solo fine di dedurne (impropriamente) dei caratteri generali che possano costituire il fondamento per la preferenza, ad esempio, di un certo assetto della società rispetto ad un altro. È in tal senso significativo il ricorso all'artificio dello stato di natura: una volta rinvenuto un carattere nell'individuo e nel suo comportamento che appare – ad una disamina tutt'altro che metodologicamente rigorosa – come “naturale”, si procede alla costruzione di un “dover essere” che trova in tale presupposto il punto di partenza logico fondamentale. Mentre per lo storico il rischio è quello del nominalismo, per cui ogni società costituirebbe una realtà irriducibile alle altre, il filosofo vede immediatamente, dietro ai raggruppamenti storici e culturali particolari, una stessa realtà, la generalità della natura umana¹⁰. Per questo Durkheim, in una conferenza pubblicata nel 1911, *Giudizi di valore e giudizi di realtà*, sostiene che dietro all'idealismo di chi contrappone alla realtà un ideale che trascende la realtà vi

⁶ É. Durkheim, *Corso di scienza sociale*, cit., p. 90. A sua volta però anche Aristotele non è del tutto esente dal vizio di fondo del pensiero filosofico del politico: cfr. É. Durkheim, *Montesquieu e Rousseau precursori della sociologia*, cit., pp. 5-6.

⁷ Ivi, p. 5.

⁸ Ivi, p. 6.

⁹ Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 60.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 81.

sia una forma surrettizia di empirismo: un aspetto della realtà empirica – o, al limite, la generalità di un tratto constatata in una formazione sociale determinata – «viene elevato, senza ragione, a una specie di assoluto»¹¹. In mancanza degli strumenti specifici per determinare che cosa sia normale e cosa patologico per un organismo sociale, il filosofo costruirà a priori un'idea di normalità in base alla quale giudicare il corso della realtà. Un tale procedimento deduttivo non può che risultare *soggettivo*: così, ad esempio, «succede senza posa che un teorico incredulo segnali, nei resti di fede che sopravvivono in mezzo alla generale rovina delle credenze religiose, un fenomeno morboso, mentre per il credente l'incredulità è oggi la grande malattia sociale»¹².

Dietro allo sviluppo, nelle *Règles*, di queste argomentazioni è da rilevare anche una resa dei conti (talvolta implicita) con i sociologi precedenti, innanzitutto Spencer e Comte. Ad essi, e in particolare a quest'ultimo, Durkheim critica di non essere stati coerenti con il riconoscimento di principio dei fatti sociali come fenomeni naturali, da studiare come tali. Proprio l'idea comtiana di progresso del genere umano costituisce infatti «una rappresentazione affatto soggettiva»¹³ dal momento che essa non è il frutto maturo (e ultimo) di una scienza costituita – e del resto non potrebbe essere così, perché all'osservazione oggettiva risulterebbe che «il progresso dell'umanità non esiste»¹⁴ ma che si danno società particolari che nascono, si sviluppano e muoiono –, bensì è un punto di partenza (ancora una volta, concernente un attributo astratto dell'umanità) che viene poi proiettato sull'insieme della realtà sociale. Ma ciò che è maggiormente interessante ai fini di questo lavoro è come l'argomento della distinzione tra arte e scienza – che riprende una tradizione di pensiero che, in Francia, risale almeno all'*Encyclopédie*¹⁵ – venga impiegato per criticare lo statuto epistemologico della scienza politica moderna, che, dietro all'apparenza di una descrizione oggettiva degli attributi naturali dell'individuo, instaura un progetto ingegneristico di ricostruzione della realtà. In tal senso Durkheim sottolinea fin dal 1888 l'intima connessione tra questa concezione della scienza politica e quello che nel secondo capitolo abbiamo analizzato come il mito dell'onnipotenza del legislatore. Il legislatore può trasformare a suo piacere solo una realtà che non sia dotata di alcuna consistenza e stabilità propria – in altri termini, una società che sia il mero frutto dell'incontro e del combinarsi, sempre contingente, di volontà individuali, sulle quali dunque non potrà che prevalere la volontà più forte o autorevole. Ma vedere nella società un mero incrocio di volontà vuol dire concepirla

¹¹ É. Durkheim, *Giudizi di valore e giudizi di realtà*, in *Regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, cit., pp. 207-221, p. 214.

¹² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 64.

¹³ Ivi, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. M. Ricciardi, *Modernità e dottrina. Sulla genesi delle scienze sociali come forma contemporanea della teoria politica*, in M. Cioli, M. Ricciardi (a cura di), *Tra melancolia e disciplina. Per una storia costituzionale delle dottrine politiche*. Festschrift für Pierangelo Schiera, «Quaderni di Scienza & Politica», n. 13 (2021), pp. 143-162.

come un artificio: l'associazione non sarebbe infatti altro che una scelta degli uomini per preservare la propria libertà individuale. Allora la società sarà esattamente come un «orologio»: la disposizione dei suoi componenti «non deriva dalla loro specifica natura, ma dalla volontà dell'uomo»¹⁶, dell'artefice che ne ha ordinato un certo assemblaggio in base a un piano stabilito. Un meccanismo di tal fatta può essere scomposto e ricomposto a piacere – «è sufficiente volerlo»¹⁷ – e pertanto lo scopo della scienza sociale sarebbero quello di *costruire* la società regolare, combinando i mezzi in funzione dello scopo che le volontà dovrebbero darsi – motivo per cui tale arte travestita da scienza si avvicina, in ciò che di scientifico vi si esplica, più alla psicologia che alla scienza sociale¹⁸. Per Durkheim questa è «la concezione rimasta in auge fino ai nostri giorni»¹⁹, e che trova in Hobbes e Rousseau i casi esemplari.

Infine, nella misura in cui nella scienza politica moderna come arte la teoria è (quasi) totalmente sottomessa alla pratica, onnipotenza del legislatore e carattere normativo della scienza politica non risultano semplicemente diversi risultati di una stessa impostazione, bensì due aspetti intimamente legati. Come è stato scritto, «nel momento in cui la filosofia politica mira a scoprire il fine che la volontà umana si deve proporre, la volontà personale del legislatore si impegna a realizzarlo: l'opera che il filosofo concepisce è quella che il legislatore svolge, e il primo non la pensa che nella misura in cui il secondo è supposto realizzarla»²⁰. Vi è insomma anche una forma specifica dell'effettività pratica della scienza politica, che si avvicina a quel modello che Foucault ha chiamato, nella sua storia delle «prove di realtà» della filosofia, il «consigliere del Principe»: un modello, fatto proprio anche dalla filosofia moderna di tradizione cartesiana, in cui veridizione filosofica ed esigenze della razionalità politica vengono pericolosamente a coincidere²¹. Insomma, la necessità di «attraversare il fantasma moderno del potere»²² non risulta essere un compito tra gli altri per la scienza sociale; in questo attraversamento, di cui abbiamo dato conto nello scorso capitolo e che culmina da una parte con il concetto di autorità morale e dall'altra con quello dello Stato come organo riflessivo della società, ne va della sua stessa costituzione come scienza autonoma. «Niente», scrive infatti Durkheim, «ha ritardato di più la scienza sociale»²³.

Interrogato, nel corso della discussione seguita alla conferenza *La determinazione del fatto morale*, sull'apporto che la filosofia può dare allo studio dei fatti morali, Durkheim chiarisce i rapporti che

¹⁶ É. Durkheim, *Corso di scienza sociale*, cit., p. 89.

¹⁷ Ivi, p. 90.

¹⁸ Cfr. É. Durkheim, *Montesquien e Rousseau precursori della sociologia*, cit., p. 6.

¹⁹ É. Durkheim, *Corso di scienza sociale*, cit., p. 90.

²⁰ F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 28 (tr. nostra).

²¹ Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, ad esempio pp. 277-278, pp. 336-337.

²² F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., p. 25 (tr. nostra).

²³ É. Durkheim, *Montesquien e Rousseau precursori della sociologia*, cit., p. 11.

intercorrono tra la sua «fisica dei costumi e del diritto»²⁴ e, appunto, la filosofia. Non solo quest'ultima non può rendere nessun servizio alla prima, ma essa ha rappresentato un vero e proprio “ostacolo epistemologico” per la costituzione della scienza sociale, dal momento che l'ambizione dei filosofi moralisti è stata «quella di costruire una morale nuova e differente – talvolta nei punti essenziali – da quella che seguivano i loro contemporanei o che avevano seguito i loro predecessori»²⁵. Pertanto, la specificità della filosofia applicata all'ambito morale (l'ambito dei costumi, del diritto, dei valori, etc.) è proprio quella di scartare una concezione dei fatti morali che li consideri come oggetti di scienza al pari dei fenomeni naturali. Questo non vuol dire che la filosofia debba essere rigettata del tutto dalla sociologia, ma che questa considererà quella a sua volta come un *fatto*. Al pari delle dottrine pratiche (ad esempio socialismo e liberalismo), anche le teorie della filosofia politica possono essere istruttive: esse, pur non avendo nessun accesso preferenziale alla verità morale, «ci informano su ciò che accade nella coscienza morale di un'epoca»²⁶. Si dispiega così una concezione *espressivista* della filosofia²⁷, che ci permette di riconoscere un ulteriore grado sulla scala della riflessività che abbiamo aperto nello scorso capitolo: «Un moralista è anzitutto una coscienza più larga delle coscienze medie, nella quale vengono a incontrarsi le grandi correnti morali e che abbraccia perciò una porzione più considerevole della realtà morale»²⁸. Dal momento che, dietro all'idealismo rivoluzionario o all'iconoclastia che mostrano all'apparenza, le teorie dei moralisti non fanno altro che elevare ad assoluto uno o più aspetti particolari della loro realtà sociale, anche quando sembrano essere radicalmente innovatrici invero non fanno altro – scrive Durkheim all'inizio della *Divisione del lavoro sociale* – che «tradurre delle tendenze riformatrici che si agitano intorno»²⁹ al moralista. Abbiamo già visto, in effetti, come per Durkheim nelle teorie dei diritti umani vada visto un sì “salto in avanti” nella teoria, ma pur sempre espressione di quel processo sociale di valorizzazione sociale che, attraverso la coscienza pubblica, pone via via i limiti di ciò che si è collettivamente disposti a sopportare. Nondimeno, l'elaborazione teorica non è una semplice espressione immediata – in tal senso il termine “espressivismo” può ingannare, ed è dunque da preferirgli il lessico della riflessività –, poiché,

²⁴ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 202 (nel testo in corsivo).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ivi, p. 203. Sul rapporto tra sociologia e dottrine pratiche in senso metodologico, cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 130.

²⁷ È Durkheim a scrivere che nelle teorie di filosofi e moralisti va trovata «l'espressione più o meno adeguata della morale del loro tempo» (É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 170, corsivo nostro).

²⁸ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 170.

²⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 66. Cfr. W. Watts Miller, *Les deux préfaces : science morale et réforme morale*, in Ph. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (a cura di), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Parigi 1993, pp. 147-164, pp. 153-154.

facendone una teoria, il filosofo moralista «chiarifica»³⁰ le tendenze riformatrici. Di qui l'interesse per un loro studio da parte della scienza sociale, che ci vedrà un'altra forma dell'opinione pubblica.

È evidente che in queste riflessioni Durkheim si riferisca, più che alla filosofia in genere – del resto molti dei suoi interlocutori erano filosofi –, a una tradizione di pensiero ben precisa, che abbiamo già individuato nella “scienza” politica moderna. Lo conferma, tra le altre cose, il fatto che possono esistere anche delle teorie morali che si ergono *contro* i sentimenti morali diffusi e le convenzioni sociali, e che quindi non svolgono un ruolo riflessivo (anzi, possono essere considerate fatti morali patologici). Ne sono un esempio l'ascetismo stoico antico, che sostiene una scissione tra un'etica “inferiore”, che predica l'adattamento al corso del mondo, e una “superiore”, vera ma irrealizzabile proprio perché si tiene lontana da ogni corruzione derivante dalla sua applicazione concreta; oppure le teorie moderne dell'egoismo radicale, rispetto alle quali Durkheim rileva l'incompatibilità – riconosciuta dagli autori stessi – con l'esistenza stessa della società e del fenomeno fondamentale della solidarietà sociale³¹. Si potrebbe aggiungere anche il comunismo per come esso è tratteggiato nel *Socialismo*, e cioè il prodotto teorico di pensatori solitari, quasi ascetici, che producono finzioni fuori dal tempo e dallo spazio³². Potremmo definire questo genere di filosofie e morali come un “suicidio del pensiero”, se nel suicidio (egoistico) vediamo, con Durkheim, il risultato di una tendenza a porre la propria personalità al di sopra o al di fuori del vincolo collettivo³³. In senso più ampio, si tocca qui l'aspetto decisamente deterioro che Durkheim ravvisa nella filosofia, quando essa diventa il dominio delle «generalità»³⁴, attratto dalle sirene della letteratura e dell'erudizione. Questo rischio di indeterminatezza è iconicamente racchiuso in una formula di Fustel de Coulanges che Durkheim cita durante una discussione di tesi di dottorato: «Filosofare vuol dire pensare quel che si vuole»³⁵.

³⁰ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 66.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

³² Non a caso Durkheim li chiama “filosofi”, mentre il pensiero socialista è avvicinato al metodo sociologico, cfr. É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 211.

³³ Cfr. É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 258. In tal senso bisogna distinguere quello che potremmo chiamare specularmente “pensiero del suicidio”, cioè una filosofia al contrario pienamente all'altezza della condizione sociale per la quale la disgregazione morale (espressa nell'aumento regolare del tasso di morti volontarie) è diventata la normalità. Un tale pensiero, esemplificato per Durkheim da una metafisica nichilistica come quella di Schopenhauer ma anche da attitudini “etiche” come quella dell'anarchico o dell'esteta, è pienamente moderno e, se è mosso da un senso di disgusto per il reale, non fa altro, con ciò, che esplicitare dei sentimenti eminentemente collettivi (cfr. *ivi*, p. 263, p. 437).

³⁴ É. Durkheim, *Préface*, «L'Année sociologique», II, cit., p. I (tr. nostra). Cfr. J.-L. Fabiani, *Cloro enfin l'ère des généralités*, in É. Durkheim, *L'Évaluation en comité. Textes et rapports de souscription au Comité des travaux historiques et scientifiques, 1903-1917*, Berghahn, Oxford-New York 2003, pp. 158-189.

³⁵ É. Durkheim, *Intervention à la soutenance de thèse de M. Pradines* (Principes de toute philosophie de l'action), in *Textes* 2, cit., pp. 369-372, p. 371 (tr. nostra).

1.2. *Sociologia: scienza e senso comune*

Nel capitolo *Regole relative all'osservazione dei fatti sociali* dell'opera del 1895, Durkheim sembra saldare l'approccio filosofico alla realtà morale con quello proprio del senso comune. L'operatore di questo avvicinamento è il concetto di ideologia. Nonostante il termine venga impiegato in maniera non sistematica da Durkheim, vi si può rinvenire una postura generale di pensiero che procede «dalle idee alle cose»³⁶ (e non il contrario, come vorrebbe la scienza sociale). È evidente che cosa ci sia di “filosofico” – di “idealista” nel senso generico del termine – in questo metodo e come esso non possa produrre risultati oggettivi agli occhi di Durkheim, ma il sociologo aggiunge che questo è anche il modo di procedere «conforme all'inclinazione naturale del nostro spirito»³⁷. Sono le necessità vitali, infatti, che spingono a una riflessione anteriore alla scienza, che non ne può aspettare i risultati: «L'uomo non può vivere in mezzo alle cose senza farsene un'idea in base alla quale egli regola la sua condotta»³⁸. Quest'idea non sarà altro che l'accettazione più o meno irriflessa dei pregiudizi ricevuti; le rappresentazioni schematiche e generali che ne derivano costituiscono la forma immediata dell'esperienza alla realtà: «Non possiamo quindi mettere in dubbio la loro esistenza, dato che la percepiamo contemporaneamente alla nostra»³⁹. Ciò però non toglie nulla alla loro funzionalità: «una rappresentazione può adempiere utilmente» alla funzione pratica per cui è nata «pur essendo teoricamente falsa»⁴⁰. Benché dunque tali rappresentazioni costituiscano un «velo» che «maschera»⁴¹ le leggi della realtà, non per questo esse non hanno un'efficacia pratica. Le attività e le istituzioni sociali non possono aspettare la scienza, e così è l'ideologia a fornir loro la linfa vitale; i pregiudizi irriflessi elevati a regole di condotta traggono quindi autorità dalla ripetizione e dall'abitudine e costituiscono, agli occhi del senso comune, la realtà stessa. L'ideologia è soggettivista perché proietta sulla realtà idee rispetto alle quali le cose non possono risultare altro che una prova di conferma. Tale soggettivismo è, come abbiamo visto, un empirismo nascosto, eventualmente nella forma di un misticismo che vede nel sentimento e nelle passioni una via d'accesso privilegiata e un criterio di giudizio dei fatti sociali e morali⁴². Di questo metodo ideologico la filosofia è solo una forma più riflessiva. Lo stesso vale per la (proto)sociologia di Comte e Spencer, criticata in queste pagine, e per l'economia politica: la legge della domanda e dell'offerta, ad esempio, non è mai stata stabilita induttivamente come una legge che *effettivamente*

³⁶ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 35.

³⁷ Ivi, p. 37.

³⁸ Ivi, p. 35.

³⁹ Ivi, p. 38.

⁴⁰ Ivi, p. 36.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 194. Sul misticismo, cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 48

regola gli scambi economici, ma è piuttosto costruita a partire da un procedimento logico che poi, proiettato sulla realtà, non può che tradursi in «precetti pratici travestiti»⁴³. Pertanto, filosofia, proto-sociologia e senso comune finiscono tutti col risultare, secondo gradazioni diverse, delle *arti*: il carattere ideologico consiste nel pensare che la condotta umana debba essere diretta dalla ragione, ma da una ragione che, frutto di una riflessione non scientifica, è tutta proiettata verso il futuro e le sue impellenze. Durkheim impiega così per il senso comune le stesse argomentazioni con cui criticava la scienza politica moderna: «Lo spirito [...] si abbandona ad ambizioni illimitate e crede possibile costruire, o piuttosto ricostruire il mondo con le sole sue forze e in base ai suoi desideri»⁴⁴.

Beninteso, se la filosofia – qualora pretenda di occupare il posto di scienza della morale – può e deve essere criticata nel suo appiattirsi sull'analisi ideologica e sull'arte, lo stesso non può essere fatto per il senso comune. Sarebbe quantomeno intellettualista sostenere che la società debba aspettare la scienza o raggiungere un grado scientifico di riflessione prima di condurre il suo commercio quotidiano. Ma proprio per questo il problema del rapporto tra scienza sociale e senso comune si pone in maniera cruciale e spinosa. Vi è in effetti un'oscillazione in Durkheim tra due concezioni difficilmente componibili: da una parte quella di una rottura netta – eventualmente, di una *rottura epistemologica* – della sociologia rispetto al senso comune, dall'altra quella che vede nel senso comune (e poi nella filosofia, nella coscienza pubblica...) un grado di riflessività sociale, una modalità dell'autorappresentazione collettiva, o ancora una forma (debole) di ricomposizione di senso soggettivo e senso oggettivo del sociale – modi di ideazione rispetto ai quali la scienza sociale costituirebbe il compimento scientifico. Per quanto riguarda la prima concezione, proprio le *Regole* sono il punto d'appoggio privilegiato: l'opera si apre invocando una liberazione dai «suggerimenti del senso comune» e dalle ricadute nei pregiudizi che solo «una pratica lunga e specifica può prevenire»⁴⁵, e si conclude con un appello all'esoterismo. Finché la sociologia «si accontenta di elaborare le idee comuni con una logica maggiore di quella del volgo, e finché non suppone quindi nessuna competenza specifica, essa non ha diritto di parlare a voce abbastanza alta da far tacere le passioni e i pregiudizi»⁴⁶. Nel capitolo che stiamo esaminando, poi, Durkheim paragona il proprio sforzo teorico a quello di Bacone contro le *notiones vulgares* e gli *idola* delle pseudoscienze del suo tempo. In tal senso, il primo corollario alla regola fondamentale di considerare i fatti sociali come cose predica che «occorre scartare sistematicamente tutte le prenozioni»⁴⁷, insegnamento col quale Durkheim mette a frutto non solo la teoria degli idoli baconiana ma anche il dubbio metodico di

⁴³ Ivi, p. 43.

⁴⁴ Ivi, p. 37.

⁴⁵ Ivi, p. 5.

⁴⁶ Ivi, pp. 132-133.

⁴⁷ Ivi, p. 47.

Cartesio⁴⁸. È riferendosi a questi passaggi durkheimiani che Bourdieu, nel suo “manifesto” metodologico, ha giustificato una concezione della costituzione della scienza sociologica in rottura netta con l’«illusione del sapere immediato»⁴⁹ proprio per il fatto che esso – il senso comune – si presenta come una sociologia spontanea e quindi mette costantemente in pericolo il discorso scientifico⁵⁰.

Ma già nelle *Règles* stesse si affianca una concezione che diventerà del tutto prevalente nelle opere di inizio Novecento fin soprattutto alle *Forme elementari della vita religiosa* – dove, non a caso, il termine “ideologia” non compare più⁵¹. Durkheim, abbiamo detto, non contesta che l’ideologia sia *reale*, che costituisca cioè il modo effettivo in cui i membri della società pensano se stessi e plasmano così istituzioni e rapporti sociali: «Copernico ha da parecchi secoli dissipato le illusioni dei nostri sensi in merito ai movimenti degli astri; eppure continuiamo di solito a regolare la distribuzione del nostro tempo in base a tali illusioni»⁵². Tale esempio, in verità, evoca più di quanto non sembri in primo luogo: non solo mostra che il carattere “pervicace” delle prenozioni come forme immediate del nostro rapporto alla realtà sociale è indice della loro realtà – «non possiamo certamente non considerare reale ciò che ci resiste»⁵³ –, ma anche che ciò costituisce una specificità della scienza sociale. Nessun astronomo a fine Ottocento si sarebbe sognato di degnare d’attenzione la dottrina geocentrica (se non per dei fini meramente storiografici) per il solo fatto che essa continua a influenzare un modo di pensare che è anche un’istituzione sociale, dotata di una sua autorità. Una volta avvenuta e pienamente assorbita la rottura epistemologica della rivoluzione copernicana, la dottrina tolemaica è da ritenersi semplicemente falsa e non degna di considerazione. Al contrario, per il sociologo il senso comune non può essere *semplicemente falso*; è ciò che abbiamo cercato di dimostrare nel corso del primo capitolo e che in sede introduttiva abbiamo indicato come “primo gesto” dell’analisi sociologica. Per la specificità stessa della scienza sociale, che è scienza di affari umani e di fatti morali, il modo in cui la società si pensa è in se stesso un fatto sociale, e della massima importanza, perché testimonia di un processo di ideazione collettiva che è un primo grado della coscienza sociale rispetto a cui la sociologia sarebbe il grado *scientifico*. Come scrive altrove

⁴⁸ In tal senso si è parlato delle *Regole del metodo sociologico* – titolo che già di suo suona “cartesiano” – come della costituzione di un *ego cogito* sociologico: cfr. B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., p. 188.

⁴⁹ P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Il mestiere di sociologo*, Guaraldi, Rimini-Firenze 1976, p. 29. Sulla rottura, cfr. *ivi*, pp. 29-54.

⁵⁰ Per una lettura che vuole riconciliare, riconducendole a uno stesso fondo, la posizione di una rottura col senso comune (con esplicito riferimento a Bourdieu) e quella di un prolungamento delle rappresentazioni degli attori, cfr. B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra*, cit., p. 34.

⁵¹ Il termine è utilizzato raramente da Durkheim al di fuori delle *Regole*; cfr. ad esempio É. Durkheim, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 262, dove «metodo ideologico» è utilizzato per indicare una visione per cui la storia sarebbe il risultato di idee e atti soggettivi.

⁵² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 36.

⁵³ *Ivi*, p. 38.

Durkheim, «una rappresentazione collettiva, per il solo fatto di essere collettiva, presenta già garanzie di oggettività; perché non è senza ragione che essa ha potuto generalizzarsi e conservarsi con una sufficiente persistenza»⁵⁴. È per questo che non ci sembra adeguata una lettura che veda nel passaggio dall'ideologia (dal senso comune) alla scienza sociale il prodursi di una rottura epistemologica. Quanto Bachelard scrive a proposito della scienza, e cioè che nel suo costituirsi essa «si oppone in modo assoluto all'opinione», la quale «non *pensa*» ma «*traduce* dei bisogni in conoscenze» e che pertanto «bisogna prima di tutto distruggerla» poiché non sarebbe sufficiente «rettificarla su alcuni punti particolari»⁵⁵, ebbene tutto ciò non ci sembra potersi applicare alla scienza sociale. Anche per quest'ultima l'opinione traduce bisogni in conoscenze, ma ciò non è un ostacolo alla posizione del problema scientifico, bensì *costituisce* il problema scientifico – è ciò che, del resto, significa *riflessività*. Vi sono delle letture di ascendenza bachelardiana e althusseriana che hanno provato a investire lo schema ideologia/rottura epistemologica alle *Regole*: per quanto il concetto di ideologia permetta adeguatamente di pensare il senso comune come «la forma spontanea di esperienza attraverso la quale i soggetti regolano le loro relazioni alla realtà»⁵⁶, e quindi come una necessità funzionale, in conclusione essa, costituendosi come un misconoscimento della realtà, risulta comunque essere «*irreale*», «nient'altro che un regno immaginario con cui la scienza deve rompere per venire all'esistenza»⁵⁷. Non è un caso che in una prospettiva del genere sia necessario sottolineare l'unità delle scienze e dunque l'affinità tra scienze naturali e scienza sociale⁵⁸: è solo se fatto sociale e fenomeno naturale coincidono che una concezione di rottura epistemologica risulta a pieno titolo giustificata⁵⁹. Su questo punto, non certo secondario, Durkheim oscilla tra l'utilizzare le scienze naturali come il polo di un'analogia, il modello di un'avvenuta (e piena) emancipazione scientifica o ancora un deposito di metafore di cui necessariamente una scienza ai suoi inizi si deve servire come di un bastone di sostegno – in attesa di un più maturo sviluppo concettuale – e, dall'altra parte, un procedimento di incorporazione da parte della scienza sociale degli stessi strumenti metodologici delle scienze naturali. È evidente che Durkheim, erede di Comte e della tradizione organicista (tanto britannica quanto francese), è del tutto alieno all'antitesi diltheyana tra *Geistwissenschaften* e *Naturwissenschaften*; ciò non toglie la consapevolezza di star dando vita a una scienza *sui generis*, che, per il fatto di avere a che fare con la

⁵⁴ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 503.

⁵⁵ G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 12.

⁵⁶ P.Q. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Routledge, Londra 1975, p. 85 (tr. nostra).

⁵⁷ Ivi, p. 89 (tr. nostra).

⁵⁸ Cfr. ivi, p. 2.

⁵⁹ Non a caso anche Bourdieu e i suoi, pur rimarcando l'oscillazione, tengono a mostrare che essa tende più verso le scienze naturali: cfr. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Il mestiere di sociologo*, cit., pp. 21-22 e pp. 22-23, n. 12.

pratica ed essere diretta ad essa, risulta *singolare* e irriducibile. Riprenderemo questi brevi accenni più avanti, in relazione ai concetti di normale e patologico.

L'ipotesi che seguiamo in questo lavoro è che, come ha scritto Mélanie Plouviez, «la sociologia [sia] la forma scientifica dell'ideazione collettiva»⁶⁰, che essa faccia «accedere la società a questa più alta coscienza di sé che è la conoscenza scientifica di sé»⁶¹. Le prenozioni non sono delle mere illusioni soggettive – questo vorrebbe dire concepire l'ideologia solo da un punto di vista epistemologico – ma rappresentano una forma di pensiero *impersonale* e *sociale*, in quanto esso è l'espressione, più o meno mediata, di una determinata struttura sociale. Come si legge nelle *Forme*, «è un postulato essenziale della sociologia che un'istituzione umana non possa fondarsi sull'errore e sulla menzogna: in tal caso non avrebbe potuto durare»⁶². A partire da una tale concezione del senso comune, è significativo quanto Durkheim sostiene in *La determinazione del fatto morale*, testo di cui vale la pena riportare un ampio passaggio:

È difficilmente ammissibile che l'opinione non esprima nulla di reale e che le aspirazioni della coscienza collettiva siano semplici allucinazioni. Benché esse non vincolino affatto la ricerca scientifica, è prevedibile che i risultati della ricerca – se essa è metodica – incontreranno alcune di tali aspirazioni, e diventerà così possibile tra loro un'opera di chiarificazione, di precisazione e di completamento reciproco. D'altra parte, se ad un certo momento lo scienziato o il filosofo preconizzassero una morale di cui l'opinione non avesse affatto sentore, la loro opera sarebbe vana, perché la loro morale resterebbe lettera morta; e una discordanza di questo genere basterebbe a suscitare in uno spirito accorto e metodico la diffidenza nei confronti delle sue conclusioni [...]. Ecco come *in pratica* la funzione della riflessione è sempre più o meno consistita nell'aiutare i contemporanei a diventare coscienti di se stessi, dei loro bisogni, dei loro sentimenti. La scienza della morale – quale la intendo – non è altro che l'uso più metodico della riflessione, messa al servizio di tale scopo.⁶³

Durkheim introduce qui dei temi che si tratterà di sviluppare in seguito, come la questione del ruolo pratico della sociologia; ciò che intanto possiamo vedere emergere distintamente è una concezione della scienza sociale come riflessività, che non rompe in maniera assoluta col livello dell'opinione comune e dei sentimenti diffusi. Se la coscienza collettiva viene studiata sociologicamente, cioè cogliendo in essa ciò che è rilevante per il fatto che si collega a trasformazioni sociali oggettive, il punto di giuntura è che tanto essa quanto la scienza risultano *impersonali*: non costituiscono il

⁶⁰ M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales*, cit., p. 22 (tr. nostra).

