

smp

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

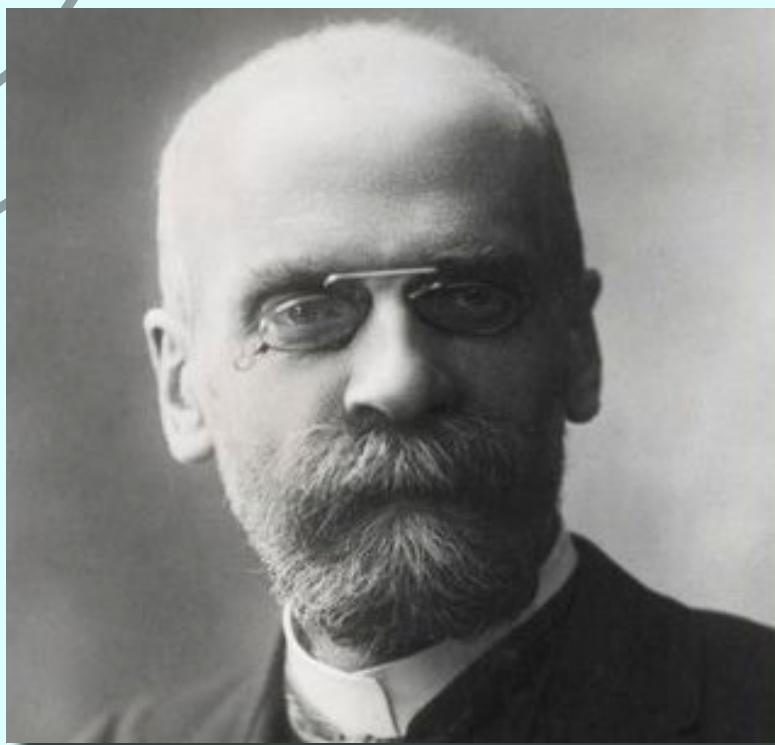
Émile Durkheim Reloaded
(1917-2017)

VOL. 8, N° 16 • 2017
ISSN 2038-3150



SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

Émile Durkheim Reloaded (1917-2017)



Firenze University Press

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA

RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

REDAZIONE

Gianfranco Bettin Lattes (direttore)

Lorenzo Grifone Baglioni

Carlo Colloca

Stella Milani

Barbara Pentimalli

Andrea Pirni

Stefano Poli

Luca Raffini

Andrea Spreafico

Lorenzo Viviani (caporedattore)

COMITATO SCIENTIFICO

Antonio Alaminos, Universidad de Alicante

Luigi Bonanate, Università di Torino

Marco Bontempi, Università di Firenze

Fermín Bouza †, Universidad Complutense de Madrid

Enzo Campelli, Università di Roma "La Sapienza"

Enrico Caniglia, Università di Perugia

Luciano Cavalli, Università di Firenze

Vincenzo Cicchelli, Université de la Sorbonne - Paris Descartes

Vittorio Cotesta, Università di Roma III

Gerard Delanty, University of Sussex

Antonio de Lillo †, Università di Milano-Bicocca

Klaus Eder, Humboldt Universität, Berlin

Livia Garcia Faroldi, Universidad de Malaga

Roland Inglehart, University of Michigan

Laura Leonardi, Università di Firenze

Mauro Magatti, Università Cattolica di Milano

Stefano Monti Bragadin, Università di Genova

Luigi Muzzetto, Università di Pisa

Massimo Pendenza, Università di Salerno

Ettore Recchi, Sciences Po, Paris

M'hammed Sabour, University of Eastern Finland, Finlandia

Jorge Arzate Salgado, Universidad Autónoma del Estado de México, Messico

Ambrogio Santambrogio, Università di Perugia

Riccardo Scartezzini, Università di Trento

Roberto Segatori, Università di Perugia

Sandro Segre, Università di Genova

Sylvie Strudel, Université Panthéon-Assas Paris-II

José Félix Tezanos, Universidad Uned Madrid

Anna Triandafyllidou, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies

Paolo Turi, Università di Firenze

Claudius Wagemann, Goethe University, Frankfurt

Registrato al Tribunale di Firenze

al n. 5771 in data 03/05/2010

ISSN 2038-3150

Firenze University Press

via Cittadella 7

50144 Firenze

<http://www.fupress.com/> – journals@fupress.com

Printed in Italy

Émile Durkheim Reloaded (1917-2017)

a cura di Massimo Pendenza
e Vincenzo Mele

Indice

- 13 **Presentazione**
Massimo Pendenza, Vincenzo Mele
- 17 **Canone inverso. L'eredità liberal-progressista di Émile Durkheim**
Massimo Pendenza
- 35 **Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim**
Ambrogio Santambrogio
- 53 **Habermas e le radici prelinguistiche della solidarietà: il nucleo durkheimiano della teoria dell'agire comunicativo**
Massimo Rosati
- 77 **Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim**
Stéphane Vibert
- 93 **Il sacro in Durkheim e le sue definizioni**
Giovanni Paoletti
- 115 **Autonomie, justice et solidarité: l'actualité de la sociologie durkheimienne**
Jean-Marc Larouche
- 131 **Émile Durkheim: un sociologo del lavoro contemporaneo?**
Adele Bianco
- 147 **L'interazionismo simbolico e la ricezione di Durkheim: una ricerca sulle riviste scientifiche**
Vincenzo Romania
- 175 **Dalle 'classi sulla carta' alle micro-classi professionali: una rilettura delle classi sociali in prospettiva neo-Durkheimiana**
Stefano Poli

- 199 “E vi dichiaro marito e moglie (o marito-e-marito o moglie-e-moglie)”.
Una difesa durkheimiana del mariage pour tous
Luca Guizzardi
- 223 Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu
Andrea Borghini
- 249 Durkheim e la sfera culturale cosmopolita
Dario Verderame
- 273 Figure del preindividuale. Una lettura di Émile Durkheim
attraverso Gilbert Simondon
Lorenzo Bruni, Matteo Santarelli

L'intervista

- 301 Attualità di Durkheim: sociologia, filosofia, politica.
Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti
a cura di Francesco Callegaro

Passim

- 325 I «volti del dissenso». Il contributo di Kenneth Keniston all'analisi
delle culture giovanili
Maurizio Merico

Società *Mutamento* Politica dedica questo fascicolo a Massimo Rosati, originale interprete degli studi durkheimiani e ne ricorda la figura di studioso rigoroso, appassionato e geniale; giustamente – secondo Alessandro Ferrara, suo maestro e collega – «one of the best social theorists of his generation on the European scene».



*Si vous voulez mûrir votre pensée,
attachez-vous à l'étude scrupuleuse
d'un grand maître,
démontez un système
dans ses rouages les plus secrets.*
Émile Durkheim

Massimo Rosati nasce a Pescara nel 1969, orfano di madre appena tredicenne, perde anche il padre pochi anni dopo. Conseguita la maturità classica a Roma nel 1988 rinuncia agli studi di veterinaria per dedicarsi, con una dedizione assoluta, alle scienze sociali. Nel 1993 si laurea in Sociologia presso l'Università "La Sapienza" di Roma con una tesi originale ed approfondita sulla teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas che pubblica, nel 1994, nel volume *Consenso e razionalità. Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo* (Armando editore). Si tratta della prima e tuttora valida monografia apparsa sul tema nel nostro paese. Nel 1998 Rosati conclude, in un modo rapido e brillante, il dottorato di ricerca in Sociologia politica presso l'allora Facoltà fiorentina di Scienze Politiche "C. Alfieri". Immediatamente dopo (dal 1998 al 2005) è prima borsista e poi ricercatore nel Dipartimento "Istituzioni e

Società” dell’Università di Perugia sotto la guida di Franco Crespi. Nel 2000 pubblica *Il Patriotismo italiano. Culture politiche e identità nazionale* (Editori Laterza): un libro che, come scrive Maurizio Viroli, «ci fa conoscere le varie anime del patriottismo nel nostro paese e riscopre, sullo sfondo della tradizione repubblicana, il significato di un patriottismo dei democratici come fondamento ideale dell’impegno civile». Successivamente, in qualità di professore associato di Storia del pensiero sociologico, insegna, per un triennio fino al 2008, presso l’Università degli Studi di Salerno. Verrà poi confermato come professore associato nell’Università di Roma Tor Vergata dove terrà costantemente un corso di lezioni, seguitissimo, di Sociologia generale. È il più giovane abilitato al ruolo di professore ordinario in questa stessa disciplina quando, per un improvviso malore, il 30 gennaio del 2014, a soli 44 anni, muore nella sua abitazione romana. Lascia le adorate compagne della sua vita: la moglie Barbara e la figlia Anna. Gli amici ed i colleghi ne ricordano l’impegno e l’estremo rigore nel lavoro. In genere iniziava alle 4.30 del mattino, ogni giorno, ma ciò non gli ha mai impedito di dedicarsi agli affetti familiari che ha sempre curato sopra ogni cosa, con autentica devozione.

Rosati ha un’ottima conoscenza della lingua inglese e francese così come dell’ebraico moderno. L’impegno nello studio dell’ebraico si collega all’interesse per lo studio del Giudaismo. Cresciuto e formato in un milieu cattolico non ne ha mai fatto il suo contesto culturale di appartenenza primaria. Così come la relazione profonda con il Giudaismo e l’approfondimento delle sue pratiche rituali e delle sue credenze non lo hanno mai portato a trasformarsi da studioso attento a fedele devoto, mantenendo la laicità della propria vocazione scientifica di sociologo. Sta di fatto che questi due poli religiosi di riferimento gli hanno permesso di comprendere e di evidenziare nel suo lavoro scientifico, per l’appunto da laico, la centralità dell’esperienza religiosa nella vita quotidiana contemporanea. Alessandro Ferrara, suo maestro ed amico, non a caso lo definisce «la più religiosa fra le persone non di fede che abbia mai incontrato»¹. Il curriculum studiorum di Rosati è compreso in uno spazio di tempo ridotto di poco più di tre lustri ma conferma un impegno di un’intensità straordinaria sia per le pubblicazioni che per l’energia profusa nell’insegnamento e nella promozione di attività scientifiche e culturali in Italia e all’estero.

¹ Per un ritratto di Massimo Rosati, disegnato a tutto tondo, ove vengono mirabilmente sottolineate la sua generosità e la sua sensibilità morale, oltreché le sue eccezionali capacità di studioso, si vedano tra i molti che lo ricordano: A. Ferrara, *Massimo Rosati (1969-2014): In Memoriam* in «Philosophy & Social Criticism», vol.40 (4-5)2014, 359-362 e W.S.F. Pickering e R. Weiss, *Massimo Rosati: Obituary* in «Durkeimian Studies», vol. 20,2014,134-135.

L'attenzione rigorosa e costante alle nuove interpretazioni del lavoro di Durkheim lo conduce alla pubblicazione del volume, curato con Ambrogio Santambrogio, *Émile Durkheim, contributi per una rilettura critica* (Meltemi, 2002). Contemporaneamente Rosati lavora ad un programma di ricerca sul ruolo del rito e del sacro nella modernità ove affronta questioni cruciali come il ruolo delle religioni nella sfera pubblica, le teorie della secolarizzazione e l'idea del post-secolare. I primi risultati di questo progetto comportano una rivisitazione creativa del pensiero di Durkheim che stimolerà in Italia un dibattito veramente ampio. Questi risultati li ritroviamo organizzati criticamente nel volume: *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità* (Laterza, 2002).

Negli anni immediatamente successivi la ricerca e lo studio di Rosati in questo campo travalicano i confini del dibattito scientifico nazionale, per divenire punto di riferimento influente e stimolo di una discussione centrale nell'ambito della comunità sociologica internazionale.

Nel 2005, insieme a Ferrara, scrive e pubblica *Affreschi della modernità* (Carocci, seconda edizione nel 2012). Qui gli autori tentano di rispondere, tramite le lenti dell'analisi sociologica, ad alcuni interrogativi cruciali per l'uomo contemporaneo. Quale cemento tiene insieme società complesse attraversate dalla pluralità delle fedi, delle culture, degli stili di vita, degli interessi? La forma di vita moderna è la culla o la tomba del soggetto? Religione, mutamento, integrazione, individuo, critica e metodo sono i crocevia che ogni teoria della società è destinata a dover attraversare mentre educa le nuove generazioni ad una vita consapevole e ad una piena cittadinanza. Nello stesso anno Rosati porta a compimento la sua nuova traduzione de *Le forme elementari della vita religiosa* (ripubblicata, sempre da Meltemi nel 2013). Questo classico viene introdotto da un lungo ed importante saggio *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità* (pp.17-50) che gli apre la strada ad un pieno riconoscimento internazionale. A soli 39 anni Rosati coedita, insieme all'autorevole decano degli studiosi durkheimiani, William S.F. Pickering, un'antologia intitolata *Suffering and Evil: The Durkheimian Legacy* (Berghan Books, 2008). A questa pubblicazione segue l'anno dopo una suggestiva rielaborazione - in un'inedita chiave "neo-durkheimiana" - della relazione fra rito e sacro: *Ritual and Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self* (Ashgate, 2009). Per il medesimo editore inglese, insieme a Kristina Stoecki, cura una raccolta di saggi di vari autori che verrà pubblicata nel 2012 con il titolo *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. In questo denso elenco va incluso il libro che aveva da poco finito di scrivere, ma non ancora di rivedere, sul rapporto fra religione e società nel caso della Turchia, *The Making of a Postsecular Society*.

The Turkish Laboratory. Un libro che gli è costato cinque anni di fatiche e che costituisce un esempio straordinario di incrocio fra teoria di alto livello e ricerca sul campo. Questo lavoro, pubblicato grazie alla preziosa curatela di Ferrara che ha scritto anche una *Foreword* importante per comprendere lo stile di ricerca di Rosati, è dedicato a quel “laboratorio turco” che osservava con curiosa attenzione ormai da diversi anni, prima dell’attuale deriva autoritaria da lui acutamente intuita. Della Turchia ammirava: «la pluralità, il grande e qualche volta confuso insieme di persone, culture, identità, religioni, storie e memorie che camminano fianco a fianco su questo ponte».

Rosati non era certo uno studioso da *turris eburnea*. Ha fatto parte del comitato scientifico di molte riviste sociologiche e filosofiche qualificate come *Quaderni di Teoria Sociale*, *Cosmopolis*, *Politica e Società*. Ha pubblicato articoli su Durkheim e la teoria sociale in *Journal of Classical Sociology*, *Durkheimian Studies*, *Philosophy & Social Criticism*. È stato visiting scholar presso l’Institute for Social and Cultural Anthropology di Oxford, il Centre for Cultural Sociology di Yale, il Department of Religious Studies della Brown University. Ha tenuto numerose conferenze presso queste stesse istituzioni in diverse occasioni. Dal 1991 è stato membro del Seminario Permanente di Teoria Critica ed ha partecipato a reti di ricerca come il Gruppo di Urbino, la Conferenza di Praga *Philosophy and Social Science* e gli Istanbul Seminars di «ResetDOC». I suoi contatti e la collaborazione con i membri del British Centre for Durkheimian Studies datano a partire dal 2004. Il suo lavoro ha trovato una ottima ricezione anche in Brasile. Dopo la sua partecipazione ad una conferenza internazionale a Porto Alegre ha stabilito dei rapporti stretti con il Brazilian Centre for Durkheimian Studies in occasione della celebrazione del centenario de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, nell’ottobre del 2012. Da instancabile organizzatore ha profuso generosamente le sue energie fondando e dirigendo in maniera molto efficace, dal 2010 all’Università di Roma Tor Vergata, il Centro Studi e Documentazione “Religioni e Istituzioni Politiche nella Società Post-Secolare” (CSPS) ove riprendeva in attenta considerazione la riflessione sul post-secolare proposta da Habermas. E da qualche mese soltanto, prima della sua scomparsa, era diventato direttore del CERSE, il Centro Romano di Studi sull’Ebraismo, arricchendo così di ulteriore concretezza la sua linea di ricerca su Shoah, memoria, identità europea, spazi sociali sacralizzati. A questo centro ha dato un grande impulso, trasformandolo in una delle realtà culturali romane più dinamiche.

Dal 2012 poi aveva deciso di partecipare della sua riflessione scientifica e del suo pluralismo consapevole e critico un pubblico più ampio; così con un arti-

colo ogni due settimane animava il sito di Reset.it all'interno di un suo blog dal titolo significativo *Living Together, Differently*. L'ultimo post del 27 gennaio, tre giorni prima di lasciarci è una riflessione sulla ritualità che riprende criticamente i termini del dibattito sul Giorno della Memoria. Una selezione degli articoli del blog di Rosati sono stati raccolti e pubblicati da «ResetDOC» nel volume *Living together differently. Pagine da un Blog per un mondo plurale*. Sempre «Reset», per ricordarlo, il 4 febbraio del 2014 ha pubblicato un suo paper: *The Arcaic and Us. Ritual, Myth, the Sacred and Modernity* che Rosati aveva presentato nel dicembre del 2013 al seminario internazionale “Europe, Democracy and Critical Theory. A German-Italian Workshop on Jürgen Habermas’ Theory” organizzato al Forschungskolleg Humanwissenschaften di Bad Homburg. Questo paper suscitò un vivace dibattito tra i partecipanti al seminario, primo tra tutti naturalmente lo stesso Habermas.