⁶¹ Ivi, p. 23 (tr. nostra).

⁶² É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 54. Ne consegue che «non vi sono quindi, al fondo, religioni false. Tutte sono vere a modo loro: tutte rispondono, anche se in modi differenti, a determinate condizioni dell'esistenza umana» (*ibid.*), benché sia possibile disporle secondo una scala gerarchica in base alla loro complessità e capacità di esprimere un'idealità più alta.

⁶³ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 192.

pensiero di qualcuno bensì un movimento che è esso stesso sociale. Sia l'una che l'altra manifestano, in forme e gradi differenti, un ideale sociale, «che non esprime una personalità particolare ma la collettività»⁶⁴. Entrambe sono pertanto attraversate dal *décalage* costitutivo del senso sociale: se la scienza sociale riesce a esprimere in maniera adeguata il senso oggettivo, ciò avviene solo a costo di ridurre al minimo la diffusione di tale coscienza (concentrato nella sola figura del sociologo o al limite in una comunità ristretta di studiosi). Pertanto, «la conoscenza sociologica, come quella prenozionale, non permette in alcun modo una totale coincidenza del gruppo con se stesso»⁶⁵. Certo, ciò non toglie che essa rappresenti la possibilità di accedere a un grado *scientifico* dell'ideazione collettiva. Sebbene nelle *Forme* il discorso venga portato al suo estremo, riconoscendo tra scienza e religione una sola differenza di grado e di raffinatezza degli strumenti cognitivi⁶⁶, ciò non porta mai – sarebbe contrario all'obiettivo prioritario di Durkheim – ad una “relativizzazione” della conoscenza scientifica. Evidentemente la sfida – che si manifesta in un'oscillazione presente, seppur debolmente, anche nel passaggio della *Determinazione* citato – è quella di tenere insieme una concezione della sociologia come nodo di coscientizzazione delle società moderne e quella che vede nell'impresa sociologica un lavoro *scientifico*, che nei suoi risultati non è una semplice sfumatura dell'opinione (o peggio una sua accettazione surrettizia) ma che *trasfigura*, riprendendo il termine che abbiamo impiegato precedentemente, il senso comune. La nostra tesi è che questo compito critico sia una specificità della scienza sociale allorché studia le società moderne, altamente differenziate e caratterizzate da una scissione tra ideale e reale.

2. Modernità e critica sociologica

2.1. «Gli antichi dei muoiono, e di nuovi non ne sono ancora nati»

Da quanto abbiamo svolto nei precedenti due capitoli risulta evidente la consapevolezza, da parte di Durkheim, di vivere in un'epoca di transizione e di profonde trasformazioni. È impossibile separare la riflessione epistemologica sulla scienza sociale da tale consapevolezza. La diagnosi durkheimiana è infatti radicale: «Non si riscontra nella storia una crisi grave quanto quella in cui

⁶⁴ Ivi, p. 193.

⁶⁵ M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales*, cit., p. 23 (tr. nostra).

⁶⁶ «Le nozioni essenziali della logica scientifica sono di origine religiosa. Senza dubbio la scienza, per poterle utilizzare, le sottopone a una nuova elaborazione; le libera da ogni specie di elemento occasionale; in generale introduce, in tutte le sue pratiche, uno spirito critico che la religione ignora; si circonda di precauzioni per “evitare la precipitazione e la prevenzione”, per tenere lontane le passioni, i pregiudizi e tutte le influenze soggettive. Ma questi perfezionamenti metodologici non bastano a differenziarla dalla religione. L'una e l'altra, da questo punto di vista, perseguono lo stesso scopo; il pensiero scientifico non è che una forma più perfetta del pensiero religioso» (É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 494-495).

sono impegnate le società europee da più di un secolo»⁶⁷. O, come scrive in maniera maggiormente iconica nelle *Forme*: «Gli antichi dèi invecchiano o muoiono, e di nuovi non ne sono ancora nati»⁶⁸. In una tale situazione di crisi, la morale non ha più l'autorità per esercitare, attraverso un sistema condiviso di credenze comuni e di regole, la disciplina necessaria a garantire l'integrazione sociale. Al contrario, prevalgono «tendenze divergenti che dilanano la coscienza pubblica»⁶⁹, provocando tensioni e ansie sociali. Questo «stato di astenia morale»⁷⁰ costituisce un pericolo all'esistenza financo materiale di una nazione, la quale si riduce a «un mucchio di sabbia che la minima scossa o il minimo alito di vento farà disperdere»⁷¹. Di tale astenia sono sintomi il culto dell'individuo e l'egoismo morale di cui abbiamo trattato nel primo capitolo e il “male dell'infinito” menzionato nel secondo – per Durkheim, tra l'altro, si tratta di due facce della stessa medaglia, come dimostrano, nella teoria, alcune dottrine che tengono insieme i due poli, come il buddhismo⁷². Ma la crisi non è certo di ordine innanzitutto intellettuale, non deriva dal fatto che la critica abbia eroso il sistema di regole tradizionali, come invece sostenevano i “critici dei critici”, i reazionari: «Non soffriamo perché non sappiamo più su quale nozione teorica dobbiamo appoggiare la morale che praticavamo fino ad oggi»⁷³. Al contrario, riassume Durkheim nelle conclusioni della *Divisione*, se l'autorità morale si è potuta affievolire a tal punto è perché l'infrastruttura giuridica, le norme morali, le regole familiari e professionali, etc. non sono riuscite ad accompagnare le enormi trasformazioni sociali occorse con la modernità e con la differenziazione sociale. Le nazioni europee si sono infatti svincolate dal tipo segmentario con una rapidità senza precedenti nella storia. Parallelamente, quella economica è diventata la funzione sociale nettamente più importante, eclissando altri ambiti precedentemente più rilevanti – anche a livello di riconoscimento sociale e valorizzazione collettiva – come quello militare, amministrativo, religioso o scientifico. Rispetto a questo quadro, sarebbe sbagliato – in linea con i principi metodologici espressi nelle *Regole* o nel saggio sul materialismo storico – vedere dietro alla Rivoluzione francese un evento singolare, mosso da intenzioni soggettive particolari⁷⁴. L'eliminazione dei corpi intermedi, ad esempio, va inquadrata in una prospettiva che mostra come storicamente le corporazioni non siano state in grado di trasformarsi e porsi all'altezza della rivoluzione industriale e del nuovo assetto economico caratterizzato dalla

⁶⁷ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 551.

⁶⁸ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 493.

⁶⁹ É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 551.

⁷⁰ Ivi, p. 552.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Cfr. ivi, p. 526.

⁷³ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 398.

⁷⁴ «I cittadini di uno stesso Stato anche se fossero unanimemente d'accordo nell'operare una rivoluzione economica o politica, qualora questa rivoluzione non fosse implicita nella loro natura, nelle condizioni di esistenza di questa società, potrebbero solo fallire miseramente nell'impresa» (É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 688).

grande industria. Così, all'alba del 1789, la corporazione era «una sorta di sostanza morta, di corpo estraneo che si manteneva nell'organismo sociale soltanto grazie ad una specie di forza d'inerzia»⁷⁵. Del resto, i rivoluzionari e Le Chapelier non fecero altro che portare a compimento un'operazione che già aveva iniziato Turgot da ministro delle finanze di Luigi XVI⁷⁶. Certamente, però, quando Durkheim sostiene che la crisi profonda del proprio presente dura “da più di un secolo” si riferisce alla frattura moderna e al “posto vuoto” lasciato dalla Rivoluzione francese. In relazione a Saint-Simon si legge che «all'indomani della rivoluzione, all'inizio del XIX secolo» il problema si pone «negli stessi termini in cui era stato posto alla vigilia del 1789, con la sola differenza di essere divenuto più pressante»⁷⁷. Si trattava allora di prendere la decisione: «O restaurare completamente l'antico sistema o organizzare il nuovo»⁷⁸. Alla fine del XIX secolo la possibilità di restaurare l'*Ancien régime* era ormai fuori discussione, ma il compito di organizzare un nuovo sistema di idee (e di istituzioni che lo incarnassero) rimaneva per molti versi ancora da adempiere.

Ecco, dunque, il compito che Durkheim traccia alla fine della tesi del 1893: «Il nostro primo dovere è attualmente quello di costruire una morale»⁷⁹. Posto che «un'opera di questo genere non può essere improvvisata nel silenzio di uno studio» ma «non può che elevarsi da sola, a poco a poco, grazie alla pressione delle cause interne che la rendono necessaria»⁸⁰, non si trattava di costruire a tavolino – ad *arte* – una nuova morale, ma di dare espressione a tendenze, nuove forme di vita, aspirazioni che già nella società erano presenti – ad esempio in seno al movimento socialista – ma che non trovavano espressione nella struttura giuridica dell'epoca. Allo stesso tempo, poiché, per parafrasare un'espressione spesso impiegata da Durkheim, la pratica politica e il corso storico non potevano certo aspettare un'infrastruttura giuridica e morale adeguata, le trasformazioni sociali non mancavano di porre impellenti e critici problemi politici, affrontati da quelle che il sociologo chiama arti o che, sulla scorta di Foucault, possono essere detti saperi governamentali. È significativo, per quanto svolgeremo nell'ultimo paragrafo, che questa concezione della transizione venga espressa, oltre che nello studio storico sul socialismo, nell'*Educazione morale*, e quindi in stretta connessione col problema della pedagogia, e all'interno di interventi “maturi” sulla religione e sul suo ruolo sociale nella contemporaneità. Per quanto riguarda il corso del 1902-1903, Durkheim sostiene che, in una fase di profonda crisi come quella a lui contemporanea, l'esigenza educativa si deve spostare dalla socializzazione del fanciullo intesa nel senso dell'interiorizzazione, attraverso la disciplina morale, di una serie di regole che gli permettano di integrarsi adeguatamente nel gruppo sociale –

⁷⁵ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 29.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 17.

⁷⁷ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 291.

⁷⁸ *Ivi*, p. 292.

⁷⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 399.

⁸⁰ *Ibid.*

come funziona presso popoli che hanno raggiunto equilibrio e maturità – al lato dell’educazione e della socializzazione per cui ad essere valorizzate sono piuttosto le «forze attive e inventive della coscienza»⁸¹. In un momento in cui la necessità è quella di «destare soprattutto la fede in un ideale comune»⁸², il lavoro dell’educazione morale dev’essere quello di chiarire i sentimenti che vanno formandosi – e che consistono nelle «nuove idee di giustizia e di solidarietà»⁸³ – e di farle amare all’allievo. Insomma, per Durkheim «dobbiamo formarci un’anima e quest’anima occorre suscitarsela nel fanciullo»⁸⁴. Argomentazioni simili, ma imperniate sulla questione della religione, si trovano in un intervento del 1914, *L’avvenire della religione*. Qui, del profondo scuotimento attraversato dalle società contemporanee Durkheim mostra soprattutto il lato positivo: «Finito il periodo d’equilibrio in cui potevano vivere tranquillamente del passato», le società «sono obbligate a rinnovarsi e a ritrovarsi con fatica»⁸⁵. I vecchi ideali stanno morendo, ma sarebbe sbagliato non vedere che, sotto la superficie di freddo morale, una nuova vita intensa va elaborandosi: «Noi aspiriamo a una giustizia più alta, che nessuna delle formule esistenti esprime in maniera soddisfacente. Ma queste aspirazioni oscure che ci scuotono, arriveranno, un giorno o l’altro, a prender più chiaramente coscienza di se stesse»⁸⁶. Ancora una volta, sono dunque le esigenze e le aspirazioni alla giustizia sociale quelle che per Durkheim caratterizzano il proprio tempo e che non trovano un’adeguata espressione nel sistema delle credenze collettive e nelle istituzioni giuridiche. Inoltre, nonostante Durkheim sia sempre attento – anche per motivi politici – a caratterizzare le tendenze sociali come trasformazioni che coinvolgono il tutto sociale, in questo intervento si spinge a riconoscere che le nuove «fonti di calore» morale vanno formandosi in una regione particolare della società: «nelle classi popolari»⁸⁷.

2.2. Normale e patologico nella specificità moderna (in confronto con Canguilhem)

La distinzione tra normale e patologico è uno degli snodi teorici più dibattuti e allo stesso tempo criticati dell’opera durkheimiana. Tale criterio di giudizio dei fatti sociali è stato accusato di essere conservatore o di sostenere comunque una concezione “riproduttiva” della società⁸⁸, di derivare la

⁸¹ É. Durkheim, *L’educazione morale*, cit., p. 552.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ É. Durkheim, *L’avvenire della religione*, cit., p. 340.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Per i riferimenti e una critica di tali letture, cfr. M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales*, cit., pp. 7-15. Per confutare le critiche più superficiali basterebbe in verità sottolineare quanto argomenta Durkheim stesso sulla necessità fisiologica di certi fenomeni patologici come il crimine: «È necessario che l’autorità di cui gode la coscienza morale non sia eccessiva; altrimenti nessuno oserebbe levare la mano su di essa, che si irrigidirebbe troppo facilmente

prescrizione da una descrizione⁸⁹ e ne è stata mostrata la viziosità concettuale⁹⁰. Non rientra nei limiti di questo lavoro un'analisi esaustiva della coppia trattata nel capitolo centrale delle *Regole del metodo sociologico*. Nondimeno, dal momento che essa costituisce per Durkheim il modo in cui la scienza arriva ad «illuminare la pratica»⁹¹ senza ricadere nell'ideologia – questione, questa, che occuperà il prossimo paragrafo –, risulta necessario quantomeno lambire la questione.

La nostra ipotesi è che Durkheim sia il primo a sconfessare se stesso. Se abbiamo voluto ricordare i temi durkheimiani relativi alla crisi della società post-rivoluzionaria, è perché, in un passaggio a nostro avviso cruciale del terzo capitolo delle *Regole*, il sociologo precisa che ci sono delle situazioni in cui la distinzione tra normale e patologico non può essere utilizzata, o comunque non secondo la formulazione ordinaria. Si tratta proprio dei «periodi di transizione, quando l'intera specie sta evolvendo senza essersi ancora fissata definitivamente in una nuova forma»⁹². Ma tale situazione caratterizza quantomeno l'intera fase successiva alla Rivoluzione francese, se non direttamente – come sembra suggerire l'opera del 1893 – tutto l'arco storico caratterizzato dall'affermarsi delle società a solidarietà organica. La tesi di Durkheim è che, in tali periodi, un fatto sociale può persistere ed essere apparentemente normale – cioè avere i tratti della generalità rispetto all'intero della specie – pur non essendo più in relazione alle mutate condizioni d'esistenza della società. Ne conclude Durkheim: «Allora non ci sono più che le apparenze della normalità: infatti la generalità che esso presenta è ormai solo un'etichetta menzognera, poiché – persistendo soltanto in virtù della forza cieca dell'abitudine – non è più l'indizio della connessione del fenomeno osservato con le condizioni generali dell'esistenza collettiva»⁹³. Siccome la normalità è definita anche come adeguamento alle condizioni d'esistenza della società, si può tradurre il discorso riconoscendo nella situazione descritta uno stato patologico. Di più: ciò significa che nella modernità in quanto periodo di crisi profonda – cioè di non immediata adeguazione tra reale e ideale (nel primo capitolo abbiamo parlato di “dissonanza interna” all'ideologia moderna) – *la*

in una forma immutabile. Affinché essa possa evolvere, occorre che l'originalità individuale possa emergere» (É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 76). Plouviez riassume adeguatamente sostenendo che la società ha bensì la tendenza a mantenere se stessa, ma in relazione a condizioni d'esistenza che non possono che mutare continuamente.

⁸⁹ Cfr. A. Giddens, *Introduction*, cit., pp. 26-27.

⁹⁰ Di seguito ci confronteremo in particolar modo con una lettura critica attribuibile all'epistemologia storica e soprattutto a Georges Canguilhem (in due diverse fasi del suo pensiero). Nonostante Durkheim sia raramente menzionato come bersaglio polemico, egli è un riferimento critico costante – e del resto il confronto è stata già “esplicitato”: cfr. innanzitutto P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 214 ss., a cui ci rifaremo principalmente; ma anche M. Cammelli, *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, «Storicamente», vol. 3 (2007), pp. 3-4; P. Macherey, *Normes vitales et normes sociales dans l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, in *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La fabrique, Parigi 2009, pp. 124-138.

⁹¹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 60.

⁹² Ivi, p. 69.

⁹³ *Ibid.*

*patologia è normale*⁹⁴. Questo lo dimostrano le ricerche stesse di Durkheim. Nella *Divisione del lavoro sociale*, l'assetto sociale caratterizzato dalla divisione coercitiva del lavoro, pur essendo dotato di una certa generalità nella società contemporanea, è considerato come una deviazione dallo stato normale. Viceversa, la tendenza all'equità nei rapporti sociali e quindi alla pari opportunità nel dispiegamento delle proprie forze sociali costituisce – scrive Durkheim con l'ottimismo che caratterizza questa prima fase – «un'anticipazione del futuro stato normale»⁹⁵, cioè una situazione che dovrebbe essere o che finirà in ogni caso per essere. Ciò non toglie che un fenomeno generale come la disuguaglianza di opportunità venga considerato patologico⁹⁶. Allo stesso modo, nelle conclusioni del *Suicidio*, esaminando le statistiche sulle morti volontarie nelle principali e più avanzate nazioni europee – che mostrano come il tasso di suicidi si fosse duplicato, triplicato e talvolta quadruplicato nel corso dell'Ottocento (in Francia, dal 1826 al 1888, si registra un incremento del 385%) –, Durkheim confuta la tesi per la quale un tale aumento della corrente “suicidogena” sarebbe normale in momenti di grande progresso intellettuale ed economico. Ma, se non è così, il rapido incremento di suicidi testimonia di un'«effervescenza patologica»⁹⁷ in cui avviene il progresso della civiltà moderna – cioè con un'irruenza tale da non permettere un'adeguata sostituzione delle istituzioni del passato – che, essendo generale nella comparazione tra società differenti giunte allo stesso grado di evoluzione e regolare diacronicamente all'interno di una stessa società, risulta però paradossalmente essere la normalità. Infine, l'esempio che Durkheim porta nelle *Regole* proprio in relazione all'eccezione costituita dai periodi di transizione è altrettanto significativo: l'assenza di organizzazione economica che caratterizza «lo stato attuale dei popoli

⁹⁴ Quello che sembra un paradosso è in verità comprensibile allorché si siano già prese le distanze da una lettura “riproduttiva” di Durkheim e della coppia normale/patologico. Se si assume che nessuna società, neanche quella più primitiva, può essere perfettamente allineata con se stessa, allora «il patologico non si concepisce come il contrario di ciò che è normale: è un'esagerazione di ciò che è normale» (C. Lemieux, *La politica sociologica secondo Durkheim*, in B. Karsenti, C. Lemieux, *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, cit., pp. 125-151, p. 131). Normale e patologico formano un *continuum*, e pertanto piuttosto che parlare, nel caso della modernità, di normalità del patologico, sarebbe più adeguato parlare di eccesso di una situazione normale, quella del disallineamento.

⁹⁵ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 376. Per quanto svilupperemo a breve (e in particolare *infra*, §2.3) è interessante mostrare come questi passaggi non sembrino affatto contraddire ciò che Canguilhem sostiene in un corso del 1942-1943, nell'unico luogo in cui, in quegli anni, si confronta direttamente con Durkheim in senso critico. Scrive Canguilhem: «In ambito sociale, l'unica cosa normale sarebbe un'organizzazione in cui nessuna norma di vita derivasse il suo valore normativo dall'oppressione di altre norme, in cui nessun sacrificio fosse imposto contro l'ordine dei valori, ordine il cui nome è progresso. Dire che un tale stato è *utopico* non significa privarlo del suo valore di normalità, anzi. L'utopia è il nome dato in ambito sociale al carattere d'esigenza, che si oppone all'esistenza, di ogni giudizio normativo» (G. Canguilhem, *Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943*, in *Œuvres complètes. Tome IV, Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Parigi 2015, pp. 81-109, pp. 107-108, n. 2 del curatore, tr. nostra).

⁹⁶ Cfr. Ph. Besnard, *Les pathologies des sociétés modernes*, cit., p. 33, che sviluppa lo stesso argomento anche in relazione ad altre patologie della modernità economica.

⁹⁷ É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 435.

europei»⁹⁸ è vincolata alla vecchia struttura sociale di tipo segmentario e pertanto, «quale che sia il suo grado di universalità»⁹⁹, essa risulta un fenomeno morboso.

Insomma, nella modernità l'effervescenza patologica è la normalità. Innanzitutto, ciò mostra che, come è stato osservato, successivamente e al di là alla formulazione delle *Regole*, la distinzione normale/patologico serve più «a formulare un giudizio analitico riferito alla società nel suo complesso»¹⁰⁰, piuttosto che a dei casi particolari o addirittura al comportamento individuale, come vogliono quelle letture che farebbero di Durkheim un censore della devianza e delle azioni anticonformiste¹⁰¹. Si tratta invece di indagare, in relazione allo stato attuale della società come entità *sui generis*, il rapporto tra lo stato della divisione del lavoro e il quadro giuridico-morale corrispondente¹⁰². Ma il punto decisivo è che, a causa della precisazione e riformulazione della distinzione resa necessaria dalla specificità moderna, ci sembra venire in luce una scissione interna al concetto di “generale” (definente la normalità), che ne determina l'apparente contraddittorietà. Da una parte, infatti, il generale corrisponde, secondo la definizione standard del terzo capitolo delle *Regole*, al tipo medio, «l'essere schematico che costituiremmo riunendo nel medesimo tutto – in una specie di individualità astratta – i caratteri più frequenti nella specie insieme alle loro forme più frequenti»¹⁰³, e rispetto al quale ogni divario significativo costituisce un fenomeno morboso¹⁰⁴. Dall'altra parte, però, se un fatto può essere generale (quindi *apparentemente* normale) pur non rispondendo alle mutate condizioni d'esistenza della società (quindi *effettivamente* anormale), ciò vuol dire che la frequenza di un fatto non spiega tutto – anzi, al limite non spiega niente. E, in effetti, nel primo capitolo delle *Regole* Durkheim sottolinea che un fatto sociale non è da considerarsi collettivo perché generale, ma il suo essere generale viene dal fatto di essere *vincolante*, cioè caratterizzato dalla *contrainte*¹⁰⁵. Se incrociamo questa differente definizione con quanto Durkheim svilupperà in scritti metodologici successivi, ad esempio ne *La determinazione del fatto morale*, la generalità di un fatto risulta derivante dalla sua autorità morale. È tale autorità che conferisce infatti il suo carattere vincolante – ma al tempo stesso essa implica anche un processo di valorizzazione collettiva. Abbiamo in effetti ampiamente mostrato che l'autorità morale non è un attributo

⁹⁸ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 69.

⁹⁹ Ivi, p. 70.

¹⁰⁰ M. Ricciardi, *La forza della società*, cit., p. 192.

¹⁰¹ Cfr. M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 70-71.

¹⁰² Cfr. C. Lemieux, *La politica sociologica secondo Durkheim*, cit., p. 132.

¹⁰³ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 65.

¹⁰⁴ Tra l'altro sarebbe più coerente con l'applicazione del concetto operata da Durkheim stesso parlare di regolarità piuttosto che di frequenza: il suicidio o il crimine non sono frequenti, ma è possibile dimostrare la loro grande regolarità. Il sociologo sostiene esplicitamente ciò in É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 363. A riguardo, cfr. anche B. Karsenti, *La constitution du social*, cit., p. 17.

¹⁰⁵ Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 30-31.

dell'oggetto in sé, bensì è il frutto di uno stato dell'opinione. In tal senso, un fatto che sia generale senza essere realmente normale (adeguato alle esigenze collettive) rappresenterebbe una *sopravvivenza*, per come essa viene definita nelle *Regole* stesse, cioè come un fatto che «dopo essere stato utile, ha perso completamente la sua utilità, continuando ad esistere soltanto per la forza dell'abitudine»¹⁰⁶. In un periodo di transizione, insomma, la generalità non è più investita della fiducia del gruppo – o se lo è, ciò avviene perché il gruppo non prende ancora adeguata coscienza delle reali tendenze che lo attraversano – e rimane dunque presente come mero *positum*. Non basta del resto che si prenda coscienza dell'inutilità o che si manifestino bisogni diversi: le istituzioni sociali non sono delle mere combinazioni mentali, o, il che è lo stesso, delle convenzioni. Per cambiare l'idea bisogna trasformare anche l'istituzione, e viceversa. Il che richiede tempo, come mostra un esempio durkheimiano: «Per rendere a un governo l'autorità che gli è necessaria, non basta sentirne il bisogno; bisogna rivolgersi alle sole fonti da cui deriva ogni autorità, cioè costituire le tradizioni, uno spirito comune e così via»¹⁰⁷.

Siamo dunque davanti – ci sembra – a due logiche differenti. Il primo significato di fatto generale rinvia a un paradigma di scientificità proprio delle scienze naturali, in cui il fatto sociale è effettivamente considerato come una “cosa” alla stregua dei fenomeni naturali, viene “naturalizzato” e quindi la pretesa normativa risulta ideologica. In questo caso, infatti, si applicherebbe affatto il principio epistemologico di Broussais, proprio della fisiologia, a quelli che risulterebbero essere *de facto* fenomeni naturali, per ricavarne un tipo medio che verrebbe poi posto come normale – e quindi come norma. Rispetto a tale definizione sarebbe legittima la critica canguilhemiana secondo cui l'anormale statistico, oggettivo risultato di studio della scienza fisiologica (o meglio, fisiopatologica), non corrisponde necessariamente al patologico (determinato invece dall'esperienza soggettiva del vivente)¹⁰⁸, da cui si trarrebbe che, in definitiva, «non esistono fatti normali o patologici in sé»¹⁰⁹. Ma il secondo significato di generale, quello che è reso necessario *quantomeno* dallo studio delle società moderne, rimanda a un paradigma specifico della scienza sociale, che rivela proprio quel processo di normatività immanente al sociale che Canguilhem vedrebbe reificato e neutralizzato nella spiegazione precedente. Questo secondo significato permette di ricollegare le norme di vita (sociale) con le «esigenze di salute, o di giustizia, che aspirano a trovare in esse la loro realizzazione»¹¹⁰ – proprio ciò in cui Durkheim falliva secondo

¹⁰⁶ Ivi, p. 92.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 106. Canguilhem definisce l'anomalia proprio come «uno scarto a partire da un tipo specifico definito tramite un raggruppamento dei caratteri più frequenti ai loro valori medi» (ivi, p. 113), quindi come il patologico durkheimiano.

¹⁰⁹ Ivi, p. 114.

¹¹⁰ P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 221.

Canguilhem. E anzi, non ci sembra emergere una concezione così distante da quella formulata da Canguilhem ne *Il normale e il patologico* a partire anche dall'apporto sociologico di Halbwachs: «Un tratto umano non sarebbe normale in quanto frequente, ma frequente in quanto normale, vale a dire normativo in un genere di vita dato»¹¹¹: tale riconfigurazione del rapporto tra norma e media si rivolge – indirettamente – contro il Durkheim della definizione “default” di normale e patologico, ma non ci sembra scalzare la seconda, di cui sembra invece addirittura una parafrasi.

Ma c'è di più. Allo stesso tempo, infatti, il caso del periodo di transizione ci sembra anche confutare la critica – attribuibile sempre a Canguilhem, in un periodo più maturo del suo lavoro – per cui il sociale sarebbe appiattito sul naturale (o meglio, sul vitale). Se il proprio della normatività biologica è quello di una piena immanenza della vita (come capacità normativa) alle norme via via prodotte¹¹², nel campo sociale proprio la discrasia tra condizioni di esistenza e fatti sociali mostra che è possibile anche un “non adattamento” e che quest'ultimo non è solo apparenza o uno stato contingente, ma una forza parimenti operante¹¹³. È Durkheim stesso a scrivere esplicitamente nelle *Regole*: «Questa difficoltà è, d'altra parte, specifica della sociologia: essa non sussiste, per così dire, per il biologo»¹¹⁴. Se si tiene conto che tale “difficoltà” non è accidentale ma risulta strutturale quantomeno nella fase di più avanzata differenziazione delle società a solidarietà organica, risulterà da una parte che per la loro comprensione non bastano i concetti delle scienze biologiche (tantomeno di quelle naturali in generale), dall'altra che la società è irriducibile all'organismo. Tale irriducibilità l'abbiamo invero già introdotta attraverso l'idea di *décalage* costitutivo del senso sociale, e cioè il fatto che «ogni gruppo è attraversato da uno scarto in rapporto a se stesso che gli impedisce

¹¹¹ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 127.

¹¹² Cfr. P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., pp. 232 ss.