Fra i temi di ricerca di cui Rosati è stato protagonista nel panorama sociologico internazionale, sicuramente lo studio delle religioni e della trasformazione del loro ruolo nelle società contemporanee è stato un campo di particolare rilevanza per qualità e originalità del suo approccio teorico e per il rigore dell'impianto di ricerca empirica. Rosati ha riflettuto a lungo sulle trasformazioni che ogni religione assorbe per effetto dei processi storici e culturali che attraversano le società in cui le stesse religioni operano. Rosati rilegge Durkheim liberandolo da ogni stereotipo funzionalistico mentre lo restituisce ad una piena dimensione di pensatore etico. Durkheim gli ha insegnato che

la religione è una pietra angolare della società. E che dunque non ha senso pensare a società a-religiose. La religione, in quanto insieme di pratiche e di credenze che fanno perno attorno alla categoria del sacro, è matrice di solidarietà sociale e fonte di identità collettiva. L'interrogativo che ritorna costantemente nel suo lavoro riguarda il ruolo che svolge la religione in una società moderna e secolarizzata. Rosati ha proposto una sua ridefinizione di postsecolare sottolineando la problematicità di un processo dinamico, articolato in differenti dimensioni. Delineando una sua teoria sociologica della società postsecolare, Rosati chiarisce che si tratta di una teoria «has to be a middle-range theory, the outcome of specific empirical case studies in a circular relationship with more general theories» e questo perché il concetto di postsecolare (così come la secolarizzazione) si definisce a partire da contesti specifici ed è solo a partire da casi empirici, quindi, che si può elaborare la teoria a livello astratto (*The Making of a Postsecular Society*, 2015, p.84). Secolare e religioso non sono dimensioni antitetiche ma vengono pensate da Rosati come dimensioni in una relazione riflessiva e dialettica. «Reflectivity is crucial to understanding that the postsecular is a sort of third position that results from a dialectical relationship between the secular and the religious. If early (Western) modernity conceived of religions as being on an opposite plane to reason and the Enlightenment, an increased awareness made contemporary modernities conscious of 'the relationship between the 'religious' and the 'secular' as a dialectic and not merely oppositional' one. In other words, the idea of the postsecular does not mean that we are living in a non-secular environment and with non-secular institutions, but it 'refers to the limits of the secularization thesis' and it emphasizes the interrelation between the two camps» (*ivi*, p. 41). La sua è una concezione della religione che assume anche contenuti civili e politici. In controtendenza con una fase storica in cui le religioni sono percepite come fattori di conflitto aspro e violento, Rosati ritiene importante sottolineare la loro valenza coesiva e la loro centralità nella produzione di simboli che offrono agli individui prospettive foriere di senso per le loro vite. Intravedeva, infatti, con il suo eccezionale acume sociologico le spinte al rincanto che permeano il mondo grazie alle sue radici religiose.

Nel corso della sua ricerca sulle religioni Rosati era entrato in contatto e in stretta collaborazione con i più rilevanti studiosi della comunità scientifica internazionale. Una prova di questa rete di relazioni di amicizia e di collaborazione è il ricordo dedicato a Robert Bellah in occasione della sua scomparsa, nel agosto del 2013. Di lui aveva tradotto in italiano, nel 1996 per i tipi di Armando, *Habits of the Hearth: Individualism and the Commitment in American Life*. Bellah qui esplorava in una prospettiva morale la società americana, la

tensione tra fattori di disgregazione e di coesione, un processo complesso di cui si metteva in luce l'importanza della memoria, delle tradizioni e delle loro rielaborazioni. Sono le stesse idee e la stessa prospettiva metodologica che motivano l'immaginazione sociologica di uno studioso e di un docente immerso costantemente in una dimensione progettuale straordinariamente vitale e generosa. Massimo Rosati lascia alla comunità sociologica un patrimonio culturale rilevante che ha aperto e che aprirà la strada della ricerca a nuove generazioni di sociologi.

La Redazione di SMP





Presentazione

Massimo Pendenza, Vincenzo Mele

Una strana sensazione aleggia sui classici del pensiero sociologico: c'è molto più accordo sull'idea che essi siano importanti per la disciplina ma meno sul perché lo siano veramente. Il consenso rimane, ma in discussione è il 'perché' e il 'come' dovremmo continuare a considerare questa frammentata eredità una bussola per orientarci nel variegato e complesso mondo della contemporaneità, assai differente da quello in cui quegli studiosi vivevano e scrivevano. Per quanto sia connaturata alle scienze in generale una certa dose di riflessività che impone domande allo scopo non tanto di avere delle risposte, quanto di poter aprire sempre nuovi spazi di riflessione e immaginazione teorico-pratica, la sociologia sembra subire più di altre discipline la pressione costante dell'attualità, che le impone allo stesso tempo una responsabilità pubblica.

Ma perché di tanto in tanto la sociologia sente l'esigenza di tornare alle sue origini? Che utilità può avere il ricorso ad un pensiero che ha ormai più di cento anni? In genere, ci si accosta ai classici per esigenze disciplinari: per riaffermare l'autonomia dalle altre scienze, per dimostrare alle altre discipline di avere delle origini che contano, per legittimare nuovi campi di indagine, finanche per semplice ritualismo. Innegabile è però il fatto che non si possa pretendere che la sociologia classica sia depositaria di una 'conoscenza definitiva' della società, se non altro per le contraddizioni in cui spesso essa è caduta. I classici, è implicitamente valido, sono 'classici' non in quanto inattaccabili, ma perché il loro pensiero non smette mai di essere fonte di creatività e di innovazione, anche quando – forse perché debitori del loro tempo – sembrano desueti. La loro forza è nel costringere i lettori e studiosi a misurarsi con loro. Perché le loro domande sono ancora le nostre; perché i problemi che assillavano la mente di quei geniali pensatori affollano ancora la nostra. Perché, come loro, vogliamo ancora sapere della tenuta delle società moderne e del loro futuro. Eppure, si sa, la loro freschezza e attualità deve sempre essere rinvigorita da continue reinterpretazioni. La loro lettura deve

essere adeguata ai tempi. Così che occuparci di loro non rappresenta un fine in sé stesso, ma un compito che trova giustificazioni solamente nella misura in cui contribuisce alla conoscenza della realtà contemporanea. Se, come e perché ciò sia possibile costituirà – noi lo auguriamo – la questione cardine di questo numero monografico dedicato a Émile Durkheim (1917-2017), a cento anni dalla sua morte.

Per questa occasione, la sociologia mondiale, e quella italiana con essa, lo ricorda e gli tributa il giusto riconoscimento, soprattutto quello di aver contribuito in maniera decisiva alla ‘istituzionalizzazione’ della disciplina. Non si tratta di avvicinarsi a Durkheim per farne oggetto di ‘idolatria’ o di ‘venerazione’, come quando si strofina tra le mani un santino. Ciò servirebbe a poco e non gli renderebbe neanche onore, per quanto – come noto – i rituali per Durkheim avessero una loro importanza. La sociologia lo ricorda non perché egli sia stato uno dei *padri fondatori* della disciplina, ma per l’*attualità* del suo pensiero: questo è ciò che conta. Questo *Special Issue*, a lui dedicato, cercherà di mostrare come il suo contributo continui ancora oggi ad affascinare e a suscitare riflessioni sempre nuove. Ovviamente, come per gli altri classici del pensiero sociologico, non è certo facile misurarsi con il pensiero durkheimiano. Non fosse altro perché implicita è nei suoi confronti (come verso i classici in generale) una certa deferenza che induce prudenza mista a soggezione. La tradizione sociologica funziona per un sociologo né più né meno come una qualunque tradizione. È una narrazione da cui deriviamo la nostra identificazione, il senso di chi noi siamo all’interno della più vasta famiglia delle scienze sociali e umane. La stesura di questo numero speciale ha significato come riaprire una pagina di quell’album di famiglia. Ne abbiamo sfogliato le foto e ci siamo raccontati delle storie che, noi ce lo auguriamo, ci permetteranno di dare un senso nuovo alle idee di questo autore. Se infatti questo grande sociologo suscita in noi ancora interesse è perché egli ha posto con grande chiarezza alcuni dei problemi che ancora oggi la sociologia è chiamata ad affrontare. Egli ha avuto le stesse difficoltà e si è esposto alle stesse contraddizioni, nelle quali ancor oggi si cade, quando si ricerca la soluzione a certi problemi.

Prendiamo ad esempio il problema – forse il più rilevante tra quelli odierni – riguardante la tenuta coesiva delle società in epoca di globalizzazione. Questione che Durkheim affronta, e questa è una lezione di metodo, attraverso il ricorso alla ‘morale’, quale elemento di mediazione tra individuo e società, e, a cascata, alla norma ‘giuridica’. Durkheim è stato probabilmente il primo grande pensatore a incanalare sistematicamente il normativismo kantiano in una direzione esplicitamente sociologica e, quindi, storica e storiografica. Kant aveva già prefigurato l’inizio della cultura morale globale, centrata sui diritti umani fondamentali. Egli ne accentua la visione, elaborandola ulte-

riormente attraverso le nozioni di cultura morale mondiale e di spazio morale globale. Durkheim ha inoltre tentato di disvelare i diversi meccanismi storici e sociologici per mezzo dei quali questa cultura è prima emersa, per poi fiorire, diventando sempre più efficace e ampia. Egli è importante oggi proprio per il radicamento che è riuscito a dare alle disposizioni morali ed etiche all'interno di categorie sociologiche e, dunque, per le considerazioni empiriche sulla genesi di queste disposizioni e su come potrebbero funzionare nella pratica. Un riconoscimento che normalmente non gli viene attribuito. La sua riflessione sugli aspetti normativi dello stare insieme può inoltre aiutare la sociologia contemporanea a trattare la morale non più come un principio astratto e a porre così fine all'annosa questione del conflitto tra approccio normativo e descrittivo. Per questo motivo riteniamo che, per meglio attrezzarsi euristicamente, la sociologia debba far propri almeno due punti cardine della riflessione durkheimiana: a) praticare un'analisi normativa delle concrete relazioni sociali, smettendo con ciò di credere che tale procedura sia oltre i suoi domini metodologici (sebbene ciò significhi anche il rischio di apparire troppo ideologica e di sovradimensionare eccessivamente la realtà dal punto di vista morale); b) tradurre concetti formulati ad un alto livello di astrazione in strumenti di analisi operativi, ovvero utilizzabili all'interno di concrete ricerche empiriche (ciò contribuirebbe anche a liberare la sociologia da quell'aura astratta e filosofica che la circonda e che spesso l'ha resa invisibile a quanti non la praticano). Se saprà fare questo, se saprà fare i conti con questi limiti, forse la sociologia odierna potrà riconquistare quello spazio pubblico che, purtroppo, le manca da troppo tempo.

Affermava Massimo Rosati, grande studioso durkheimiano a cui questo numero è dedicato e che è qui ricordato con un articolo inedito, che la teoria sociale durkheimiana dovrebbe essere assunta ad esempio di ciò che la sociologia contemporanea dovrebbe essere e che invece non è: una forma di riflessione scientifica combinata con l'interesse per questioni etiche e normative, per le condizioni della vita buona nella società moderna. Come non cogliere in queste profetiche parole la 'neo-positivistica' attitudine a separare la scienza dalla morale, i fatti dai valori, che è oggi alla base del ripiegamento professionalistico della sociologia e di quella che molti autori contemporanei, da Habermas a Bellah, da Gadamer a MacIntyre, non esitano a concepire come una 'crisi di rilevanza' della sociologia? Bisogna chiarirlo una volta per tutte: l'interesse di Durkheim non era 'il problema dell'ordine', ma il problema della 'natura mutevole dell'ordine' nel contesto di una definita concezione dello sviluppo sociale. Ecco perché riteniamo senz'altro un errore lo sforzo dei sociologi contemporanei di restringere il raggio della loro disciplina a quei settori in cui le proposizioni possono essere sottoposte facilmente a controllo

empirico. Ciò non può condurre che a uno sterile formalismo in cui la sociologia diviene *lebensfremd* (estranea alla vita), e quindi irrilevante nei confronti di quei problemi alla cui soluzione essa deve soprattutto contribuire.

Canone inverso. L'eredità liberal-progressista di Émile Durkheim

Massimo Pendenza

Durkheim has historically long been associated with conservative thought and the defense of social order. Our paper on the contrary explores three separate paths of research which, we consider have more than others, over the last twenty years, been of fundamental relevance if not revolutionary, in revisiting Durkheimian thought. All three approaches contest the theoretical image of Durkheim's social order, in other words, the individual subject to external constraints. Rather, all three pivot on a liberal and progressive line of thought with Durkheim, sustaining the voluntary dimension of action.

Introduzione

A cento anni dalla morte di Émile Durkheim (1917-2017), l'attenzione per questo padre fondatore della sociologia non sembra per nulla perdere di lustro. Al contrario, l'interesse per il suo pensiero mostra segni evidenti di un rinnovato vigore e, con riferimento agli ultimi anni, di novità consistenti a seguito di riletture della sua opera, come dimostrano le tante pubblicazioni al seguito (Pickering 2000; Poggi 2000, tr. 2003; Susan Stedman 2001; Turner 2003; Alexander, Smith 2005; Karsenti 2006; Strenski 2006; Dingley 2008; Watts Miller 2012; Pendenza, Inglis 2015), oltre che una nuova copiosa biografia a lui dedicata (Fournier 2007). Nell'insieme, il fenomeno denota non solo un'attenzione in sé per i classici del pensiero sociologico – e ciò malgrado una certa deriva 'scienziata' o 'neo-positivista' a cui è soggetta la sociologia (anche quella italiana), che prova ad estirpare questa eredità dalla propria identità –, quanto piuttosto il desiderio di mostrare di questo autore una faccia nuova e diversa, distaccata, si spera finalmente, da quel 'peccato sociologico' originale (Stedman Jones 2001: 1), riferito al fatto che, diversamente dagli altri padri fondatori della sociologia, Durkheim sarebbe stato più interessato al consenso che non al conflitto. Rivalutazione, di cui già altri classici hanno beneficiato in passato.

Come già infatti accaduto per Max Weber, il cui centro di gravità non è più da tempo negli scritti metodologici ma nei lavori sulla razionalizzazione

del mondo, sulle religioni e sull'influsso subito dall'opera di Nietzsche (Bendix 1960, tr. 1984; Tenbruck 1975, tr. 1993; Schluchter 1979, tr. 1987; Hennis 1987, tr. 1991),¹ anche per Durkheim, e in stretta osservanza filologica con i suoi testi, una riconfigurazione complessiva del pensiero che smuove le certezze più assolute della sua riflessione è già da tempo in atto. Per un lungo periodo, Durkheim è stato associato al pensiero conservatore e alla difesa dell'ordine sociale, visione datane da alcuni grandi interpreti del passato. Un'immagine certo non difficile da scardinare, se solo si pensa a quanto profondamente egli credesse nel progresso, nella giustizia e nella democrazia. Eppure non ancora del tutto superata, se consideriamo quanto i suoi scritti inneggianti al nazionalismo francese e al malessere sociale generalizzato possano essere impiegati da un punto di vista conservatore. Si tratta di una questione che in parte si collega anche al controverso punto circa l'unità interna del suo pensiero. Talcott Parsons, che ha inaugurato questa discussione, sosteneva la tesi di un Durkheim positivista ne *La divisione del lavoro sociale* (1893, tr. 1989⁴) e di uno idealista ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1912, tr. 2005), preferendo tuttavia il primo. Questo, come è noto, rimanda all'immagine di un sociologo interessato allo studio dell'ordine sociale e alle sue condizioni di esistenza, diffusa e consolidata da un numero considerevole di illustri interpreti e autori, tra i quali, oltre al già citato Parsons e alla sua lettura datane ne *La struttura dell'azione sociale* (1937, tr. 1986²), Robert A. Nisbet, Lewis A. Coser e Alvin W. Gouldner. Ciò che tutti questi autori ci rinviano è il disegno di un sociologo conservatore, difensore della morale collettiva, epistemologicamente orientato al positivismo e al 'cosalismo' (e per ciò opposto al Max Weber 'individualista metodologico'), colui che riduce il ruolo dell'individuo a pura ripetitività del sociale, che dunque lo precede e lo dirige, che 'spiega' causalmente l'azione sociale ma che non la 'comprende' mai, ideatore del funzionalismo in sociologia e organicista in termini paradigmatici. Un'immagine, del sociologo francese, a cui ancora molta della generazione attuale è socializzata, e tuttavia oggi sfidata, in un modo che lo de-tradizionalizza, da alcuni studi Durkheimiani del tutto differenti. I quali sfruttano soprattutto il Durkheim de *Le Forme*, opera considerata più matura, più complessa, più culturale che materialista, e più resistente nel tempo. In questi studi c'è il disegno di una radicale revisione e mutamento del pensiero di Durkheim, tuttavia poco filtrato nel nostro paese. Con l'eccezione di pochissimi casi (Rosati, Santambrogio 2002; Marra 2006; Pendenza, Inglis 2015; Callegaro, Marcucci 2016), né nella manualistica, né tanto meno nella letteratura di riferimento prodotta in Italia c'è stato infatti un benché minimo accenno a questa rivoluzione di significato. Qui di seguito

¹ Su questo tema, ci permettiamo di rinviare a Pendenza, Rosati (2009).

esploriamo tre di queste piste di ricerca 'rivoluzionarie'. Tutte e tre contestano l'immagine di un Durkheim teorico positivista, conservatore dell'ordine sociale che vuole l'individuo subordinato alle costrizioni esterne. Tutte e tre aprono ad un Durkheim *liberale e progressista*, attento alla dimensione volontaristica e culturale dell'azione.

La sociologia culturale di Jeffrey Alexander

Il primo di questi studi è quello che ci giunge da Jeffrey C. Alexander, che pure ha sostenuto la tesi discontinuista di Durkheim, come già per Parsons, e tuttavia invertendo l'adesione teorica. La sua opinione è che sia infatti ormai giunto il tempo di abbandonare l'interpretazione materialista e strutturalista del Durkheim parsonsiano a favore di un orientamento più culturale della lettura dell'opera di questo classico del pensiero sociologico e più evidente nella sua fase matura. Da qui la proposta di un vero e proprio *cultural turn* (Eyerman 2004) nei confronti dell'opera del sociologo francese, oggi tradotto col suo 'programma forte' di *sociologia culturale* e contrapposto a quello 'debole' o di *sociologia della cultura* del suo principale 'avversario' Pierre Bourdieu, oltre che di altri (Alexander 1996).² La distinzione serve ad Alexander per rimarcare la discontinuità tra i due approcci, là dove, per l'appunto, il termine 'sociologia' e l'aggettivo 'culturale' denotano l'esigenza di uno sguardo culturale in sociologia, piuttosto che di uno sguardo sociologico sulla cultura. Alexander affronta questi temi già dagli anni Ottanta. La prima volta è stata probabilmente in *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 2, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (1982). Da allora, con base lo Yale Center for Cultural Sociology da lui successivamente fondato e insieme a tutta la sua Scuola, con Ron Eyerman e Philip Smith in testa (Emirbayer 2004), Alexander ha promosso una sorta di *neo-Durkheimiana sociologia culturale* che raccoglie oggi diversi estimatori in tutto il mondo (Alexander 1988a). Qui di seguito ne ricostruiamo sinteticamente prima l'origine, fortemente legata alla rilettura dell'opera Durkheimiana, poi gli sviluppi attuali verso quel campo di studi ormai noto come *performance studies*, e che forse segnano anche un allontanamento dal sociologo classico.

Il *cultural turn* di Alexander ha inizio con la rilettura dell'opera di Durkheim e con la convinzione che da questa se ne possa ricavare un convinto cambio

² Oltre che con Bourdieu, Alexander se la prende anche con i *Cultural Studies* della Scuola di Birmingham, con Michel Foucault e con i teorici della 'produzione della cultura' (Alexander, Smith 2003, tr. 2009: 294-300), tutti rei, secondo lui, di riduzionismo materialistico e di essere privi di un approccio genuinamente ermeneutico.

di centro di gravità interpretativo. Centro – questa la novità – che passa dalla dimensione materialistica e strutturale propria dei lavori giovanili ad una che ha invece nell'*autonomia della cultura della vita sociale* il proprio tratto peculiare, presente per lo più nella fase adulta del lavoro di Durkheim. Col cambio, afferma Alexander, la sfida Durkheimiana diventa quella «di sviluppare una logica culturale per la società: rendere la dimensione simbolica di ogni sfera sociale un dominio relativamente autonomo del discorso culturale, per quanto compenetrato con le altre dimensioni della società» (Alexander 1986; tr. 2002: 20). Per Alexander tale mutamento avviene, ed è evidente soprattutto, ne *Le Forme elementari della vita religiosa*, quando cioè il sociologo francese si appresta allo studio dei fenomeni religiosi. È altresì convinto però che la sua incubazione fosse ancora precedente, addirittura degli anni Novanta dell'Ottocento. E, ironia della sorte, proprio in quell'opera, *Le Regole del metodo sociologico* (1895, tr. 2001), considerata dai suoi critici la più 'positivista' e tradizionalmente la più letta con le lenti del 'cosalismo'. Eppure così pregna – secondo la lettura che ne fa Alexander (che però non è il solo) – di sociologia 'idealista'. Si tratta di una svolta che Durkheim avrebbe compiuto immediatamente dopo la pubblicazione de *La divisione del lavoro sociale*. Per essere più precisi, successivamente alle molte recensioni ricevute e per l'accusa di 'strutturalismo' che il volume dovette subire. È da allora – secondo Alexander – che Durkheim comincia gradualmente a dismettere la spiegazione causale dell'azione sociale a partire dai fatti materiali (la lotta per la sopravvivenza, la densità fisica e morale) e a sostenerne una più attenta a rilevare l'importanza degli elementi soggettivi e normativi dei fatti sociali ricavati dalle rappresentazioni sociali di origine religiosa (*ivi*: 33).

Come è evidente, la questione posta da Alexander pertiene alla classica contrapposizione tra determinismo sociale e libertà individuale, che – secondo lui – Durkheim avrebbe risolto, dopo la svolta idealista, in un modo del tutto originale. Non favorendo né l'uno (come era ne *La divisione del lavoro sociale*), né l'altro, ma coniugando entrambi e arrivando a comprendere piuttosto – con le parole di Alexander – come «l'ordine collettivo poteva essere accettato perché assunto come sacro» (*ivi*: 39). In altre parole, secondo l'interpretazione che ne dà il sociologo americano, ciò di cui Durkheim si rese conto dopo l'incontro con i fenomeni religiosi era che l'alternativa ad un ordine non coercitivo ed esterno agli individui consistesse nella scelta di associarsi volontariamente sotto un comune ordine simbolico religioso, positivamente riconosciuto. È per quanto rimanga il dubbio che la soluzione Durkheimiana sia stata quella di un diverso strutturalismo – soggettivista e non oggettivista – visto il modo in cui l'ordine sembra avere la meglio sulla volontarietà degli individui, Alexander ha pensato piuttosto il contrario, e cioè che Durkheim sia andato oltre il dualismo individuo-struttura, grazie ad una originale idea di 'struttura'.

Tale soluzione è quella del *sia... sia*: cioè del rifiuto sia dell'approccio individualistico che di quelle teorie che postulano la determinazione puramente esterna degli individui. Viceversa, ciò che secondo Alexander egli avrebbe visto come un fatto è piuttosto la *coesistenza* tra i due elementi della volontà individuale e della struttura, con quest'ultima che implica l'azione sociale. Da un lato c'è il 'sociale', a cui Durkheim ha attribuito un qualche potere di strutturazione – sacro o di altro genere – in virtù della sua capacità di attrazione soggettiva; dall'altro l' 'individuale', visto al contrario come una qualche capacità di ordinamento che deriva dal desiderio dello stesso individuo (Alexander 1988b: 222-225). Il risultato per Durkheim, spiega Alexander, è che «per creare l'ordine sociale senza sacrificare il volontarismo, gli uomini devono 'sentire un legame positivo tra loro', e che il modello di questo legame (...) deve essere la comunione della vita religiosa» (Alexander 1986, tr. 2002: 45). Un legame che deriva dalle rappresentazioni, intese come espressioni culturali dell'individuale e del sociale allo stesso tempo, ovvero come un 'fatto sociale' allo stesso modo idealistico e religioso. Se poi deve proprio essere indicato un ordine della sequenza tra i due, se si debba cioè spiegare se sia l'azione a creare le credenze o viceversa, Alexander non ha dubbi, sono quest'ultime a precedere le seconde e non il contrario.

È a partire da considerazioni come queste che Alexander lancia e via via perfeziona il suo ventennale programma di *neo-Durkheimiana sociologia culturale*, il quale, nella fase iniziale e con un *approccio ermeneutico-strutturale*, è rivolto a leggere la performatività dell'azione sociale attraverso la lente delle rappresentazioni collettive, intese come meta-testi che danno forme concrete alle pratiche sociali (Alexander, Smith 2003). È questa una fase ancora molto influenzata dalla rivisitazione degli studi Durkheimiani e in linea con la rilettura di una cultura che informa e dà origine all'azione. Tale fase si evolve poi nell'attuale, definita di *pragmatica culturale*, volta invece a comprendere come le interazioni sociali siano coinvolte in *performances* indirizzate a costruire forme di solidarietà cognitiva tra attori e osservatori (Alexander 2004, poi in Alexander *et alii*, 2006). In questa fase Durkheim è meno presente, perché viene meno la considerazione Durkheimiana dell'automatismo tra codici culturali e azione presente invece nella prima fase del programma.

Con l'approccio *ermeneutico-strutturale*, Alexander unisce la posizione strutturalista di Durkheim e Lévi-Strauss con l'*antropologia interpretativa* di Clifford Geertz. La produzione di significati, afferma Alexander, va infatti compresa mettendo assieme queste due azioni. Ovvero leggendo le pratiche sociali sia ermeneuticamente, come cioè animate da 'testi sociali' che operano come dei codici simbolici (e questo sia da parte di chi agisce, sia da parte di chi osserva), sia offrendo delle stesse una *spiegazione strutturale* che, sulla base della distinzio-

ne tra sacro e profano (ma anche bene/male, amico/nemico, giusto/scorretto, puro/contaminato) operata da Durkheim e dai principi dello strutturalismo lévi-straussiano, dia conto dei *meccanismi causali* interni alla stessa sfera culturale. L'esito è appunto un'*ermeneutica strutturale* che esamina la natura strutturata delle forme culturali, intendendole come dei testi che devono essere decifrati e le cui proprietà strutturali rivelate. Con le sue parole: «[l'ermeneutica strutturalista] è lo sforzo di concepire la cultura non solo come testo (à la Geertz) ma piuttosto come testo che è sorretto da segni e simboli organizzati secondo modelli definiti» (Alexander, Smith 2003, tr. 2009: 303). Sono questi meccanismi, secondo lo studioso, a fondare dunque l'autonomia della cultura. In generale, ciò che la sociologia culturale fa è di isolare la variabile e la struttura culturale che si vuole studiare per poi osservare come questa, nell'ambito dello specifico contesto in cui è inserita, ha 'concreta autonomia'. Così facendo, essa si propone di andare oltre l'astratta affermazione della capacità della cultura di influenzare gli altri fenomeni sociali e di ancorare piuttosto le spiegazioni di connessioni causali in specifici attori e forme di azione.³ Si tratta di un'idea che pervade tutto l'approccio di Alexander, dal modo in cui teorizza la struttura della società civile (Alexander 2006), agli studi che egli compie su singole manifestazioni della vita pubblica (Alexander 1988b). Nel caso dello scandalo Watergate (Alexander 1988b), l'approccio ermeneutico strutturalista ha cercato ad esempio di mostrare come e perché esso divenne un simbolo di impurità e di male nel corpo politico americano, impregnato – e questo è un insegnamento che Alexander ha ricavato dal suo maestro Robert Bellah – di 'religiosità civile'. Qui Alexander, utilizzando la nozione di rituale in stretta connessione a quelle turneriane di 'dramma sociale', ha mostrato come le minacce che rischiarono di distruggere la 'religione civile' americana fossero all'origine di quei 'meccanismi di purificazione' che consentirono, alla fine della vicenda, di rafforzare nei cittadini americani il sentimento di appartenenza alla propria nazione. Secondo Alexander, l'esito del 'dramma' fu infatti «una maggiore fiducia nel sistema politico» (*ivi*: 213).

L'approccio allo studio della dinamica dei processi culturali caratterizza anche il più recente tentativo di Alexander di costruire una *pragmatica culturale*, che, proseguendo sulla strada tracciata nella prima fase, ha tentato un salto in avanti con la conciliazione della prospettiva *semiotica* o *ermeneutica* con quella *pragmatista* (Alexander 2004, poi in Alexander *et alii*, 2006). Inoltre, tale fase

³ Quella di «ancorare la causalità negli attori immediati e nelle loro capacità di agire» è la terza delle tre caratteristiche distintive del 'programma forte' elaborato da Alexander, e utili a distinguerlo – nell'insieme – dal 'programma debole'. Le altre due sono «l'impegno a favore di una teoria sociologico-culturale che riconosca l'autonomia della cultura» e «l'impegno a ricostruire ermeneuticamente i testi sociali nel modo più ricco e persuasivo» (Alexander, Smith 2003, tr. 2009: 290-291).

è stata più attenta alle dinamiche micro che non a quelle macro, muovendosi dal livello delle strutture culturali, proprie della prima fase, a quello dell'analisi di forme concrete di azione. La pragmatica culturale è volta a comprendere le interazioni sociali coinvolgendo *performances* che mirano a generare forme di solidarietà tra attori e pubblico. 'Fusione', 'de-fusione', 'ri-fusione' e 'autenticità' dell'attore sono le parole-chiave utilizzate da Alexander per dar forza euristica alle *performances*, intese come moderne espressioni dei rituali sociali di Durkheimiana memoria. Si ha 'fusione' (o 'successo performativo') quando tutti gli elementi che compongono strutturalmente la *performance* sono uniti in un *optimum* performativo e quando le persone di un dato pubblico considerano il significato veicolato da quelle *performances* come in qualche modo 'autentiche', genuine, non artificiali (gli elementi sono cioè *fused* tra loro). Ciò accade specialmente quando le organizzazioni sociali sono semplici, come nei casi di relazioni molto strette, ad esempio tra genitori e figli, amanti, amici, ecc. Viceversa, quanto più queste sono complesse tanto più gli elementi della *performance* sono slegati (*de-fused*) tra loro, a causa della crescente distanza che si segnala tra gli attori. Ne consegue che il lavoro che gli attori coinvolti nella *performance* sociale devono svolgere è quello di ri-cucire (*re-fused*) lo strappo tra il significato loro attribuito alle azioni che stanno svolgendo e ciò che invece viene letto dal pubblico in osservazione. E la loro abilità sta proprio in questo 'ricucire', nel ricreare cioè un quadro unitario nel quale le cuciture non siano evidenti e dove il tutto appare il più 'autentico' possibile.

Contro l'accusa di positivismo: riscoprire l'influenza kantiana nell'opera di Durkheim

La linea interpretativa portata avanti da Alexander e dalla sua Scuola di *sociologia culturale* non ha eguali in termini di diffusione. Attualmente essa gode di una ampia visibilità tra gli studi Durkheimiani, per quanto non sia l'unica in circolazione. In questo lavoro, come abbiamo detto, ci concentreremo solo su quelle piste interpretative che di Durkheim hanno rivalutato lo sguardo liberale e progressista. Tra queste c'è sicuramente quella di Susan Stedman Jones, espressa in special modo nel volume *Durkheim reconsidered* (2001). Ella lo ricava dall'influenza che Durkheim avrebbe subito dal filosofo neo-Kantiano Charles-Bernard Renouvier, a lui contemporaneo. Il testo riprende e conferma tesi già discusse precedentemente dalla Stedman Jones, e in linea con altri lavori di esponenti del *British Centre for Durkheimian Studies*, di cui pure ella è parte, come *Durkheim, Morals and Modernity* (1996), di Watts Miller, e *Durkheim and Representations* (2000), di Pickering, che include anche due capitoli della stessa Stedman Jones.

Nel testo fa innanzitutto clamore la frase posta nella Prefazione, con la quale la Stedman Jones sembra accusare senza troppi giri di parole la comunità degli studiosi di Durkheim. In un senso quasi provocatorio, questa così recita: «è stato detto che Durkheim è ben conosciuto ma che non lo conosciamo a fondo» (Stedman Jones 2001: x). Essa segue la vera domanda del testo, con la quale l'autrice si chiede – citando il titolo da lei scelto per il suo testo – «perché Durkheim avrebbe bisogno di essere riconsiderato» (*ivi*: vii). La frase opera da *incipit* per sferrare un attacco frontale a tutto ciò che ella ritiene essere un'interpretazione tradizionale – e sbagliata ('vulgar Durkheimianism', lo definisce, *ivi*: 43) – del pensiero Durkheimiano. Interpretazione che include principalmente il funzionalismo strutturale di Parsons e il conservatorismo sociale di Coser, Nisbet e Tyriakian. Il testo, va detto, non è un lavoro di storia del pensiero sociologico, ma di epistemologia delle scienze sociali. Si propone come un lavoro di vero e proprio riassetto epistemologico dell'opera Durkheimiana, in cui tutti i maggiori campi di interesse di Durkheim – religione, morale, socialismo e Stato (manca l'educazione) – sono rivisitati in chiave liberale e dunque anti-deterministica e anti-positivistica. L'obiettivo della Stedman Jones è far emergere un Durkheim per nulla olisto positivista – e come tale neanche 'cosalista', oggettivista, materialista e meccanicista – che non esclude la possibilità della libera azione e che anzi lavora per riconciliare libertà e determinismo. A tale posizione, ed ecco la novità, Durkheim sarebbe arrivato grazie alle frequentazioni di Renouvier e alle sue riflessioni centrate sulle nozioni di 'coscienza' e di 'rappresentazione' (*ivi*: 67). Se – kantianamente – per Renouvier la 'realtà è interamente fatta di rappresentazioni' e la scienza deve fare di queste ultime contemporaneamente il proprio concetto centrale e il suo oggetto di analisi, allora per Durkheim – spiega la Stedman Jones – la natura altro non può essere che una realtà sociale *sui generis* e la scienza sociale qualcosa che deve interessarsi agli aspetti mentali (le rappresentazioni) della natura dei fenomeni sociali e, di conseguenza, alla coscienza individuale e collettiva. Un interesse, spiega ancora, che ha influito sulla palese e rinnovata descrizione da parte di Durkheim della realtà della persona, dell'azione, del potere, e dei processi di individuazione interni alla società, spiegabile grazie al fatto, continua, che Renouvier avrebbe appunto indicato a Durkheim la strada per una epistemologia che sostiene la centralità della rappresentazione e mostrato «come il mondo umano e collettivo sia disponibile alla scienza» (*ivi*: 87).

Tutta la riesamina dell'opera di Durkheim da parte della Stedman Jones ha nei concetti renouvieriani la sua pietra angolare (cfr. capp. 5-11). Nel testo, il lettore è invitato ad un stimolante e qualche volta sorprendente viaggio attraverso le maggiori opere di Durkheim, avendo appunto Renouvier come suo Virgilio. Quello che però vogliamo evidenziare in questo frangente

è come tale apparato concettuale neo-Kantiano, con cui la Stedman Jones ci invita a ri-leggere l'opera Durkheimiana, possa aiutarci a comprendere il problema dell'ordine in Durkheim e a convincerci dell'idea di un Durkheim liberal-progressista. Secondo la Stedman Jones, Durkheim non può essere un teorico dell'ordine e dello *status quo* – come pensavano Nisbet e Coser, ad esempio – perché ha sempre sostenuto che la realizzazione della giustizia è il compito cui sono di fronte le società moderne. Durkheim non era un marxista, ma un socialista. Non credeva nel conflitto di classe e non lo vedeva come un mezzo per il cambiamento. Inoltre, considerava la Comune un errore e l'accusava di aver provocato il ritardo dello sviluppo di ciò cui aspirava. Infine riteneva – come Saint-Simon – che la rivoluzione del 1789 avesse definitivamente distrutto l'*Ancien Régime*, sostituendolo con un nuovo regime in armonia col nuovo ordine delle cose (*ivi*: 27 e succ.). La verità – afferma la Stedman Jones – è che Durkheim, da pensatore repubblicano e anti-clericale qual era, non aveva nulla in comune con i vari Bonald e de Maistre, sacerdoti dell'unità sociale basata sulla monarchia, la devozione religiosa e la gerarchia. Questo perché è un dato di fatto che Durkheim non credeva nello Stato teocratico. Piuttosto, riteneva che lo Stato dovesse essere sottoposto a continua critica morale. E lo stesso pensava della società, la quale avrebbe dovuto dotarsi di una 'morale' (un obiettivo politico da Durkheim sempre condotto sottopelle). E nemmeno con Hobbes la Stedman Jones credeva che Durkheim avesse qualcosa in comune, accomunato da Parsons sul piano dell'assolutismo politico. Diversamente dal filosofo britannico, che riteneva che la stabilità del Leviatano dovesse stare al di sopra di tutte le considerazioni di giustizia, moralità ed uguaglianza, per Durkheim – fa notare la Stedman Jones – l'obiettivo era piuttosto la solidarietà, possibile secondo il sociologo francese solo quando non si dà disuguaglianza e quando la stessa non è posta come condizione 'naturale' di partenza. Tutti fatti questi, continua la Stedman Jones, che collocano Durkheim più dentro la tradizione socialista francese che non quella conservatrice (*ivi*: 53). Contro quest'ultima, inoltre, egli era convinto che la democrazia richiedesse proprio quelle caratteristiche che essa stessa osteggiava: più riflessione, più volontà, più deliberazione, più presenza e partecipazione della società civile allo scopo di aprire con i governanti un dialogo circolare e continuo. Insomma, afferma la Stedman Jones, se è vero che il modo in cui si presenta una teoria ha diretta influenza sul modo di concepire la posizione politica di un autore, se ne deduce allora che, quando accomunato ad Hobbes e ai tradizionalisti francesi, l'immagine di Durkheim non poteva che essere quella di un conservatore e di un autoritario. Ciò però non ha fatto emergere di questo autore quel profilo di socialista democratico impegnato a sostenere la solidarietà e l'uguaglianza attraverso un'azione progressista all'interno del

contesto sociale che pure lo contraddistinguerebbe se solo la sua teoria fosse stata incorniciata diversamente.