¹¹³ Se c'è una differenza tra Durkheim e il primo Canguilhem è proprio la consapevolezza di un *décalage*, interno alla società (e alla normatività stessa), tra senso soggettivo e senso oggettivo. Tale consapevolezza non pare presente, ad esempio, nell'articolo *Milieu et normes de l'homme au travail* (1947), che, rifacendosi al lavoro di Georges Friedmann, prolunga al sociale le argomentazioni della tesi in medicina del 1943. Qui la critica all'alienazione e alla reificazione del regime macchinico della grande industria – fenomeni che per Durkheim rientrerebbero probabilmente nella divisione coercitiva del lavoro (cfr. É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 365-377) – avviene attraverso una assolutizzazione della soggettività normativa degli operai, per cui le norme non risultano altro che un elemento meccanico che comprime la vita: «Gli operai considerano autenticamente normali solo le condizioni di lavoro che hanno istituito essi stessi in relazione a dei valori propri e non esterni; ciò che essi considerano normale è ciò che si sono fatti essi stessi, da sé e per sé» (G. Canguilhem, *Milieu et normes de l'homme au travail*, in *Œuvres complètes IV*, cit., pp. 291-306, p. 306, tr. nostra). Per Durkheim si può dire il contrario: la giustizia è un'opera sociale che comporta «il rovesciamento dell'ordine naturale» (É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 376); essa emana non (o non solo) dalle esigenze dei singoli, ma innanzitutto dal grado di sviluppo della divisione del lavoro sociale, elemento “macchinico” in cui Canguilhem vedeva la fonte dell'oppressione. Se le norme non sono adeguate a tali esigenze – su ciò Durkheim è evidentemente d'accordo – è perché la società non ha preso adeguatamente coscienza riflessiva di esse. Il procedimento sociologico sta dunque proprio nel mostrare che il sistema giuridico-morale non risponde ad aspirazioni e bisogni diffusi.

¹¹⁴ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 69.

di rappresentarsi a se stesso direttamente»¹¹⁵. Lo Stato, per come l'abbiamo studiato nel corso del secondo capitolo, ha proprio questa funzione di mediazione, che permette alla società di rappresentarsi il proprio fine e la propria direzione, in una maniera che non è riducibile alle "emanazioni" normative proprie del senso comune e dei diversi "organi"¹¹⁶. Se questa specificità si coglie proprio in un'epoca di crisi – in cui, come abbiamo detto, il patologico è normale – è perché «ciò che per il vivente costituisce uno stato di "crisi", cioè lo scarto fra la regola e la regolazione, costituisce per la società lo stato "normale"»¹¹⁷. Non solo: tale epoca fa emergere il problema della giustizia, irriducibile a quello di salute, come esigenza problematica (cioè non immediatamente risolta) di unificazione di parti differenziate ed eterogenee. È questo a costituire per Canguilhem la specificità della società rispetto all'organismo¹¹⁸, ma questa stessa è anche ciò che caratterizza il governo durkheimiano presentato nelle *Lezioni di sociologia*.

È significativo dimostrare quanto Durkheim stesso accenna – e cioè l'irriducibilità della scienza sociale a quella biologica relativamente alla distinzione tra normale e patologico *quantomeno* nelle società moderne¹¹⁹ – perché è in tale distinzione, come è stato sostenuto, che ne va, in ultima analisi,

¹¹⁵ M. Plouviez, *Reproductions et transformations sociales*, cit., p. 21 (tr. nostra).

¹¹⁶ È evidente che, anche in questo caso, non manca in Durkheim qualche oscillazione: in particolare la concezione espressa nella *Divisione*, sia relativamente al ruolo dello Stato sia in generale alla concezione della patologia come stato temporaneo di malattia rispetto a uno stato di naturale autoregolazione, si avvicina molto a una posizione di "vitalismo sociale". Pertanto, dietro a quello che viene considerato un atteggiamento soggettivo ottimistico di Durkheim è invece da rinvenire affatto una griglia categoriale non adeguata. Ad esempio, per il Durkheim della tesi di dottorato la crisi non può che essere una «crisi passeggera» (É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 64) perché la normatività vitale dell'organismo sociale ripristinerà necessariamente il suo stato di salute. È per questo che qui lo Stato svolge un ruolo marginale, di sola *regolazione*, delle funzioni sociali (cfr. ad esempio *ivi*, p. 226). Ben diverso è il caso delle *Lezioni*, in cui, nonostante l'impiego di metafore come quella del governo come «cervello sociale» (É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 113), il ragionamento non ci sembra procedere nella stessa direzione. Sul vitalismo sociale, cfr. P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., pp. 246 ss.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 250.

¹¹⁸ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 217; P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 254.

¹¹⁹ Se abbiamo insistito sul "quantomeno" è perché abbiamo voluto limitarci al problema relativo alle società moderne e circoscrivere così i confini di questo lavoro. In verità, seppur a titolo ipotetico, si potrebbe procedere oltre. Per Durkheim sembrerebbe che la distinzione normale/patologico possa realmente calcare il modello vitalistico solamente per «società che appartengono alle specie inferiori» (É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 69); questo non (solo) perché esse sono più semplici, ma soprattutto perché hanno già concluso il proprio sviluppo storico. Si conoscerà dunque l'intera legge della loro evoluzione; attraverso la comparazione – su cui si basa uno dei procedimenti per constatare la generalità di un fatto sociale – si potranno determinare le regolarità. È, per Durkheim, un caso analogo a quello della biologia, per la quale le modificazioni di un animale sono «conosciute, o possono esserlo, perché si sono già realizzate in una pluralità di casi; perciò si può sapere in ogni momento dello sviluppo dell'animale, e perfino nei periodi di crisi, in che cosa consista lo stato normale» (*ibid.*). In questo caso, l'equiparazione della situazione biologica con quella sociologica è resa possibile proprio dal fatto che le società inferiori, avendo terminato il loro ciclo di sviluppo (essendo ormai cosa del passato), sono le uniche a poter essere *effettivamente* considerate "cose" inerti, e studiate quindi come tali. *Ma* in questo caso il versante pratico incluso nell'operazione sociologica di distinzione tra normale e patologico non potrà prodursi: a differenza del caso degli animali, di cui continuano a nascere nuovi individui di una stessa specie, le società inferiori sono "morte" e quindi il sociologo non potrà esercitarvi nessuna efficacia pratica. Questo significa che la distinzione normale/patologico, intesa nel suo senso pieno, può essere applicata solo alla contemporaneità – ma quindi, per quello che abbiamo mostrato, non attraverso una concezione vitalistica. Nel caso

della rottura col senso comune e della costituzione epistemologica della scienza sociale¹²⁰. Ma dimostrare la singolarità della scienza sociale vuol dire dimostrare che tale costituzione non avviene attraverso uno slittamento più o meno surrettizio del paradigma di scientificità delle scienze naturali, nonché, per ciò che abbiamo sviluppato nel primo paragrafo, che non si ha a che fare con una rottura netta rispetto al senso comune. Tutto ciò ci riconduce, dunque, all'oscillazione che già abbiamo introdotto tra singolarità della scienza sociale e adozione del metodo delle scienze naturali¹²¹. Se quanto abbiamo ipotizzato è esatto, il motivo di tale oscillazione sarebbe, in definitiva, rappresentato dalla *specificità moderna*, che costringe il sociologo a rivedere il suo metodo,

invece si volesse applicare la norma di società inferiori del passato a società considerate inferiori del presente – Durkheim scrive in effetti che «la maggior parte di esse ha già compiuto la propria carriera» (*ibid.*, corsivo nostro), quindi non tutte – allora si cadrebbe senz'altro nella critica canguilhemiana. Ma si tratta di un unico caso, non certo il più frequente, né quello in cui rientra il lavoro in prima persona di Durkheim. Del resto, per Durkheim la riflessione sociologica nasce da uno stato anormale, da un bisogno derivato dal non immediato adattamento dell'organismo sociale, che non gode più dell'autorità della tradizione (cfr. É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 403) – quindi non in periodi “olistici” in cui la società si trova in una situazione di equilibrio con se stessa. Chi ha insistito sulla specificità moderna della sociologia sostiene pertanto: «In definitiva non vi è sociologia che non sia sociologia dell'anomia. L'anomia è pertanto il banco di prova del pensiero durkheimiano, in quanto essa fonda la sociologia giustificandola come pratica scientifica e inscrivendo al suo principio la distinzione cruciale di normale e patologico» (B. Karsenti, *Le décalage du sens*, cit., p. 239, tr. nostra).

¹²⁰ Cfr. P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 219.

¹²¹ In ultima analisi, il rapporto tra sociologia e scienze naturali (in particolare biologiche) può essere visto nei termini “progressivi” con i quali Durkheim stesso ricostruisce la storia delle scienze sociali francesi (cfr. É. Durkheim, *La sociologia in Francia nel XIX secolo*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 121-145). In un primo momento il paradigma organicistico serve per rompere con l'individualismo metodologico e col contrattualismo meccanicista: è il “momento” Espinas (in parte anche Comte), nonché quanto si esplica nella produzione del giovane Durkheim, dalle recensioni agli autori tedeschi alla tesi di dottorato (al riguardo, cfr. D. Guillo, *La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ?*, «Revue française de sociologie», vol. 47, n. 3 (2006), pp. 507-535). Ma già lo scritto su Schaeffle, ad esempio, mostra la consapevolezza che l'elemento riflessivo rende la società irriducibile all'organismo della biologia (cfr. É. Durkheim, *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle*, in *Textes 1*, cit., pp. 355-377; L. Cobbe, *L'arcano della società*, cit., pp. 172-173). È in tal senso che si può parlare di una «doppia discontinuità» (P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 213). La rottura con la biologia e con l'organicismo è di sicuro meno marcata nella riflessione metodologica; il motivo è probabilmente da rinvenire nel fatto che Durkheim, come mostra il saggio *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, riteneva tale rottura già “guadagnata” con la psicologia, e quindi credeva più urgente una distinzione netta rispetto a quest'ultima. A questo punto metodologia naturalista ed epistemologia organicista rimangono riferimenti più che altro metaforici o analogici. Le scienze naturali rappresentano chiaramente l'esempio per eccellenza di scienze già formate – e con grande profitto –, che dunque la sociologia, ancora incerta nei suoi inizi, deve prendere come modello e come bastone d'appoggio (cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 132; ma Durkheim qui aggiunge significativamente: «Tuttavia si può considerare una scienza definitivamente costituita soltanto quando è riuscita a farsi una personalità indipendente, poiché essa ha una ragione d'essere soltanto se il suo oggetto consiste in un ordine di fatti che le altre scienze non studiano»). Così, c'è chi ha visto in Durkheim un uso razionale e legittimo dell'analogia organicista per fini esplicativi: cfr. J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, L'Harmattan, Parigi 1995, pp. 172-174; B. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie*, cit., pp. 884-885. Si noti che Durkheim ritiene la metafora organicistica utile anche dal punto di vista didattico, come se si trattasse effettivamente di un primo passo per acquisire una *forma mentis* sociologica: cfr. É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 693. Più in generale, sull'influenza delle metafore biologiche sulla sociologia ottocentesca, cfr. S. Caianello, *Figure del collettivo tra filosofia e biologia nell'Ottocento: il ruolo della teoria cellulare*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 301-317 (per Durkheim si evidenzia evidentemente l'influenza di Claude Bernard).

nell'applicazione concreta ma anche nella riflessione epistemologica (si pensi agli sviluppi successivi, alla *Détermination* e alle *Formes*). Se la lettura che abbiamo svolto del terzo capitolo delle *Regole* è lungi dal poter essere considerata esaustiva, è perché questo attraversamento è svolto principalmente in funzione di una chiarificazione del gesto sociologico in opera nelle *Lezioni di sociologia*, cioè applicato alla società contemporanea di Durkheim, che è anche una società altamente differenziata e attraversata da una profonda crisi. Nondimeno, i sociologi che oggi, richiamandosi alla tradizione durkheimiana, reclamano la necessità di preservare il principio metodologico di distinzione tra normale e patologico ci sembrano confortare la nostra lettura: Cyril Lemieux, ad esempio, definisce il patologico *tout court* come «un disallineamento eccessivo, all'interno di una società determinata, tra la divisione del lavoro sociale *in quanto generatrice di attese e aspirazioni che le sono immanenti* e il quadro giuridico-morale istituito»¹²².

Prima di tornare alle *Lezioni*, possiamo fornire una prima soluzione, che risulterà dimostrata nel seguito, anche alla critica – che, più ampia, eccede quella canguilhemiana – secondo la quale Durkheim deriverebbe il prescrittivo dal descrittivo, il dover essere dall'essere. Secondo la prospettiva che abbiamo sviluppato, nelle società attraversate dalla crisi e dalla transizione, non si tratta di determinare che cosa sia normale (generale) per farne poi un criterio di esame della salute sociale. Piuttosto, il compito del sociologo che riscontri una sfasatura tra le istituzioni sociali più estese – in forza dell'abitudine – e delle nuove condizioni d'esistenza sarebbe quello di portare alla luce in quale direzione tali condizioni siano mutate, e cioè, in altri termini, di mostrare le tendenze e le esigenze che attraversano il presente della società. Ma questo compito può essere concepito solo attraverso un'idea di sociologia come prolungamento della riflessione del senso comune – e non come rottura con esso. Il compito del sociologo, come già abbiamo mostrato, sarebbe allora proprio quello di «aiutare i contemporanei a diventare coscienti di se stessi, dei loro bisogni, dei loro sentimenti»¹²³. Così la scienza sociale non deriva indebitamente una norma dalla descrizione, quandanche metodica, dello *status quo*, ma fa emergere l'intrinseca normatività che risiede dietro ai fatti sociali, rendendo più cosciente chi tale normatività la sorregge – l'opinione – circa la sua adeguatezza. Vediamo come i temi fin qui tratteggiati si saldino nel gesto delle *Leçons de sociologie*.

2.3. Critica sociologica: il gesto delle Lezioni di sociologia

Possiamo a questo punto tornare alla questione decisiva, relativa allo statuto delle *Lezioni di sociologia* – o meglio, del gesto sociologico che in esse è all'opera e che, nonostante il carattere non

¹²² C. Lemieux, *La politica sociologica secondo Durkheim*, cit., p. 130.

¹²³ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 192.

sistematico del testo, è ritenuto il prodotto più cosciente dell'impresa durkheimiana. Tale statuto non può consistere in una sola descrizione empirica: le critiche secondo le quali Durkheim non farebbe altro che elevare a norma, in un'apologia dell'esistente, la situazione della Francia repubblicana a lui contemporanea non colgono nel centro, tanto più che, come è stato sottolineato, l'accezione che Durkheim dà allo Stato «non corrisponde in realtà *ad alcune delle forme politiche in vigore alla fine dell'Ottocento*»¹²⁴. Dall'altra parte, dopo aver mostrato la radicale critica durkheimiana ad un approccio ideologico che vorrebbe vedere nella “scienza” – travestimento dell'arte – una costruzione artificiale con cui giudicare o dirigere la realtà, sarebbe improponibile pensare allo Stato delle *Lezioni* come a un ideale immaginario da opporre allo stato di cose esistente. È in virtù dell'attraversamento che abbiamo fatto della distinzione tra normale e patologico nei periodi di crisi e transizione che può essere trovato il *tertium* rispetto a questi due approcci: ciò emerge proprio quando lo stato normale, criterio della scienza sociale e del suo compito pratico, viene colto come «in via di formazione [*en voie de devenir*]»¹²⁵.

Dobbiamo allora riprendere quelli che nell'introduzione a questo lavoro abbiamo chiamato i due gesti dell'analisi sociologica. Dopo averli visti all'opera separatamente – seguendo una distinzione che Durkheim suggerisce nel saggio *I principi del 1789 e la sociologia* –, bisogna ora coglierne l'unità dal punto di vista epistemologico. In una discussione alla Société française de philosophie intorno a una relazione di Boutroux sul rapporto tra religione e scienza, nel 1908, Durkheim riprende un'argomentazione che abbiamo già visto dispiegarsi in relazione alle rappresentazioni politiche moderne e al culto dell'individuo: la religione non è «una pura fantasmagoria», un «*flatus vocis*»¹²⁶. Ancora una volta, in relazione agli sviluppi contemporanei del fenomeno religioso, è ai fondamenti della modernità politica che il sociologo si riferisce: «l'idea di progresso, l'idea di democrazia sono sacre per chi ci crede»¹²⁷, e pertanto sono dei *fatti* reali. Ne consegue che il compito della scienza non consiste nel negarli, nel considerarli un'apparenza; sostiene Durkheim significativamente: «Una scienza non potrebbe far svanire la realtà alla quale si applica, e per il fatto solo che vi si applica»¹²⁸. Ecco perché il primo gesto della sociologia consiste

¹²⁴ B. Karsenti, *Politique de Durkheim*, cit., p. 50 (tr. nostra).

¹²⁵ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 64. Per questa lettura della sociologia durkheimiana come “terza via”, cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., ad esempio p. 97. Per un confronto critico di questa prospettiva con quella dei *Lineamenti di filosofia del diritto* hegeliani, cfr. F. Callegaro, *Hegel precursore della sociologia? Forza e limiti di un'alternativa filosofica alle scienze sociali*, «Etica & Politica», vol. XVIII, n. 1 (2016), pp. 243-273.

¹²⁶ É. Durkheim, *Débat sur la possibilité d'une science religieuse*, cit., p. 143 (tr. nostra). Sul confronto tra Durkheim e Boutroux su scienza e religione, cfr. R. Alun Jones, *Religion and Science in The Elementary Forms*, in N.J. Allen, W.S.F. Pickering, W. Watts Miller (a cura di), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, Londra 1998, pp. 39-52, pp. 45 ss.

¹²⁷ É. Durkheim, *Débat sur la possibilité d'une science religieuse*, cit., p. 143 (tr. nostra).

¹²⁸ *Ibid.* (tr. nostra).

in una mappatura della superficie del sistema giuridico-morale: per il fatto di essere condivise dalla maggioranza di un gruppo sociale, determinate rappresentazioni e regole sono per ciò stesso *efficaci*¹²⁹; esse sono frutto dell'ideazione collettiva, mediata da organi riflessivi come l'opinione pubblica o lo Stato, e diventano per il loro tramite norma di azione. La morfologia sociale, il suo modo d'essere materiale, non consiste in altro – scrive Durkheim nelle *Regole* – che in modi di fare e di pensare cristallizzati¹³⁰.

D'altro canto – e qui passiamo al secondo gesto –, la sociologia non si limita a questa “dermatologia”. Il compito che nel secondo capitolo abbiamo descritto come “trasfigurazione” della “scienza” politica moderna prende le mosse proprio dal principio metodologico di distinzione tra normale e patologico, e sarebbe inconcepibile senza di esso. Nel mettere in relazione un certo insieme di credenze e regole giuridico-morali col sostrato sociale, è possibile cogliere un disallineamento tra i due livelli, che può consistere tanto in un eccessivo ritardo della riflessività e dei suoi frutti rispetto allo stato della divisione del lavoro – è ciò di cui ci stiamo occupando –, quanto un eccessivo anticipo. È il caso, quest'ultimo, che coinvolge alcune situazioni rivoluzionarie o immediatamente postrivoluzionarie (tra cui, sebbene Durkheim non lo sostenga esplicitamente, si potrebbe considerare anche la Rivoluzione francese), in cui un'élite riformatrice produce un sistema giuridico-morale in anticipo con l'avanzamento della differenziazione sociale, e dunque tale sistema viene accettato solo esteriormente quando non imposto coercitivamente. Oppure, ancora, è il caso rappresentato da alcune avanguardie, di cui Socrate è per Durkheim l'esempio eminente e più volte convocato¹³¹. Se il primo gesto ci pare fondamentale per un adeguato dispiegamento del secondo è perché esso mostra la ragione per cui una critica solamente *dialettica* non è adeguata. È Durkheim a parlare, in questi casi, di “dialettica”, “spiegazione dialettica”, “procedimento dialettico”, etc.: queste espressioni indicano per lui una concezione che vede nella morale un fatto meramente intellettuale, un pensiero, una logica¹³². È un punto di vista certamente apparentato con quello ideologico che abbiamo attribuito alla filosofia morale come arte, ma in questo caso si tratta, più fondamentalmente, di capire come concepire la critica. In un passaggio decisivo delle *Lezioni di sociologia*, dopo aver sostenuto che la concezione rousseauiana della democrazia è la “nostra”, Durkheim scrive:

¹²⁹ Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 13-14.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 32-33.

¹³¹ Sul disallineamento come eccessivo anticipo o eccessivo ritardo, cfr. É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 168; C. Lemieux, *La politica sociologica secondo Durkheim*, cit., pp. 133-137. Su Socrate come esempio di fenomeno patologico che però anticipa la morale futura, cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 75; É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 192; É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 511.

¹³² Per alcuni esempi, cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 60; É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 56.

Sarebbe senza dubbio comodo dirsi che [tali idee] dipendono semplicemente da un errore intellettuale, che costituiscono un semplice errore di logica e che per correggere questo errore basterebbe segnalarlo, dimostrarlo prove alla mano, prevenirne il ritorno con l'aiuto dell'educazione e di una predicazione appropriata. Ma gli errori collettivi, come gli errori individuali, dipendono da cause oggettive e non si possono guarire se non agendo sulle cause. [...] Se una nazione si rappresenta in tal modo il ruolo dello Stato e la natura delle relazioni che deve avere con esso, è perché c'è qualcosa nell'organizzazione sociale che necessita questa rappresentazione falsa. E tutte le solenni condanne, tutte le esortazioni, non basteranno ad eliminarla, fino a che non si sarà modificata la costituzione organica che la determina.¹³³

Durkheim prende insomma radicalmente le distanze da un procedimento critico di tipo dialettico che, per parafrasare le parole con cui il sociologo si difendeva dall'accusa di voler negare qualsiasi dignità al fenomeno religioso, questo si annichilirebbe il suo oggetto come un semplice errore di prospettiva da far svanire o "raddrizzare". Così, nel corso sul *Socialismo*, si contestava la legittimità di uno studio che, discutendo il socialismo solo dal punto di vista dottrinale, vi rinviene delle imperfezioni teoriche o un'inadeguatezza nella descrizione. Una critica solamente dialettica «rimane superficiale» poiché «si basa esclusivamente su ciò che è la forma esteriore e apparente del socialismo»¹³⁴. Vi è insomma un ribaltamento di quel procedimento abituato a «rappresentarsi la vita sociale come lo sviluppo logico di concetti ideali»¹³⁵: se per quest'ultimo il pensiero, la coerenza e adeguatezza della teoria sono l'essenziale mentre i collegamenti con la realtà sociale sono l'esteriore – basti pensare al procedere di filoni come la storia delle idee – il sociologo sarebbe in grado di tenere insieme i due piani, rovesciando in parte la prospettiva. È solo da un punto di vista "filosofico" che una concezione errata ad esempio dello Stato (pensato come unità necessaria di governanti e governati) consisterebbe essenzialmente in un errore intellettuale, di cui andrebbero messe in luce le aporie teoriche. In verità, dice Durkheim, se una concezione del genere è efficace socialmente è perché essa è collettiva, ed è tale nella misura in cui non è solo un pensiero, formulato da un autore (Rousseau) o da una tradizione (quella giusnaturalistica), bensì perché è diventato un fatto morale, e quindi un sistema di credenze e di regole non solo incarnate in istituzioni ma anche sanzionate in caso di trasgressione. Il modo per affrontare tale morale non può essere allora neanche quello che metta in luce ciò che all'interno dei principi logici soggiacenti a tali istituzioni è aporetico, bensì esso consisterà nell'assumere fino in fondo la "socialità" di quel sistema morale – che vuol dire anche il suo carattere vincolante – e quindi metterlo in relazione con la società stessa, cioè, per Durkheim, con lo stato della divisione del lavoro e le aspirazioni ad esso corrispondenti.

¹³³ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., pp. 173-174.

¹³⁴ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 185.

¹³⁵ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 6.

È così che si mette in pratica la distinzione tra normale e patologico ed è qui che si insinua la critica sociologica.

Bisogna però circoscrivere il termine “critica”. Non si tratta naturalmente di criticare il materiale a partire da un ideale ad esso esterno, tenuto come assoluto; in *Giudizi di valore e giudizi di realtà* Durkheim polemizza col pensiero di ascendenza kantiana che rappresenta l’ideale come altro dal reale per cui poi «si dice che le cose hanno valore quando esprimono e riflettono, a un titolo qualsiasi, un aspetto dell’ideale»¹³⁶. Non si tratta nemmeno di criticare un certo insieme di idee o di istituzioni nell’ottica di una “sentenza morale” a partire da uno spazio “privato”, come nel caso della critica illuminista¹³⁷. Ma non si tratta, infine, neanche di svolgere una critica dell’esistente a partire da una contraddizione logica ad esso stesso immanente – il procedimento di quella che oggi viene chiamata “critica immanente”¹³⁸ – per cui basterebbe una più adeguata presa di coscienza per accelerare la crisi. Si tratta di mostrare, nel caso specifico delle *Lezioni*, che il sistema politico costitutivo dell’assetto post-rivoluzionario non risponde (e anzi soffoca) alcune – e per Durkheim quelle sempre più prevalenti – delle tendenze e delle aspirazioni sorte nel corso dell’Ottocento a causa di un aumento molto rapido della specializzazione, della differenziazione sociale, della densità demografica, dell’interconnessione sociale e geografica... tutti fenomeni, insomma, riconducibili allo sviluppo della divisione del lavoro. Anche per aspirazioni, tendenze e bisogni è necessario puntualizzare che si tratta di *cose*, di fatti sociali. Nelle *Regole* si legge che la tendenza è «una forza dotata di una natura propria»¹³⁹: in questo caso la polemica, che spiega perché Durkheim in queste pagine appaia così riluttante a impiegare concetti come bisogno, funzione e appunto tendenza, è con quanti (come Comte) hanno pensato la tendenza come l’indice di un’armonia prestabilita, di un processo necessario (colto nella sua totalità a posteriori), oppure, d’altro canto, l’hanno appiattita sulla mera intenzione soggettiva, come se la storia fosse mossa dai soli progetti individuali. Tendenze e bisogni vanno ricollocati in seno alla divisione del lavoro: emanano da essa e costituiscono un primo grado, quasi irriflesso, di riflessività. Le aspirazioni confuse «costituiscono certamente preziosi elementi di informazione, poiché traducono in qualche modo la realtà sociale sottostante; ma ognuna ne esprime soltanto un aspetto, e non l’esprime neppure sempre fedelmente»¹⁴⁰. È attraverso la loro presa in considerazione scientifica, da parte della sociologia, che le aspirazioni diventano non solo il cuneo per mostrare l’inadeguatezza dell’infrastruttura rispetto alla struttura, ma anche il fatto che la prima non è tutto ciò che può essere – se non: *deve* essere (ma

¹³⁶ É. Durkheim, *Giudizi di valore e giudizi di realtà*, cit., p. 213.

¹³⁷ Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 114 ss.

¹³⁸ Cfr. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2021, cap. VI.

¹³⁹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 93.

¹⁴⁰ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 191.

a patto di intendere il “deve” nel senso di una normatività sociale immanente, non di un dover essere contrapposto, nella teoria, all’esistente). In tal senso, nella *Determinazione del fatto morale*, in relazione – ancora una volta – a uno stato di transizione in cui, accanto o in contrapposizione alla morale che rappresenta lo *status quo*, si fanno avanti nuove tendenze morali divergenti, Durkheim scrive che la scienza della morale «può insegnarci, per esempio, che la prima corrisponde a uno stato di cose scomparso o che sta scomparendo; può insegnarci che le idee nuove che si stanno facendo strada sono invece in rapporto con i mutamenti sopravvenuti nelle condizioni dell’esistenza collettiva e reclamate da tali mutamenti»¹⁴¹. Ciò che la scienza sociale in quanto scienza dell’opinione può fare è dunque aiutare a determinare queste nuove idee, rendendo più cosciente di sé chi le incarna, ma sempre nella consapevolezza che «non possiamo comunque aspirare ad una morale diversa da quella richiesta dal nostro stato sociale»¹⁴². Pensarlo vorrebbe dire ricadere nell’arte, e dunque nell’ideologia. Ecco, dunque, come il nuovo ideale morale che, come abbiamo visto dalle analisi durkheimiane sulla crisi delle società contemporanee, deve essere sviluppato per rispondere ad esigenze di giustizia e di solidarietà non sia il frutto di una critica dello stato dell’opinione, bensì un’analisi del rapporto – inadeguato – dell’opinione allo stato della società. Tale analisi, che è riflessiva perché mossa da un’esigenza sociale e non da un’astratta volontà di sapere, diventa, in periodi di crisi e quindi nella specificità moderna dell’operazione sociologica, un’analisi *critica*. La spiegazione sociologica, inoltre, è critica anche perché produce un effetto di disoccultamento: non solo alcuni ideali e bisogni rimangono inespressi, ma possono essere occultati o sfigurati da altri fattori, tanto morali quanto sociali. Ad esempio, l’importanza dei gruppi secondari per un funzionamento sano della democrazia è celata tanto dal formalismo individualista quanto dalla divisione del lavoro anomica caratteristica del capitalismo¹⁴³.

Il “nuovo” sistema morale, cioè il sistema morale adeguato alle aspirazioni di giustizia e di solidarietà che fanno da contrappeso a quelle liberali di autonomia individuale, sarebbe dunque dispiegato nelle *Lezioni di sociologia*. Il fatto che la critica passi attraverso lo stato della società e non quello dell’opinione significa che il gesto sociologico consisterà in un attraversamento, o, come l’abbiamo chiamata finora, in una *trasfigurazione* delle istituzioni esistenti. Si tratta insomma di mostrare come le nuove esigenze già stiano trasformando tali istituzioni, e di completare, nella scienza del normale, questa metamorfosi. L’esempio di come Durkheim tratta delle elezioni è illuminante da questo punto di vista, e su diversi livelli. In primo luogo, infatti, il sociologo coglie nel suffragio il tentativo teorico di pervenire a un’unità di governanti e governati attraverso il

¹⁴¹ Ivi, pp. 187-188.