Stedman Jones controbatte la tradizionale interpretazione di Durkheim anche sul piano dell'individualismo e dell'intenzionalità, dove l'accusa al sociologo francese è sul suo presunto anti-individualismo. Ma, una volta che le nozioni renouvieriana di rappresentazione e di coscienza sono date, e contando anche su quanto aveva affermato Durkheim, e cioè che «da molto tempo abbiamo riconosciuto valore all'azione solo in quanto intenzionale, cioè in quanto l'attore si rappresenti in anticipo ciò di cui l'azione consiste» (Durkheim, citato da Stedman Jones, 2002: 68), non si ha difficoltà – spiega la Stedman Jones – a comprendere che per Durkheim la «rappresentazione è connessa all'orientamento dell'attore verso la realtà sociale attraverso la coscienza e l'interpretazione» (*ib.*). Aspetto che, tra l'altro, mostra l'interesse di Durkheim per il senso intenzionato del singolo individuo e per la sociologia comprendente. Le credenze religiose e i riti sono un esempio di questa intuizione, come anche quella del 'sacro' riferito alla persona. Durkheim, afferma la Stedman Jones, osserva e afferma che l'individuo è rappresentato come 'sacro' e che agisce verso gli altri in funzione di questa rappresentazione collettiva. Questo è il senso di ciò che Renouvier intende quando afferma che 'la realtà è rappresentazione'. Dentro questo *frame*, l'individuo è immaginato da Durkheim sempre come 'individuale', autonomo, e soprattutto dotato di una 'coscienza'. L'individuo, ma sarebbe meglio dire la persona, è associato cioè con la 'coscienza' (*ivi*: 112). Inoltre, essendo rappresentazione di quest'ultima, l'individuo può essere pensato sia come nozione (il suo essere sacro) che come oggetto della scienza. Kant aveva mostrato che la nostra conoscenza del mondo o della realtà, specie quella naturale, è sempre mediata da categorie a priori. Viceversa, secondo la Stedman Jones, Durkheim – *via* Renouvier – afferma che la scienza sociale, che ha a che vedere con soggetti cognitivamente attivi, dimostra l'importanza della rappresentazione poiché riguarda l'orientamento di senso dell'attore verso la realtà. I concetti di rappresentazione e di coscienza coprono cioè gli aspetti cruciali della consapevolezza e dell'orientamento alla realtà. Così che, conclude la Stedman Jones, conoscere la società – per Durkheim – significa cogliere le rappresentazioni e le forme di solidarietà nella loro forma storica concreta (*ivi*: 113).

La sociologia cosmopolita di Émile Durkheim

La terza pista d'indagine è quella espressa da alcuni autori, i quali – niente affatto allineati all'idea che associa Durkheim al pensiero conservatore e ma-

terialista – assumono che di questo autore si possa viceversa evidenziare un angolo visuale di lettura della sua *oeuvre*, o almeno di parte di essa, nuovo ed originale che ne rivaluta il lavoro alla luce dei suoi contributi all'interpretazione delle relazioni sociali, delle istituzioni e del mondo globalizzato in un'ottica *cosmopolita*. In tal senso, essi propongono al pubblico di studiosi Durkheimiani un rinnovato esercizio ermeneutico degli scritti di questo classico dentro un *frame* cosmopolitico. Un esercizio che si lega alla condivisione di un approccio sociologico nuovo, denominato *sociologia cosmopolita* che, presente già da qualche anno nello scenario delle scienze sociali, ritiene indispensabile confrontarsi con il pensiero dei classici allo scopo di rinnovarli (Inglis 2014; Pendenza 2014, 2017). Tale sforzo interpretativo ha inoltre trovato ultimamente concretezza in un volume collettaneo pubblicato in italiano (ma con saggi tradotti dall'inglese) dal titolo *Durkheim cosmopolita* (2015), curato da Pendenza e Inglis, con scritti, oltre che di questi, di Chernilo e Verderame. All'interno di questa cornice teorica, questi autori sono accomunati dall'idea che sia possibile rileggere alcuni passaggi dell'opera di Durkheim con una chiave interpretativa cosmopolitica. I loro contributi si differenziano però su due punti. In primo luogo, per l'enfasi che viene data alla direzione con cui l'atteggiamento cosmopolita sul mondo viene rilevata in Durkheim: se da una parte Inglis e Verderame leggono infatti il processo come orientato dal basso verso l'alto, ovvero come un prodotto delle interazioni sociali inter-gruppali, dall'altra Pendenza e Chernilo lo osservano all'inverso, operato ed orchestrato dallo Stato nazionale verso il basso. In secondo luogo, dentro le due partizioni, mentre Inglis e Verderame si discostano per l'accento posto su due aspetti della relazione cosmopolita – morale per il primo, estetica per il secondo –, Pendenza e Chernilo divergono tra loro per la differenza accordata al compito dello Stato nazionale: di fonte morale in perfetto equilibrio con le altre (famiglia, società civile, umanità), per il primo, di formazione socio-politica storica transeunte e dunque non ontologicamente determinata, per il secondo.

Venendo ai particolari dei singoli saggi, Inglis (2015) rileva come in certi passaggi del lavoro Durkheimiano si possano riscontrare fondati elementi per teorizzare l'esistenza di una 'comune cultura globale' generata dalle, e per mezzo delle, interazioni sociali. 'Comune cultura globale' è l'espressione che egli usa per sostenere innanzitutto la tesi – contro ogni aspettativa – di un Durkheim 'teorico di primo rango della globalizzazione', e in secondo luogo per sostenere l'ipotesi che per Durkheim un mondo unitario per via non solo economica fosse in via di costruzione e pertanto possibile. Grazie ad un sapiente lavoro di selezione di brani tratti da *La divisione del lavoro sociale* e in specialmente modo da *Le forme elementari della vita religiosa*, Inglis mostra come prende vita, per Durkheim, la cultura morale a livello globale e quale sia il suo

debito nei confronti della nozione di ‘cosmopolitismo religioso’. È quest’ultimo un fenomeno che per Durkheim designa un particolare sistema di credenze, che ha autorità su più gruppi sociali specifici e in cui esistono dèi internazionali (*dieux internationaux*). Tale sistema, spiega Inglis, è la condizione di possibilità della ‘cultura comune globale’, in quanto è dalle pratiche, conoscenze e credenze comuni derivanti dallo scambio commerciale e dalla presenza di matrimoni internazionali tra gruppi sociali separati, ma che condividono déi internazionali, che tale cultura prende forma. Tale proposta è poi usata da Inglis per un confronto con Kant. Mentre per Durkheim l’emersione della morale cosmopolita globale è soprattutto opera della interazione tra gruppi e della condivisione di comuni simboli e pratiche religiose, per Kant – spiega Inglis – tale emersione deriva piuttosto dall’incremento del commercio internazionale. Inoltre, mentre in Durkheim è presente la prova empirica della esistenza di questa cultura, in Kant ciò è invece assente. Una prova, conclude Inglis, che è anche un segno di speranza. Come un messaggio nella bottiglia lanciato nel mare, infatti, Durkheim, mentre osserva come gli esseri umani siano capaci di costruire complesse interazioni e compenetrazioni tra ambiti sociali e culturali diversi, esprime allo stesso tempo anche il suo più profondo desiderio per una futura società mondiale, fondata eticamente.

Il cosmopolitismo estetico di Durkheim discusso da Verderame (2015) fa da contraltare a quello morale evidenziato da Inglis. Lo scopo è ora di mostrare come nella visione cosmopolita della realtà sociale che attraversa l’opera di questo autore trovi spazio, insieme a una morale, una dimensione propriamente estetica che emerge dalla teoria del rituale elaborata ne *Le Forme*. Ciò che lega questa riflessione a quella Durkheimiana sul rito – sostiene Verderame – è rappresentato dalla raffigurazione che Durkheim offre della ritualità come esperienza estetica. In particolare, dall’analisi di quelle pratiche rituali intertribali che l’autore pone a fondamento dell’internazionalismo religioso, tipico delle società aborigene australiane, Verderame giunge a due risultati: confuta la tesi, spesso associata allo stesso Durkheim, che vede nel rituale una pratica in grado di generare soltanto forme di solidarietà escludenti;⁴ delinea il contributo che la teoria Durkheimiana del rituale può offrire a una migliore comprensione di quella che alcuni studiosi hanno definito come la formazione di una ‘sfera culturale cosmopolita’ e dei fenomeni a quest’ultima ascrivibili. Punto di partenza dell’analisi di Verderame è la constatazione che, per Durkheim, nei riti sia presente un certa gradazione di ‘vita ludica’ e ‘vita seria’. In particolare, nel

⁴ Su questo punto rimandiamo ad una recente pubblicazione dell’autore, dove l’idea di una ritualità quale strumento di *negoziazione dei confini*, di *apertura nei confronti dell’alterità* gode di una ricostruzione più puntuale (Verderame 2014).

caso delle cerimonie intertribali e, quindi, di forme di 'solidarietà allargata', la componente ludica e ricreativa dei riti sembrerebbe emergere con maggiore evidenza, senza, ovviamente, che quella morale ne venga esclusa. Questo è anche lo spunto che induce Verderame ad affermare come tale interpretazione nuova della teoria del rituale possa rappresentare un valido sostegno teorico per l'analisi di quella dimensione, spesso denigrata, del cosmopolitismo rappresentata dalla sua dimensione estetica. Un'interpretazione della ritualità come un'esperienza intrinsecamente estetica che, con le dovute cautele, può sorreggere secondo Verderame l'analisi di concreti fenomeni empirici, come i festival, legati alla formazione di una 'sfera pubblica culturale e cosmopolita'.

Nel suo capitolo, Pendenza (2015) ricorda innanzitutto come Durkheim sia uno dei pochi tra i sociologi classici ad aver fatto uso esplicito del termine 'cosmopolitismo' (1893, tr. 1989⁴: 4). Per quanto, continua, è nelle *Lezioni di sociologia* (1950, tr. 2016: 155-156) che gli affida la più ampia e piena funzione. Nelle *Lezioni* non si parla di 'comune cultura globale' o di 'comune vita collettiva', come nelle altre opere. Vi troviamo però sviluppata una certa idea di patriottismo – altrove poi definito 'spiritualizzato' (*patriotisme spiritualisé*) (Durkheim 1925, tr. 1977²: 552) – da Durkheim descritto come quel sentimento positivo che concilia appartenenza al proprio Stato nazionale e cultura cosmopolita. Durkheim ne parla come di una diversa modalità di concretizzazione del cosmopolitismo, possibile per mezzo di uno Stato nazionale che si fa carico di una responsabilità morale nei confronti del genere umano e trasmessa ai propri cittadini. Il patriottismo spiritualizzato non è perciò un'affiliazione o un affratellamento ad un comune 'Stato mondiale', da Durkheim mai pensato, ma un sentimento allo stesso tempo nazionale e cosmopolita, rispettoso dell'autonomia dell'individuo e di quella delle altre comunità nazionali. In linea con la sua idea fondamentale secondo cui l'uomo è un essere morale soltanto quando vive in società stabilite. Pendenza ricostruisce questa complessa nozione passando al setaccio una serie di passaggi estratti innanzitutto dalle *Lezioni*, ma rintracciabili qua e là anche in altre opere minori. Finanche nei *pamphlet* dedicati alla guerra e alla bellica Germania. In estrema sintesi, ciò che Durkheim osserva e prospetta è una commistione tra i due sentimenti di 'nazionalismo' e 'cosmopolitismo', o come dice lui stesso, di confluenza tra 'ideale umano e ideale nazionale'. Un compito non affidato però al caso, ma – come abbiamo già detto – allo Stato, il quale, come una piccola scintilla del cosmopolitismo e ciascuno per proprio conto, deve darsi come proprio scopo morale la garanzia del culto dell'individuo e del progressivo allargamento verso una cultura morale globale all'interno dei propri confini. Quella stessa comune cultura che, nei testi analizzata da Inglis, emergerebbe invece meccanicamente, e dal basso, dall'interazione tra singoli sistemi sociali.

I temi sviluppati da Chernilo (2015) sono in parte sovrapponibili con quelli di Pendenza. Anche le sue argomentazioni si basano su una lettura attenta delle *Lezioni di sociologia*, specie della parte in cui Durkheim parla dello Stato e della morale civica. La differenza, però, è nell'accento che Chernilo pone sulla nozione di Stato nazionale e sulla critica al 'nazionalismo metodologico' rivolta a Durkheim. Tale tema ruota intorno all'idea secondo la quale la morale universale veicolata dal *patriottismo spiritualizzato* può essere letta altresì come un tentativo di trascendere quella che è pensata essere – erroneamente – la forma socio-organizzativa definitiva della modernità, ovvero lo Stato nazionale. Una delle principali caratteristiche di questa nozione, ci ricorda Chernilo, e più in generale della sociologia dello Stato-nazione di Durkheim è infatti nel sottolineare la necessità di valori cosmopoliti atualizzabili solo *mediante* particolari accordi socio-politici. Quali sono appunto gli Stati nazionali della modernità. Avviene cioè che se è vero che Durkheim legittima la forma sociale e politica dello Stato-nazione, questo è possibile però solo nella misura in cui il fondamento morale della sua solidarietà interna è basata sul quel 'patriottismo mondiale', che completa, piuttosto che opporsi, il 'patriottismo nazionale'. Per questo, commenta Chernilo, nell'insegnamento di Durkheim lo Stato-nazione acquisisce il proprio valore normativo in riferimento, e solo in quanto tale, a principi e ad ideali concepiti tuttavia in modo autonomo dal quadro nazionale. Ed ecco perché è un errore, spiega ancora, confondere il nazionalismo politico di Durkheim – che pure c'è e si incrementa nel tempo – con quello che nel dibattito scientifico odierno passa sotto l'espressione di 'nazionalismo metodologico'.

Ciò che accomuna questi autori è la critica alla visione classica del cosmopolitismo, quella secondo la quale, nel suo pensare agli individui come a dei 'cittadini del mondo', si scontra inevitabilmente con le forme concrete di esistenza delle persone. Come idea normativa, il cosmopolitismo può essere infatti inteso come quel valore per cui l'altro è portato dentro la prospettiva di un comune riferimento, in genere l'umanità. Quando è così, esso esprime una connotazione universalista e inclusiva, in ragione della quale ognuno – al di là della propria appartenenza – assume obblighi verso gli altri. Una connotazione, universalista e liberale, che lega sì il cosmopolitismo ai 'diritti umani', ma che non lo ha però salvato dalle critiche di chi lo ritiene produrre idee per conto dell'Occidente (e contro gli altri), né da quelle di coloro che – da posizioni contestualiste – lo reputano vuoto e astratto, in quanto decontestualizzato. Proprio in ragione di queste critiche, essi, come anche altri sociologi cosmopoliti del cosiddetto *new cosmopolitan turn* (Hollinger 2001; Fine 2007 ad esempio) hanno pensato bene di intraprendere una riflessione sulla possibile relazione tra la posizione razionalista del cosmopolitismo, legata al *logos* della

ragione, e quella contestualista, legata invece al *topos* territoriale. Ciò a cui questi studiosi mirano è infatti una complementarità tra le due posizioni, che riconosca allo stesso tempo l'esistenza di certe capacità universali della società umana e degli individui su come rispondere a certe questioni e il fatto che le soluzioni trovate possano essere influenzate (ma non determinate) dal contesto culturale. È realistica questa posizione? La relazione tra contesto culturale, capacità cognitive e principi normativi è sempre una relazione aperta ai diversi esiti. Essa è altamente contingente, ma è anche ciò che rende possibile la diversità. In filosofia politica, tale posizione teorica è fatta propria dai 'giustificazionisti' (Habermas 1992, tr. 1996; Benhabib 2004, tr. 2006), la cui enfasi è piuttosto sulle procedure che non sugli assunti. In sociologia, tale complementarità è sostenuta invece dai fautori del 'cosmopolitismo critico' (Beck 2004, tr. 2005; Delanty 2006a), i quali enfatizzano la natura aperta degli incontri tra culture e il fatto che le culture imparino le une dalle altre. Chi scrive ha sviluppato la nozione di *cosmopolitismo sociale* per descrivere la coesistenza tra l'anima razionalista e quella contestualista del cosmopolitismo (Pendenza 2015b). Essa, semplificando, dà conto di un orientamento che guarda con realismo alla possibilità di una interconnessione tra universale e particolare e che rende concepibile l'immaginazione cosmopolita. Ovvero, quella particolare capacità di pensare oltre il contesto culturale, senza tuttavia uno sradicamento da questo. Il 'cosmopolitismo sociale' esprime il radicamento sociale del cosmopolitismo, rivitalizzando la tensione tra i suoi ideali costitutivi, relazionandoli, e recuperando la dimensione della 'località' – più spesso declinata come 'nazionale' – *senza tuttavia far mancare il carattere universalistico* che lo contraddistingue. Esso rifiuta la logica da codice binario, ritenuta inadeguata a comprendere una realtà in cui ogni singola cosa è legata a tutte le altre, e legittima invece il gioco dinamico dei due poli in quanto ritenuti entrambi imprescindibili per il pensiero cosmopolita contemporaneo.

Conclusioni

Questo lavoro non ha pretese esaustive sul pluralismo interpretativo di Durkheim. Più semplicemente, ha inteso fornire elementi di riflessione a partire da alcune proposte teoriche che prendono spunto da una rivisitazione di Durkheim in chiave liberal-progressista, e che dunque hanno provato ad *invertire quel canone* interpretativo tradizionale che ha sempre fatto di Durkheim uno studioso e un uomo d'ordine. Ha voluto dimostrare che una rilettura dell'opera Durkheimiana è possibile e che ciò può contribuire a dare un più solido fondamento epistemologico alla stessa sociologia contemporanea. At-

traverso tre piste di indagine, abbiamo cercato di dimostrare che Durkheim non è un olista, che limita l'autonomia dell'azione individuale, né un positivista materialista, che nega centralità del senso dell'azione sociale. Egli non era ossessionato dall'ordine e da ciò che tiene unita la società, tanto da escludere ogni interesse per il cambiamento riflessivo e lo sviluppo progressivo. Durkheim aveva a cuore l'avvenire delle società e pensava che il meglio fosse nel futuro piuttosto che nel passato. Inoltre, prefigurava un mondo già globalizzato, con una cultura umanista cosmopolitica con al centro la persona e i suoi diritti. È questa l'eredità migliore che Durkheim ci ha lasciato ed è ciò che la sociologia contemporanea dovrebbe recuperare. A dimostrazione, ancora una volta, di come egli non smetta mai di stupirci.

Bibliografia

- Alexander J.C. (1982), *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 2, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles.
- Alexander J.C. (1986), 'Rethinking Durkheim's Intellectual Development II: Working Out a Religious Sociology', *International Sociology*, 1(2), pp. 189-201 (tr. 'Ripensare lo sviluppo intellettuale di Durkheim: le complesse origini della sociologia della cultura', in M. Rosati, A. Santambrogio, 2002, pp. 11-59).
- Alexander J.C. (1988a), 'Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today', in J.C. Alexander, ed., *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 1-22.
- Alexander, J.C. (1988b) 'Culture and Political Crisis: «Watergate» and Durkheimian Sociology', in J.C. Alexander, ed., *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 187-224.
- Alexander J.C. (1996), 'Cultural sociology or sociology of culture?', *Culture*, 10, pp. 3-4.
- Alexander J.C. (2004) 'Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy', *Sociological Theory*, 22(4), pp. 527-573 (poi in J.C. Alexander, B. Giesen, J. Mast (2006), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29-90).
- Alexander J.C. (2006), *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.
- Alexander J.C., Smith P. (2003), 'The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics', in J.C. Alexander, *The Meanings of Social Life*, Oxford University Press, Oxford (tr. 'Un «programma forte» in sociologia culturale: elementi di ermeneutica strutturale', in M. Santoro, R. Sassatelli, a cura, *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 287-307).
- Alexander J.C., Smith P. (2005), eds., *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beck U. (2004) *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg is Frieden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (tr. *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005).

- Bendix R. (1960), *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Anchor, Garden City (NY) (tr. *Max Weber. Ritratto di un intellettuale*, Zanichelli, Bologna, 1984).
- Callegaro F., Marcucci N. (2016), 'Dalla *Fisica dei costumi* alla *Morale*. La costruzione di una nuova scienza politica', in É. Durkheim (1950, tr. 2016), pp. 7-80.
- Chernilo D. (2015), *La problematica dell'universalismo nella sociologia dello stato-nazione di Émile Durkheim*, in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 131-165.
- Dingley J. (2008), *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, London.
- Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris (tr. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1989⁴).
- Durkheim É. (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris (tr. *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001).
- Durkheim É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (tr. *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005).
- Durkheim É. (1925), *L'éducation morale*, Paris (tr. *L'educazione morale*, Utet, Torino, 1977²).
- Durkheim É. (1950), *Leçons de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France (tr. *Lezioni di sociologia*, Orthotes, Salerno-Napoli, 2016).
- Emirbayer M. (2004), 'The Alexander School of Cultural Sociology', *Thesis Eleven*, 79, pp. 5-15.
- Eyerman R. (2004), 'Jeffrey Alexander and the Cultural Turn in Social Theory', *Thesis Eleven*, 79, pp. 25-30.
- Fine R. (2007), *Cosmopolitanism*, Routledge, London and New York.
- Fournier M. (2007), *Émile Durkheim: 1858-1917*, Fayard, Paris.
- Hennis W. (1987), *Max Weber Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen (tr. *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari, 1991).
- Hollinger D.A. (2001), 'Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitanism Find Their Own Way', *Constellations*, 8(2), pp. 236-248.
- Inglis D. (2014), 'Cosmopolitanism's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings of the Genesis of Cosmopolitan Thought', *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, pp. 89-119.
- Inglis D. (2015), 'La rappresentazione durkheimiana della globalizzazione. La costruzione di una cultura morale globale', in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 21-51.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes: études durkheimiennes*, Economica, Paris.
- Marra R. (2006), *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli Editore, Torino.
- Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York (tr. *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna, 1986²).
- Pendenza M. (2014), 'Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso', *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, pp. 121-160.
- Pendenza M. (2015a), 'Il patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim', in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 95-128.
- Pendenza M. (2015b), 'Radicare il cosmopolitismo. La nozione di «cosmopolitismo sociale», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, pp. 265-287.

- Pendenza M. (2017), *Radicare il cosmopolitismo. La sociologia cosmopolita di fronte alle sfide del futuro*, Mimesis, Milano.
- Pendenza M., Inglis D. (2015), a cura, *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia.
- Pendenza M., Rosati M. (2009), a cura, 'Su Max Weber', *Quaderni di Teoria Sociale*, 9.
- Pickering W.S.F. (2000), *Durkheim and Representations*, Taylor & Francis, London-New York.
- Poggi G. (2000), *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford (tr. Émile Durkheim, il Mulino, Bologna, 2003).
- Rosati M., Santambrogio A. (2002), a cura, Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica, Meltemi, Roma.
- Schluchter W. (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Weber Gesellschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen (tr. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Liguori, Napoli, 1987).
- Smith P., Alexander J.C. (2005), 'Introduction: the new Durkheim', in J.C. Alexander, P. Smith (2005), pp. 1-37.
- Stedman Jones J. (2001), *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- Strenski I. (2006), *The new Durkheim*, Rutgers University Press, New Brunswick (N.J.).
- Tenbruck F. (1975), 'Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften', *Kölner Zeitschrift und Sozialpsychologie*, 27, pp. 662-701 (tr. 'L'opera di Max Weber, in H. Treiber, a cura, *Per leggere Max Weber nelle prospettive della sociologia tedesca contemporanea*, Cedam, Padova, 1993, pp. 66-141).
- Turner S. (2003), ed., *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York.
- Verderame D. (2014), *Rituale e confini. Dialogare attarverso i riti*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Verderame D. (2015), 'Rituale ed esperienza estetica. Durkheim e l'altra faccia del cosmopolitismo', in M. Pendenza, D. Inglis, 2015, pp. 53-92.
- Watts Miller W. (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Watts Miller W. (2012), *A Durkheimian Quest: Solidarity and the Sacred*, Berghahn Books, New York.

Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim

Ambrogio Santambrogio

The essay resumes the theory asserting that Durkheim's sociology of religion is a proper 'social theology' itself. It shows the similarities and differences between Durkheim's social theology and Carl Schmitt's 'political theology' interpreting both as the effect of an uncompleted secularization. Furthermore, it claims that today secularization processes need further development in order to realize a basis of social bond independent of the notion of sacred. In conclusion, it shows how some contributions in the work of Parsons, Berger and finally Habermas are useful in this perspective.

Introduzione

L'idea alla base del presente articolo è che oggi, per far fronte ai gravi problemi di società secolarizzate, occorra più secolarizzazione, e non meno. La teoria classica della secolarizzazione ha subito critiche ampiamente giustificate. Anche l'evidenza empirica ne ha messo in risalto gli aspetti problematici: una visione evolutiva della società che, sostenuta dall'idea di progresso, porta dalla centralità della religione a quella della scienza, così da connettere strettamente modernità e secolarizzazione; una visione riduzionista della religione, che ne fa una sovrastruttura ideologica, incapace di rispondere ad un reale bisogno umano; una visione del rapporto pubblico/privato per cui, semmai sopravvivesse, la religione rimarrebbe un fatto eminentemente privato. La formulazione più chiara è forse quella di Wilson, per il quale la secolarizzazione è «il processo per il quale il pensiero, la pratica e le istituzioni religiose perdono significato sociale» (Wilson 1966: XIV). La conclusione di questo processo è descritta da Bauman: «la lunga storia della trascendenza ci ha portati finalmente alla condizione in cui la trascendenza (...) non è più ambita né sembra necessaria per rendere vivibile l'esistenza. Per la prima volta gli esseri umani mortali riescono a fare a meno dell'immortalità e riescono a non curarsene» (Bauman 2002: 311-312). Tutto ciò fa della secolarizzazione, soprattutto nei suoi usi più semplicistici e riduttivi, una specie di ideologia

laica e anti-religiosa, spesso altrettanto fondamentalista dei fondamentalismi religiosi. La realtà è assai più complessa, molto meno 'liquida' di quanto previsto. Occorre perciò una teoria più complessa della secolarizzazione, che eviti, al tempo stesso, i rischi di una laicità e di una religiosità entrambe cieche e fondamentaliste.

Usando Casanova, si possono identificare tre aspetti della secolarizzazione: «ciò che passa per una unica teoria della secolarizzazione è, di fatto, un insieme di tre proposizioni distinte: secolarizzazione come declino religioso; secolarizzazione come differenziazione e secolarizzazione come privatizzazione» (Casanova 2000: 13). A mio avviso, il secondo aspetto – l'idea di una progressiva differenziazione tra sfera religiosa e sfera secolare – costituisce però una specie di nucleo centrale, capace di spiegare gli altri due. Tale differenziazione, a ben vedere, è la condizione stessa dell'affermarsi del cristianesimo: la religione cristiana si impone differenziandosi dal potere politico, così che la propria autonomia, affermandosi progressivamente, produce a sua volta l'autonomia di una sfera pubblica non teocratica. Da questo punto di vista, è il cristianesimo stesso a produrre il nucleo della secolarizzazione: le radici dello Stato laico stanno originariamente in quei principi con cui il cristianesimo si distingue dall'ebraismo, in particolare dal modo con cui quest'ultimo è al tempo stesso religione di un popolo e sua organizzazione politica. Negare la separazione tra sfera pubblica e religione significherebbe quindi, paradossalmente, mettere in crisi i fondamenti originari del cristianesimo (cfr. Parsons 1979).

In questo testo, proverò a sviluppare l'idea per cui una compiuta teoria della secolarizzazione debba tener fermo questo nucleo originario, liberandolo dalle incrostazioni 'religiose' che ancora mantiene all'interno della teoria classica della secolarizzazione. Occorre cioè, in un certo senso, secolarizzare la secolarizzazione, in vista di una *laicità laica*, che rinunci a rappresentarsi come una specie di nuova religione, che produce le stesse assolutizzazioni della religione intesa in senso proprio.

Reputo il lavoro di Durkheim utile in questa prospettiva. Durkheim può essere considerato un illuminista critico, cosciente dei limiti dell'illuminismo classico: egli è consapevole (a differenza di Comte) che non esisterà mai una società razionale e che l'ordine sociale avrà inevitabilmente le sue radici in aspetti non o pre razionali, quali sono le tradizioni, i costumi, le usanze, quella che, in una parola, egli chiama la 'morale collettiva'. Ma non è abbastanza illuminista da spingere fino in fondo tale critica, perché, nella lettura che di seguito proporrò, trasforma la teoria della religione (e della secolarizzazione) in una 'teologia sociale' per la quale tutto ciò che è sociale è sacro. Si tratta di una idea affine alla teologia politica, nella tradizione che da Hobbes arriva sino a Schmitt, con la differenza fondamentale che, se per quest'ultimo filone

di pensiero l'ordine è essenzialmente ordine politico, in Durkheim l'ordine è ordine sociale. Per entrambi, però, l'ordine non riesce a liberarsi totalmente del manto religioso che ne giustifica l'autorità. A uno Stato sacralizzato, Durkheim sostituisce una *sacralizzazione della società*: in entrambe le direzioni, abbiamo una secolarizzazione incompiuta.

Una nuova teoria della secolarizzazione, a mio avviso, deve completare il percorso iniziato: può esistere un ordine che non sia 'sacro'? Per stare insieme, gli uomini devono necessariamente 'credere'? Si tratta perciò di discutere la natura e le ragioni di una 'fede' e di un 'credere' compiutamente laici. In conclusione, proverò ad indicare alcune linee di ricerca nella direzione di una laicità laica, a partire prima da spunti presenti in Parsons (teoria della differenziazione) e in Berger (teoria del pluralismo); utilizzando poi l'idea di società post-secolare, con riferimento all'ultimo lavoro di Habermas. In questa direzione, il presente testo costituisce un primo contributo in vista di una futura riflessione sul rapporto tra sacro e ordine sociale¹.

Dalla sociologia della religione alla 'teologia sociale'

La sociologia della religione di Durkheim può essere riassunta schematicamente in questo modo: ciò che caratterizza ogni religione è la presenza di oggetti sacri, con le credenze e i riti ad essi connessi, i quali sono tali perché espressione di una comunità morale, cioè perché sociali. Il modo migliore per esplicitare queste connessioni è citare lo stesso Durkheim, le cui parole sono chiarissime e inequivocabili: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in una unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono. Il secondo elemento che entra così nella nostra definizione non è meno importante del primo; infatti, mostrando che l'idea di religione è inseparabile dall'idea di Chiesa, esso fa intravedere che la religione deve essere una cosa eminentemente collettiva» (Durkheim 2005: 97). Durkheim compie due passi teorici: il primo, legando la religione ad oggetti sacri; il secondo, mostrando che la sacralità delle cose sacre è sociale. I due elementi costituiscono una specie di sillogismo: la religione è connessa al sacro; quest'ultimo è sociale;

¹ Con grande affetto dedico questo lavoro all'amico prematuramente scomparso Massimo Rosati. E, mentre scrivo, mi è facile immaginare l'accanita discussione che avrei avuto con lui sulle ipotesi che qui sostengo, ipotesi che non avrebbe per nulla condiviso e furiosamente, ma brillantemente, contestato. Il saggio costituisce lo sviluppo di due miei lavori già pubblicati, che contengono alcuni temi qui ripresi in un contesto più ampio e generale (cfr. Santambrogio 2015; 2016).

perciò, la società è 'sacro'. Quest'ultima conclusione, come proverò a sostenere, costituisce il passaggio che trasforma la sua sociologia della religione in una vera e propria 'teologia sociale', che fa della società (e non solo della religione) una cosa sacra.

Per quanto riguarda le due prime proposizioni del sillogismo, non penso ci sia molto da discutere. La posizione di Durkheim è molto chiara, e trova concorde tutta la letteratura di riferimento, tranne insignificanti sfumature (cfr., ad esempio, Aron 1984; Cladis 1992; Giddens 1998; Hall 1987; Lukes 1972; Nielsen 1999; Parsons 1987; Poggi 2003; Rawls 2002; Stedman Jones 2002; Watts Miller 1996). Rispetto a queste e a varie altre interpretazioni, sottolineo che la nozione centrale del ragionamento durkheimiano è quella di *sacro*. Il nesso tra religione e società, infatti, è ottenuto proprio attraverso la nozione di sacro. Vediamo perciò quali sono le caratteristiche di questo concetto².

Innanzitutto, dal punto di vista metodologico, attraverso il concetto di sacro, la scienza scopre la realtà profonda di tutte le religioni, evitando così di trasformarsi anch'essa in una religione, evitando cioè il pericolo presente nel primo illuminismo e ancora in Comte. La religione, per Durkheim, non è qualcosa di illusorio che deve e può essere superato, ma rappresenta la natura stessa del sociale. Ogni società, questa l'idea, è in grado di darsi in forma simbolica una propria autorappresentazione: mostrando scientificamente che questo processo è costitutivo, e perciò inevitabile, Durkheim propone una sorta di conciliazione tra scienza e religione. La prima mostra – all'interno di una specie di processo autoriflessivo, che tendenzialmente può coinvolgere l'umanità intera (l'idea di religione dell'umanità può essere considerata il punto di arrivo di tale processo) – la natura profonda del sociale e, di conseguenza, accetta l'inevitabile presenza del sacro. Non a caso, anche le categorie della ragione sono un prodotto sociale. Nel suo testo principale – e più affascinante – Durkheim prova a chiudere il cerchio: scienza e religione non sono antagoniste perché entrambe sono un prodotto della società. Tale affinità è il presupposto stesso della possibilità di conoscere: soggetto e oggetto sono affini. E tale affinità rende possibile anche quel processo di auto-chiarificazione

² Riassumo qui le principali caratteristiche, al semplice scopo di dimostrare la centralità della nozione di sacro all'interno della sociologia della religione di Durkheim. Per un'analisi più dettagliata, rimando al lavoro di Pickering. Nel suo poderoso volume, egli identifica le seguenti caratteristiche del sacro durkheimiano, ognuna delle quali ha il proprio opposto nella nozione di profano (tra parentesi): pluralità di menti (menti singole); rappresentazioni collettive (rappresentazioni individuali); attività sociale (attività individuale); società (individuo); fenomeni religiosi collettivi (fenomeni religiosi individuali); spirituale (temporale); cultura (natura); uomo 'nuovo' iniziato (uomo 'vecchio' profano); misterioso (intellegibile); irrazionale (razionale) (cfr. Pickering 1984: 120).

cui sopra si accennava, processo che attraverso lo sviluppo della scienza può coinvolgere, come si diceva, tutta l'umanità.