¹⁴² Ivi, p. 188.

¹⁴³ Cfr. N. Marcucci, *The Authority of Revolution*, cit., pp. 77 ss.

meccanismo dell'autorizzazione e della rappresentanza. Questo tentativo è *concettualmente* aporetico: se ne può mostrare la contraddittorietà già a partire dalla dottrina hobbesiana o rousseauiana. Ma quello che così appare come un mero errore intellettuale non può essere trattato come tale: esso si è infatti incarnato in un'istituzione, quella dell'elezione politica appunto, che costituisce il fulcro della vita politica di uno Stato, sia costituzionalmente che nel modo in cui i cittadini la concepiscono. Essa non può dunque essere trattata come un mero errore, una parvenza aporetica, come *doxa*, bensì appunto come un fatto sociale che risponde a determinate esigenze – l'aspirazione all'autonomia che anima il *citoyen* – e che ha dato vita a tutta una ritualità ben radicata (si pensi all'aura quasi sacrale e cerimoniale che avvolge il giorno delle elezioni). Ma c'è un guadagno ancora più radicale: ciò che Durkheim permette di cogliere è che rinvenire nelle elezioni, ad un secondo livello, una manifestazione sì empirica, ma una manifestazione solo di una certa logica (quella della rappresentanza) rientra dello stesso atteggiamento di critica dialettica. In altri termini, se Durkheim, come abbiamo mostrato, sembra oscillare maldestramente tra una concezione delle elezioni come autorizzazione formale e una che vede dietro di esse anche un rapporto più “sostanziale” (ancorché non codificato) tra elettore ed eletto, è perché la peculiarità dello sguardo sociologico consiste nel riconoscere allo scarto empirico derivato dalla manifestazione concreta di una certa logica la stessa importanza di ciò che di puramente logico è contenuto nell'istituzione. Il fatto che *costituzionalmente* (cioè nell'incarnazione della logica) l'elezione dovrebbe essere solamente un rapporto di autorizzazione, e che ogni rappresentante eletto dovrebbe rappresentare l'intera nazione e non degli interessi particolari o un certo territorio, *non* rende irrilevante, o meramente contingente, il fatto che *empiricamente*, concretamente, nel fenomeno sociale delle elezioni entrino in atto anche una serie di fattori altri – che vanno dalla promessa di rappresentare in parlamento un certo territorio o di mantenere certi standard etici, fino alla preoccupazione, quantomai “empirica”, dell'eletto di mantenere la fiducia di chi l'ha votato in modo da essere scelto nuovamente alle elezioni successive. Si tratta di elementi alieni, se non contrari, alla costituzione – quindi alla logica soggiacente il sistema giuridico-morale di una nazione (che vede ad esempio il divieto di mandato imperativo un suo cardine) –, e nondimeno *effettivi*. Si può riformulare la questione nei termini di una consapevolezza, di cui solo la sociologia con i suoi strumenti è capace, di uno scarto tra un'istituzione e la rappresentazione di essa che ha il gruppo, cioè tra struttura e funzione. Ed è a questo livello che acquisisce senso la messa in relazione – operazione eminentemente *critica* – col sostrato sociale, che non è dunque una scelta teorica arbitraria. La peculiarità dello sguardo sociologico consiste infatti nell'avere gli strumenti e la capacità non solo di prendere in carico anche gli elementi che abbiamo chiamato “empirici”, ma soprattutto di cogliere alla loro radice bisogni, esigenze e aspirazioni che hanno la stessa dignità di quelli che sono stati espressi dall'ordine istituzionale e che lo animano

qualora esso non sia una mera sopravvivenza. I primi non trovano spazio di riconoscimento e quindi emergono in modo patologico, ma hanno la stessa dignità, se non maggiore dei secondi: pertanto la distinzione stessa tra logica ed empiria scompare. Si potrebbe del resto ricondurre alcuni fenomeni contemporanei ritenuti appunto “patologici” come, ad esempio, la funzione “paralegislativa” dell’apparato giudiziario e delle corti di giustizia come dei sintomi dell’emergere di istanze – quelle di giustizia su temi etici controversi, ad esempio – rispetto alle quali la logica costituzionale *non può* dare risposte adeguate. Ma non si tratterà allora di considerare questi elementi patologici come delle mere contingenze o dei fenomeni la cui unica utilità è quella di segnalare la non tenuta teorica della logica, bensì di prenderli fino in fondo in carico come manifestazioni significative che, oltre a costituire delle “spie” di determinati bisogni, già trasformano la realtà. La scienza, pertanto, li deve “liberare” riflessivamente: esprimerli sì, ma anche trasformarli dando loro una giusta forma. Tornando all’esempio delle elezioni, nella trasfigurazione di tale istituzione il Durkheim delle *Lezioni* segue la tendenza *oggettiva* ad una maggiore comunicazione in seno al corpo sociale, valorizzando proprio l’elemento del confronto sostanziale tra governanti e governati – che si dà già empiricamente ma che, da un punto di vista logico-costituzionale, è del tutto “neutralizzato” dal formalismo della rappresentanza. Durkheim definisce non a caso l’assetto politico costituzionale a lui contemporaneo – non così dissimile dal nostro – come «anormale»¹⁴⁴, espressione di una «condizione anomica»¹⁴⁵. Rispetto ad esso, la situazione *normale*, cioè in cui sono pienamente espresse non solo le tendenze liberali a una autonomia individuale ma anche, e soprattutto, quelle socialiste a una maggiore giustizia e partecipazione alle deliberazioni collettive, è quella nella quale le corporazioni professionali fungono da organi elettorali intermedi. Ma che lo stato normale sia “*en voie de devenir*” significa che, come si legge nelle *Lezioni*, «è ben possibile che arriverà un momento in cui le designazioni necessarie per controllare gli organi politici si faranno quasi da se stesse, sotto la pressione dell’opinione, senza che vi siano delle consultazioni definite propriamente dette»¹⁴⁶, cioè in altri termini che l’istituzione stessa delle elezioni scompaia (senza che però scompaia la differenza tra governanti e governati). In tal senso il gesto di trasfigurazione dello *status quo* non costituisce un punto d’arrivo, ma traccia piuttosto una tendenza. È anche possibile che la tendenza si concretizzi in modo diverso: del resto le corporazioni professionali non hanno assunto storicamente quel ruolo che Durkheim pensava di vederli. (Ma l’hanno assunto ad esempio i partiti, seppur ancora una volta schiacciati dalla logica costituzionale, che infatti li inquadra in maniera molto vaga, oppure l’attività di *lobbying*, che, seppur praticata, in Italia non è

¹⁴⁴ É. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, cit., p. 186.

¹⁴⁵ Ivi, p. 187.

¹⁴⁶ Ivi, p. 186.

normata da una legge unica, ma da una miriade di norme prodotte su più livelli e quasi mai applicate). Del resto, Durkheim non è interessato – se non secondariamente, come testimoniano comunque alcuni interventi pubblici – ad avanzare delle “proposte” politiche, delle riforme per mitigare il malessere sociale. Scrive espressamente, nelle *Lezioni* come altrove, che il compito del sociologo non è quello di tracciare o prevedere una “nuova” società: «Non si esageri l’interesse per quei programmi troppo precisi di cui tanto si compiacciono i filosofi della politica. Sono giuochi della fantasia sempre troppo discosti dalla realtà e dalla complessità dei fatti per poter essere utili in pratica»¹⁴⁷. Lunghi, dunque, da ogni approccio normativo, si tratta piuttosto di mostrare che la realtà presente, nei periodi di transizione, non è tutto ciò che può e deve essere, e che anzi nello *status quo* vengono soppresse delle esigenze di senso sempre più pressanti e presenti nella riflessività collettiva. Lo stesso procedimento che abbiamo mostrato esemplificato per le elezioni può essere infatti riconosciuto nella trattazione durkheimiana del contratto o dello stesso governo.

Ma allora, a un livello ancora più profondo, si vedrà che l’“assetto” presentato dalle *Lezioni*, che non è né una derivazione della norma dalla generalità dell’esistente né la costruzione di una “repubblica” immaginaria come nel caso delle teorie comuniste del *Socialismo*, più che costituire un assetto particolare ed eventualmente desiderabile, esprime un’organizzazione che, ben prima, rende *pensabile e praticabile* la politica. Da noi definito sommariamente come il circolo riflessivo animato dall’autorità morale e concretizzato nella comunicazione, il fatto politico, in un’epoca di transizione in cui gli ideali e le aspirazioni sorgono in maniera plurale, divergente e talvolta contrapposta, non può essere pensato che attraverso una funzione di totalizzazione della pluralità che al tempo stesso non elimini tale pluralità. Questo – in fondo, poco più di una *funzione* – è il governo delle *Lezioni*, al di là dei modi differenti in cui esso si incarna e funziona. In effetti, la forma democratica di governo, a sua volta, non è altro che la forma che la società assume in un periodo di crisi profonda – di cui forse Durkheim inizia a cogliere il carattere indefinito, caratterizzato da cicli ricorrenti – in cui tutto è questionabile, manca un terreno fermo e tuttavia deve essere mantenuto un governo della società. Se Durkheim rimane relativamente indeterminato sulla forma concreta dello Stato, insomma, è perché il sociologo non è un veggente, né, come vedremo a breve, un novello Solone. «Una volta stabilita l’esistenza del male, in che cosa esso consista e da che cosa derivi, quando sapremo, cioè, i caratteri generali del rimedio e il punto sul quale esso vada applicato, non è essenziale aver prestabilito un piano che tutto preveda, ma è essenziale mettersi decisamente all’opera»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 460.

¹⁴⁸ *Ibid.*

3. *Politica della scienza sociale: socialismo, pedagogia, religione*

È essenziale mettersi decisamente all'opera: ma a quale opera? Abbiamo parlato della scienza sociale come una scienza della pratica e *per* la pratica. Lo implica del resto la riflessività stessa: dalla religione allo Stato, in tutti i gradi della riflessività sociale che abbiamo studiato la funzione pratica, rivolta alla produzione e riproduzione della società, prevale su quella speculativa. È vero che, con l'aumento della riflessività – e quindi in particolare al grado *scientifico* della riflessività – la mediazione fa sì che il contatto col sostrato sociale sia più lontano, l'autorità morale meno marcata e quindi anche il ruolo pratico meno visibile. L'abbiamo messo in luce sottolineando il rapporto inversamente proporzionale tra chiarezza della coscienza e diffusione, in seno al gruppo sociale, di tale coscienza. Per quanto la scienza sociale sia espressione di una riflessività impersonale, che è quella della società che, prendendo coscienza di sé attraverso le sue parti, colma il *décalage* di senso prodotto dalla sua differenziazione e specializzazione, rimane il fatto che tale impresa scientifica è affare di uno studioso, o tutt'al più di un gruppo (ristretto) di studiosi. Nondimeno, la scienza sociale fa parte a pieno titolo della circolarità implicata nella riflessività. Se la scienza sociale non può essere considerata un'opera di una rottura radicale col senso comune, è, in ultima analisi, perché quest'ultimo pensa da subito il sociologo come un "informatore", come il produttore di una riflessività scientifica metodicamente elaborata ma rivolta, seppur non in maniera immediata, alla restituzione alla società dei suoi risultati¹⁴⁹. Questo, paradossalmente, è anche il modo per garantire alla sociologia una certa autonomia rispetto alla "sociologia spontanea" degli individui – all'ideologia – che in ogni momento ne minaccia la legittimità: tornare verso il senso comune con il risultato teorico di una *trasfigurazione* delle sue prenozioni significa mostrare concretamente l'operazione critica che il sociologo ha gli strumenti per compiere. È per tutte queste ragioni che, scrive significativamente Karsenti, «il sociologo deve poter disporre anche di una teoria della penetrazione sociale del proprio discorso, deve poterlo controllare, non come una divulgazione *ex post*, ma come una componente intrinseca della razionalità da lui promossa»¹⁵⁰. Non si tratta dunque di una applicazione immediata del sapere alla realtà, ma neanche di una restituzione aproblematica di risultati che non possono che essere "esoterici". Questa stessa concezione è espressa anche da Durkheim, nonostante, come vedremo a breve, egli oscilli in maniera talvolta contraddittoria sul modo in cui effettivamente funziona questa "penetrazione sociale" della scienza. Si tratta insomma di capire quale sia il «*tenore politico*»¹⁵¹ della scienza sociale durkheimiana, nel

¹⁴⁹ Cfr. B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra*, cit., p. 35.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Ivi, p. 36. Si noti che è a questo livello che Karsenti colloca l'apporto di un lavoro propriamente filosofico per le scienze sociali, che consiste nell'interrogarsi nello scarto prodotto dalla loro irruzione nella storia delle società moderne occidentali.

momento in cui, come abbiamo visto, essa non pretende di proporre una struttura giuridico-morale opposta a quella esistente, che si tratterebbe quindi di “impiantare” nella realtà dopo averne fatto *tabula rasa*, bensì consiste in un compito di rischiaramento della coscienza collettiva, nato e sentito necessario (in tale forma) solo all’interno dei determinate società situate storicamente e culturalmente, e volto a liberare e rendere praticabili aspirazioni ad esse immanenti.

Se Durkheim sostiene con forza la necessità di distinguere scienza ed arte, ciò non toglie che tra di esse possa essere pensato un rapporto che non consista nell’appiattimento ideologico e surrettizio della prima sulla seconda. Come si legge nelle *Regole*, «tra la scienza e l’arte non c’è più un abisso»¹⁵² e anzi la seconda è il «prolungamento»¹⁵³ della prima. Che la sociologia debba svolgere un ruolo pratico è una tesi che rimane costante in tutte le opere durkheimiane. La prefazione alla prima edizione della *Divisione* si esprime così: «Se le nostre ricerche non avessero che un interesse speculativo, non meriterebbero un’ora di lavoro»¹⁵⁴. In ogni caso, il fine pratico è sempre subordinato alla riflessione scientifica – ne è in tal senso un *prolungamento* –, per cui l’urgenza del primo non toglie niente alla metodicità della seconda: «La scienza può aiutarci a trovare il senso nel quale orientare la nostra condotta, e a determinare l’ideale verso il quale confusamente tendiamo. Ad esso ci eleveremo soltanto dopo aver osservato il reale, e da questo potremo derivarlo»¹⁵⁵. Si è parlato in tal senso di «*ascesi metodica*»¹⁵⁶ – o, in termini dumontiani, di «*appercezione sociologica*»¹⁵⁷ – come condizione dell’azione. Allo stesso modo, nella *Determinazione del fatto morale*, si dice che la scienza della morale, in quanto espressione rischiarata di un pensiero collettivo, «ci pone in grado di correggere, di rettificare e di dirigere il corso della vita morale»¹⁵⁸. E così via, passaggi programmatici di questo tenore possono essere rinvenuti in praticamente tutti i testi metodologici. Ciò che varia, e in maniera anche significativa, è il modo in cui è pensata l’azione riformatrice della scienza morale, cioè per quale tramite e in quali forme il senso comune si può appropriare di una coscienza rischiarata intorno alle proprie pratiche ed istituzioni.

Un punto di partenza può essere costituito dalla prolusione di apertura dell’insegnamento universitario a Bordeaux, nel 1887, e dagli obiettivi lì fissati. Nella conclusione della sua lezione, Durkheim si riferisce alla «salutare influenza»¹⁵⁹ che la nuova scienza sociale – sulla quale egli sta

¹⁵² É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 60-61.

¹⁵³ Ivi, p. 61.

¹⁵⁴ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 4. Per una analisi del rapporto tra scienza e morale a partire dalle due prefazioni alla *Divisione del lavoro sociale*, cfr. W. Watts Miller, *Les deux préfaces*, cit.

¹⁵⁵ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 4.

¹⁵⁶ É. Durkheim, *La scienza sociale e l’azione*, cit., p. 85, nota del curatore (J.-C. Filloux).

¹⁵⁷ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, cit., p. 79.

¹⁵⁸ É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 193.

¹⁵⁹ É. Durkheim, *Corso di scienza sociale*, cit., p. 118.

inaugurando un corso, *Science sociale et Pédagogie*, voluto (anche) da Alfred Espinas – può esercitare sulla pratica. Citiamo per intero un passaggio che condensa molte questioni cruciali:

Noi viviamo in un paese che non riconosce altro maestro che l'opinione. Perché questo maestro non diventi un despota inintelligente, è necessario comprenderlo; e come, se non per mezzo della scienza? [...] Lo spirito di collettività si è fra di noi molto affievolito. Ognuno di noi ha del proprio io un sentimento talmente esorbitante, da non poter più accorgersi dei limiti che lo stringono da ogni parte. Illudendosi della propria potenza, egli aspira a essere autosufficiente. [...] Occorre reagire, con tutte le nostre forze, a questa tendenza dispersiva. Occorre che la nostra società riprenda coscienza della propria unità organica; che l'individuo si accorga della massa sociale che lo fascia e lo compenetra, che la senta sempre presente e operante, e che questo sentimento regoli sempre la sua condotta [...]. E dunque, Signori, io credo che la sociologia è, più di ogni altra scienza, capace di ricostituire queste idee. [...] Senza dubbio queste idee diventeranno veramente efficaci solo nella misura in cui si radicheranno e si estenderanno negli strati più profondi della popolazione; per questo però, occorre inizialmente che noi le elaboriamo scientificamente all'Università.¹⁶⁰

Sono da notare diversi elementi, in parte da noi già affrontati: innanzitutto l'importanza dell'elemento dell'opinione, che, tanto più in periodi di crisi, rappresenta una vera e propria forza di governo della società; in secondo luogo, la diagnosi dell'individualismo come sentimento morale generalizzato; in terzo luogo, la costituzione, in contrapposizione a questa “religione moderna”, della sociologia e del concetto stesso di società come entità *sui generis*, volti al disvelamento di quella che è a tutti gli effetti un'ideologia, che nasconde la realtà dei rapporti; infine, l'importanza della questione dell'efficacia dei prodotti teorici della scienza, e il ruolo centrale, in ciò, dell'università e dell'educazione. Questi elementi non sono semplicemente giustapposti, ma profondamente intrecciati, a tal punto che si potrebbe affermare – è ciò che abbiamo cercato di fare nel corso del presente lavoro – che uno non può essere concepito senza l'altro. Questo significa che il problema della riforma dell'opinione non è accessorio per la scienza sociale, ma ne è un prolungamento costitutivo. Ne va infatti della sua stessa legittimità come scienza, legittimità che, come nota Durkheim all'inizio della sua prolusione, è lungi dall'essere unanimemente riconosciuta¹⁶¹. In altri termini, un sistema morale e giuridico che, patologicamente disallineato rispetto alle aspirazioni emananti dalla divisione del lavoro, *creda* nell'individuo come fondamento assoluto è ciò in reazione a cui la sociologia si costituisce – ne è prova la sua genesi storica, nonché quella del concetto stesso di individualismo – e al tempo stesso ciò che costantemente ne minaccia l'impresa. La sociologia ha insomma il compito innanzitutto metodologico di combattere l'individualismo perché questo

¹⁶⁰ Ivi, pp. 118-119.

¹⁶¹ Cfr. ivi, pp. 87-88.

ne mette in dubbio l'esistenza stessa come scienza, e quindi come istituzione universitaria (ci vorranno più di 25 anni perché Durkheim possa insegnare, alla Sorbona, sociologia). Nella sua forma politica, cioè il liberalismo, esso occulta inoltre il concetto stesso di solidarietà, che, come aspirazione sociale "socialista", è senz'altro precedente, per ordine logico, temporale e politico, a quella rivolta all'autonomia individuale. È per questo che nella *Determinazione* Durkheim scrive, in relazione alle dottrine pratiche che esprimono in maniera parziale e non del tutto cosciente le aspirazioni sociali, che tuttavia una di esse può «presentare un maggiore grado di verità pratica rispetto alle altre, e meritare a questo titolo una certa preferenza»¹⁶². Il sociologo si riferisce evidentemente al socialismo, che è più adeguato nel prendere coscienza dei legami sociali di altre dottrine, come appunto il liberalismo, o anche il comunismo, il misticismo (cioè lo spontaneismo romantico), etc. Sebbene qui come altrove Durkheim precisi che la sociologia non si confonde neanche col socialismo¹⁶³, il legame tra questo movimento politico e la nascente scienza sociale è stato ultimamente evidenziato ampiamente – anche facendo retroagire l'eredità che dello zio e maestro svilupperà Marcel Mauss¹⁶⁴. Il "grido di dolore" e il "malessere collettivo" espressi dai militanti socialisti sono i sentimenti che animano i nuovi ideali morali – se non *religiosi* – di giustizia e solidarietà provenienti dalle classi popolari, che a loro volta, rielaborati dalla riflessività scientifica, trovano posto ad esempio nel concetto di contratto giusto. Abbiamo poi mostrato in che senso la teoria dei gruppi professionali risponda al bisogno socialista di ricollegare la funzione economica, «*la cosa sociale*»¹⁶⁵ per eccellenza, ai centri coscienti della società. È una politica contrapposta al liberalismo quella che mostra l'esigenza di adeguare a livello giuridico e morale – cioè appunto a livello cosciente – una solidarietà e interdipendenza sociale che *già* si è prodotta a causa della divisione del lavoro e della rottura dell'ordine segmentario. E tale politica è una politica anche sociologica: Durkheim attribuisce infatti questa intuizione, seppur in forma non ancora adeguata, già a Saint-Simon¹⁶⁶. È poi rifacendosi alle idee saintsimoniane e socialiste di redistribuzione che, nell'ultimo testo pubblicato in vita, un articolo di giornale intitolato *La politique de demain* (1917), Durkheim sostiene la necessità di una socializzazione delle principali industrie nazionali, che

¹⁶² É. Durkheim, *La determinazione del fatto morale*, cit., p. 192.

¹⁶³ Cfr. anche É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 130.

¹⁶⁴ Si vedano, oltre agli studi classici, soprattutto i lavori di Francesco Callegaro (cfr. *La science politique des modernes*, cit., pp. 263-304; F. Callegaro, A. Lanza (a cura di), *Le sens du socialisme*, cit.), ma anche, da un punto di vista più ampio, B. Karsenti, C. Lemieux, *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, cit. Riguardo a Mauss e al socialismo, cfr. M. Mauss, *La nation*, cit., parte III.

¹⁶⁵ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 310.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 308.

devono diventare «servizi pubblici»¹⁶⁷ (o rimanere tali, dato che la guerra, soprattutto in Francia e in Inghilterra, aveva dato un impulso, seppur congiunturale, alla nazionalizzazione). Il principio industrialista saintsimoniano non basta però a rispondere alle esigenze socialiste se non è accompagnato da una regolazione, politica e morale, che ponga dei limiti a quel “male dell’infinito” (o, hegelianamente, della “cattiva infinità”) in cui consistono la produzione e il consumo capitalistici¹⁶⁸.

Per quanto il rapporto tra socialismo e sociologia sia centrale in una determinazione del tenore politico della scienza durkheimiana, esso, di per sé, spiega poco riguardo alle modalità in cui effettivamente avviene l’efficacia pratica della riflessività sociologica. Per quanto storicamente possa essere ricostruito un rapporto di reciproca influenza tra il movimento socialista e la tradizione (proto)sociologica ottocentesca, un tale sodalizio non è teorizzato esplicitamente da Durkheim. Siamo lontani dal pensiero marxiano, in cui il riconoscimento del proletariato e del movimento operaio come soggetto rivoluzionario è una conseguenza dialettica della critica stessa. E l’elemento biografico di un Durkheim che, nonostante le simpatie e le amicizie, non volle mai schierarsi esplicitamente come militante socialista, prendere parte alla SFIO o partecipare alla fondazione de *L’Humanité*, non può essere senza significato. Quindi il nostro problema rimane, per ora, irrisolto: manca un elemento, che, nelle ultimissime pagine del corso sul *Socialismo*, le uniche in cui Durkheim tracci un parallelismo esplicito con la propria contemporaneità, è rappresentato dalla religione. Accanto al risorgere, dopo un paio di decenni, dell’impresa sociologica e la nuova attualità della questione sociale, sono i germi di una nuova religione, che Durkheim constaterà anche nell’intervento *L’avvenire della religione*, a manifestare l’urgenza pressante di una nuova autorità morale grazie alla quale mitigare gli effetti dell’anomia. La scienza sociale può costituire o accompagnare questa nuova autorità morale? In quali forme? La religione è una di esse, e anzi la soluzione teorica privilegiata dalla tradizione sociologica francese, da Saint-Simon, dalla sua scuola e da Comte.

Ci sono però innanzitutto delle forme dell’efficacia pratica della sociologia che possono essere escluse e che anzi Durkheim critica. Abbiamo già riportato un passaggio della *Divisione del lavoro sociale* in cui si rigetta l’identificazione del sociologo con l’uomo di Stato o il politico. Questa concezione si ritrova anche in altri saggi o testi di circostanza. Ne *I principi del 1789 e la sociologia*, in relazione al problema dell’adattamento delle istituzioni alle nuove aspirazioni che travagliano la

¹⁶⁷ É. Durkheim, *La Politique de Demain*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 5 (1999), pp. 8-12, p. 11 (tr. nostra). Su questo ultimo testo durkheimiano, cfr. J. Mergy, *La Politique de Demain: un texte inconnu d’Émile Durkheim*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 5 (1999), pp. 1-7.

¹⁶⁸ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., pp. 296 ss.

società dai tempi della Rivoluzione, Durkheim riconosce che il nodo può essere risolto solo dall'arte politica, e non dalla scienza sociale¹⁶⁹. Respinge dunque un'accusa mossa da Albert Sorel ai sociologi, quella di appiattare la seconda sulla prima e sulle «scienze politiche, speculazioni bastarde, per metà teoriche e per metà pratiche»¹⁷⁰: per Durkheim è al limite a Saint-Simon e a Comte che può essere attribuita criticamente questa operazione. Al contrario, si conclude l'articolo, «le difficoltà pratiche non possono essere eliminate in ultima analisi che dalla pratica, dall'esperienza di ogni giorno. Non sarà un consiglio di sociologi, saranno le stesse società a trovarne la soluzione»¹⁷¹. Sempre in questa direzione, in un intervento del 1904, *L'élite intellettuale e la democrazia*, confutando l'idea che intellettuali e studiosi debbano assumere ruoli politici per partecipare alla vita pubblica, Durkheim distingue gli “uomini d'azione” da quelli di riflessione. La peculiarità dei primi consiste nel senso pratico, cioè nella capacità di agire tempestivamente nella circostanza¹⁷². I secondi invece, tra i quali rientra evidentemente il sociologo, svolgono la loro azione pubblica piuttosto attraverso l'*educazione* («attraverso il libro, la conferenza, le opere di educazione popolare»¹⁷³), capace di risvegliare le «energie sociali»¹⁷⁴ che, lungi dall'essere sopite definitivamente nell'indifferenza, si mostrano vive in situazioni “calde” come l'affare Dreyfus. In tali congiunture la distanza tra intellettuali e folle si fa meno marcata: i primi escono dai loro laboratori, le seconde sono più propense alla riflessione e alla partecipazione. Più in generale, potremmo rinvenire nel rifiuto durkheimiano di fare del sociologo l'uomo di Stato per eccellenza una netta presa di distanza da una concezione “ingegneristica” dell'effettività del sapere, che caratterizzava l'impresa della scienza politica moderna, per la quale la realtà costituzionale era del tutto da rifondare. Al contrario, da una parte l'uomo di Stato è un uomo d'azione che sa agire prontamente nella situazione concreta a seconda dei problemi particolari che via via si pongono (ma senza appiattirsi su di essi, come mostra il discorso delle *Lezioni* sul governo), dall'altra lo scienziato sociale vede nell'opinione pubblica, come forza sempre più operante nella società, un polo con cui confrontarsi, ma sempre nei tempi più lenti e mediati della riflessione.

Una concezione simile e forse complementare del ruolo della sociologia è quella che vede in questa scienza un sapere di governo. Abbiamo parlato del sociologo come “consigliere del principe”, ma potremmo riferirci, sempre sulla scorta di Foucault (in questo caso dei corsi di fine anni Settanta al Collège de France) anche alla governamentalità liberale e neoliberale come quella «razionalità politica che attribuisce al sociale una regolazione immanente e configura quindi l'azione

¹⁶⁹ Cfr. É. Durkheim, *I principi del 1789 e la sociologia*, cit., p. 236.

¹⁷⁰ Ivi, pp. 236-237.

¹⁷¹ Ivi, p. 237.

¹⁷² Cfr. É. Durkheim, *L'élite intellettuale e la democrazia*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 299-301, p. 299.

¹⁷³ Ivi, p. 300.

¹⁷⁴ Ivi, p. 301.

di governo efficace e razionale come una pratica che si può assimilare a quella medica»¹⁷⁵. In tal senso la sociologia sarebbe la *fisiologia* dell'organismo sociale, che orienterebbe l'azione di governo come intervento medico su un corpo che, in linea con la rappresentazione vitalistica, dovrebbe solo essere ristabilito nella sua condizione normale di autoregolazione. La malattia sociale non sarebbe insomma altro che una deviazione temporanea rispetto alla capacità naturale di produrre da sé il proprio ordine. È evidente qui il riemergere del problema già affrontato in relazione alle *Regole del metodo sociologico*: se il normale e il patologico sociali rispondono senza scarti al modello biologico, e se dunque «la salute è qualcosa di definito e dato nelle cose»¹⁷⁶, l'utilità della scienza sociale si manifesta in maniera immediata nella misura in cui il compito dell'uomo di Stato risulta «quello del medico – cioè di prevenire le malattie mediante un'adeguata profilassi e, quando esse sono già manifeste, di cercare di guarirle»¹⁷⁷. È con questa identificazione del politico col medico, mediata dal sapere terapeutico della sociologia, che si conclude in effetti il terzo capitolo delle *Regole*. Da qui deriverebbe una doppia aporia: per quanto riguarda l'uomo di Stato, la sua azione verrebbe del tutto “saturata” da «una teoria oggettiva fornita in anticipo dalla scienza»¹⁷⁸. Egli non dovrebbe e non potrebbe prendere in considerazione la contingenza dei problemi che gli si sottopongono e la questione di come affrontarli *al meglio* a partire dalle aspirazioni confuse della nazione (così come il medico, nella critica canguilhemiana, considera la sua attività clinica come una mera applicazione della scienza fisiologica o fisiopatologica a prescindere dalla normatività singolare del vivente). Per quanto riguarda la scienza, invece, la contraddizione sarebbe quella già affrontata, relativa alla reificazione di uno stato della società e alla deduzione indebita di una prescrizione dalla sua descrizione. Ma proprio la confutazione di quest'ultima aporia, in relazione quantomeno alle epoche di transizione come quella moderna postrivoluzionaria, appare come la migliore confutazione anche dell'analogia tra medico e politico e quindi della sociologia come sapere governamentale di igiene sociale. Non è un caso che, come già abbiamo fatto notare, la scienza sociale non sia minimamente citata, nelle *Lezioni di sociologia*, tra quei saperi e quelle procedure che partecipano all'azione riflessiva e deliberativa dello Stato. Lo spazio politico, al contrario, è proprio

¹⁷⁵ P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 248. Per Foucault la politica neoliberale è affatto una politica della società: non consiste dunque in un estremo *laissez-faire* e in un disimpegno, ma neanche in un'azione di mitigazione degli effetti del libero mercato, bensì in un intervento che faccia in modo che i meccanismi concorrenziali del mercato svolgano in ogni momento il loro (supposto) ruolo di regolatore sociale naturale (cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 128 ss., dove si riferisce principalmente all'ordoliberalismo tedesco e alla Scuola di Chicago americana). Sull'argomento, cfr. anche P. Cesaroni, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010, pp. 198-211).

¹⁷⁶ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 79.

¹⁷⁷ *Ibid.* Un accostamento tra uomo di Stato e clinico e tra sociologo e fisiologo si trova, seppur in forma più che altro metaforica, anche in É. Durkheim, *L'élite intellettuale e la democrazia*, cit., p. 299.

¹⁷⁸ P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 220.

quello aperto dalla consapevolezza dell'«impossibile della regolazione sociale»¹⁷⁹. Del resto, anche fosse possibile derivare la salute dalla generalità, applicare questo criterio medico a una fase di crisi dei vecchi ideali vorrebbe dire *uccidere* l'organismo sociale, o quantomeno soffocarne la normatività. Ma l'essenziale è altrove: pur tenendo ferma – nei termini che abbiamo indicato – la scienza sociale come scienza del normale e del patologico, è piuttosto nel compito di rischiarare la coscienza collettiva in relazione ai nuovi ideali morali e politici che si esplica l'utilità pratica connaturata a questa distinzione sociologica fondamentale. La normatività, confusa e irriflessa, immanente alla struttura sociale è al contrario soffocata tanto da una concezione che abbiamo chiamato “ingegneristica” del ruolo pratico della sociologia quanto da una “terapeutica”¹⁸⁰. In definitiva, non sta alla sociologia fornire allo Stato una conoscenza del sociale, né risvegliare nell'organo di governo una riflessività che è già all'opera in esso, seppur in maniera non del tutto cosciente e adeguata, e anzi ostacolata da istituzioni antiquate¹⁸¹.

Per ora l'unico indizio “positivo” e non contraddittorio circa l'azione pubblica del sociologo è stato rinvenuto nell'idea di educazione popolare. Seguiamo dunque questa pista. Émile Durkheim, nel corso della sua trentennale carriera accademica, insegnò scienza dell'educazione o pedagogia *almeno* tanto quanto scienza sociale¹⁸². Mauss ricorderà che egli viveva questi corsi come un peso e una frammentazione della sua attività rispetto a quella che considerava l'impresa scientifica degna di tutte le proprie forze, la sociologia¹⁸³. È per questo che si è parlato di un'istituzionalizzazione della scienza sociale come disciplina universitaria «per la porta stretta della pedagogia»¹⁸⁴: sia a Bordeaux che a Parigi, è solo dopo aver affiancato le discipline pedagogiche che la scienza sociale poté essere insegnata da Durkheim. Ma che la sociologia scientifica trovi la sua origine nel quadro di un'istituzionalizzazione accademica e che questa passi parallelamente per una costante riflessione sulle condizioni stesse dell'insegnamento e della struttura educativa, ciò non può essere ignorato o

¹⁷⁹ Ivi, p. 253.

¹⁸⁰ Si potrebbe tra l'altro vedere in queste concezioni due lati della stessa medaglia, sulla scorta della dimostrazione per cui la rappresentazione macchinica del politico e l'estensione biologica al dominio sociale sono paradigmi che rinviano l'uno all'altro (cfr. ivi, pp. 253-255). La non tenuta della rappresentazione vitalistica (o neoliberale) della società produce *nel contenuto* la rappresentazione macchinica (il dispositivo della sovranità) come ciò che occupa lo spazio, quello della giustizia, lasciato impensato. Ma *nella forma* questa saturazione è proprio la saturazione prodotta da una teoria applicata meccanicamente e senza scarti ad una prassi che deve essere del tutto predeterminata, per risolvere a priori il problema dell'azione giusta.

¹⁸¹ Cfr. B. Karsenti, *Le décalage du sens*, cit., pp. 238-239.

¹⁸² Per una dettagliata ricostruzione biografica e filologica dei corsi durkheimiani di pedagogia, cfr. Ph. Besnard, *De quand datent les cours pédagogiques de Durkheim ?*, in *Études durkheimiennes*, cit., pp. 55-64.

¹⁸³ Cfr. M. Mauss, *In memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs*, «L'Année sociologique», vol. 1 (1923), pp. 7-29, p. 17.

¹⁸⁴ M. Halbwachs, *Introduction*, in É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, t. I: *Des origines à la Renaissance*, Alcan, Parigi 1938, p. I (tr. nostra).

considerato neutro¹⁸⁵. Abbiamo visto che fin dalla lezione inaugurale del 1887 Durkheim è ben cosciente del legame tra efficacia pratica della nascente scienza sociale ed elaborazione universitaria. In quanto professore universitario di sociologia, Durkheim stesso ha prodotto tale efficacia proprio nella forma dell'insegnamento – prima che, ad esempio, attraverso gli interventi pubblici, di cui era parsimonioso e di cui faceva un uso molto mirato. O meglio, nella forma dell'insegnamento agli insegnanti, dato che – per le peculiarità del sistema universitario francese e della società dell'epoca – gli uditori delle sue lezioni erano soprattutto futuri insegnanti di scuola secondaria. In tal senso, l'insegnamento universitario si pone come mediazione tra il sapere di una disciplina e l'effettività pratica, rituale, di questo sapere in seno alla società, cioè la concreta e quotidiana pratica del suo insegnamento scolastico alle nuove generazioni. È solo così che si può comprendere l'affermazione apparentemente paradossale del 1887 per cui l'insegnamento universitario – non certo a destinazione popolare – sarebbe il primo passo per un'influenza che raggiunge gli “strati più profondi” della società. Quest'idea di mediazione si ritrova anche nella riflessione durkheimiana sull'educazione, e prende il nome – distinguendo a rigore i termini – di *pedagogia*.

Per Durkheim l'educazione ha un ruolo di riproduzione sociale: si tratta del «mezzo mediante il quale la società creerà nel cuore delle giovani generazioni le condizioni essenziali per la propria esistenza»¹⁸⁶. Essa risveglia nel fanciullo l'essere sociale, su tre livelli¹⁸⁷. Innanzitutto, quello per cui egli è un membro della società in generale, la quale, dotata di una fisionomia particolare, necessita di una certa omogeneità morale (che nondimeno – nota Durkheim – va affievolendosi, e così va restringendosi quella parte di sapere condiviso da tutta la popolazione). C'è poi un secondo livello per cui il fanciullo viene socializzato all'interno di un gruppo sociale particolare, ad esempio in funzione dell'appartenenza professionale o di classe (o ancora, potremmo dire, etnica, religiosa, politica...) della famiglia, e assorbe dunque un sistema di valori e saperi particolare. Infine, un terzo livello riguarda la sua individualità, che non è né data in anticipo, eventualmente nella forma universale della “natura umana” (come vorrebbe un individualismo metodologico applicato alla scienza dell'educazione – l'esempio sono i pedagoghi illuministi), né, d'altro canto, totalmente indeterminata e priva di elementi congeniti. In tal senso, l'educazione può essere paragonata, per la forza e incidenza della sua azione, alla «suggestione ipnotica»¹⁸⁸, che ha il compito di portare fuori dalla passività la virtualità che è il fanciullo, e renderlo – in definitiva – un membro attivo del consesso sociale. Sebbene dunque Durkheim utilizzi un paragone che avevamo disqualificato nel

¹⁸⁵ Cfr. J.-L. Fabiani, «*Par la porte étroite de la pédagogie*». *Émile Durkheim ou de l'éducation*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 19 (2013), pp. 125-140.

¹⁸⁶ É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., p. 19.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 19 ss.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 34.

primo capitolo per comprendere il fatto religioso collettivo (perché appartenente al paradigma della psicologia delle folle), nondimeno tale associazione rende l'idea dell'efficacia pratica che il rituale educativo svolge sul fanciullo. Ad animare tale efficacia è ancora una volta l'autorità morale della società: essa non è solo il mezzo con cui il maestro esercita il proprio ascendente – fondato e legittimato sulla divisione del lavoro, su una differenza generazionale, etc. –, ma è anche il primo contenuto che viene trasmesso all'allievo. In tal senso Durkheim paragona l'educatore a un prete: «Anche lui è il mandatario d'una grande persona morale che lo supera: la società. E come il prete è l'interprete del suo dio, egli è l'interprete delle grandi idee morali del suo tempo e del suo paese»¹⁸⁹. Ma il discorso cambia, ancora una volta, in relazione alle epoche di crisi e di transizione. La diagnosi della situazione presente si riflette anche dal punto di vista della sociologia dei sistemi educativi. Anzi, in questo caso essa è ancora più acuta, dal momento che tali sistemi sono dotati di una particolare pervicacia e resistenza al cambiamento, proprio perché hanno a che fare con le condizioni d'esistenza stesse della società e della sua riproduzione. Mentre le costituzioni cambiano, la funzione economica è trasformata dalla grande industria, la riflessione pedagogica fatica a riformare un sistema educativo all'altezza dei tempi. All'inizio del corso sull'*Evoluzione pedagogica in Francia* Durkheim si lamenta che, a fronte di grandi discussioni sui sistemi politici, si considera invece il sistema educativo come ap problematico¹⁹⁰. In verità in quegli anni la riforma dell'insegnamento era un tema caldo, che si concretizzò ad esempio in una serie di riforme volte alla laicizzazione definitiva dell'educazione pubblica. Paul Fauconnet, allievo di Durkheim, sostenne che la questione dell'insegnamento secondario costituiva la nuova “questione sociale” da tanto la situazione era critica¹⁹¹.

È in queste situazioni di crisi che per Durkheim nascono le teorie pedagogiche. Nella lezione inaugurale del suo insegnamento a Parigi (1902), dove prende il posto del pedagogista Ferdinand Buisson, il sociologo distingue la pedagogia sia dall'educazione, che consiste nell'insieme di pratiche in cui, in una data formazione storica e sociale, si esplica l'insegnamento, sia dalla scienza dell'educazione, che consiste in uno studio oggettivo di tali pratiche¹⁹². La pedagogia, al contrario, è rivolta verso l'avvenire e ha come principale scopo quello di determinare il migliore sistema di educazione. La riflessione spezza la *routine* e l'abitudine dell'insegnamento, e quindi la

¹⁸⁹ Ivi, p. 39.

¹⁹⁰ Cfr. É. Durkheim, *L'evoluzione pedagogica in Francia. Storia dell'insegnamento secondario*, Bologna University Press, Bologna 2006, p. 48.

¹⁹¹ P. Fauconnet, *Introduction. L'œuvre pédagogique de Durkheim*, in É. Durkheim, *Éducation et sociologie*, Alcan, Parigi 1922, pp. 1-33, p. 27. Sul legame tra constatazione della crisi delle società contemporanee e politica dell'educazione, cfr. B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, cit., p. 179. Sui dibattiti del tempo intorno all'educazione e alla riforma dell'insegnamento e sulla posizione di Durkheim, cfr. M. Cedronio, *La società organica*, cit., pp. 134 ss.

¹⁹² Cfr. É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., pp. 41-42.

riproduzione “meccanica” della società. Si tratterebbe insomma di un’*arte*, se seguissimo la distinzione, presente fin dai primissimi anni della produzione durkheimiana, tra scienza ed arte. Ma, scrive Durkheim, «non avremmo certo affidato volentieri una scolaresca a Montaigne o a Rousseau»¹⁹³. In altri termini, la pedagogia si propone di orientare l’azione – in tal senso non può essere neanche una scienza – ma non si confonde con essa – non “fa” nulla. È estremamente significativo che Durkheim scelga allora proprio questo ambito per una chiarificazione concettuale: come grado intermedio tra arte e scienza emerge una forma di sapere che egli chiama «teoria pratica»¹⁹⁴, e in questo consiste la pedagogia. Essa «non studia scientificamente i sistemi d’educazione, ma vi riflette per fornire all’attività dell’educatore delle idee che la dirigano»¹⁹⁵. Ciò che insomma Durkheim vuole sottolineare è il ruolo di *mediazione* della pedagogia – oppure, potremmo dire in termini durkheimiani, di *prolungamento* della scienza verso l’arte. In essa la riflessività rimane ancorata alla pratica, verso cui fa costantemente ritorno. Inoltre, tale riflessione, al contrario del fenomeno educativo (che è continuo e universale), è «intermittente»¹⁹⁶, sorge solo quando la società ne sente il *bisogno*. E infatti «è apparsa soltanto ad un’epoca relativamente avanzata della storia»¹⁹⁷, in particolare col Rinascimento (e con la rottura dell’“ordine” medievale) e poi nuovamente, dopo un’eclissi durante l’assolutismo seicentesco, nel Settecento e con ancora più vigore nell’Ottocento: «Il nostro sistema tradizionale d’educazione non è più in armonia con le nostre idee e i nostri bisogni»¹⁹⁸, scrive Durkheim. Di qui l’urgente di una rinnovata riflessione sul ruolo e i contenuti dell’educazione, in particolare secondaria.

Che la pedagogia svolga una funzione di mediazione tra la scienza e l’arte non significa solo che essa orienti la pratica, ma anche, d’altro canto, che si debba riferire a una scienza, di cui ha bisogno. Questa è la sociologia¹⁹⁹. Il pedagogo deve stabilire lo scopo dell’educatore, ma «solo la sociologia può sia aiutarci a comprenderlo, collegandolo agli stati sociali dai quali dipende e che esprime, sia aiutarci a scoprirlo, quando la coscienza pubblica, tumultuosa e incerta, non sa più quale deve essere»²⁰⁰. Vediamo così ricollegarsi i diversi temi: la sociologia – nella sua veste di sociologia dell’educazione – comprende scientificamente il fatto educativo come fatto sociale; nei periodi patologici, di disallineamento tra la morale e le esigenze del sostrato, essa, nella sua veste critica,

¹⁹³ É. Durkheim, *L’educazione morale*, cit., pp. 465-466.

¹⁹⁴ É. Durkheim, *La sociologia e l’educazione*, cit., p. 53. Cfr. anche É. Durkheim, *L’educazione morale*, cit., p. 466.

¹⁹⁵ É. Durkheim, *La sociologia e l’educazione*, cit., p. 53.

¹⁹⁶ Ivi, p. 42.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹⁹ In particolare, Durkheim sostiene che la pedagogia si deve rivolgere alla sociologia per formare i propri principi, mentre alla psicologia per elaborare i modi di applicazione di essi, cioè il modo in cui farli penetrare nelle coscienze individuali degli alunni (cfr. ivi, p. 86, p. 90).

²⁰⁰ Ivi, p. 85.

può fornire un'elaborazione (trasfigurata) dello stato normale che per il pedagogo diventa l'ideale da perseguire e sulla base del quale determinare lo scopo dell'educatore. Si saldano così l'esigenza della pedagogia di rivolgersi a una scienza, di cui cercherà, nei limiti del possibile (dettati dalle urgenze della pratica) di seguire i risultati metodici, e quella della sociologia di dare un'efficacia pratica alla propria riflessività scientifica sullo stato normale della società. In particolare, pedagogia e sociologia si incontrano nella figura del professore di pedagogia. Egli rende pratica la teoria pratica, cioè la pedagogia diventa, nella sua pratica professionale, il prolungamento della scienza che si andava cercando. Da una parte egli rimane uno scienziato, che si esprime attraverso opere pubblicate e rigorose, dall'altra parte egli, in quanto pedagogo, è un teorico pratico: non a caso tutte le opere durkheimiane su educazione e pedagogia sono corsi non destinati alla pubblicazione. Ma il fatto di essere allo stesso tempo un sociologo è anche ciò che lo differenzia dai pedagoghi del passato. Karsenti ha parlato in tal senso di «pedagogo cosciente»²⁰¹: mentre i vari Rousseau o Montaigne partivano ogni volta dall'idea di dover costruire un sistema educativo “naturale”, fuori dal tempo e dallo spazio, facendo quindi *tabula rasa* dell'esistente, il professore di pedagogia è cosciente riflessivamente di ciò che di rivoluzionario si esplica nella sua azione. Egli si comprende cioè come una forza storica che, in momenti di crisi e di transizione, è un fattore di *produzione* della società. Egli infatti educerà gli educatori, coloro che andranno a costituire le condizioni stesse della riproduzione della società. È il motivo per cui Durkheim insiste molto sulla formazione storica del pedagogo – di qui il corso sull'*Evoluzione pedagogica in Francia*. La storia dell'insegnamento secondario che qui si dispiega rappresenta l'ambito educativo come un violento campo di battaglia²⁰² – siamo ben lontani dalla rappresentazione di un Durkheim incapace di pensare il conflitto. È solo in una prospettiva storica che il pedagogo può vedere l'emergere di nuovi ideali sotto la scorza dell'abitudine di sistemi educativi obsoleti, e questo vale ancor più per il presente. Troppo spesso la pedagogia – l'esempio è sempre Rousseau – ha pensato di dover evocare il nuovo dal nulla; «ecco perché è avvenuto che troppe volte la pedagogia altro non è stata che una forma di letteratura utopica»²⁰³. Ma l'ideale pedagogico non dev'essere né costruito su una finzione né deve risultare da una comprensione immediata delle esigenze contingenti e delle passioni momentanee. Se Durkheim sostiene che mai come nella sua epoca la cultura sociologica è necessaria al pedagogo è perché essa sola «può darci quello di cui abbiamo impellentemente bisogno», cioè «un gruppo di idee direttrici che siano l'anima della nostra esperienza pratica e che la sostengano, che diano un

²⁰¹ Cfr. B. Karsenti, *Durkheim, ou le sociologue en pédagogie conscient*, Colloque “Durkheim au Collège de France”, 06/06/2019, <https://www.college-de-france.fr/agenda/colloque/durkheim-au-college-de-france/durkheim-ou-le-sociologue-en-pedagogie-conscient-0> (ultima consultazione : 24/02/2023).

²⁰² Cfr. É. Durkheim, *L'evoluzione pedagogica in Francia*, cit., p. 57. Cfr. M. Cherkaoui, *Socialisation et conflit : les systèmes éducatifs et leur histoire selon Durkheim*, «Revue française de sociologie», vol. 17, n. 2 (1976), pp. 197-212.

²⁰³ É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., p. 63.

sensu alla nostra azione e che a quest'azione ci affezionino»²⁰⁴ – è quanto Durkheim stesso svolge nel corso sull'*Educazione morale*. Anche una riforma politica del sistema educativo sarà efficace solo se prima un'adeguata riflessione pedagogica avrà trasformato i nuovi bisogni in ideali capaci di convincere, e diventare così un'autentica fede presso gli insegnanti²⁰⁵. Dall'altra parte, tenendosi lontana dagli scogli di una “politica scientifica” – pura applicazione alla pratica dei risultati della scienza – o di una “politica pratica” – che farebbe del sociologo un uomo di Stato –, la scienza sociale trova nella pratica della pedagogia come teoria pratica il *medium* del suo intervento politico sul senso comune²⁰⁶.

Se questa risposta al problema dell'efficacia pratica della scienza sociale – forse la più convincente – non risulta essere l'unica né quella maggiormente esplicitata da Durkheim, ciò è dovuto al fatto che, come è stato scritto, il momento di fondazione della nuova scienza «è indissociabile da una profonda incertezza quanto al ruolo effettivo del sociologo in seno alla società»²⁰⁷. Il motivo non è contingente ma strutturale: a causa dello scarto costitutivo nel senso sociale, la sociologia, che comprende ed elabora tale *décalage*, non potrà che assumere, almeno in parte, la forma di una «sporgenza»²⁰⁸. L'operazione *trasfigurativa* che la sociologia mette in atto non

²⁰⁴ Ivi, p. 91. Cfr. Anche É. Durkheim, *L'evoluzione pedagogica in Francia*, cit., pp. 52-53: «Non è ancora apparsa una nuova fede a sostituire quella che va scomparendo. Un insegnamento pedagogico ha proprio la missione di contribuire all'elaborazione di questa nuova fede e, di conseguenza, di questa nuova vita. Una fede pedagogica è infatti l'anima stessa di un corpo insegnante».

²⁰⁵ Cfr. ivi, p. 52. Cfr. anche É. Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 400: «Il sistema mentale di un popolo è un sistema di forze definite che non si può scomporre né ricomporre mediante semplici ingiunzioni». Per quanto riguarda il contenuto e i programmi di un sistema educativo all'altezza dell'esigenze del tempo, cfr. le conclusioni di É. Durkheim, *L'evoluzione pedagogica in Francia*, cit. Durkheim valorizza molto le scienze storiche ma anche le scienze naturali, che devono affiancare la cultura umanistica “tradizionale”, insufficiente da sola. Alla tradizione razionalista cartesiana va infatti aggiunta anche la consapevolezza della ricchezza infinita della realtà, che non si riduce al pensiero (cfr. ivi, p. 426). In ultima analisi, è all'insegnamento delle scienze sociali, pur nella consapevolezza che esse non sono ancora abbastanza progredite (e quindi bisogna intanto partire dalle scienze propedeutiche), che si deve indirizzare, anche contenutisticamente, il sistema educativo per Durkheim (cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes*, cit., pp. 168-171).

²⁰⁶ È interessante il fatto che, con l'introduzione del concetto di “teoria pratica”, Durkheim riqualifica anche lo statuto di pseudo scienze a cui aveva attribuito il rango di arte, come la scienza politica (cfr. É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., pp. 52-53). Ci si potrebbe in tal senso chiedere se lo stesso ruolo di mediazione tra sociologia e pratica (in questo caso politica) non possa essere svolto proprio da una scienza politica resa cosciente del suo legame con la sociologia (la figura di questa mancanza di consapevolezza è, non per caso, anche qui Rousseau). Ma Durkheim semplicemente non prende in considerazione l'idea: è solo la pedagogia che si rivolge alla sociologia, consapevole del proprio statuto intermedio. Ci sarebbe tuttavia lo spazio per pensare anche una scienza politica consapevole della propria mancanza, e nel caso sarebbe, ancora una volta, al gesto delle *Lezioni di sociologia* che si dovrebbe rivolgere lo sguardo. Infine, in funzione di quanto svolto sopra, è interessante sottolineare come per Durkheim anche la scienza medica sia un esempio di “teoria pratica”: essa si situa a metà strada tra la scienza (biologica o fisiologica) e la pratica clinica. Quest'osservazione, in qualche modo “canguilhemiana”, può ulteriormente confortare, in maniera indiretta, le nostre tesi.

²⁰⁷ B. Karsenti, *Le décalage du sens*, cit., p. 238 (tr. nostra).

²⁰⁸ *Ibid.* (tr. nostra).

può che avere effetto anche dal punto di vista della politica sociologica, nei termini cioè di una certa opacità ed “esoterismo” (nel senso in cui tale termine può rappresentare il contrario di “diffuso”). Ma, allo stesso tempo, il ruolo critico della sociologia in quanto scienza dei moderni *richiede* che un prolungamento pratico avvenga, pena la non completa effettività della riarticolazione morale: si ricordi che nelle *Lezioni* Durkheim sosteneva che solo una trasformazione delle strutture sociali (quindi delle istituzioni in cui gli ideali morali si incarnano) può dissipare gli errori apparentemente intellettuali correlati allo stato di anomia della società. Ma questa trasformazione non spetta certo al sociologo. “Sporgenza scientifica” e prolungamento nella pratica vanno dunque di pari passo – è ciò che, in ultima analisi, significa il legame costitutivo tra il principio di distinzione normale/patologico e l’utilità sociale della sociologia. Da un punto di vista istituzionale e accademico, ciò si esplica, per Durkheim stesso, in quella che è stata chiamata una combinazione del ruolo di «profeta» e quella di «patron»²⁰⁹.

In questo lavoro non abbiamo avuto abbastanza modo di mettere in luce il carattere collettivo del lavoro presupposto alla nascita della scienza sociale, di cui Durkheim nelle sue stesse opere riconosce la necessità. Nell’introduzione alle *Forme elementari* parla così del programma di ricerca immanente all’opera: occorre «istituire un’intera scienza, una scienza complessa, che non può che procedere lentamente, con un lavoro collettivo, e alla quale quest’opera reca, a titolo di saggio, qualche frammentario contributo»²¹⁰. Nello stesso anno in cui Durkheim assumeva per la prima volta nella storia francese il titolo di *Professeur de Science sociale* a Bordeaux, nel 1896, nasceva l’idea dell’*Année sociologique*, rivista che arrivò a contare fino a quaranta collaboratori reclutati da Durkheim stesso e che raccoglieva note bibliografiche e recensioni su tutte le pubblicazioni internazionali in ambito sociologico, così come *mémoire* originali²¹¹. Si trattava ovviamente di ben più di una rivista: era un gruppo di ricerca, pensato sul modello degli istituti di ricerca tedeschi (ad esempio quello di Wilhelm Wundt, che aveva impressionato Durkheim durante il suo viaggio in Germania), ma, di più ancora, era un *cluster*, un gruppo piuttosto chiuso in se stesso e nettamente distinto da altre imprese scientifiche portate avanti all’epoca²¹². Il *cluster* era retto da una divisione del lavoro intellettuale, che si rifletteva nelle diverse sezioni dell’*Année* (sociologia generale, religiosa, morale, criminale, economica, etc.), ma le relazioni non erano orizzontali: Durkheim rimaneva il centro a

²⁰⁹ T.N. Clark, *Prophets and Patrons: the French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1973, p. 164 (tr. nostra).

²¹⁰ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 72.

²¹¹ Sull’*Année sociologique* da un punto di vista storico e di sociologia della conoscenza, cfr. T.N. Clark, *Prophets and Patrons*, cit., pp. 165-190.

²¹² Sui concorrenti anche editoriali di Durkheim a fine Ottocento, cfr. G. Paoletti, *La nozione di rappresentazione nelle scienze sociali*, cit., pp. 205 ss.

cui fare riferimento in ogni caso²¹³. Nel ricordo di Georges Davy a pochi mesi dalla morte del maestro, l'*Année* era una «piccola società *sui generis*», una «comunità»²¹⁴ in cui ognuno aveva la propria libertà; allo stesso tempo, «l'ascendente straordinario del suo [di Durkheim] spirito» faceva sì che tale comunità fosse, di più, «una famiglia spirituale unita dal legame di un metodo comune e di una comune ammirazione per il proprio maestro»²¹⁵. Di sicuro per Durkheim la scuola – intesa innanzitutto come istituzione di insegnamento primario e secondario ma gli stessi tratti distintivi si riconoscono anche in questa descrizione dell'*École durkheimienne* – rientrava, come scrive nell'*Educazione morale*, tra quei gruppi secondari necessari a porre rimedio all'anomia e a contribuire alla socializzazione degli individui²¹⁶. Di qui l'ulteriore importanza dell'educazione: «V'è una disciplina nella scuola come nella nazione»²¹⁷. Ma quel carattere per cui il gruppo dell'*Année* si considerava una comunità spirituale dava motivo ad altri – dal di fuori – di considerarlo piuttosto come una setta²¹⁸ e allo stesso tempo di vedere in Durkheim un “barone” universitario. C'è chi ha parlato delle *Regole del metodo sociologico* come di un «manuale per i proseliti»²¹⁹, chi del progetto durkheimiano come animato da «un desiderio missionario»²²⁰. Carattere profetico, iniziatico e statuto di *cluster* accademico-istituzionale si intrecciano intorno a Durkheim e al suo gruppo. In effetti, al di là di queste sommarie indicazioni di storia e sociologia della scienza che esorbitano dai limiti del presente lavoro, bisogna notare che il modello profetico, di una comunità all'inizio percepita quasi come una setta o comunque come un gruppo chiuso e compatto, ma che mira a diventare egemonico nell'università ma non solo – i durkheimiani erano politicamente più attivi del

²¹³ Sulla divisione del lavoro intellettuale in seno all'*Année*, cfr. S. Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harper & Row, New York 1972, pp. 289-295. Sulla figura di Durkheim rispetto agli altri collaboratori, Clark commenta così, anche sulla base di ricordi riferitigli da Georges Davy, la personalità autorevole (se non autoritaria) del sociologo: per Mauss, che era suo nipote e ormai un adulto accademico, «Durkheim rimaneva un fatto sociale molto esteriore e altamente vincolante» (T.N. Clark, *Prophets and Patrons*, cit., p. 182, n. 55, tr. nostra). Per una memoria autobiografica sull'*Année sociologique*, sull'importanza del lavoro collettivo ma anche sull'abnegazione che esso comportava, cfr. M. Mauss, *L'œuvre de Mauss par lui-même*, «Revue française de sociologie», vol. 20, n. 1 (1979), pp. 209-220, in particolare pp. 212-214. Per una ricostruzione approfondita della storia del gruppo dell'*Année* in contrasto con l'idea “settaria” e di reverenza nei confronti di Durkheim, cfr. Ph. Besnard, *La formation de l'équipe de l'Année sociologique*, «Revue française de sociologie», vol. 20, n. 1 (1979), pp. 7-31. Per Besnard non si trattava di creare un gruppo omogeneo moralmente e scientificamente ma di riunire un gruppo di lavoratori per dare rigore all'impresa sociologica (cfr. *ivi*, p. 13). Più recentemente (nel 2019) è stato dedicato un numero monografico dell'*Année sociologique* alla storia della rivista stessa: cfr. in particolare l'equilibrato M. Béra, *La série 1 de l'Année sociologique : bilan historiographique*, «L'Année sociologique», vol. 69, n. 1 (2019), pp. 21-41.