Questo è il Durkheim profondamente illuminista, capace di correggere le deviazioni di un illuminismo ancora ingenuo, quello per cui l'idea di una società compiutamente razionale corre il rischio di produrre una nuova religione scientifica, di fare della scienza la nuova religione. Ecco come Durkheim delinea il processo storico, cioè lo sviluppo della morale collettiva: «In origine la società è tutto e l'individuo è niente (...). L'uomo è considerato semplice strumento nelle sue mani (...). Ma un poco alla volta le cose cambiano. Col loro svilupparsi in volume e intensità le società diventano più complesse, il lavoro si suddivide, le differenze individuali si moltiplicano e vediamo approssimarsi il momento in cui non vi sarà più niente in comune tra i membri di uno stesso gruppo umano se non il fatto di essere tutti uomini. In queste condizioni è inevitabile che la sensibilità collettiva aderisca con tutte le sue forze a quest'unico oggetto rimastole e gli attribuisca perciò un valore incomparabile» (Durkheim 1969: 400-401). Durkheim è convinto che la scienza, la sociologia in questo caso, possa dare un apporto decisivo all'interno di questo 'progresso' dell'umanità, contribuendo alla progressiva e generale autochiarificazione di tutti gli individui rispetto alla natura dei reciproci rapporti collettivi, senza dover necessariamente, a questo punto, screditare, una volta adeguatamente compreso, il fenomeno religioso.

Una seconda caratteristica essenziale della nozione di sacro è il suo carattere relativo. Essendo espressione dell'auto-comprensione sociale, ogni società ha la sua religione, che finisce con l'essere la più adatta a quella specifica conformazione collettiva. Non esiste cioè una religione vera perché tutte le religioni sono 'vere'. In un duplice senso. In primo luogo, non sono illusioni da 'smascherare', ma esprimono la realtà: «infatti, 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. Se essa non fosse stata fondata sulla natura delle cose, avrebbe incontrato delle resistenze che non avrebbe potuto vincere. Quando noi affrontiamo lo studio delle religioni primitive, lo facciamo quindi con la sicurezza che esse siano aderenti al reale e lo esprimano» (Durkheim 2005: 52).³ In secondo luogo, non esiste un sacro più sacro degli altri: «non vi sono quindi, al fondo, religioni false. Tutte sono

³ La scienza cioè non smaschera delle ideologie, perché ciò che la società produce non è falso, ma è, nel senso sopra detto, 'vero', conforme alla realtà che esprime. La scienza mette in luce questa conformità e può 'spingere' la società a prendere consapevolezza della direzione che 'oggettivamente' sta prendendo. Si tratta, in un certo senso, di un progresso senza un obiettivo prefissato, e *non riconoscibile* dalla scienza indipendentemente dallo sviluppo reale dei fatti sociali.

vere a modo loro: tutte rispondono, anche se in modi differenti, a determinate condizioni dell'esistenza umana» (*ivi*: 52-53). In definitiva, ogni oggetto può essere sacro, sulla base del processo di costruzione sociale che gli attribuisce tale caratteristica. Nessuna religione ha l'accesso ad un punto di vista privilegiato, enfatizzando il quale potersi poi giustificatamente imporre sulle altre.

Altra caratteristica essenziale del sacro è la sua contrapposizione al profano: «la divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso» (*ivi*: 87). Sacro e profano costituiscono due realtà nettamente separate e contrapposte, proprio perché corrispondono, rispettivamente, alla società e all'individuo. Essi sono così «due mondi tra cui non c'è nulla in comune (...)». Così, per separare queste due specie di cose, è sembrato sufficiente localizzarle in regioni differenti dell'universo fisico; da una parte le une sono relegate in un mondo ideale e trascendente, mentre il mondo materiale è abbandonato totalmente alle altre. Ma se le forme del contrasto variano, il contrasto è in sé universale» (*ivi*, 89). Sacro e profano sono nettamente separati: l'uno non deve entrare in contatto con l'altro. Mentre le cose sacre sono protette e isolate dalle interdizioni, quelle profane diventano l'oggetto cui quelle interdizioni si riferiscono, in modo che restino a distanza dalle prime. Credenze e rituali sono il prodotto di questa distinzione: «le credenze religiose sono rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre e i rapporti che esse hanno tra loro e con le cose profane. Infine, i riti sono regole di condotta che prescrivono il modo in cui l'uomo deve comportarsi con le cose sacre» (*ivi*: 91). Il mondo degli uomini è quindi di fatto diviso in due grandi dimensioni, così come allo stesso tempo è diviso l'uomo al suo interno: quella sociale (sacro / rappresentazioni collettive) e quella individuale (profano / rappresentazioni individuali). Questa separazione deve essere mantenuta e conservata, per lo meno nella sua dimensione esterna, funzione cui adempiono credenze e rituali: le cose sacre sono cose separate.

Un ultimo elemento di riflessione ha a che vedere con l'origine del sacro. Secondo Durkheim, «vi sono periodi storici in cui, sotto l'influenza di qualche grande scuotimento collettivo, le interazioni sociali diventano molto più frequenti e più attive: gli individui si cercano e si riuniscono maggiormente. Ne risulta una effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie e creatrici (...). I mutamenti non riguardano soltanto sfumature o gradi; l'uomo diventa un altro (...). Ciò spiega ad esempio le Crociate e tante scene, sublimi e selvagge, della Rivoluzione francese: sotto l'influenza dell'esaltazione generale si vede il più mediocre e inoffensivo borghese trasformarsi in eroe o in

carnefice» (ivi, 269)⁴. In queste situazioni, l'uomo diventa un 'uomo nuovo', galvanizzato fino alla frenesia, capace di fare cose che reputava prima impensabili. Lo stare assieme (l'agglomerazione) acquista una natura e un significato nuovi, del tutto diversi dalla normalità. In queste situazioni, diventa chiaro come la società sia il luogo dove si creano sempre nuovi dei. In questa analisi genealogica, il rapporto tra società e sacro è talmente stringente da mettere in luce una certa circolarità della spiegazione: nuovi dei nascono a partire, in definitiva, dalla presenza 'di qualche grande scuotimento collettivo'. La genesi della società è insomma nella società⁵.

Le caratteristiche che abbiamo sin qui visto sono tutte connesse all'idea per cui *la società è il sacro*. La nozione di sacro prende il sopravvento su quella di religione, e diviene il vero oggetto della ricerca durkheimiana⁶. Se così non

⁴ Scrive Durkheim: «questa attitudine della società a erigersi come divinità o a creare dei non fu mai evidente come nei 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. Cercò di affermarsi con la propria forza una religione dotata di un suo dogma, di suoi simboli, di suoi altari e di sue feste» (Durkheim 2005: 272). Una bella analisi in chiave durkheimiana di come la Rivoluzione abbia prodotto una nuova 'sacralità' è contenuta in Hunt 1992.

⁵ Di passaggio e velocemente – poiché questo non è l'oggetto del nostro lavoro presente – Durkheim potrebbe evitare la circolarità della sue spiegazioni valorizzando maggiormente la sua teoria della coscienza, puntando sull'ambivalenza tra dimensione individuale e sociale presente all'interno dell'uomo duplice. Ma così facendo, con una teoria del cambiamento che puntasse cioè sulle contraddizioni tra individuo e società e sull'individuo come motore dei processi di trasformazione sociale, sarebbe probabilmente costretto a rivedere la sua idea che i fatti sociali si spiegano attraverso altri fatti sociali. Proprio questo tipo di spiegazione è, invece, al centro della sua sociologia della religione, come lo era stato per il suicidio. Perciò, dentro il sillogismo sopra evidenziato, il cui cuore è costituito dalla nozione di sacro, la circolarità della spiegazione si trasmette anche alle categorie della ragione e al concetto di religione. In effetti, per la sociologia della conoscenza durkheimiana, la società produce le categorie e queste ultime producono e costituiscono la società. Allo stesso modo, nella sua sociologia della religione, la società produce il sacro e il sacro è la società. Se sacro e religione alla fine coincidono, sono la stessa cosa, viene meno la possibilità di spiegare l'una attraverso l'altra, viene meno l'idea di spiegare fatti sociali attraverso altri fatti sociali. Si tratta della circolarità contenuta, in estrema sintesi, nel concetto di teologia sociale: se la sociologia della religione diventa teologia sociale, entra in circolo. Ciò che deve essere spiegato diventa ciò che spiega. Pickering porta alle estreme conseguenze questa idea. Riflettendo sul concetto di socializzazione, egli scrive: «la socializzazione implica così non solo l'incorporazione dell'individuo nella società, ma lo stretto unirsi al sacro da parte dell'individuo (...). L'uomo in quanto specie diventa sacro, la qual cosa alla lunga significa che gli individui in qualche modo diventano sacri» (Pickering 1984: 122, *trad. mia*).

⁶ Mi sembra essere questa la chiave di lettura presente nel testo forse più articolato, completo e preciso presente in letteratura sulla sociologia della religione di Durkheim: cfr. Pickering 1984.

fosse, non sarebbe possibile la conciliazione tra scienza e religione sopra vista (verrebbe meno il *medium* che le concilia); non sarebbe possibile il relativismo religioso (esiste solo perché il sacro è relativo al sociale che l'ha prodotto, pensiero estraneo ad ogni religione reale, le quali si pensano tutte come in possesso della verità); perderebbe rilevanza la teoria dell'effervescenza collettiva (essa è all'origine della religione in quanto è fenomeno sociale). Probabilmente, il vero interesse del lavoro di Durkheim non è una analisi della religione in quanto tale, bensì la natura del legame sociale. Ecco perché l'idea alla base del suo libro è la natura sociale del sacro.

Ma se può essere fondato pensare che la religione in senso stretto è qualcosa connesso a credenze e riti organizzati intorno a cose ritenute sacre, è altrettanto fondato pensare alla società come a qualcosa di sacro? Se la risposta è positiva, come secondo me suggerisce Durkheim, passiamo allora da una sociologia della religione ad una vera e propria *teologia sociale*. Sacra è ogni istituzione umana, non solo la religione in senso stretto: la famiglia, la scuola, l'esercito, l'università, lo Stato, ecc. ecc., perché ognuna, in quanto prodotto sociale, partecipa e si nutre della forza coercitiva tipica ed esclusiva dei fatti sociali, contrapposti al profano individuale. La natura religiosa della religione, invece di essere relativizzata come vuole la teoria della secolarizzazione, si espande a tutta la società in quanto tale, si generalizza e la natura dell'ordine, invece di relativizzarsi, acquista assolutezza. Si tratta di una secolarizzazione a metà: la società si emancipa dalla religione diventando essa stessa 'religione'. Non a caso il concetto durkheimiano di religione dell'umanità rappresenta l'idea di una società che, alla fine di un lungo processo di sviluppo, riconosce solo se stessa come oggetto di culto, abbandonando definitivamente tutte le proiezioni passate che avevano, per così dire, obnubilato, nascondendo dietro agli oggetti più vari, la natura fondamentale del fenomeno religioso. Il percorso autoriflessivo dell'umanità va quindi dal totem all'umanità in quanto tale.

Si può ora porre la questione decisiva: cosa avviene quando gli individui *sanno* che il sacro è una loro creazione? Si può cioè stare insieme senza credere? E che forza 'coercitiva' e 'motivazionale' può avere un ordine riflessivo? Si può fare a meno della coercizione esercitata dalle divinità, spesso assurde e

Basti una citazione su tutte: «Durkheim dà al sacro una importanza maggiore che non alla stessa religione» (Pickering 1984: 115, trad. mia). Anche Parsons evidenzia il punto: «l'importanza fondamentale dell'«equazione» di Durkheim (...) non consiste nell'aver collegato le idee religiose con una entità 'materiale' conosciuta, ma piuttosto nel contrario: è la sua prova che l'entità empirica osservabile 'società' è comprensibile soltanto in termini delle idee e degli atteggiamenti attivi che gli uomini hanno nei confronti del non-empirico. Se si accetta l'«equazione», il modo corretto di enunciarla non è 'la religione è un fenomeno sociale', quanto piuttosto 'la società è un fenomeno religioso'» (Parsons 1987: 473, corsivi miei).

malevole, senza dissolvere l'ordine sociale? Una teoria radicale della secolarizzazione ha il compito arduo di affrontare queste domande.

Teologia sociale e teologia politica

La teologia sociale di Durkheim e la teologia politica tipica del realismo politico (soprattutto di quel filone ideale di pensiero che va da Hobbes a Schmitt) sono due modi affini di affrontare il medesimo problema: identificare la genesi della forza su cui si basa l'autorità, forza e autorità poi alla base dell'ordine sociale e/o politico⁷. Entrambe le soluzioni costituiscono una secolarizzazione incompiuta: infatti, da un lato, le due diverse risposte escludono la religione come fonte diretta dell'ordine sociale, in particolar modo per quanto riguarda le società moderne, secolarizzate appunto; dall'altro, entrambe conservano, all'interno delle due diverse soluzioni secolarizzate, la forte impronta del sacro e/o del divino. In particolare, entrambe conservano l'idea che l'autorità, proprio a partire dalla sua natura essenzialmente sacra, debba mantenere, per poter efficacemente funzionare, un vasto e articolato sistema simbolico, fatto di credenze e di rituali, siano essi di tipo sociale (Durkheim) o politico (Schmitt).

Vediamo Durkheim. Per lui, «la nozione di forza è dunque di origine religiosa (...). Noi dimostreremo (...) che le forze religiose sono reali, per quanto imperfetti possano essere i simboli attraverso i quali sono state concepite» (Durkheim 2005: 262). E poiché la religione ha una origine sociale, va da sé che la forza dell'autorità è la forza del collettivo: «le forze religiose (...) traducono non già il modo in cui le cose fisiche impressionano i nostri sensi, ma il modo in cui la coscienza collettiva agisce sulle coscienze individuali. La loro autorità è solo una forma dell'ascendente morale che la società esercita sui suoi membri» (*ivi*: 281). La dimensione della coercizione che proviene dall'autorità ha quindi una natura sociale: «la società mantiene vivo in noi il senso di una perpetua dipendenza. Essa ha infatti una natura propria, diversa dalla nostra natura di individui, e persegue scopi che le sono particolari: ma, poiché può attingerli soltanto per mezzo nostro, essa reclama imperiosamente la nostra collaborazione. Essa esige che, dimentichi dei nostri interessi, noi diveniamo

⁷ Non è neppure un caso che Durkheim riprenda il problema hobbesiano. Sul rapporto tra Hobbes e Durkheim, insiste particolarmente Parsons, allo scopo di mostrare la critica durkheimiana all'utilitarismo. L'idea centrale è che, per Durkheim, il raggiungimento dei fini individuali, in pratica il perseguimento della felicità, avviene all'interno di un ambito normativo condiviso e non sulla base di scelte razionali individuali (cfr. Parsons 1987: 357 ss.).

suoi servitori, e ci obbliga a ogni sorta di avversità, di privazioni e di sacrifici senza i quali la vita sociale sarebbe impossibile» (*ivi*: 265).

Troviamo qui il fondamento della critica durkheimiana all'utilitarismo, e alla sua teoria dell'ordine. La forza su cui si basa l'autorità non può essere fisica: ne occorrerebbe troppa, e con esiti sempre incerti e problematici. Né può provenire da una ragionevole conciliazione di interessi contrapposti: troppo mutevoli nel tempo e profondamenti diversi da persona a persona. E, soprattutto, l'utilitarismo non è in grado di spiegare perché l'individuo, in ogni società, sia disposto a tollerare quelle 'avversità, privazioni e sacrifici' di cui sopra, così evidentemente contrari al proprio utile. L'ordine, questa la soluzione durkheimiana, è possibile in quanto ordine morale, cioè ordine sociale: «il dominio che essa esercita sulle coscienze deriva (...) dall'autorità morale di cui è investita. Se ci sottomettiamo ai suoi ordini, non è semplicemente perché essa dispone dei mezzi per vincere le nostre resistenze; è, soprattutto, perché essa è oggetto di un autentico rispetto» (*ibidem*).

L'ordine è possibile in quanto la società «è di fronte ai suoi membri ciò che un *dio* è di fronte ai suoi fedeli» (*ivi*: 264, *corsivo mio*). Ecco perché si può, a mio avviso, legittimamente parlare di secolarizzazione incompiuta: la società sostituisce la religione attribuendosi il sacro che le apparteneva in origine. Ad essere precisi, non è neppure esattamente così. In effetti, è più corretto dire che la scienza (la sociologia durkheimiana, nella fattispecie) mostra una realtà prima nascosta sotto il manto religioso: in tutte le epoche umane la religione è espressione della forza, e quindi dell'autorità, della società. Ora la scienza mostra questa realtà, rendendo potenzialmente possibile una società futura che consapevolmente possa riconoscere la realtà delle cose: l'autorità cui ci sottomettiamo è l'autorità del collettivo.

Poche altre parole per mostrare che l'ordine è, *in primis*, ordine simbolico, fatto di credenze e di rituali: le credenze religiose non sono allucinazioni perché esprimono una realtà, la realtà sociale; nel dominio sociale «la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera (...). Qui l'idea fa la realtà» (*ivi*: 286); i simboli non sono semplici artifici, poiché l'oggettività del simbolo traduce l'esteriorità del sociale nei confronti dell'individuo. In definitiva, «la vita sociale, in tutti i suoi aspetti e in tutti i momenti della sua storia, non è possibile che in virtù di un vasto simbolismo» (*ivi*: 290) e della ritualità che lo sostiene e che di continuo lo nutre.

Un'ultima osservazione. L'ordine è relativo per la scienza: come abbiamo sopra visto, è un ordine *di fatto* agli occhi dell'osservatore; ma è *normativo* per gli attori, proprio perché su di loro esercita la coercizione che è tipica della sua natura sacra. Ma cosa avviene all'autorità nel momento in cui gli individui conoscono riflessivamente la sua natura? Detto altrimenti: è possibile una

credenza ‘riflessiva’?; una fede ‘razionale’? Mantiene la propria forza, oppure si dissolve allo stesso modo di come si sono dissolti gli dei che ha secolarizzato? Questo è il punto di partenza dell’analisi – e della critica alla modernità – di Schmitt: la difficoltà da parte di categorie politiche secolarizzate di mantenere la forza originaria.

Penso che *Teologia politica* sia il testo più interessante, più discutibile e problematico di Schmitt. L’idea di fondo è che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (Schmitt 1972: 61). Stato, sovranità, costituzione, legge, legalità e legittimità, ad esempio, sono il prodotto che il razionalismo occidentale è andato a comporre, all’interno di quello che Schmitt chiama *Jus Publicum Europaeum*, come «simbiosi del pensiero teologico, filosofico e giuridico» (*ivi*: 21), in un lungo processo che porta dalle monarchie cristiane alle democrazie odierne. Ciò che fondamentale interessa a Schmitt è la critica a queste ultime, proprio perché pensano di poter impropriamente rimuovere in modo definitivo la natura non ridicibile del politico, quel suo fondamento religioso che rimanda all’autorità personale, non giustificata e non giustificabile, della divinità.