²¹⁴ G. Davy, *Émile Durkheim – L'homme*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. 26, n. 2 (1919), pp. 181-198, p. 195 (tr. nostra).

²¹⁵ *Ivi*, p. 194 (tr. nostra).

²¹⁶ Cfr. É. Durkheim, *L'educazione morale*, cit., p. 668.

²¹⁷ É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., p. 87.

²¹⁸ Si veda ad esempio il commento di Espinas riportato in T.N. Clark, *Prophets and Patrons*, cit., p. 186, n. 65.

²¹⁹ *Ivi*, p. 170 (tr. nostra).

²²⁰ J.-C. Filloux, *Durkheim et le socialisme*, cit., p. 6 (tr. nostra). Si vedano anche le testimonianze sulla figura “sacerdotale” di Durkheim riportate *ivi*, pp. 5-6.

maestro – è un modello che non solo si confà a una scienza nascente ma è anche il modello che ha caratterizzato la tradizione sociologica francese, in particolare nella declinazione saintsimoniana. Lì, la forma religiosa era esplicita e rivendicata. Per concludere, vogliamo mostrare in che forma tale modello religioso risulti almeno parzialmente ancora presente in Durkheim e nella sua stessa riflessione, e come quindi lo scivolamento nella forma profetica sia, per quanto decisamente più contenuto rispetto alla tradizione precedente, comunque presente²²¹. E anzi, pare proprio essere “religiosa” l’ultima parola del sociologo, nella sua ultima grande opera.

Durkheim riconosce come centrale l’elemento religioso presso Saint-Simon e la sua scuola, nonché presso Comte – presso quelli, cioè, che sono stati chiamati, non a caso, «i profeti di Parigi»²²². Nel corso sul *Socialismo* la dottrina saintsimoniana viene analizzata approfonditamente, e la questione della religione emerge, nella fase più matura, dalla presa di coscienza dell’insufficienza del sistema produttivo industriale come società autoregolata in forza di un’utilità reciproca correttamente illuminata: «Non è sufficiente organizzare la vita economica della società europea; occorre dare un’anima a questa organizzazione, cioè un corpo di dottrine, di credenze comuni a tutti gli europei perché ne tragga origine la loro unità morale»²²³. Di qui la necessità di una religione interamente mondana, che non differisce nel contenuto dalla filosofia come sintesi delle scienze particolari (innanzitutto la sociologia) con cui Saint-Simon rispondeva alla necessità di ricostituire un sistema comune di credenze dopo la *tabula rasa* rivoluzionaria, ma solo nella forma. All’aspetto astratto e metafisico la religione sostituisce quello «sensibile e pratico»²²⁴, ma il compito di combattere il «particolarismo intellettuale»²²⁵ e di mostrare l’unità morale della società (che si esplica, in termini saintsimoniani, nella legge di attrazione universale) è lo stesso. In tal senso Durkheim respinge l’interpretazione per cui l’ultima opera, rimasta incompiuta, di Saint-Simon, il *Nouveau Christianisme* (1924), testimonierebbe di un «indebolimento intellettuale»²²⁶. Il sociologo mostra al contrario la coerenza di questo approdo religioso. È «per dare più efficacia ai sentimenti morali, ai moventi filantropici» che Saint-Simon «è stato costretto ad accentuare il carattere religioso del suo sistema»²²⁷. In altri termini, la religione risponde all’esigenza dell’effettività pratica del nuovo sistema di credenze collettive elaborate dalla scienza – concepita anche qui come «forma eminente

²²¹ Un’opera recente, ancorché poco rigorosa quanto all’esegesi durkheimiana, estremizza proprio questo punto: cfr. W. Stoczkowski, *La Science sociale comme vision du monde. Durkheim et le mirage du salut*, Gallimard, Parigi 2019.

²²² F.E. Manuel, *I profeti di Parigi*, il Mulino, Bologna 1979.

²²³ É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., p. 348.

²²⁴ Ivi, p. 354.

²²⁵ Ivi, p. 349.

²²⁶ Ivi, p. 348.

²²⁷ Ivi, p. 355.

dell'intelligenza collettiva»²²⁸ – e necessarie all'unità della società industriale europea²²⁹. I saintsimoniani portarono all'estremo queste teorie – pur rimanendo, secondo Durkheim, fedeli al pensiero del maestro²³⁰ –: Saint-Amand Bazard, ad esempio, sostenne un'identità di fatto sociale e fatto religioso tale da postulare un sistema politico governato dai preti. A questi ultimi spettava il compito non solo di ricondurre tutte le attività particolari verso uno stesso fine riconnettendo dunque le funzioni sociali, ma soprattutto di sovrintendere proprio all'adeguata applicazione della teoria (la scienza) alla pratica (il sistema industriale)²³¹ – o ancora, la dottrina teologica al culto industriale. Come è risaputo, poi, il saintsimonismo divenne esso stesso una vera e propria religione, e in quanto tale fece proseliti e arrivò a contare migliaia di convertiti (non solo studiosi e ministri, ma fedeli provenienti da tutte le classi sociali). Come riporta anche Durkheim, c'erano collegi sacri e sacerdoti supremi – Bazard stesso e Barthélemy-Prosper Enfantin – e un clima di comunione che sfociava in crisi estatiche e che degradò alla fine, intorno al 1832, nella promiscuità e nella lussuria²³². Infine, in un punto decisivo delle *Forme elementari della vita religiosa*, dopo aver espresso la consapevolezza dello stato di profonda crisi morale delle società contemporanee, Durkheim sottolinea anche in Comte il tentativo di organizzare una nuova religione come risposta a tale crisi. Ciò che ha reso vana la sua operazione è stato l'aver fondato il culto su «vecchi ricordi storici, artificialmente risvegliati», mentre per Durkheim «è soltanto dalla vita stessa, e non già da un passato morto, che può scaturire un culto vivo»²³³. Abbiamo già ampiamente mostrato come il sociologo diagnosticò i germi di una «religione futura», «più cosciente delle sue origini sociali»²³⁴ e quindi meno trascendente, che vede in elaborazione negli strati popolari della società e che incarna le esigenze di «una giustizia più alta»²³⁵. Le aspirazioni ancora oscure dovranno «prendere più chiaramente coscienza di se stesse» e «tradursi in formule definite intorno a cui gli uomini si riuniranno e che diventeranno un centro di cristallizzazione per nuove credenze»²³⁶. La questione è se la scienza sociale, che senz'altro è chiamata a partecipare a quest'opera di presa di coscienza,

²²⁸ Ivi, p. 314.

²²⁹ È interessante che, in un primo momento, anche per Saint-Simon la soluzione al problema dell'efficacia della scienza era rinvenuto, secondo la ricostruzione durkheimiana, nell'educazione – cioè nell'insegnamento a scuola della scienza positiva (cfr. ivi, p. 270). Saint-Simon si spingeva ad ammettere la possibilità di un vero e proprio «catechismo nazionale» per ottenere «l'uniformità dell'insegnamento» (ivi, p. 311). Tale politica dell'educazione corrispondeva però all'idea che la società fosse, attraverso il sistema industriale, già virtualmente solidale, e che bastasse dunque l'elucidazione per prenderne coscienza. Il passaggio alla religione avviene quando tale fiducia razionalistica viene meno.

²³⁰ Cfr. ivi, p. 394.

²³¹ Cfr. ivi, p. 393.

²³² Cfr. ivi, pp. 399-401.

²³³ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 493.

²³⁴ É. Durkheim, *L'avvenire della religione*, cit., p. 339.

²³⁵ Ivi, p. 340.

²³⁶ *Ibid.*

debba per ciò stesso assumere una forma religiosa – costituendosi in una setta che faccia poi proseliti tanto a livello accademico quanto sociale. Se, cioè, l'efficacia pubblica della scienza sociale comporti, come *prolungamento*, una traduzione figurativa, sensibile e pratica di prodotti che comunque non sarebbero intaccati nella loro scientificità. Del resto, come abbiamo visto nel primo capitolo, è la religione il modello con cui Durkheim pensa l'efficacia delle rappresentazioni collettive; al di là di ogni deriva esoterica, quindi, si tratta più semplicemente di capire se le rappresentazioni prodotte dalla scienza possano diventare a loro volta, *in seconda battuta*, delle rappresentazioni collettive. Le ultime pagine delle *Forme*, ultima grande opera pubblicata da Durkheim, sembrerebbero rispondere affermativamente.

Anticipiamo la nostra tesi: Durkheim sosterebbe, nelle conclusioni, che la religione costituisce quella “teoria pratica” in grado di rendere efficace la scienza, i cui tratti abbiamo riconosciuto precedentemente nella pedagogia. Nelle conclusioni dell'opera del 1912, discutendo del futuro della religione – su cui tra l'altro il testo assume tratti chiaramente profetici²³⁷ –, Durkheim sostiene infatti che una nuova fede, almeno per quanto riguarda il lato speculativo – quello del mito, della credenza – non può che «appoggiarsi sulle diverse scienze»²³⁸. Innanzitutto, ovviamente, sulle scienze sociali, poiché la religione – ormai cosciente di sé – sa di avere nella società la propria origine, ma anche sulla psicologia e sulle scienze naturali (in quanto complementariamente necessarie a comprendere la vita umana). Allo stesso tempo, la religione dell'avvenire non potrà *coincidere* con la scienza: quest'ultima, come già abbiamo ricordato più volte, «è frammentaria, incompleta; avanza lentamente e non è mai compiuta; la vita, essa, non può attendere»²³⁹. Di qui la necessità, per tutte le teorie che siano destinate a far agire, di spingere in avanti il pensiero: le esigenze vitali non possono aspettare i risultati metodici della scienza e nondimeno non possono nemmeno procedere in maniera irriflessa²⁴⁰. Ad ogni azione o rapporto sociale è immanente, a un grado anche basso di riflessività, un'operazione normativa da cui emana una qualche esigenza di senso; così «le intuizioni oscure della sensazione e del sentimento si sostituiscono spesso alle ragioni logiche»²⁴¹. Ma la differenza con quella che, seguendo il Durkheim delle *Regole*, abbiamo chiamato ideologia è che una religione che sia cosciente della propria origine sociale, sia consapevole cioè di incarnare degli ideali e delle aspirazioni collettive e non una trascendenza sovrumana, non può non riconoscere

²³⁷ «Verrà un giorno in cui le nostre società conosceranno ancora momenti di effervescenza creativa da cui sorgeranno nuovi ideali, da cui scaturiranno nuove formule che serviranno, per un certo tempo, da guida all'umanità» (É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 493).

²³⁸ *Ivi*, p. 496.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Cfr. anche É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie*, cit., p. 184: «La società non può attendere che i suoi problemi siano risolti scientificamente: è obbligata a decidersi su cosa fare; e, per decidersi, serve che si faccia un'idea su quello che essa è» (tr. nostra). Cfr. anche G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., pp. 270-271.

²⁴¹ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 496.

l'autorità della scienza – evidentemente della scienza sociale – che le ha “insegnato” cioè. Essa, dunque, non scarta semplicemente la scienza, ma la *supera* e la *completa* prematuramente. Ecco il punto decisivo: «pur accordandosi il diritto di sorpassare la scienza», la religione «deve cominciare con il riconoscerla e con il trarne ispirazione»²⁴². Per Durkheim l'autorità della scienza è ormai stabilita – per la “sua” scienza è solo questione di tempo – e non si può non tenerne conto: «Si può andare più avanti della scienza sotto la pressione della necessità, ma bisogna partire da essa»²⁴³. Questo vuol dire che la fede religiosa tradizionale, ivi compresa la religione moderna e il suo culto dell'individuo, non esercita più «la stessa egemonia di prima»²⁴⁴ e che dunque è la scienza ad esercitarla. Ma allo stesso tempo la trattazione del rapporto tra scienza e religione qui come altrove mostra l'opposizione a una tesi evolucionistica per cui la scienza avrebbe ormai e definitivamente rimpiazzato la religione²⁴⁵. La lotta per l'egemonia si svolge infatti al livello del «sistema delle rappresentazioni che si può continuare a chiamare religiose»²⁴⁶ e che quindi segue più le esigenze della pratica che i tempi lenti della scienza. Quello che sembrerebbe configurarsi è un prolungamento nell'arte – il superamento della scienza che costringe di adattarla alle esigenze della pratica – che assume la forma di una religione scientifica, o una fede scientifica – dove la fede, come modo della rappresentazione che implica allo stesso tempo una disposizione ad agire, è proprio quel nodo in cui si incontrano e risolvono teoria e prassi²⁴⁷. Su tale fede scientifica Durkheim è decisamente enigmatico: parla di «una potenza rivale» alla fede religiosa tradizionale «che, nata dal suo grembo, la sottopone ormai alla sua critica e al suo controllo», controllo che «diventerà sempre più esteso e più efficace, senza che sia possibile assegnare un limite alla sua influenza futura»²⁴⁸. Ma il discorso si fa forse più comprensibile se si prendono in considerazione i

²⁴² Ivi, p. 497.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Cfr. ad esempio anche É. Durkheim, *Débat sur la possibilité d'une science religieuse*, cit. Al riguardo, cfr. G. Poggi, *Émile Durkheim*, cit., p. 227.

²⁴⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 497.

²⁴⁷ Cfr. B. Karsenti, *La sociologie à l'épreuve du pragmatisme*, cit., p. 203, dove è svolta una lettura di questo passo durkheimiano «sorprendente» alla luce del confronto del sociologo col pragmatismo.

²⁴⁸ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 497. Quanto al contenuto positivo di questa religione della sociologia, Durkheim non fornisce qui nessuna indicazione. Qualche indizio può essere rinvenuto nel già trattato articolo *L'individualismo e gli intellettuali*, dove Durkheim sostiene la necessità morale di una religione dell'umanità che estenda l'individualismo nella direzione di una maggiore giustizia nelle relazioni sociali. Sarebbe, in termini più rigorosi, l'ideale della *persona*, sociologicamente compreso, a costituire il dogma di questa fede. Il problema che si aprirebbe però è lo stesso che rimane inespresso nella chiusura del presente capitolo: dal momento che, come abbiamo visto nelle *Lezioni*, la produzione della persona come figura morale e giuridica è il compito dello Stato, e che tale funzione prende la forma del governo delle rappresentazioni, si tornerebbe a una sovrapposizione *non* della scienza sociale con la riflessività del governo, ma comunque di quest'ultima con la teoria pratica che dalla prima trae i suoi contenuti. Sovrapposizione che, eventualmente, sarebbe tutta da pensare – Durkheim non lo fa. Rimane il fatto che, come detto per l'educazione, anche nel caso della religione è innanzitutto il fatto di creare una comunità di fedeli, delle istituzioni e delle pratiche comuni (o, per l'educazione, delle scuole e delle classi con le loro regole, delle maniere uniformi di

passaggi in cui Durkheim porta alle estreme conseguenze l'idea per cui ogni autorità morale viene dall'opinione. Una rappresentazione trae dal processo di valorizzazione collettivo – che vede, più o meno chiaramente, in tale riflessione l'esplicazione di un bisogno o di un'aspirazione sociali – un'efficacia tale da respingere le rappresentazioni contrarie e comandare gli atti che la realizzano «semplicemente in virtù della diffusione dell'energia mentale»²⁴⁹. Ma lo stesso vale per i concetti scientifici, ivi inclusi quelli della scienza sociale. Essi possono ben essere veri, ma se non sono *diffusi* – e abbiamo visto che la riflessività scientifica non può essere diffusa – non sono creduti, sono negati – anzi, sarebbe «come se non esistessero»²⁵⁰. È necessaria – emerge anche qui – una *fede* nella scienza che «non differisce essenzialmente dalla fede religiosa»²⁵¹: la scienza sociale dipende anch'essa dall'opinione per quanto riguarda il suo ritorno verso il senso comune. In quanto scienza dell'opinione, essa non può *creare* opinione – ricadremmo in un paradigma di manipolazione delle folle²⁵² – ma ha il compito di rischiararla e così «può indurla a mutare»²⁵³. Ciò non toglie – anzi richiede – che tale missione pratica possa avvenire solo *per il mezzo* dell'opinione, in una lotta per l'egemonia delle credenze collettive che la scienza da sola non può (e non deve) affrontare. Altrove Durkheim fornisce altre soluzioni, anche in contraddizione con questa, ma per le *Forme elementari della vita religiosa* è ad una religione dell'avvenire, cosciente di sé, mondana, espressione delle classi popolari e delle loro aspirazioni – insomma, una religione scientifica in quanto teoria pratica – che è demandato il compito del governo delle rappresentazioni.

insegnare, etc.) che mostra il valore sociale della fede scientifica – prima ancora che i contenuti positivi che essa arriva a veicolare presso il senso comune.

²⁴⁹ Ivi, p. 268.

²⁵⁰ Ivi, p. 504.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Cfr. L. Cobbe, *L'arcano della società*, cit., p. 184.

²⁵³ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 504.

CONCLUSIONI

Dalla scienza dell'opinione alla scienza dell'ideologia

Nell'itinerario durkheimiano affrontato nei tre capitoli di questo lavoro abbiamo provato a mostrare l'utilità della categoria sociologica delle rappresentazioni collettive per una prospettiva filosofico-politica. Attraverso l'angolo ermeneutico della riflessività, è stato possibile pensare e determinare una relazione mediata dell'assetto morale e giuridico della società moderna rispetto al suo sostrato, cioè al grado di divisione del lavoro sociale. Questo ha permesso rispettivamente una riconfigurazione dello statuto dei cosiddetti concetti politici moderni (primo capitolo), una trasfigurazione del modo giusnaturalistico di pensare il fatto politico (secondo capitolo) e un ripensamento del rapporto critico tra scienza sociale e senso comune (terzo capitolo). In conclusione, ora, torneremo sui risultati principali di questo nostro attraversamento durkheimiano, cercando di contestualizzarli in un quadro più ampio. Ciò mostrerà anche i punti di non tenuta del discorso in relazione alla nostra problematica iniziale; a partire da essi un superamento del pensiero del sociologo di Épinal si mostrerà necessario.

1. *Senso comune.* Di fronte allo spettacolo grandioso della Rivoluzione francese, incarnazione storica del programma illuministico di liberazione dalle superstizioni, il senso comune – fatto per lo più di miti, pregiudizi, opinioni infondate – diventa il grande indiziato. Il *sospetto*, a cui viene dedicata una legge nel settembre 1793, si rivolge contro i nemici della libertà; la virtù civica diventa l'aderenza all'ideale antropologico della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a sua volta fondato nel diritto naturale, e ogni determinatezza sociale, non solo l'appartenenza alla nobiltà ma l'appartenenza in genere, viene tranciata dal colpo secco della ghigliottina. È l'interesse generale, che nel suo inesorabile realizzarsi, non può, al limite, che recidere ogni rapporto concreto e ogni *intenzione* ad esso contraria, cioè, seguendo la lettura hegeliana della Rivoluzione francese, ogni *disposizione d'animo* che riproduca le categorie ereditate dalla tradizione e non ritrovi in sé la *tabula rasa* richiesta dall'adeguazione alla volontà del soggetto collettivo¹. Ma quella messa in scena quotidianamente in place de la Révolution è anche la cerimonia richiesta, nel culmine dell'effervescenza collettiva, dal "culto dell'individuo" che infiamma i cuori dei rivoluzionari. Come abbiamo visto, questa fede liberale ha per Durkheim «per principale dogma l'autonomia della

¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. 388-396 (*La libertà assoluta e il terrore*); G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 359 ss.

ragione e per principale rito il libero esame»²: paradossalmente, il suo primo dogma consiste nel principio *negativo* di liberazione da ogni dogma. Ma l'apparente contraddizione scompare se ricordiamo l'esito del *Contratto sociale* rousseauiano, da cui ha preso le mosse questo lavoro: per preservare l'autonomia individuale, e soprattutto per renderla una forza effettiva, è in fondo necessaria una religione civile, con i suoi precetti santi e i riti cadenzati che ne assicurino la presa sul concreto della società. È insomma proprio l'opinione ad essere il segreto della politica moderna: come ha scritto Cobbe, infatti, essa è «lo spazio della produzione simbolica dell'ordine» e allo stesso tempo quello dell'«articolazione del problema, di volta in volta differente, di quel medesimo ordine»³.

In seguito all'annessione della Savoia e per i provvedimenti che troveranno il loro culmine proprio nella *Loi des suspects*, il conte Joseph de Maistre, ex senatore del Ducato, inizialmente schierato su posizioni liberali cautamente bendisposte verso gli eventi del 1789 ma ora sospetto controrivoluzionario, deve partire in esilio a Losanna nel 1793. L'anno successivo egli scriverà un *Étude sur la souveraineté* pubblicato postumo, in cui si legge: «L'uomo per guidare se stesso non ha bisogno di problemi, ma di credenze. La sua culla deve essere circondata di dogmi e, quando la sua ragione si risveglia, bisogna che trovi tutte le sue opinioni già fatte [...]. Non c'è niente di più importante per lui come i pregiudizi»⁴. Pensatore caustico e provocatorio⁵, de Maistre esplicitava così un *topos* – l'apologia del pregiudizio, del senso comune e dell'opinione trasmessa dalla tradizione – che trova una sua origine nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790) di Burke e che accomunerà anche altri controrivoluzionari, come Bonald. Il pre-giudizio, come forma di opinione precedente a ogni atto di individualizzazione del giudizio, è un fatto eminentemente collettivo; come scrive Durkheim in relazione a Rousseau: «L'opinione ha il suo sostrato naturale nel tutto e non soltanto in una parte»⁶. Per i pensatori controrivoluzionari si trattava di ristabilire il primato della realtà sociale, costitutivamente attraversata da rapporti di potere naturali perché divini (e pertanto non razionalizzabili dalla razionalità giuridica), contro il volontarismo rivoluzionario e la realizzazione di un pensiero eminentemente *negativo* perché recante in sé l'artificialismo dell'individualismo e del contratto sociale. Per de Maistre i pregiudizi – nel senso di opinioni acquisite, non necessariamente false o illusorie – non sono utili di per sé, ma sono funzionali all'esistenza della società politica:

² É. Durkheim, *L'individualismo e gli intellettuali*, cit., p. 288.

³ L. Cobbe, *L'arcano della società*, cit., p. 10.

⁴ J. de Maistre, *Studio sulla sovranità*, in *Scritti politici. Saggio su il principio generatore delle costituzioni politiche. Studio sulla sovranità*, Cantagalli, Siena 2000, pp. 109-334, p. 171. Per uno sviluppo di questo tema maistriano, cfr. F. Brahami, *L'empire divin des préjugés: Joseph de Maistre contre l'esprit éclairé*, «Esprit», vol. 357, n. 8/9 (2009), pp. 136-149.

⁵ Sullo stile degli «antimoderni» e di Maistre, cfr. A. Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Parigi 2016, pp. 169-187.

⁶ É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 99.

«Senza di essi non ci può essere né culto né morale né governo. [...] Bisogna che i dogmi religiosi e politici, fusi e uniti, formino insieme una *religione universale* o *nazionale* abbastanza forte per reprimere le aberrazioni della ragione individuale che è, per sua natura, il nemico mortale di qualunque associazione»⁷. È interessante che l'argomentazione avvenga in un confronto serrato con Rousseau: de Maistre ne ripugna sia il punto di partenza (la teoria del contratto sociale) sia quello d'arrivo (il dogma dell'autonomia individuale), ma se, come è stato dimostrato, egli valorizza la religione in un senso che non si discosta troppo da quello rousseauiano⁸, ciò è proprio per la comprensione del suo carattere *funzionale* alla riproduzione sociale.

Dall'altra parte del Reno, negli stessi anni, un'altra ricezione dell'eredità illuministica e rivoluzionaria si giocava intorno al problema del senso comune. Anche qui si trattava di superare – certo, ora nel senso della *Aufhebung* – l'astrazione dell'individualità autonoma e il carattere esclusivamente negativo tanto della critica illuministica quanto dell'indeterminatezza dell'interesse generale rivoluzionario, ma radicalizzando e così completando il momento scettico. Negli anni di inizio Ottocento in cui de Maistre, nelle vesti di ambasciatore del re Vittorio Emanuele I, partiva per San Pietroburgo – dove il conte consigliò allo zar di bandire l'insegnamento pubblico delle scienze umane e da dove scrisse una lettera in difesa dell'Inquisizione spagnola⁹ –, a Jena la rottura con l'opinione immediata e con la coscienza naturale era considerata da Hegel (e da Schelling) la prestazione prima della scienza. Il senso comune, si legge nella *Einleitung* al *Kritisches Journal der Philosophie* dedicata all'essenza della critica filosofica, è «un mondo invertito»¹⁰ rispetto a quello filosofico. Si aprivano così due strade nel concepire l'opinione e il senso comune, entrambe figlie della consapevolezza che la Rivoluzione francese, frutto storico dell'*Aufklärung*, costituiva il compimento di un'elevazione del tribunale dell'intelletto come unico responsabile degli affari umani, sottratti all'oscurità degli *arcana imperii*. Contro la pretesa della ragione astratta universale, il cui risultato è un'indeterminatezza dell'opinione pubblica che oscilla tra la determinazione particolare e individuale e l'immediato richiamo alla generalità, da una parte si assiste quindi all'apologia del senso comune come modo di darsi concreto e storico della morale funzionale alla riproduzione della società – in polemica con una concezione artificiale della costituzione, ricomponibile a piacere come un orologio¹¹ –, dall'altra ad un suo superamento, anche qui in nome

⁷ J. de Maistre, *Studio sulla sovranità*, cit., p. 171.

⁸ Cfr. J.-Y. Pranchère, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, Ginevra 2004, pp. 211 ss.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Introduzione. Sull'essenza della critica filosofica in generale e sul suo rapporto con lo stato attuale della filosofia in particolare*, in *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 55-68, p. 64. Il tema del rovesciamento della coscienza naturale, in connessione anche con i bisogni dell'epoca storica, si trova rielaborato ampiamente nella *Prefazione* e nell'*Introduzione* della *Fenomenologia dello spirito* (al riguardo cfr. il classico R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, in particolare cap. III).

¹¹ Cfr. J. de Maistre, *Studio sulla sovranità*, cit., p. 143.

della concretezza – ma quella del concetto speculativo –, in un pensiero che prende in carico il senso comune per “ribaltarlo”. Si aprono così due strade nel modo di pensare il senso comune e l’opinione, una proto-sociologica e una filosofica, differenza su cui ci siamo soffermati in sede introduttiva e nel corso del terzo capitolo. Come ha scritto Callegaro in relazione a Hegel,

per entrare nei *Lineamenti* e seguirne il movimento, bisogna, infatti, aver già accettato che il senso comune, almeno il senso comune moderno, è costituito non da *credenze*, ossia da orientamenti pratici verso degli ideali ancora confusi, che è possibile comprendere e articolare solo osservando i molteplici modi in cui gli uomini e le donne agiscono concretamente, ma da *opinioni*, cioè da convinzioni che utilizzano concetti già definiti, riconducibili a quanto elaborato nelle teorie filosofiche corrispondenti. In breve, la critica dialettica è operativa solo ammettendo che la *doxa* moderna sia filosoficamente costituita.¹²

Come già abbiamo sostenuto, la filosofia speculativa *rompe* con il modo comune di intendere la politica, e mostra, dietro alle rappresentazioni che affastellano l’opinione pubblica, l’eccedenza del concetto e della sua logica, la quale rende intelligibili pratiche e istituzioni¹³. Le patologie e le contraddizioni proprie del senso comune non sono dunque dei fatti sociali da prendere in carico come tali, persistenti perché *funzionali* in relazione a un certo assetto sociale, bensì delle “spie” della non tenuta di una struttura teorica astratta, quella giusnaturalistica.

2. *Opinione*. Durkheim prende pienamente in carico la centralità che l’opinione – anche nella sua carica politica, nelle vesti dell’opinione pubblica e dei sentimenti delle masse popolari – assume nel corso dell’Ottocento¹⁴. Non possiamo qui mostrare le profonde differenze che intercorrono tra il pensiero controrivoluzionario e Durkheim – in parte sono emerse nel corso del presente lavoro –, ma è certo che il sociologo di Épinal si collochi dal lato per cui l’opinione viene considerata come una credenza, un fatto morale operante in seno ai rapporti sociali. È questo a cui Durkheim si riferisce quando determina la propria sociologia come “scienza dell’opinione”. Tale modo alternativo a quello filosofico (Durkheim direbbe: “ideologico”) di concepire il senso comune¹⁵ non implica tuttavia una sua assunzione acritica – com’era invece per i controrivoluzionari, che in esso vedevano la riproduzione della naturalità sociale, segnata dalla trascendenza della rivelazione divina e quindi dall’eccedenza del potere e del suo arcano¹⁶. Concepire l’opinione – più

¹² F. Callegaro, *Hegel precursore della sociologia?*, cit., p. 252.

¹³ Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013, pp 104 ss.

¹⁴ Per una ricognizione del tema, cfr. L. Cobbe, *L’arcano della società*, cit.

¹⁵ Per una lettura di Durkheim centrata sulla questione del senso comune, cfr. A. Santambrogio, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari 2006, cap. I, che riprende l’impostazione della psicologia sociale di Serge Moscovici intorno al tema delle “rappresentazioni sociali”.

¹⁶ Cfr. S. Chignola, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, cit., pp. 332-333.

tecnicamente: le rappresentazioni collettive – come un fatto sociale significa da una parte che la critica sociologica dovrà vedere nel sistema morale-giuridico esistente non un mero “errore” (né, alternativamente, il frutto di un’imposizione coatta) bensì il prodotto di un certo stato dell’evoluzione sociale che andrà dunque messo in relazione con le nuove tendenze emananti dalle rapide trasformazioni della modernità; dall’altra parte, vuol dire riconoscere alla vita riflessiva della società una rilevanza politica che non può essere obliterata nell’assetto costituzionale – essa infatti riemerge in forme patologiche, trasformando dall’interno la funzione delle istituzioni che fanno resistenza (abbiamo sviluppato l’esempio delle elezioni). I due movimenti sono intimamente legati e trovano il loro terreno comune nello spazio della riflessività, caratterizzato dal *décalage* del senso sociale. Esso è, nella sua radicalità, un fenomeno moderno. In effetti, da una parte abbiamo visto che la sociologia non può svolgere un ruolo critico, fondato sul principio di distinzione tra normale e patologico, se non nell’epoca moderna intesa come fase di transizione e quindi di dissonanza tra lo sviluppo della divisione del lavoro e l’infrastruttura morale e giuridica. Dall’altra, per Durkheim lo spazio della politica si apre solo nelle società differenziate e caratterizzate dalla pluralità di gruppi eterogenei e soprattutto dalla divisione tra governanti e governati. All’aumentare della differenziazione aumenta anche l’esigenza di comunicazione tra le parti e il tutto sociale, incarnato dallo Stato, mentre nelle società segmentarie il problema politico non veniva a porsi se non flebilmente. È a quest’ultime che può essere attribuita l’unità di governanti e governati, sogno del giusnaturalismo che però coincide precisamente con una spoliticizzazione della società.

Insomma, pensare i frutti del pensiero sociale come delle esigenze *oggettive* di senso, da prendere in carico per mostrare lo stato patologico, e, allo stesso tempo, assicurare loro uno spazio di espressione politica che non consista in quella dialettica di neutralizzazione e assolutizzazione propria del dispositivo giuridico giusnaturalistico è quanto Durkheim compie nelle *Lezioni di sociologia* e in particolare nella riflessione sul governo democratico¹⁷. Ecco dunque riuniti i due sensi in cui può essere letto il titolo del presente lavoro: nel senso soggettivo del genitivo “governo *delle* rappresentazioni”, esso esprime il fatto che quando queste ultime sono oggetto di uno stato dell’opinione, cioè di un processo di valorizzazione e riconoscimento sociali, acquisiscono una

¹⁷ Si noti che l’intimo legame tra le due questioni ricalca il nesso, studiato da Hasso Hofmann e ripreso da Duso, tra rappresentazione e rappresentanza (cfr. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007; G. Duso, *La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in *La rappresentanza politica*, cit., pp. 174-195). Sarebbe interessante interrogarsi sul modo in cui una comprensione non filosofico-dialettica ma sociologica della rappresentazione riconfiguri quello che Duso ha riconosciuto come il nucleo speculativo della modernità politica. La questione potrebbe poi essere messa in relazione con la cosiddetta “crisi della rappresentazione”, di cui già dava conto Hofmann in relazione alla filosofia post-strutturalista (cfr. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione*, cit., pp. XXXI-XXXII) e che oggi si ritrova onnipresente anche nelle scienze sociali e umane (si veda ad esempio M. Cometa, D. Mariscalco (a cura di), *Rappresentanza/rappresentazione. Una questione degli studi culturali*, Quodlibet, Macerata 2014, che contiene anche un saggio di Duso).

forza e un'autorità paragonabile a quella delle leggi naturali. Il senso oggettivo, invece, implica l'esigenza, rilevata negli studi sulla *Divisione del lavoro sociale* e sul *Suicidio* e sviluppata nella concezione dello Stato delle *Lezioni*, di regolare e conferire una forma riflessiva alla vita psichica, per lo più confusa e diffusa, che anima la coscienza collettiva. Da entrambi i lati ciò che si riconosce è che l'autorità morale, nella società, non appartiene ad una verità trascendente ma all'opinione, e che dunque il problema si pone nei termini di una sua regolazione. D'altro canto, a governare non può e non dev'essere la scienza – abbiamo visto che Durkheim esclude la possibilità di un ruolo governamentale del sociologo – poiché essa è una forma di riflessività troppo distante dal senso comune e, per così dire, “esoterica”. È ribaltata in tal senso la vicenda illuministica e liberale: se per Rousseau (e poi concretamente per i rivoluzionari) il governo delle opinioni era la necessità “segreta” di un'applicazione della scienza del diritto naturale alla realtà storica, per Durkheim l'opinione diventa la spia e il vettore di un problema politico che la scienza sociale deve comprendere e rischiarare.

3. *Religione*. Possiamo infine tornare alla problematica da cui ha preso le mosse il presente lavoro, e cioè quella dell'effettività dei cosiddetti concetti politici moderni. Concepire questi ultimi come rappresentazioni collettive significa non solamente comprendere il modo in cui, diventati pensiero sociale, essi sono penetrati nelle istituzioni e nel senso comune, cioè la maniera in cui essi si sono fatti *corpo*. Significa anche, d'altro canto, relativizzare il ruolo che la teoria giusnaturalistica occupa nella nascita della modernità politica: le dottrine di Hobbes o di Rousseau esemplificano certamente il modo in cui, a partire soprattutto dalla Rivoluzione francese, la società intera pensa il fatto politico, ma esse rappresentano comunque – per quanto in una forma mediata e senz'altro anticipatrice – la traduzione riflessiva di aspirazioni e tendenze che andavano sorgendo in una società sempre più mobile e differenziata, in cui il valore individuale si liberava pian piano dalle maglie dell'omogeneità morale del gruppo sociale e la forma contratto si rendeva necessaria a regolare le interazioni. Anche la frattura rivoluzionaria, in tal senso, perde parte del suo significato epocale: essa è certamente un momento decisivo caratterizzato dall'effervescenza collettiva, ma quest'ultima mette in scena un culto che già andava formandosi nella struttura sociale (ad esempio nella progressiva scomparsa dei corpi professionali) e che soprattutto necessiterà di una ritualità quotidiana, di un'istituzionalizzazione progressiva per diventare storicamente efficace.

L'analisi durkheimiana del fenomeno religioso, culmine della riflessione sulle rappresentazioni collettive, ci ha fornito gli strumenti, nel corso del primo capitolo, per mettere a fuoco questo processo di ideazione collettiva. Soprattutto, la religione permette di pensare il modo in cui concretamente le rappresentazioni svolgono la funzione di condizione di possibilità della

produzione e riproduzione del legame sociale – anche quando, come nel caso dell’individualismo, questo stesso legame è rappresentato come meramente contingente se non dannoso (è questo che non aveva compreso un de Maistre: l’individualismo non è l’empio frutto teorico dei *philosophes*, ma è esso stesso – ormai – senso comune, pregiudizio). Così, Durkheim sembrerebbe collocarsi dal lato di Rousseau, almeno in ciò che di sociologico egli vede nel suo *Contratto sociale* – inteso ora non come un “programma” da applicare ma, nelle parti dedicate al Legislatore, ai costumi, alla religione civile, etc. come un’osservazione sulla riproduzione della società politica, la coscienza del carattere subordinato del «meccanismo costituzionale» alla «comunione intellettuale»¹⁸. Per Durkheim sarebbe allora la religione la categoria adeguata a comprendere il ruolo esercitato dai modi (moralì e giuridici) dell’autorappresentazione della società nella riproduzione del legame sociale. Ecco, dunque, la nostra lettura delle rappresentazioni politiche moderne come articoli di fede e come dogmi di un culto che, culminato nell’effervescenza collettiva rivoluzionaria e centrato sulla sacralità dell’individuo, ne ha permesso la realizzazione storica.

Tuttavia, nel primo capitolo rilevavamo allo stesso tempo un’insoddisfazione relativa alla categoria di religione, in particolare nel pensare adeguatamente la specificità della modernità come epoca in cui la differenziazione sociale si riverbera sul piano morale in un’acuta scissione dell’ideale rispetto alla realtà effettiva. Quest’insoddisfazione, possiamo ora notare, sembrerebbe emergere anche tra le righe delle *Forme elementari*, e in particolare dalle pagine che abbiamo esaminato in conclusione al terzo capitolo. Lì abbiamo letto la figura di una religione dell’avvenire che procede oltre la scienza pur non potendo prescindere da essa come un modo “religioso” di pensare il prolungamento della sociologia nella pratica, di formularne l’efficacia sociale. Ma, più in generale, queste tesi possono mostrare la consapevolezza di una torsione della religione nella modernità, intesa ora come quell’epoca in cui il bisogno di un’ideazione collettiva più riflessiva e cosciente si fa *vitale* a causa della progressiva apertura dello spazio che abbiamo caratterizzato, con Karsenti, come *décalage* del senso sociale, che è appunto lo spazio della riflessività. Il senso soggettivo si “allontana” dal senso oggettivo e si frammenta; la riflessività che risiede in seno all’ideazione collettiva rappresenta il modo per pensare la regolazione e l’ordine delle parti in seno al tutto, cioè un’unità di senso sociale che non è già data (lo è anzi sempre meno). La questione che allora si pone è la seguente: si può ancora parlare di religione o lo stesso concetto da noi sviluppato, quello di “religione moderna”, richiede un suo superamento?

In un altro luogo, Durkheim ravvisa nelle rappresentazioni politiche moderne una forma di “teoria pratica”, cioè un discorso, frutto della riflessività sociale e incarnato in pensatori come Rousseau, che si pone a metà strada tra la scienza e la pratica. Non si tratta dunque, come abbiamo

¹⁸ É. Durkheim, *Il contratto sociale di Rousseau*, cit., p. 97.

visto, di un grado scientifico della riflessività ma neanche di una mera arte, cioè un sapere volto interamente alle esigenze della pratica e riprodotto in maniera meccanica sulla scorta dell'abitudine e della tradizione¹⁹. Su quest'ultimo punto c'è una riformulazione: è solo in un secondo momento, infatti, che Durkheim distingue, anche in riferimento alle rappresentazioni politiche moderne, la teoria pratica dall'arte. Questa riformulazione ci sembra significativa, perché può essere l'indice di una mancanza della categoria religiosa. La religione non riesce a rendere conto, infatti, dell'*aspirazione alla scientificità*, cioè dell'ambizione ad elaborare un discorso *corretto* sulla società, che possa guidare l'azione politica e legittimare un assetto giuridico e sociale. Come abbiamo ricordato in sede introduttiva, è una peculiarità tutta moderna quella di pensare di risolvere il problema politico attraverso una scienza che neutralizzi – cioè saturi definitivamente –, nel suo apparato categoriale, la questione della giustizia sociale. In termini sociologici, questa pretesa può essere spiegata comprendendo la modernità come epoca in cui la scissione tra ideale e reale si fa tale che il campo dell'ideazione collettiva risulta esso stesso frammentato, conflittuale, da costruire e animato da aspirazioni in cerca di *legittimazione*. Lungi dal rappresentare un discorso a pieno titolo scientifico, il diritto naturale esprime determinati bisogni sociali, in particolare quello liberale della valorizzazione dell'autonomia individuale, ma allo stesso modo ne occulta altri, come quello alla regolazione e alla giustizia sociale. In parallelo alla differenziazione sociale, infatti, prendono forme distinte anche le morali dei gruppi particolari (ad esempio, per Durkheim, dei diversi gruppi professionali, ma potremmo anche dire delle differenti classi sociali); in ambito economico, poi, lo sviluppo materiale si fa così rapido da svolgersi in maniera anomica, cioè in assenza di un'adeguata produzione riflessiva di norme (oppure in presenza di norme non adatte, che danno luogo a fenomeni patologici la cui espressione si misura nella crescita verticale del tasso di suicidi). Può la religione, che descriveva il modo di produzione e riproduzione periodica dell'unità delle tribù australiane aiutare a comprendere tutto ciò? Abbiamo visto che nelle *Forme elementari* la risposta è piuttosto criptica, ma se pensiamo alla religione come al grado più basso della riflessività sociale – così l'abbiamo determinata nel corso del lavoro –, essa si collocherebbe sul versante dell'arte, di una teoria immediatamente rivolta verso la vita e la quotidianità, la cui riflessività è quasi totalmente assorbita nella ripetitività istituzionalizzata (Durkheim sostiene a più riprese che è il lato pratico, quello del rito, a permanere principalmente nella religione dei moderni). La risposta sembrerebbe dunque negativa. In altri termini, la religione come categoria ermeneutica rischia di ricondurre all'opposizione di origine illuministica – in cui, in fondo, rimangono intrappolati anche i controrivoluzionari – da cui ha preso le mosse questa conclusione, cioè l'opposizione netta tra scienza e senso comune. Per comprendere il *funzionamento* della modernità, la riproduzione della

¹⁹ Cfr. É. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, cit., pp. 52-53.

sua peculiare morfologia sociale, si tratterebbe allora di pensare più a fondo lo spazio in cui prioritariamente la modernità pensa se stessa, formulando dei concetti che si vorrebbero *legittimi* e quindi trascendendo l'esistente e il senso comune, ma allo stesso tempo non con il fine di un'astratta volontà di sapere, bensì in maniera funzionale all'esperienza vissuta del legame sociale e della sua riproduzione. Anticipando il punto di arrivo del nostro discorso, rileviamo che si tratta proprio di ciò che Otto Brunner indica quando scrive che «le ideologie hanno inoltre la pretesa di essere scienza, e lo sono, almeno nel momento della loro formazione, in misura molto rilevante. Uno dei loro presupposti è la scienza moderna, com'è sorta a partire dal XVI e XVII secolo»²⁰. Le tre “teorie pratiche” (o ideologie) classiche, menzionate da Otto Brunner ma prima studiate ad esempio anche da Karl Mannheim²¹, cioè liberalismo, conservatorismo e socialismo, si pongono come visioni del mondo esclusive, complete perché fondate scientificamente, e allo stesso tempo – di conseguenza – come programma politico legittimo.

Insomma, nel suo continuismo – dal totemismo delle tribù australiane al catechismo repubblicano della Francia tardo ottocentesca – e nella sua compattezza, la religione rischia di non permettere un'adeguata comprensione della differenziazione morale propria della modernità, fatta di discorsi contrapposti, spesso conflittuali, ciascuno alla ricerca di una legittimazione e animati dalla pretesa di scientificità. È proprio la crisi del cristianesimo, come mostra la prospettiva storico-sociale di Brunner, ad aprire lo *spazio vuoto* della modernità, sancito e acuito dalla “scopa” della Rivoluzione. È in questo modo che si potrebbero leggere le pagine finali delle *Forme*, cioè come la consapevolezza del sorgere, in una modernità in cui l'autorità della scienza non può non avere un effetto sul campo delle credenze collettive, di un discorso che si colloca a metà strada tra la novità moderna della scienza e la persistenza, sempre più ridotta a sola pratica, della religione. Si potrebbe allora parlare forse, seguendo una determinata tradizione di pensiero, di *immaginario*²², oppure, come abbiamo cercato di fare nel corso del seguente lavoro cercando di cogliere uno sfuggente grado intermedio della riflessività sociale, di opinione collettiva (o opinione comune) – ma in questo caso,

²⁰ O. Brunner, *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 217-239, p. 232. Si veda anche M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica», vol. XXVII, n. 52 (2015), pp. 165-195.

²¹ Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1957.

²² Cfr. ad esempio Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005. Per Taylor l'immaginario permette di superare una falsa dicotomia tra idee e fattori materiali, e si colloca proprio a metà strada tra la teoria e la pratica “irriflessa”: «Per immaginario sociale intendo qualcosa di più ampio e di più profondo degli schemi intellettuali che gli uomini possono assumere quando riflettono sulla realtà sociale in un atteggiamento distaccato. Penso, piuttosto, ai modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative» (ivi, p. 37). La nozione di immaginario, oggi ampiamente impiegata (anche se non sempre in senso rigoroso) nelle scienze umane e sociali, è senz'altro quella che permetterebbe una migliore attualizzazione della problematica qui svolta.

ancora una volta, sarebbe l'ancoraggio sociale, il ruolo effettivo di riproduzione del legame sociale, a rimanere occultato dalla categoria.

4. *Ideologia*. A proposito del concetto di religione civile del *Contratto sociale*, dalla quale ha preso le mosse il presente lavoro, Louis Althusser parla di «fuga in avanti nell'ideologia»²³. Il costo da pagare per pensare l'autonomia dell'individuo, per proteggere la coscienza individuale e la finzione di un suo interesse naturalmente generale dalle inclinazioni particolari e dai gruppi intermedi – in altri termini, per far funzionare la macchina della democrazia –, è quello di un continuo rilancio tra quella forma particolare del rapporto sociale che è l'indipendenza (dal punto di vista economico, la figura del libero produttore) e ciò che al tempo stesso la rende praticamente possibile ed è richiesto per la sua riproduzione, cioè una riforma morale permanente e un lavoro sulle opinioni. Questo elemento prende l'aspetto, al livello della teoria dei costumi rousseauiana, dell'educazione, della censura e soprattutto della religione. Ma una religione tutta civile è, in fondo, nient'altro che un'«ideologia morale e politica»²⁴: con essa avviene il prolungamento nella pratica richiesto non solo dalla pretesa normativa della teoria, ma, come sostiene Althusser, dalle stesse difficoltà teoriche implicate nel pensare il meccanismo della volontà collettiva come *realmente* funzionante. Potremmo dire, in altri termini, che è con tale concetto che si mostra la coscienza sociologica eccedente la teoria filosofica che Durkheim vede in Rousseau. Nel caso althusseriano, dunque, la comprensione profonda del ruolo di intermediario tra la scienza e la pratica svolto dalla religione passa proprio per l'investimento del concetto di ideologia.

Nel manoscritto althusseriano (edito postumo) *Sur la reproduction* un passaggio si rifà esplicitamente, in maniera tanto cursoria quanto programmatica, alla prospettiva durkheimiana della divisione del lavoro sociale²⁵. Un recente saggio di Karsenti, delineando in maniera magistrale il programma di una scienza sociale marxista, mostra proprio in Althusser e in questo testo la possibilità di pensare il ricongiungimento del pensiero marxista con la tradizione sociologica durkheimiana. Adottare il punto di vista della riproduzione vuol dire studiare i rapporti sociali – quindi i rapporti di produzione, e conseguentemente lo sfruttamento e il dominio – in ciò che permette la loro esistenza, ciò che costituisce l'atmosfera nella quale sono immersi, cioè vuol dire analizzarli dal punto di vista dell'*ideologia*. Il punto di vista sociologico (di ascendenza durkheimiana) permette così di pensare l'ideologia e la riproduzione non come un prodotto derivato, bensì come la condizione d'esistenza. E questo perché la divisione del lavoro sociale *precede* la divisione sociale

²³ L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Mimesis, Milano-Udine 2003, p. 62.

²⁴ Ivi, p. 63

²⁵ L. Althusser, *Sur la reproduction*, Puf, Parigi 1995, p. 59.

del lavoro: è sui rapporti sociali e la loro differenziazione che si innestano i rapporti di produzione e quindi lo sfruttamento. Ne conclude Karsenti che «in un certo senso non si dà sociologia che dell'ideologia»²⁶. Parimenti, dal momento che l'ideologia non è un mero sistema di idee ma «l'*atmosphère fécondante*» del sociale, ciò che «gli conferisce una materialità singolare e allo stesso tempo un'idealità irriducibile» la sociologia marxista «può a buon diritto rivendicarsi come luogo di verità per ogni sociologia»²⁷.

Sarebbe pertanto possibile riportare la riflessione althusseriana sull'ideologia alla nostra problematica – sfruttando il legame concettuale con Durkheim da una parte reso possibile da un'affine interpretazione di Rousseau, dall'altra evidenziato, nel cuore della produzione althusseriana, da Karsenti. Pensare i concetti politici moderni come ideologia permetterebbe di spiegarne non solo l'effettività sociale, lo statuto di “teoria pratica”, ma anche il carattere allo stesso tempo avvolgente e occultante. Questo carattere è stato sottolineato fin dalle prime parole del presente lavoro, e consiste nella constatazione che il nostro modo di concepire e vivere la politica satura a tal punto la mentalità comune da nascondere le contraddizioni più evidenti. Il tema dell'ideologia è in effetti emerso poi più volte a margine del presente lavoro. Il concetto dumontiano di ideologia moderna, formulato in seno alla tradizione durkheimiana, permette di pensare la specificità della rottura moderna e di un sistema di rappresentazioni il cui carattere di “finzione” ideale sancisce un'irrimediabile scissione tra la realtà sociale e i modi della sua autorappresentazione. Seguendo gli studi di Pierre Macherey menzionati nel secondo capitolo²⁸, poi, si può ricostruire la genealogia che dalla teoria del linguaggio formulata dai controrivoluzionari – la lingua da una parte è lo sviluppo della riflessione sulla religione perché in essa è trasmessa la rivelazione primitiva, dall'altra è ciò che spossa l'individuo, attraverso la riproduzione sociale, dalla sovranità di se stesso²⁹ – passa per la scuola saintsimoniana (con l'idea di un *consenso sociale* storicamente determinato), e ancora per Guizot, per il quale «il segreto della politica è la grammatica»³⁰, per arrivare infine a Durkheim, alla teoria della comunicazione su cui ci siamo soffermati. Ma sostenere che in queste diverse prospettive – reazionarie, socialiste e liberali – i rapporti sociali vengono colti nel loro costituire un ordine simbolico che deve essere pensato in termini di comunicazione vuol dire che la società *funziona a ideologia*, termine che, alla sua nascita, «si era presentato all'inizio come una teoria della comunicazione, sostenuta dall'analisi delle forme

²⁶ B. Karsenti, *Althusser pour l'avenir: le programme inachevé d'une science sociale marxiste*, «La Pensée», vol. 407, n. 3 (2021), pp. 111-123, p. 123 (tr. nostra).

²⁷ *Ibid.* (tr. nostra).

²⁸ Cfr. P. Macherey, *Études de philosophie « française »*, cit.

²⁹ Cfr. anche S. Chignola, *Società e costituzione*, cit., in particolare pp. 24 ss. (si noti anche qui l'impiego delle categorie analitiche di riproduzione e ideologia).

³⁰ P. Macherey, *Aux sources des rapports sociaux*, cit., p. 216 (tr. nostra).

del linguaggio»³¹. Così, Macherey attribuisce proprio a Durkheim «l'idea di una solidarietà il cui principio non è innanzitutto economico o politico, ma “sociale”, cioè anche religioso, o potremmo dire ancora “ideologico”, conferendo al termine il suo senso più moderno»³². Infine, ritornando ad Althusser, la sua teoria dell'ideologia, come culmine più raffinato della riflessione marxista sul tema, permetterebbe di pensare allo stesso tempo il carattere produttivo delle rappresentazioni nella riproduzione dell'ordine sociale ma – attraverso la presa di distanza da Rancière ricostruita da Karsenti – anche il fatto che esse costituiscano non uno “strumento” di lotta (contro una concezione strumentale dell'ideologia criticata già in *Per Marx*), ma il *campo* di lotta stesso.

Una ricerca futura potrebbe incaricarsi di saggiare la possibilità di un incontro tra queste prospettive sull'ideologia, qui ricordate in maniera parziale e frammentaria – non ci è evidentemente possibile uno sviluppo ulteriore –, tutte accomunate dal costituirsi come rielaborazione, più o meno diretta, del pensiero durkheimiano e della tradizione sociologica francese. Nella scienza sociale come *scienza dell'ideologia* si troverebbe allora un compimento della riflessione su ciò che ancora è insufficiente, per la comprensione della modernità, nella scienza dell'opinione durkheimiana. In definitiva, in quel passaggio, di cui parla Macherey, che conduce Durkheim dall'investimento della categoria di religione per comprendere l'ordine simbolico implicato nella riproduzione del rapporto sociale all'emergere dello spazio eminentemente moderno dell'ideologia possiamo riconoscere l'itinerario del presente lavoro, fino a queste conclusioni aperte. Esso ha avuto come scopo studiare il problema della riproduzione della società moderna a partire dall'“atmosfera” in cui è immersa la sua vita politica e che è rappresentata da quella “teoria pratica” dallo statuto singolare, proprio più della finzione che della scienza, ma anche – in ultima analisi – più dell'ideologico che del religioso, che sono i concetti politici moderni.

³¹ Ivi, p. 217 (tr. nostra).

³² Ivi, p. 209 (tr. nostra).

BIBLIOGRAFIA

Opere di Émile Durkheim

Organisation et vie du corps social selon Schaeffle [1885], in *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, a cura di V. Karady, Minuit, Parigi 1975, pp. 355-377.

Les études de science sociale [1886]; tr. it. di S. Veca, *Gli studi di scienza sociale*, in *La scienza sociale e l'azione*, introduzione e presentazione di J.-C. Filloux, il Saggiatore, Milano 2013, pp. 195-223.

La science positive de la morale en Allemagne [1887], in *Textes 1*, cit., pp. 267-343.

Cours de science sociale. Leçon d'ouverture [1888]; tr. it. di S. Veca, *Corso di scienza sociale*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 87-119.

Les principes de 1789 et la sociologie [1890]; tr. it. di S. Veca, *I principi del 1789 e la sociologia*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 227-238.

De la division du travail social [1893/1902]; ed. it. *La divisione del lavoro sociale*, introduzione di A. Pizzorno, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

Sur la définition du socialisme [1893]; tr. it. di S. Veca, *Sulla definizione di socialismo*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 239-248.

Les règles de la méthode sociologique [1895]; ed. it. *Le regole del metodo sociologico*, in *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, introduzione di C.A. Viano, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 1-133.

Lettres à Célestin Bouglé [1895-1914], in *Textes 2. Religion, morale, anomie*, a cura di V. Karady, Minuit, Parigi 1975, pp. 389-439.

La prohibition de l'inceste et ses origines, «L'Année sociologique», vol. 1 (1896/1897), pp. 1-70.

Le suicide. Étude de sociologie [1897]; tr. it. di M.-J. Cambieri Tosi, *Il suicidio*, in *Il suicidio – L'educazione morale*, introduzione di L. Cavalli, Utet, Torino 1998, pp. 57-460.

La conception matérialiste de l'histoire [1897]; tr. it. di S. Veca, *La concezione materialistica della storia*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 261-270.

Préface, «L'Année sociologique», vol. 2 (1897/1898), pp. I-VI.

Représentations individuelles et représentations collectives [1898]; tr. it. *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in *Regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, cit., pp. 137-164.

L'individualisme et les intellectuels [1898]; tr. it. di S. Veca, *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 281-297.

- L'État, la morale et le militarisme* [1899], in *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, a cura di V. Karady, Minuit, Parigi 1975, pp. 160-163.
- Deux lois de l'évolution pénale* [1899-1900]; tr. it. *Due leggi dell'evoluzione penale*, in CIACCI, Margherita, GUALANDI, Vittoria (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 178-205.
- La sociologie en France au XIXe siècle* [1900]; tr. it. di S. Veca, *La sociologia in Francia nel XIX secolo*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 121-145.
- L'État* [1900-1905?], in *Textes 3*, cit., pp. 172-178.
- On the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy*, «The Sociological Review», vol. 1, n. 1 (1904), pp. 197-200.
- L'élite intellectuelle et la démocratie* [1904]; tr. it. di S. Veca, *L'élite intellettuale e la democrazia*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 299-301.
- Débat sur le nationalisme et le patriotisme* [1905], in *Textes 3*, cit., pp. 178-186.
- Intervention à la soutenance de thèse de M. Pradines (Principes de toute philosophie de l'action)* [1905], in *Textes 2*, cit., pp. 369-372.
- Détermination du fait moral* [1906]; tr. it. *La determinazione del fatto morale*, in *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, cit., pp. 156-206.
- Internationalisme et lutte des classes* [1906]; tr. it. di S. Veca, *Internazionalismo e lotta delle classi*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 303-313.
- Deux lettres sur l'influence allemande dans la sociologie française. Réponse à Simon Déploige* [1907], in *Textes 1*, cit., pp. 401-405.
- Débat sur la possibilité d'une science religieuse* [1908], in *Textes 2*, cit., pp. 142-146.
- Débat sur les syndicats de fonctionnaires* [1908], in *Textes 3*, cit., pp. 203-217.
- Débat sur le rapport entre les fonctionnaires et l'État* [1908], in *Textes 3*, cit., pp. 189-202.
- Morale civique et patrie* [1908-1909], in *Textes 3*, cit., p. 220-224.
- Leçons sur la morale* [1909], in *Textes 2*, cit., pp. 292-312.
- Jugements de valeur et jugements de réalité* [1911]; tr. it. *Giudizi di valore e giudizi di realtà*, in *Regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, cit., pp. 207-221.
- Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912]; ed. it. a cura di M. Rosati, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Milano 2013.