Si tratta di un’autorità che trova la sua più profonda natura nell’impossibilità di una giustificazione razionale: non a caso, la sua natura – la sua insindacabilità – si manifesta proprio nel momento in cui le regole sembrano non funzionare più, nello ‘stato di eccezione’⁸. L’autorità produce norme, ma esse sono una specie di cerotto su una apertura/ferita insanabile. Esse leniscono e alleviano, semplificano, aiutano e sollevano, ma non possono cancellare la verità di fondo: le cose umane vengono decise sulla base di una competenza, non a partire dalla correttezza formale. E la competenza non ha bisogno di giustificazione, anzi a sua volta giustifica: «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» (*ivi*: 33). L’autorità è buona in quanto tale, e la ‘ragione’ della decisione non è la sua correttezza, bensì il fatto che se è decisione allora è valida in

⁸ Esiste per Schmitt un carattere concreto, esistenzialmente dato da cui è impossibile prescindere. Per lui, «tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell’uomo sono *esistenziali e non normativi*»; perciò «la possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e la competenza a intervenire e a decidere è (...) data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale» (Schmitt 1972: 172 e 109, *corsivi miei*). Sullo stesso fondamento esistenziale riposa anche la sua nota definizione di politico: «la specifica distinzione politica (...) è la distinzione di *amico e nemico*» (*ivi*: 108). Una interessante critica alla categoria di politico di Schmitt è mossa da Morgenthau. Egli attacca la pretesa che essa identifichi la natura del politico così come le distinzioni tra bello e brutto, buono e cattivo sono alla base dell’estetica e della morale. Infatti, mentre bello e buono sono rispettivamente il lato positivo e brutto e cattivo il lato negativo rispettivamente del giudizio estetico e morale, non è altrettanto evidente che nemico sia il lato negativo del politico (cfr. Morgenthau 2009, cap. 1).

sé. La decisione politica ha perciò, in definitiva, il suo fondamento nel carattere personale dell'autorità (divina), che non si giustifica, se non sulla base della sua competenza (che, tra l'altro, non può essere messa in discussione). L'ordine giace sulla decisione: il legame tra ordine e norma è solo una manifestazione depotenziata, routinaria potremmo dire, di quella vera realtà che si manifesta laddove la norma mostra la sua insufficienza. L'ordinario non rivela l'essenza della sovranità: «nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione» (*ivi*: 41), poiché in quel frangente estremo «l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto» (*ivi*: 40). Detto in altro modo: la correttezza del contenuto della decisione è un attributo intrinseco della competenza a decidere.⁹

Tutto ciò svanisce, o meglio viene celato, all'interno delle democrazie moderne: in esse «il fondamento per l'efficacia di una norma può essere solo una norma» (*ivi*: 46), magari gerarchicamente sovraordinata, ma pur sempre una norma. Questo punto costituisce il cuore dell'attacco a Kelsen e al suo formalismo giuridico. Per Schmitt, «Kelsen risolve il problema del concetto di solidarietà semplicemente negandolo» (*ivi*, 47). Lo Stato diviene una macchina che produce diritto e coincide sostanzialmente con questa produzione, rimanendo muto davanti alla domanda sulla legittimità su cui tale produzione si basa: «infatti alla base della sua identificazione (...) fra Stato e ordinamento giuridico sta una metafisica che identifica legge di natura e legge normativa. Essa deriva da una impostazione esclusivamente propria delle scienze naturali, riposa sul ripudio di ogni 'arbitrio' e cerca di eliminare ogni eccezione dall'ambito dello spirito umano» (*ivi*: 65). Negando il sovrano, la validità delle norme giuridiche è impersonale e sistemica: essa è affine a quella delle leggi naturali. La scienza sconfigge la religione e quanto di vero il politico conserva dentro il suo concetto di autorità, cioè l'essenza secolarizzata della divinità.

La polemica di Schmitt contro la modernità non può essere più radicale: «oggi non vi è nulla di più moderno della lotta contro la politica. Finanziari americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sulla obiettività della vita economica. Ormai devono esistere solo compiti tecnico-organizzativi e sociologici-economici, ma non problemi politici» (*ivi*: 87). La democrazia è perciò nascondimento, ideologia

⁹I concetti alla base del 'politico' sono concetti teologici secolarizzati «non solo in base al loro sviluppo storico, perché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistemica (...). Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli» (Schmitt 1972: 61).

che deve essere smascherata: l'idea di popolo, e di potere popolare, è solo la maschera dietro cui si nasconde il rovesciamento del fondamento dell'autorità, dalla capacità dell'autentica decisione sul caso concreto alla forma neutralizzata della legge. Perciò «il *popolo* politicamente unito¹⁰ si trasforma, sul piano spirituale, in un *pubblico* culturalmente interessato e sul piano economico in parte in un *personale di fabbrica e di lavoro* ed in parte in una *massa di consumatori*. *Dominio e potere* diventano nel polo spirituale *programma e suggestione di massa*, nel polo economico *controlli*» (ivi: 158).

Teologia politica e teologia sociale sono allora entrambe il frutto di una secolarizzazione incompiuta, con una differenza però fondamentale: per la prima, lo Stato moderno nasconde quanto di religioso c'è nella sua autorità, decretando così alla lunga la sua stessa fine; per la seconda, la struttura sociale dispiega la natura di sacro che una volta apparteneva alla religione. Per la prima, la modernità va criticata in quanto contiene troppa secolarizzazione; per la seconda, la modernità deve – può – dispiegare compiutamente i suoi potenziali di secolarizzazione. Le differenze tra i due autori – sia sul piano scientifico che su quello storico, politico e personale – sono enormi ed evidenti: l'accostamento serve a mostrare quanto possa essere pericoloso abbandonare, o anche relativizzare, l'idea al centro della secolarizzazione, quella riguardante cioè la differenziazione tra pubblico e religione. Se non si porta radicalmente a termine questa differenziazione, si corre il rischio di continuare a pensare, anche nella prospettiva durkheimiana e delle sociologie contemporanee che si richiamano ad essa, all'ordine come a qualcosa di sacro.

Per una compiuta teoria della secolarizzazione: differenziazione e pluralismo

Proprio sull'idea di differenziazione, un contributo importante può venire da Parsons. Egli sottolinea il nesso tra modernità e sviluppo del cristianesimo in un senso, solo apparentemente, opposto alla teoria classica della secolarizzazione. Per lui, infatti, la modernità rende possibile una vera esperienza cristiana proprio perché la modernità, in quanto struttura sociale differenziata, entra in sintonia con quel processo innescato proprio dal cristianesimo. Secondo Parsons, «la società moderna è più conforme ai valori del cristianesimo di quanto lo siano le società che l'hanno preceduta» (Parsons 1979: 202). Questo non significa che la modernità non sia secolarizzata, tutt'altro: significa, invece, che oggi si porta a compimento quel processo di differenziazione iniziato dal cristianesimo, processo che, al tempo stesso, sviluppando l'autonomia del-

¹⁰ Sull'idea schmittiana di 'popolo politicamente unito', e sulla realizzazione dell'unità di popolo che il nazismo riesce a creare contro la 'spolitizzazione moderna', si veda Schmitt 1983.

la sfera pubblica favorisce l'autonomia della religione. L'idea fondamentale è che l'autonomia dell'una è in sintonia con quella dell'altra: esse sono, in un certo senso, direttamente proporzionali.

La Chiesa primitiva si afferma mediante una duplice differenziazione: rispetto all'ebraismo e alla cultura greca, si caratterizza per il suo individualismo religioso; rispetto alla sfera politica, si differenzia in quanto sfera culturale, perdendo il riferimento ad un popolo specifico. Il cristianesimo si afferma perciò come sistema culturale potenzialmente universalizzabile incentrato sull'individuo (è una religione 'per tutti e per nessuno'), sistema culturale che è a sua volta internamente differenziato tra la sfera del culto e quella della relazione sociale. Il credente, attraverso il rapporto individuale con la divinità, viene liberato dal suo radicamento in una società politica specifica ed è capace di una autonomia che si andrà dispiegando nei secoli successivi. E, soprattutto, l'autonomia *dalla* società secolare ('date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio') sviluppa progressivamente l'autonomia *della* società secolare. La Riforma, sempre secondo Parsons, non è una radicale frattura dentro il Cristianesimo, o, per lo meno, non è solo quello: essa costituisce un decisivo dispiegamento dell'originario principio individualistico. Nel lungo processo che porta alla modernità, quindi, la religione differenziandosi perde funzioni e centralità ma, al tempo stesso, i suoi valori – essenzialmente il principio individualistico – diventano sempre più generalizzati.

La modernità individualista è quindi il risultato, possibile e non necessario, del processo di generalizzazione del principio individualistico cristiano. L'aspetto interessante è che ciò avviene – nella ricostruzione che ne fa Parsons – senza che la sfera pubblica mantenga alcun carattere di sacralità, che rimane appannaggio della sfera religiosa¹¹. Per il mio argomento, Parsons è utile per far vedere che l'ordine sociale, differenziatosi da quello religioso, non ha bisogno della natura del sacro e che proprio questo aspetto consente il possibile dispiegamento dell'esperienza religiosa come qualcosa di indipendente dalla dimensione pubblica. Insomma, forzando un po' l'argomento parsoniano: più il pubblico è secolarizzato e meno è sacro, più l'esperienza religiosa è genuina. La secolarizzazione non coincide quindi con la morte di Dio, ma è la premessa di una religione sempre più autentica e, non secondariamente, della presenza del pluralismo religioso – si pensi solo alle diverse Chiese cristiane prodotte dalla Riforma – all'interno di un sistema di valori laici basati sull'individualismo.

Proprio il tema del pluralismo è al centro della riflessione di Berger. In

¹¹ Questo aspetto, sia qui detto di passaggio, è connesso anche al modo con cui Parsons affronta, diversamente da Durkheim, il problema dell'ordine sociale.

una strana sintonia con Parsons, considerata la diversa sensibilità sociologica dei due autori, anche Berger sostiene che, mentre per la teoria classica della secolarizzazione la religione è un residuo di tempi bui destinata a sparire, solo dell'individuo moderno «si può dire che crede» (Berger 1994: 87-88). Infatti, solo nella modernità pluralista è possibile la scelta, che è il vero fondamento della possibilità di credere. Tale possibilità è il segno più evidente della radicalità del messaggio cristiano, che libera dal potere attraverso un Dio che rende liberi.

La modernità, prosegue Berger, permette di pensare allora ad una via sociologica a favore dell'esistenza di Dio. La sociologia, e tutte le scienze sociali moderne, sfidano la teologia perché mostrano il carattere contingente e relativo di tutti i saperi. Alla fine, però, anche la sociologia è costretta a relativizzare se stessa, in particolare di fronte al problema del senso, lasciando così aperti i vecchi problemi della teologia. La scienza, quindi, non sostituisce la religione. Ma come affrontare nella modernità, senza quindi il dogmatismo tipico di una società non secolarizzata, tali questioni?

Berger propone, provocatoriamente, di rovesciare l'argomento di Feuerbach: mentre quest'ultimo invitava a cercare l'umano dietro il divino, ad antropologizzare la teologia, così che Dio possa finalmente apparire come il prodotto dell'attività umana, Berger, invece, invita a cercare il sacro dentro l'umano. La sociologia può allora diventare la via alla teologia: essa mette in luce 'brusii' di una trascendenza che rimane nascosta. La sociologia solleva un problema irrisolto e irrisolvibile, scoprendo la sua natura teologica. Se avessimo una soluzione, se quindi la sociologia non fosse relativizzante, torneremmo al pre-moderno e verrebbe meno la possibilità autentica di credere. Questa apertura sociologica costituisce una critica, si badi bene, sia al dogmatismo religioso che al dogmatismo scientifico. Solo se l'esperienza psicologica e sociale dell'uomo si apre alla consapevolezza di una domanda senza risposta definitiva può dispiegarsi l'autentico senso di un rapporto religioso con il mondo, che può parlare diverse lingue, siano esse religiose o meno.

Come agisce il pluralismo culturale che è espressione di questa 'religiosità' moderna? Esso agisce sia all'interno che all'esterno dell'individuo moderno. Non è insomma pensabile un individuo capace di mantenere nel privato la coerenza del proprio modo di pensare e che poi, armato di tale coerenza, affronti il mondo esterno. Anche il suo credere mostra le medesime crepe della società esterna. Come per Parsons, anche per Berger non c'è separazione tra interno ed esterno, non c'è privatizzazione di alcunché e la religione non può essere un fatto solo interno. Si evitano così le due contrapposte alternative: quella del rapporto dogmatico di chi pensa di detenere la verità; quella della totale irrilevanza di una religione completamente privatizzata. E ciò è

possibile a partire dall'idea centrale secondo la quale l'individuo moderno ha fede in quanto non conosce la verità: «il principale vantaggio morale della religione sta nel fatto che essa consente di valutare il tempo in cui uno vive da una prospettiva che lo trascende e, quindi, lo ridimensiona. E così *contro il fanatismo*, dà vigore al *coraggio* e alle *precauzioni*» (Berger 1995, 131, corsivi miei). Coraggio – richiesto da una scelta tragica, quella di porsi con insistenza una domanda senza risposta – e precauzioni – non affidarsi a nessuna risposta definitiva, essere cioè cauti e sospettosi – sono le caratteristiche di un individualismo consapevole e, in un certo senso, compiutamente moderno.¹²

Una secolarizzazione compiuta dovrebbe perciò portare a completamente il processo di differenziazione che separa definitivamente sfera pubblica e religione. L'autorità non ha più alcun riferimento teologico e non ha alcun carattere di sacralità: la laicità non è concepita come qualcosa di contrapposto alla religione in quanto dimensione emancipata da quest'ultima. Il laicismo, al contrario, è una laicità 'sacra', una 'religione' che si contrappone alle religioni, riproponendo un meccanismo sin troppo noto.

Quanto sinora detto mi sembra in sintonia anche con l'idea habermasiana di una società post-secolare. Innanzi tutto, perché c'è del buono nella secolarizzazione, una volta depurata da una troppo netta, lineare a semplicistica filosofia della storia. La religione non è solo 'l'oppio dei popoli'. Per usare le parole di Habermas, «dato il sostanziale – e prevedibilmente durevole – pluralismo delle società moderne è difficile immaginare che si possa tornare indietro, cancellando questa soglia storica della secolarizzazione statale. Occorre dare infatti una giustificazione ideologicamente neutrale sia ai principi costituzionali sia alle decisioni onnivincolanti: si tratta di una procedura legittimante per la quale non esistono alternative. L'idea che questa legittimazione democratica possa un giorno essere rimpiazzata da una fondazione 'più profonda' e, nello stesso tempo, onnivincolante è puro e semplice oscurantismo» (Habermas 2015: 232, *corsivi miei*). E, al tempo stesso, secolarizzazione «non significa che debbano essere ignorati i contributi che alla formazione democratica della volontà fanno offrire le comunità religiose e i cittadini credenti» (*ibidem*), proprio perché «la secolarizzazione dello Stato (...) non è secolarizzazione della società» (*ivi*: 231). Non si poteva dire meglio: ciò che c'è di buono in una secolarizzazione compiuta sono la differenziazione (la 'secolarizzazione

¹² Si veda la differenza con l'idea di credente presente in Durkheim: «Il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che *può* di più. Egli sente in sé una forza maggiore sia per sopportare le difficoltà dell'esistenza sia per vincerle. Egli è sollevato al di sopra della miseria umana perché è sollevato al di sopra della sua condizione di uomo» (Durkheim 2005: 480-481).

dello Stato') e il pluralismo (la 'secolarizzazione della società'). Entrambi i processi devono essere difesi e sostenuti, anche da una sociologia che impara dai propri errori.

Per concludere: la teoria classica della secolarizzazione porta con sé il germe, da un lato, di un nichilismo scienziata e laicista e, dall'altro, quello di possibili processi di risacralizzazione. Solo una secolarizzazione secolarizzata permette di salvare ciò che di buono c'è tanto nella secolarizzazione già realizzata, quanto nel contributo irrinunciabile della religione alla solidarietà sociale. Perché ciò sia possibile occorre incrementare la riflessività, sia dal punto di vista religioso (la capacità che, ad esempio, Habermas richiede ai credenti di tradurre principi in argomenti) sia dal punto di vista laico (che deve evitare le stesse assolutizzazioni della religione). Riemerge così il tema centrale di ogni sociologia, quello dell'ordine sociale. Esso, nella prospettiva qui appena accennata, necessita di una spiegazione autonoma dalla natura del sacro. La dimensione 'trascendente' della società deve poter essere fondata senza l'ausilio della trascendenza religiosa e del sacro che essa incorpora. Spero che gli argomenti qui sostenuti possano costituire una premessa utile per proseguire la ricerca in questa direzione.

Riferimenti bibliografici

- Aron R. (1984), *Émile Durkheim*, in *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.
- Bauman Z. (2002), *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna.
- Berger L.P. (1994), *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J. (2000), *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Cladis, M.S. (1992), *A Communitarian Defense of Liberalism. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford University Press, Stanford.
- Durkheim É. (1969), *Il suicidio*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino.
- Durkheim É. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Giddens, A. (1998), *Durkheim*, il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (2015), *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- Hall R.T. (1987), *Émile Durkheim. Ethics and the Sociology of Morals*, Greenwood Press, New York.
- Hunt L. (1992), *The Sacred and the French Revolution*, in J. C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge: 25-43.
- Lukes S. (1972), *Émile Durkheim. His Life and Work*, Harper and Row, New York.
- Morgenthau H. J. (2003), *Il concetto del politico. 'Contra' Schmitt*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Nielsen D.A. (1999), *Three Faces of God. Society, Religion, and the Category of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*, State University of New York Press, Albany.