- Le sentiment religieux à l'heure actuelle* [1914]; tr. it. di S. Veca, *L'avvenire della religione*, in *La scienza sociale e l'azione*, cit., pp. 333-341.
- L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre* [1915]; tr. it. di E. Muceni in DURKHEIM, Émile, KARSENTI, Bruno, *La Germania al di sopra di tutto*, Marietti, Bologna 2022, pp. 55-135.
- La Politique de Demain* [1917], «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 5 (1999), pp. 8-12.
- Éducation et sociologie* [1922]; ed. it. *La sociologia e l'educazione*, Ledizioni, Milano 2021.
- L'éducation morale* [1925]; tr. it. *L'educazione morale*, in *Il suicidio – L'educazione morale*, cit., pp. 461-708.
- Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne* [1928]; ed. it. *Il socialismo. Definizione, origini, la dottrina saint-simoniana*, introduzioni di M. Mauss e di F. Barbano, Franco Angeli, Milano 1982.
- L'évolution pédagogique en France. (Cours pour les candidats à l'Agrégation dispensé en 1904-1905)* [1938]; ed. it. a cura di A. Russo, *L'evoluzione pedagogica in Francia. Storia dell'insegnamento secondario*, Bologna University Press, Bologna 2006.
- Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit* [1950]; ed. it. a cura di F. Callegaro e N. Marcucci, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie* [1953]; ed. it. a cura di M. Fedele, *Montesquieu e Rousseau precursori della sociologia*, Clu, Napoli 1976.
- Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par A. Cuwillier d'après des notes d'étudiants*, Vrin, Parigi 1955.
- Sociologie politique. Une anthologie*, a cura di F. Hulak, Puf, Parigi 2020.

Altre opere

- AGATHON [MASSIS, Henri, TARDE, Alfred de], *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Plon, Parigi 1913.
- ALTHUSSER, Louis, *Sur le « Contrat social »* [1967]; ed. it. a cura di V. Morfino, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, introduzione di A. Illuminati, Mimesis, Milano-Udine 2003.
- ALTHUSSER, Louis, *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)* [1970]; tr. it. di C. Mancina, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 65-123.
- ALTHUSSER, Louis, *Sur la reproduction*, introduzione di J. Bidet, Puf, Parigi 1995.

- BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique* [1938]; ed. it. a cura di E.C. Gattinara, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude, *Le métier de sociologue* [1968]; ed. it. *Il mestiere di sociologo*, nota introduttiva di F. Rositi, Guaraldi, Rimini-Firenze 1976.
- BRUNNER, Otto, *Die Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende* [1954]; tr. it. *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 217-239.
- BRUNNER, Otto, CONZE, Werner, KOSELLECK, Reinhart, (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Klett-Cotta, Stoccarda 1972-1997.
- CANGUILHEM, Georges, *Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943*, in *Œuvres complètes. Tome IV, Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Parigi 2015, pp. 81-109.
- CANGUILHEM, Georges, *Milieu et normes de l'homme au travail* [1947], in *Œuvres complètes IV*, cit., pp. 291-306.
- CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique* [1966]; ed. it. *Il normale e il patologico*, introduzione di M. Porro, postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998.
- DAVY, Georges, *Émile Durkheim – L'homme*, «Revue de métaphysique et de morale», vol. 26, n. 2 (1919), pp. 181-198.
- DELEUZE, Gilles, *Pourparlers (1972-1990)* [1990]; tr. it. di S. Verdicchio, *Pourparler. 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications* [1966]; tr. it. di D. Frigessi, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.
- DUMONT, Louis, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Parigi 1985 [1977].
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* [1983]; tr. it. di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.
- FAUCONNET, Paul, *Introduction. L'œuvre pédagogique de Durkheim* [1922], in DURKHEIM, Émile, *Éducation et sociologie*, introduzione di P. Fauconnet, Alcan, Parigi 1922, pp. 1-33.
- FERNEUIL, Thomas, *Les principes de 1789 et la science sociale*, Hachette, Parigi 1889.

- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978* [2004]; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* [2004]; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983* [2008]; tr. it. di M. Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009.
- FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et psychologie* [1954]; tr. it. di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981]; ed. it. a cura di G.E. Rusconi, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* [1802]; tr. it. *Introduzione. Sull'essenza della critica filosofica in generale e sul suo rapporto con lo stato attuale della filosofia in particolare*, in *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J.M.H. Mascot, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 55-68.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes* [1807]; ed. it. a cura di G. Garelli, *Sistema della scienza, parte prima. La fenomenologia dello spirito. Edizione del 1807 (in Appendice le varianti del 1831)*, Einaudi, Torino 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820]; ed. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le Aggiunte di E. Gans, Laterza, Roma-Bari 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1840]; ed. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan* [1651]; tr. it. di G. Micheli, *Leviatano*, introduzione di C. Galli, BUR Rizzoli, Milano 2018.
- HOFMANN, Hasso, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* [2003⁴]; tr. it. di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, introduzione di G. Duso, Giuffrè, Milano 2007.
- JAEGGI, Rahel, *Kritik von Lebensformen* [2014]; ed. it. a cura di G. Fazio e W. Privitera, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

- JANET, Pierre, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* [1889]; ed. it. a cura di F. Ortu, *L'automatismo psicologico. Saggio di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana*, Raffaello Cortina, Milano 2013.
- KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1959]; ed. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, introduzione di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.
- LE CHAPELIER, Isaac René Guy, *Rapport par M. Le Chapelier sur les assemblées de citoyens du même état, lors de la séance du 14 juin 1791*, «Archives Parlementaires de la Révolution Française», vol. 27 (1887), p. 210.
- MAISTRE, Joseph de, *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, suivi de Étude sur la Souveraineté* [1924]; ed. it. *Scritti politici. Saggio su il principio generatore delle costituzioni politiche. Studio sulla sovranità*, Cantagalli, Siena 2000.
- MANNHEIM, Karl, *Ideologie und Utopie* [1929]; ed. it. *Ideologia e utopia*, introduzione di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1957.
- MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* [1867]; tr. it. di D. Cantimori, *Il capitale. Libro primo*, introduzione di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1968.
- MATHIEZ, Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Hachette-Bnf, Parigi 2013 [1904].
- MAUSS, Marcel, DURKHEIM, Émile, *Note sur la notion de civilisation* [1913], in MAUSS, Marcel, *Œuvres*, 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Minuit, Parigi 1969, pp. 451-455.
- MAUSS, Marcel, *In memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs*, «L'Année sociologique», vol. 1 (1923), pp. 7-29.
- MAUSS, Marcel, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi"* [1938], in *Sociologie et anthropologie*, introduzione di C. Lévi-Strauss, Puf, Parigi 1950, pp. 331-362.
- MAUSS, Marcel, *L'œuvre de Mauss par lui-même*, a cura di Ph. Besnard, «Revue française de sociologie», vol. 20, n. 1 (1979), pp. 209-220.
- MAUSS, Marcel, *La nation, ou le sens du social*, a cura di J. Terrier e M. Fournier, Puf, Parigi 2018.
- PARSONS, Talcott, *The Structure of Social Action* [1937]; ed. it. *La struttura dell'azione sociale*, introduzione di G. Poggi, il Mulino, Bologna 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social, ou principes du droit politique* [1762]; ed. it. a cura di R. Gatti, *Il contratto sociale*, BUR Rizzoli, Milano 2005.
- SIEYES, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* [1789]; ed. it. a cura di U. Cerroni, *Che cos'è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016.
- TARDE, Gabriel, *La logique sociale*, Alcan, Parigi 1895.

- TARDE, Gabriel, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique* [1895²]; ed. it. a cura di F. Domenicali, *Le leggi dell'imitazione: studio sociologico*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.
- TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries* [2004]; ed. it. a cura di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005.
- WEBER, Max, *Politik als Beruf* [1919]; tr. it. di F. Tuccari, *La politica come professione*, introduzione di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2006.

Studi critici

- ALUN JONES, Robert, *Religion and Science in The Elementary Forms*, in ALLEN, Nicholas Justin, PICKERING, William Stuart Frederick, WATTS MILLER, William (a cura di), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, Londra 1998, pp. 39-52.
- BALIBAR, Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* [1997]; tr. it. di Andrea Catone, *La paura delle masse. Politica e filosofia dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.
- BARNY, Roger, *Robespierre, Rousseau et le problème religieux*, in FULDA, Hans Friedrich, HORSTMANN, Rolf-Peter (a cura di), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 176-202.
- BERA, Matthieu, *La série 1 de l'Année sociologique : bilan historiographique*, «L'Année sociologique», vol. 69, n. 1 (2019), pp. 21-41.
- BESNARD, Philippe, *La formation de l'équipe de l'Année sociologique*, «Revue française de sociologie», vol. 20, n. 1 (1979), pp. 7-31.
- BESNARD, Philippe, *L'anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Puf, Parigi 1987.
- BESNARD, Philippe, *Études durkheimiennes*, Droz, Ginevra 2003.
- BESNARD, Philippe, *Les pathologies des sociétés modernes*, in *Études durkheimiennes*, cit., pp. 23-35.
- BESNARD, Philippe, *De quand datent les cours pédagogiques de Durkheim ?*, in *Études durkheimiennes*, cit., pp. 55-64.
- BIRAL, Alessandro, *Rousseau: la società senza sovrano*, in DUSO, Giuseppe (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 191-235.
- BIRAL, Alessandro, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999.
- BIRNBAUM, Pierre, *Cadres sociaux et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim : l'exemple du Socialisme*, «Revue française de sociologie», vol. 10, n. 1 (1969), pp. 3-11.

- BIRNBAUM, Pierre, *La conception durkheimienne de l'État : l'apolitisme des fonctionnaires*, «Revue française de sociologie», vol. 17, n. 2 (1976), pp. 247-258.
- BODEI, Remo, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.
- BODEI, Remo, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.
- BRAHAMI, Frédéric, *L'empire divin des préjugés: Joseph de Maistre contre l'esprit éclairé*, «Esprit», vol. 357, n. 8/9 (2009), pp. 136-149.
- BRAHAMI, Frédéric, *La Raison du Peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Les Belles Lettres, Parigi 2016.
- BROOKS, John I., *Analogy and argumentation in an interdisciplinary context: Durkheim's "individual and collective representations"*, «History of the Human Sciences», vol. 4, n. 2 (1991), pp. 223-259.
- CAIANELLO, Silvia, *Figure del collettivo tra filosofia e biologia nell'Ottocento: il ruolo della teoria cellulare*, in DONZELLI, Maria, POZZI, Regina (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 301-317.
- CALLEGARO, Francesco, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Parigi 2015.
- CALLEGARO, Francesco, LANZA, Andrea (a cura di), *Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique*, numero monografico di «Incidence», vol. 11 (2015).
- CALLEGARO, Francesco, *Hegel precursore della sociologia? Forza e limiti di un'alternativa filosofica alle scienze sociali*, «Etica & Politica», vol. XVIII, n. 1 (2016), pp. 243-273.
- CALLEGARO, Francesco, *Attualità di Durkheim: sociologia, filosofia, politica. Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti*, «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», *Émile Durkheim Reloaded (1917-2017)*, a cura di M. Pendenza e V. Mele, vol. 8, n. 16 (2017), pp. 301-323.
- CALLEGARO, Francesco, *L'État en pensée. Émile Durkheim et le gouvernement de la sociologie*, in KARSENTI, Bruno, LINHARDT, Dominique (a cura di), *État et société politique. Approches sociologiques et philosophiques*, Éditions de l'EHESS, Parigi 2018, pp. 191-225.
- CALLEGARO, Francesco, *Le législateur et l'inconscient du peuple. Rousseau avec Durkheim*, «Etica & Politica», vol. XX, n. 2 (2018), pp. 211-243.
- CALLEGARO, Francesco, MARCUCCI, Nicola, *Europe as a political society: Émile Durkheim, the federalist principle and the ideal of a cosmopolitan justice*, «Constellations», vol. 25, n. 4 (2018), pp. 542-555.
- CAMMELLI, Michele, *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, «Storicamente», vol. 3 (2007).
- CEDRONIO, Marina, *La società organica. Politica e sociologia di Émile Durkheim*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

- CESARONI, Pierpaolo, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010.
- CESARONI, Pierpaolo, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», n. 3 (2017), pp. 513-530.
- CESARONI, Pierpaolo, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020.
- CHERKAOUI, Mohamed, *Socialisation et conflit : les systèmes éducatifs et leur histoire selon Durkheim*, «Revue française de sociologie», vol. 17, n. 2 (1976), pp. 197-212.
- CHIGNOLA, Sandro, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Franco Angeli, Milano 1993.
- CHIGNOLA, Sandro, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in DUSO, Giuseppe (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 323-339.
- CHIGNOLA, Sandro, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.
- CHIGNOLA, Sandro, DUSO, Giuseppe (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008.
- CHIGNOLA, Sandro, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020.
- CINTRA TORRES, Eduardo, *Durkheim's Concealed Sociology of the Crowd*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 20 (2014), pp. 89-114.
- CLARK, Terry N., *Prophets and Patrons: the French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1973.
- COBBE, Luca, *Dalla sovranità del popolo al governo della società. Émile Durkheim e l'enigma democratico*, in BONAIUTI, Gianluca, RUOCCO, Giovanni, SCUCCIMARRA, Luca (a cura di), *Il governo del popolo 3. Dalla Comune di Parigi alla Prima guerra mondiale*, Viella, Roma 2014, pp. 223-256.
- COBBE, Luca, *L'arcano della società. L'opinione e il segreto della politica moderna*, Mimesis, Milano 2020.
- COMETA, Michele, MARISCALCO, Danilo (a cura di), *Rappresentanza/rappresentazione. Una questione degli studi culturali*, Quodlibet, Macerata 2014.
- COMPAGNON, Antoine, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Parigi 2016 [2005].
- CUVILLIER, Armand, *Durkheim et Marx*, «Cahiers Internationaux de Sociologie», vol. 4 (1948), pp. 75-97.
- DESCOMBES, Vincent, *Individuation et individualisation*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XLI, n. 127 (2003), pp. 17-35.

- DUSO, Giuseppe, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in DUSO, Giuseppe (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 203-211.
- DUSO, Giuseppe, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.
- DUSO, Giuseppe, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza-Milano 2007.
- DUSO, Giuseppe, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in CHIGNOLA, Sandro, DUSO, Giuseppe (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 158-200.
- DUSO, Giuseppe, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, Franco Angeli, Milano 2022.
- ELLENBERGER, Henri F., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* [1970]; tr. it. di F. Mazzone, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- FABIANI, Jean-Louis, *Les philosophes de la république*, Minuit, Parigi 1988.
- FABIANI, Jean-Louis, *Clare enfin l'ère des généralités*, in DURKHEIM, Émile, *L'Évaluation en comité. Textes et rapports de souscription au Comité des travaux historiques et scientifiques, 1903-1917*, a cura di S. Baciocchi et J. Mergy, Berghahn, Oxford-New York 2003, pp. 158-189.
- FABIANI, Jean-Louis, « Par la porte étroite de la pédagogie ». *Émile Durkheim ou de l'éducation*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 19 (2013), pp. 125-140.
- FABIANI, Jean-Louis, *Bourdieu fut-il durkheimien ? L'héritage indirect de Durkheim au Collège de France*, «L'Année sociologique», vol. 72, n. 2 (2022), pp. 365-386.
- FACCHINI, Cristiana, *Mito e rito nella riflessione teorica di Durkheim e Mauss*, in LEGHISSA, Giovanni, MANERA, Enrico (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2020, pp. 59-69.
- FARNESI CAMELLONE, Mauro, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.
- FELE, Giolo, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in ROSATI, Massimo, SANTAMBROGIO, Ambrogio (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltèmi, Roma 2002, pp. 205-234.
- FILLOUX, Jean-Claude, «*Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin*», «Revue française de sociologie», *À propos de Durkheim*, vol. 17, n. 2 (1976), pp. 256-266.
- FILLOUX, Jean-Claude, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Ginevra 1977.
- FILLOUX, Jean-Claude, *Personne et sacré chez Durkheim*, «Archives des sciences sociales des religions», *Relire Durkheim*, vol. 69 (1990), pp. 41-53.

- FITZI, Gregor, MARCUCCI, Nicola, MÜLLER, Hans-Peter, *Interview by Gregor Fitzzi and Nicola Marcucci with Hans-Peter Müller on the reception of Émile Durkheim in Germany*. Berlin: Humboldt University of Berlin, 25 February 2015, «Journal of Classical Sociology», vol. 17, n. 4 (2017), pp. 399-422.
- FOURNIER, Marcel, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Parigi 2007.
- GAUTIER, Claude, *Corporation, société et démocratie chez Durkheim*, «Revue française de science politique», vol. 44, n. 5 (1994), pp. 836-855.
- GIDDENS, Anthony (a cura di), *Durkheim on Politics and the State*, Stanford University Press, Stanford 1986.
- GUILLO, Dominique, *La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ?*, «Revue française de sociologie», vol. 47, n. 3 (2006), pp. 507-535.
- HIRST, Paul Quentin, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Routledge, Londra 1975.
- HONNETH, Axel, *Hegel and Durkheim: Contours of an Elective Affinity*, in MARCUCCI, Nicola (a cura di), *Durkheim & Critique*, Palgrave Macmillan, New York 2021, pp. 19-41.
- HULAK, Florence, *L'avènement de la modernité. La commune médiévale chez Max Weber et Émile Durkheim*, «Archives de philosophie», vol. 76, n. 4 (2013), pp. 553-569.
- HULAK, Florence, *Introduction. La sociologie critique d'Émile Durkheim*, in DURKHEIM, Émile, *Sociologie politique*, cit., pp. 13-45.
- KARSENTI, Bruno, *De Durkheim à Mauss. La spécificité psychologique de la sociologie*, in BORLANDI, Massimo, MUCCHIELLI, Laurent (a cura di), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, Parigi 1995, pp. 297-319.
- KARSENTI, Bruno, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* [1997]; tr. it. di P. Montanari e L. Paltrinieri, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, presentazione di M. Iofrida, il Ponte, Bologna 2005.
- KARSENTI, Bruno, *Le décalage du sens : de la sociologie à la phénoménologie*, in BENOIST, Jocelyn, KARSENTI, Bruno (a cura di), *Phénoménologie et sociologie*, Puf, Paris 2001, pp. 229-253.
- KARSENTI, Bruno, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, in WAGNER, Pierre (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Parigi 2002, pp. 823-866.
- KARSENTI, Bruno, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Parigi 2006.
- KARSENTI, Bruno, *La constitution du social*, in *La société en personnes*, cit., pp. 11-33.
- KARSENTI, Bruno, *Les représentations et le temps. La « conscience collective » selon Durkheim*, in *La société en personnes*, pp. 147-161.
- KARSENTI, Bruno, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Cerf, Parigi 2012.

- KARSENTI, Bruno, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes* [2013]; ed. it. a cura di S. Ferrando, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, presentazione di F. Callegaro, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- KARSENTI, Bruno, *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, «Scienza & Politica», vol. XXVI, n. 51 (2014), pp. 41-62.
- KARSENTI, Bruno, LEMIEUX, Cyril, *Socialisme et sociologie* [2017]; ed. it. a cura di V. Ciantelli e V. Grossi, *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, postfazione di M. Ricciardi, Meltemi, Milano 2021.
- KARSENTI, Bruno, *Lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse d'Émile Durkheim*, «Politika», 01/06/2017, <https://www.politika.io/fr/article/lecture-formes-elementaires-vie-religieuse-demile-durkheim> (ultima consultazione: 24/02/2023).
- KARSENTI, Bruno, *Durkheim, ou le sociologue en pédagogue conscient*, Colloque “Durkheim au Collège de France”, 06/06/2019, <https://www.college-de-france.fr/agenda/colloque/durkheim-au-college-de-france/durkheim-ou-le-sociologue-en-pedagogue-conscient-0> (ultima consultazione : 24/02/2023).
- KARSENTI, Bruno, *Althusser pour l'avenir : le programme inachevé d'une science sociale marxiste*, «La Pensée», vol. 407, n. 3 (2021), pp. 111-123.
- LACROIX, Bernard, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques – Presses de l'Université de Montréal, Parigi – Montréal 1981.
- LACROIX, Bernard, *Aux Origines des Sciences sociales françaises : politique, société et temporalité dans l'œuvre d'Émile Durkheim*, «Archives de sciences sociales des religions», *Relire Durkheim*, vol. 69 (1990), pp. 109-127.
- LEMIEUX, Cyril, *Ambition de la sociologie*, «Archives de philosophie», vol. 76, n. 4 (2013), pp. 591-608.
- LEMIEUX, Cyril, *La politica sociologica secondo Durkheim*, in KARSENTI, Bruno, LEMIEUX, Cyril, *Il socialismo e il futuro dell'Europa*, cit., pp. 125-151.
- LLOBERA, Josep R., *Durkheim and the National Question*, in PICKERING, William Stuart Frederick, MARTINS, Herminio (a cura di), *Debating Durkheim*, Routledge, Londra 1994, pp. 134-158.
- LUKES, Steven, *The Meaning of “Individualism”*, «Journal of the History of Ideas», vol. 32, n. 1 (1971), pp. 45-66.
- LUKES, Steven, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harper & Row, New York 1972.
- MACHEREY, Pierre, *Normes vitales et normes sociales dans l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, in *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La fabrique, Parigi 2009, pp. 124-138.

- MACHEREY, Pierre, *Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Parigi 2013.
- MACHEREY, Pierre, *Aux sources des rapports sociaux (Bonald, Saint-Simon, Guizot)*, in *Études de philosophie « française »*, cit., pp. 197-217.
- MANUEL, Frank E., *The Prophets of Paris* [1962]; ed. it. *I profeti di Parigi*, introduzione di A. Santucci, il Mulino, Bologna 1979.
- MARCHESONI, Stefano, *Fantasmagoria*, in PINOTTI, Andrea (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 55-58.
- MARCUCCI, Nicola, *L'istituzione della giustizia. La solidarietà come obbligazione dei moderni secondo Durkheim*, «Scienza & Politica», vol. XXVI, n. 51 (2014), pp. 63-85.
- MARCUCCI, Nicola, *The Authority of Revolution: Durkheim After Arendt*, in MARCUCCI, Nicola (a cura di), *Durkheim & Critique*, cit., pp. 43-90.
- MERGY, Jennifer, *Totems et drapeaux: le symbolisme collectif chez Durkheim*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 2 (1996), pp. 99-121.
- MERGY, Jennifer, *La Politique de Demain: un texte inconnu d'Émile Durkheim*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 5 (1999), pp. 1-7.
- MERGY, Jennifer, *Nations et nationalismes: Durkheim et le durkheimiens de la question de l'Alsace-Lorraine à la Société des Nations*, Tesi di dottorato in Scienze politiche, Parigi 2001.
- MERGY, Jennifer, *Teamwork across disciplines: Durkheimian sociology and the study of nations*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. 42, n. 129 (2004), pp. 237-248.
- MITCHELL, Marion M., *Émile Durkheim and the Philosophy of Nationalism*, «Political Science Quarterly», vol. 46, n. 1 (1931), pp. 87-106.
- MÜLLER, Hans-Peter, *Durkheim's Political Sociology*, in TURNER, Stephen P. (a cura di), *Émile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, Londra-New York 1993, pp. 93-107.
- NÉMEDI, Dénes, *A Change in Ideas. Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations*, in PICKERING, William Stuart Frederick (a cura di), *Durkheim and Representations*, Routledge, Londra 2000, pp. 83-97.
- NISBET, Robert A., *The Sociological Tradition* [1966]; tr. it. di G.P. Calasso, *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- PAOLETTI, Giovanni, *La nozione di rappresentazione nelle scienze sociali e l'eredità di Durkheim*, in MORICONI, Enrico, PERFETTI, Stefano (a cura di), *Pensiero, parola, scrittura. Filosofia e forme della rappresentazione. Atti del convegno, Pisa, 28-30 aprile 2004*, Ets, Pisa 2007, pp. 195-217.
- PAOLETTI, Giovanni, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Garnier, Parigi 2012.

- PAOLETTI, Giovanni, *Les deux tournants, ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant Les formes élémentaires*, «L'Année sociologique», *Émile Durkheim : Les Formes élémentaires de la vie religieuse un siècle après*, a cura di M. Borlandi, vol. 62, n. 2 (2012), pp. 289-311.
- PAOLETTI, Giovanni, PENDENZA, Massimo (a cura di), *Émile Durkheim: Sociology as an Open Science*, Brill, Leida 2022.
- PENDENZA, Massimo, INGLIS, David (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia 2015.
- PENDENZA, Massimo, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, in PENDENZA, Massimo, INGLIS, David (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, cit., pp. 97-129.
- PICCININI, Mario, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in DUSO, Giuseppe (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 123-141.
- PICKERING, William Stuart Frederick, *Introduction*, in PICKERING, William Stuart Frederick (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 1-8.
- PICKERING, William Stuart Frederick, *Representations as Understood by Durkheim*, in PICKERING, William Stuart Frederick (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 11-23.
- PICKERING, William Stuart Frederick, *Croyance*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 9 (2003), pp. 11-13.
- PLOUVIEZ, Mélanie, *Reproductions et transformations sociales dans la sociologie d'Émile Durkheim*, «Klesis – Revue philosophique», *Philosophie e sociologie* (2), 6.2 (2008), pp. 6-26.
- POGGI, Gianfranco, *Durkheim* [2000]; tr. it. di C. Poggi, *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna 2003.
- PRANCHERE, Jean-Yves, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, Ginevra 2004.
- RAWLS, Anne Warfield, *La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre*, in DE FORNEL, Michel, LEMIEUX, Cyril (a cura di), *Naturalisme versus Constructivisme*, Éditions de l'EHESS, Parigi 2007, pp. 41-99.
- RICCIARDI, Maurizio, *La società come ordine. Storia e teoria dei concetti sociali*, Eum, Macerata 2010.
- RICCIARDI, Maurizio, *La forza della società: disciplina, morale e governo in Émile Durkheim*, in BLANCO, Luigi (a cura di), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 185-209.
- RICCIARDI, Maurizio, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica», vol. XXVII, n. 52 (2015), pp. 165-195.
- RICCIARDI, Maurizio, *Modernità e dottrina. Sulla genesi delle scienze sociali come forma contemporanea della teoria politica*, in CIOLI, Monica, RICCIARDI, Maurizio (a cura di), *Tra melancolia e disciplina. Per*

- una storia costituzionale delle dottrine politiche*. Festschrift für Pierangelo Schiera, «Quaderni di Scienza & Politica», n. 13 (2021), pp. 143-162.
- ROSATI, Massimo, *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in ROSATI, Massimo, SANTAMBROGIO, Ambrogio (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, cit., pp. 81-110.
- ROSATI, Massimo, *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, introduzione a DURKHEIM, Émile, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp. 17-50.
- SANTAMBROGIO, Ambrogio, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- SCHIERA, Pierangelo, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987.
- SCHLANGER, Judith, *Les métaphores de l'organisme*, L'Harmattan, Parigi 1995 [1971].
- SCHNAPPER, Dominique, *Durkheim et la nation*, «Revue internationale de philosophie», vol. 71, n. 280 (2017), pp. 201-221.
- SCHÜTTEPELZ, Erhard, ZILLINGER, Martin, *The Bodily Efficacy of the Categories. Durkheim and Mauss's Intervention into the History of Philosophy*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 23 (2017), pp. 106-127.
- STEDMAN JONES, Sue, *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. I: Representation, Reality and the Question of Science*, in PICKERING, William Stuart Frederick (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 37-58.
- STEDMAN JONES, Sue, *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. II: Representation and Logic*, in PICKERING, William Stuart Frederick (a cura di), *Durkheim and Representations*, cit., pp. 59-79.
- STEDMAN JONES, Sue, *Durkheim Reconsidered*, Polity, Cambridge 2001.
- STEDMAN JONES, Sue, *Représentations*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», vol. 9 (2003), pp. 14-19.
- STOCZKOWSKI, Wiktor, *La Science sociale comme vision du monde. Durkheim et le mirage du salut*, Gallimard, Parigi 2019.
- STRENSKI, Ivan, *Durkheim, Hamelin and the "French Hegel"*, «Historical Reflections/Réflexions Historiques», vol. 16, n. 2/3 (1989), pp. 135-170.
- TOSCANO, Mario A., *Evoluzione e crisi del mondo normativo. Durkheim e Weber*, Laterza, Roma-Bari 1975.

VIBERT, Stéphane, *Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim*, «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», *Émile Durkheim Reloaded (1917-2017)*, a cura di M. Pendenza e V. Mele, vol. 8, n. 16 (2017), pp. 77-92.

WATTS MILLER, William, *Les deux préfaces : science morale et réforme morale*, in BESNARD, Philippe, BORLANDI, Massimo, VOGT, Paul (a cura di), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Parigi 1993, pp. 147-164.

WATTS MILLER, William, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, Londra 1996.

ZUBER, Valentine, *Le culte des droits de l'homme*, Gallimard, Parigi 2014.