- Parsons T. (1979), *Il Cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano.
- Parsons T. (1987), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Pickering W. S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Poggi G. (2003), *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna.
- Rawls A.W. (2004), *Epistemology and Practice. Durkheim's The elementary forms of religious life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Santambrogio A. (2015), *'Il coraggio e le precauzioni': sul rapporto tra modernità e secolarizzazione*, in «Quaderni di teoria sociale», 15, 2, pp. 203-209.
- Santambrogio A. (2016), *Per una laicità laica*, in «Passaggi», 2, 1, 179-189.
- Schmitt C. (1972), *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna.
- Schmitt C. (1983), *Scritti politico-giuridici 1933-1942*, Bacco & Arianna, Perugia.
- Stedman Jones S. (2002), *Durkheim reconsidered*, Polity Press, Oxford.
- Watts Miller W. (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queens's University Press, Montreal & Kingston.
- Wilson B.R. (1966), *Religion in Secular Society*, Watts, London.

Habermas e le radici prelinguistiche della solidarietà: il nucleo durkheimiano della teoria dell'agire comunicativo¹

Massimo Rosati

In *Teoria dell'agire comunicativo* (da qui in avanti *TAC*) Habermas rende omaggio a Talcott Parsons forse più che a qualsiasi altro autore. Al sociologo americano, con il quale pure ingaggia una serrata battaglia ed al quale dedica, criticamente, quasi tutto il secondo volume di *TAC*, riconosce di aver elaborato una teoria della società la cui complessità non ha pari nel panorama sociologico, al punto che qualsiasi altra prospettiva, che pretenda per sé attenzione, non può non passare attraverso il confronto con Parsons. Nelle stesse pagine, Habermas fa notare come Parsons tornò costantemente nel corso della sua vita a Weber, Durkheim, Freud, ma anche Marx e Mead, poiché essi costituiscono per lui una sorta di «strumento di autocontrollo» (Habermas 1986: 811-812). Credo che lo stesso valga per il rapporto che Habermas intrattiene con le principali figure della teoria sociale con cui si confronta: Parsons, quindi, ma anche Weber (che rappresenta quasi l'altra metà di *TAC*), Mead, l'autore che più di tutti secondo Habermas colse i limiti della filosofia della coscienza, e Durkheim. Sul confronto con quest'ultimo, in particolare, vorrei concentrarmi nella prima parte di questo intervento, poiché credo, al di là della correttezza con cui Habermas interpreta il sociologo francese (che come sempre lascia molti dubbi su singoli passaggi, dato il carattere 'strumentale' delle ricostruzioni habermasiane), quel che Habermas vuol far dire a Durkheim, o quello che effettivamente Durkheim dice e che Habermas registra inglobandolo nel proprio impianto, ci dice qualcosa di importante del pensiero habermasiano. In particolare, sosterrò che al cuore della teoria dell'agire comunicativo c'è un nucleo durkheimiano che ne spiega molte delle ambiguità, e che dà anche conto delle ambiguità che troviamo ancora in *Fatti e norme*, come vedremo nella seconda parte del presente intervento; un cuore

¹ Una versione precedente di questo saggio è stata pubblicata nel 1999 come Working Paper della Sezione sociologica del Dipartimento 'Istituzioni e Società' dell'Università degli Studi di Perugia.

durkheimiano che indica anche il senso in cui, a mio avviso, Habermas è, al fondo, teorico della società nel solco della migliore tradizione sociologica; e, d'altra parte, proverò anche a difendere l'idea secondo cui Habermas non solo è, controintuitivamente se stiamo all'immagine convenzionale dell'autore razionalista, formalista e chiuso all'interno del cerchio magico del linguaggio, profondamente debitore nei confronti di Durkheim, ma al tempo stesso che Habermas 'urbanizza' alcuni tratti del pensiero di quest'ultimo. Userò come lente per focalizzare questi due punti del rapporto Habermas-Durkheim il discorso habermasiano sulla solidarietà.

I

In *TAC* Habermas affronta Durkheim nel contesto dell'analisi del mutamento di paradigma, nella teoria sociale, dalla filosofia della coscienza al paradigma comunicativo. Laddove egli riconosce a Mead di aver individuato per primo la centralità dell'interazione linguistica nei processi di sviluppo ontogenetico, a Durkheim attribuisce l'importanza di aver colto la centralità del momento linguistico all'interno dei processi di sviluppo filogenetico. Nel primo caso, come nel secondo, non senza ambiguità. In particolare, nel caso di Durkheim, il limite non valicato sarebbe dato proprio dalla mancata analisi della componente linguistica produttrice dell'intersoggettività incarnata a livello prelinguistico dal simbolismo religioso. Vorrei seguire però l'analisi habermasiana del pensiero durkheimiano più da vicino, attraverso due tappe.

* * *

La prima tappa comincia con l'individuazione del problema del fondamento normativo della morale quale nucleo della ricerca intellettuale di Durkheim, e termina con il riconoscimento del simbolismo religioso ritualmente prodotto quale fondamento della semantica sacrale, nel frattempo venutasi a costituire nel pensiero durkheimiano quale fonte dell'autorità morale. Il discorso di Durkheim è noto, e non c'è dunque bisogno di richiamarlo. Il punto che mi interessa, in questo contesto, è il modo in cui ad esso si rapporta Habermas. Egli infatti, dopo aver seguito i passaggi attraverso i quali Durkheim arriva all'analisi del rito e del simbolismo religioso, ne trae la conclusione secondo cui il simbolismo religioso può essere inteso come «forma specifica d'interazione mediata simbolicamente», come la radice prelinguistica di un consenso normativo che attraverso il rito è costantemente riprodotto, e dunque anche come la radice prelinguistica di una «comunione attuata mediante la comu-

nicazione» (*ivi*: 616-617). Inoltre, Habermas ricava dall'analisi del sacro e del rito condotta da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa*, la convinzione secondo cui ora Durkheim, a differenza di fasi precedenti del suo pensiero, modifica la propria concezione della coscienza collettiva: essa non coincide più con la totalità delle concezioni socialmente imposte e condivise dai membri di una società, non si riferisce più ai contenuti delle credenze, quanto all'identità di un gruppo «istituita e rinnovata mediante l'identificazione comune con il sacro». L'identità collettiva, scrive Habermas,

si costituisce sotto forma di un consenso normativo. Non può trattarsi però di un consenso *conseguito*, poiché l'identità degli appartenenti si crea originariamente insieme con l'identità del gruppo. Ciò che rende il singolo una persona, è appunto ciò in cui egli concorda con tutti gli altri componenti del suo gruppo sociale. Per usare le parole di Mead, è il Me che rappresenta l'autorità dell'Altro generalizzato nell'adulto socializzato (*ivi*: 618).

La citazione non vale a sottolineare la concordanza, su questo punto, di Habermas con Durkheim, perché è anzi proprio sulla distinzione tra il Me e l'Io che Habermas 'urbanizza' Durkheim, quanto il fatto che qui Habermas usa Durkheim per colmare la lacuna lasciata aperta da Mead sul piano della ricostruzione dei processi di sviluppo filogenetico: l'analisi del simbolismo religioso quale radice prelinguistica di una solidarietà collettiva ritualmente sempre riprodotta ed attualizzata, rappresenta una tappa importante nella ricostruzione dei processi attraverso i quali la produzione della solidarietà del collettivo si accompagna alla formazione dell'identità del singolo.

Tuttavia, per Habermas la teoria durkheimiana mostra, tra gli altri, due limiti che mi interessano particolarmente nell'economia generale del discorso. Il primo ha a che fare con il carattere monolitico dell'idea durkheimiana di solidarietà collettiva, che non può spiegare il ramificarsi di quest'ultima nelle diverse istituzioni sociali, ed il secondo con il rapporto, da Durkheim inteso a senso unico, tra individuo e società. È a questo punto che per Habermas entra in gioco l'agire comunicativo che, pur aiutando a risolvere entrambi questi nodi, porta tuttavia con sé, questa la mia tesi, più di qualcosa del bagaglio durkheimiano.

Durkheim – secondo il ragionamento di Habermas – ha mostrato l'origine religiosa delle istituzioni sociali, resa possibile dalla mediazione che l'immagine religiosa del mondo opera tra identità collettiva e istituzioni stesse. Tuttavia, le immagini religiose del mondo sono già collocate ad un livello comunicativo, poiché costituiscono una forma di sapere che circola all'interno di comunità attraverso la mediazione linguistica e, soprattutto, riproducibile

solo attraverso la mediazione linguistica. Le azioni rituali, sostiene Habermas, sono ancora al livello prelinguistico, ma le immagini del mondo intrise di sapere religioso sono ad un livello già linguistico. La difficoltà durkheimiana nello spiegare il pluralizzarsi della solidarietà, monoliticamente espressa dalla coscienza collettiva, in istituzioni sociali, risiede proprio nel mancato riconoscimento di questo momento linguistico contenuto anche nelle immagini religiose del mondo più arcaiche; non che Durkheim non riconosca per nulla il ruolo del linguaggio, e tuttavia egli assume, continua Habermas, sia la «comunanza del consenso normativo ritualmente prodotto, sia l'intersoggettività del sapere prodotta mediante atti linguistici», entro lo stesso concetto di coscienza collettiva. La mancata differenziazione di questi due momenti, ed il riconoscimento della loro natura rispettivamente prelinguistica e linguistica, è alla base dell'*impasse* durkheimiana. A questo punto, Habermas ha buon gioco nel concludere perentoriamente che:

si può risolvere tale problema (la differenziazione della coscienza nelle diverse istituzioni, M.R.) soltanto se prendiamo in considerazione che la prassi profana quotidiana si snoda attraverso processi di comprensione differenziati linguisticamente e costringe a specificare le pretese di validità per le azioni adeguate alla situazione nel contesto normativo dei ruoli e delle istituzioni. L'agire comunicativo costituisce *il luogo di diramazione* – non sufficientemente considerato da Durkheim – delle energie della solidarietà sociale (*ivi*: 623).

Si tratta, a mio avviso, di un punto importante. Habermas, assegnando all'agire comunicativo quel ruolo di veicolo della diramazione delle energie della solidarietà sociale che Durkheim non ha sufficientemente considerato, riconosce al tempo stesso che l'agire comunicativo riposa su una radice prelinguistica, rappresentata da un simbolismo religioso che incarna il nucleo normativo di un'identità collettiva. Più avanti, quasi in conclusione della sua indagine del pensiero durkheimiano, Habermas sostiene ancora più esplicitamente che

Il simbolismo religioso costituisce una delle *tre radici prelinguistiche* dell'agire comunicativo; ma soltanto attraverso l'agire comunicativo le energie della solidarietà sociale fissate sul simbolismo religioso possono diversificarsi, diramarsi, trasmettersi, come autorità morale, alle istituzioni o alle persone (*ivi*: 628).

E ancora, Habermas sostiene che

la coscienza collettiva, quel consenso normativo, basato sui paleosimboli, e l'identità da esso veicolata, assicurano alle esperienze obbliganti un contatto con

una realtà che, per quanto *non libera da simboli*, è però *pre-linguistica*. Esse sono 'più antiche' dell'interazione mediata attraverso il linguaggio (*ivi*: 629).

Su questo punto siamo, per così dire, pari: la funzione mediatrice del linguaggio aiuta a comprendere il modo in cui il sapere religioso circola nel tessuto sociale, si riproduce e ramifica nelle diverse istituzioni, ma al tempo stesso l'agire comunicativo, che nel corso dei processi di razionalizzazione libera dal vincolo religioso la componente razionale e anti-autoritaria dell'agire orientato all'intesa, rimane legato alla sua radice ad un momento pre-linguistico, lasciando così lo stesso agire orientato all'intesa inesorabilmente debitore del proprio carattere normativo alla eco di una solidarietà collettiva che rimanda ad una forma di vita che con la modernità si va pluralizzando. Habermas parla di tre radici prelinguistiche dell'agire orientato all'intesa, ma in realtà è solo la componente normativa delle relazioni d'obbligazione a rappresentare un problema da questo punto di vista. Infatti, che il rapporto cognitivo con gli oggetti manipolabili, o le espressioni di esperienze vissute, facciano riferimento a realtà prelinguistiche (la natura esterna e quella interna), anche se successivamente linguistificabili, è *relativamente* non problematico. Invece, la coscienza normativa non sembra avere un referente extralinguistico altrettanto ovvio. Il ricorso a Durkheim serve proprio a mostrare come l'identità collettiva simbolicamente veicolata, ma ancora prelinguistica, rappresenti la radice prelinguistica della coscienza normativa e delle relazioni d'obbligazione. Nell'*Excursus sulle tre radici dell'agire comunicativo*, Habermas mostra, inoltre, altri due sensi in cui è possibile sostenere che questa radice prelinguistica alla base della coscienza normativa gioca un ruolo importante nell'agire comunicativo. In primo luogo, si tratta di riconoscere il carattere 'parassitario' delle azioni linguistiche constatative ed espressive nei confronti di un consenso normativo di sfondo: esse infatti non potrebbero avere effetti vincolanti *per forza propria* (*ivi*: 638), bensì ne acquisiscono solo sulla base di un contesto normativo. In secondo luogo, si tratta di vedere come la stessa idea di verità sia debitrice di idealizzazioni presenti nell'identità collettiva: l'idea di un consenso normativo, presente per Habermas «nella forma di un intendersi idealizzato trascendente i mutamenti spazio temporali» (*ivi*: 641), deriva direttamente dall'immagine idealizzata che un'identità collettiva ha della propria società: «La società ideale» scrive Durkheim e Habermas riporta, «non è al di fuori della società reale; essa ne fa parte. Lungi dall'essere suddivisi tra di esse come tra due poli che si respingono, noi non possiamo appartenere all'una senza appartenere all'altra» (*ibidem*). Così la stessa comunità ideale di comunicazione ha un'insospettata origine nel consenso normativo, che si dispiega tramite la semantica del sacro, sotto forma di idealizzazione della coscienza collettiva durkheimiana.

Laddove invece Habermas non si mostra debitore di Durkheim, ma anzi mette a segno un punto importante in proprio favore, è nell'analisi del rapporto tra individuo e società. A questo proposito, Habermas 'urbanizza' con decisione il pensiero di Durkheim. Se infatti con Durkheim si può convenire sull'importanza dei processi di identificazione con una collettività ai fini della formazione dell'identità personale, con Mead si può far valere, contro Durkheim, la componente irriducibilmente soggettiva dell'Io rispetto al Me: il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione, ed è proprio la struttura linguistica dell'interazione ad esercitare quella che Habermas chiama un'*inesorabile coazione all'individuazione*. Anche nell'atteggiamento conforme alle norme, l'attore è costretto ad essere se stesso, non può rinunciare alla propria iniziativa ed al proprio spazio di libertà, in virtù della struttura stessa dell'interazione linguistica. Così, per la seconda volta,

l'agire comunicativo si rivela un luogo di diramazione per le energie della solidarietà sociale; ma questa volta abbiamo preso in considerazione tale luogo non sotto l'aspetto del coordinamento delle azioni, bensì sotto quello della socializzazione, per scoprire come la coscienza collettiva si comunichi attraverso le forze illocutive non alle istituzioni, bensì agli individui (*ivi*: 627).

* * *

La seconda tappa del confronto Habermas-Durkheim conferma, almeno a mio avviso, il tragitto interamente durkheimiano compiuto da Habermas nel corso del tempo. Fin qui, Habermas si è lasciato guidare

dall'ipotesi che le funzioni social-integrative ed espressive, dapprima assolute dalla prassi rituale, passano all'agire comunicativo. L'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato. Ciò significa una liberazione dell'agire comunicativo da contesti normativi tutelati dal sacro. Il disincantamento e l'esautoramento dell'ambito sacro si compie attraverso una *elaborazione linguistica della intesa normativa di fondo garantita ritualmente*. Con ciò va di pari passo la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo. L'aura dell'incanto e della paura, che emana dal sacro, la forza soggiogante del sacro, viene sublimata e al tempo stesso quotidianizzata nella forza vincolante di pretese di validità (*ivi*: 648).

La parentela tra il sacro durkheimiano, ritualmente prodotto e prelinguisticamente incarnato dal simbolismo religioso, e l'agire comunicativo, che ne rappresenta l'erede moderno, non finisce tuttavia qui. L'analisi durkheimiana

del diritto rappresenta per Habermas un'altra prova della puntualità con cui Durkheim arrivò a comprendere, anche se non fino in fondo, la 'natura' della modernità, e rappresenta, a mio giudizio, l'ennesima evidenza del cuore durkheimiano del pensiero di Habermas.

Anche in questo caso, non è necessario richiamare l'analisi durkheimiana del diritto moderno. Piuttosto, è importante il fatto che, nell'analisi di quest'ultimo, Habermas si schieri dalla parte di Durkheim contro Weber e Hobbes: anche il diritto moderno, pur essendosi essiccata la fonte sacrale di legittimazione, necessita di un fondamento di carattere morale. La traiettoria del pensiero dei due autori è straordinariamente parallela: il diritto moderno trae la sua legittimazione dall'esistenza di un contratto tra gli individui; tuttavia, questo contratto non può avere carattere vincolante se le norme legali che ne sono alla base non hanno a loro volta una qualche legittimazione, che non può che essere di natura pre-contrattuale²; le norme legali sono legittime solo nella misura in cui esprimono un interesse generale, quell'interesse generale, roussoviaamente inteso come diverso dalla semplice somma degli interessi particolari, che è al cuore dell'idea stessa del simbolismo del sacro. Da questa comune premessa, per Habermas è facile tirare definitivamente Durkheim dalla sua parte, facendone un alleato nell'attribuzione alla formazione democratica e discorsiva della volontà generale del ruolo di legittimazione del diritto contrattuale moderno. Habermas cita Durkheim potendo limitarsi a chiosarne di tanto in tanto le affermazioni:

Durkheim: Da questo punto di vista la democrazia ci appare come la forma politica attraverso la quale la società perviene alla più pura coscienza di se stessa. Un popolo è tanto più democratico quanto più la deliberazione, la riflessione, lo spirito critico svolgono un ruolo considerevole nell'andamento degli affari pubblici. Lo è tanto meno quanto l'incoscienza, le abitudini inconfessate, i sentimenti oscuri, in una parola i pregiudizi non sottoposti a critica vi sono preponderanti. Ciò significa che la democrazia è il carattere che sempre più assumono le società.

Habermas: Durkheim ravvisa la superiorità morale del principio democratico nell'istituzione di una formazione discorsiva della volontà politica.

Durkheim: La democrazia è il regime della riflessione, permette al cittadino di accettare le leggi del suo paese con maggiore intelligenza, perciò con minore passività. Poiché esistono comunicazioni costanti tra gli individui e lo Stato, lo

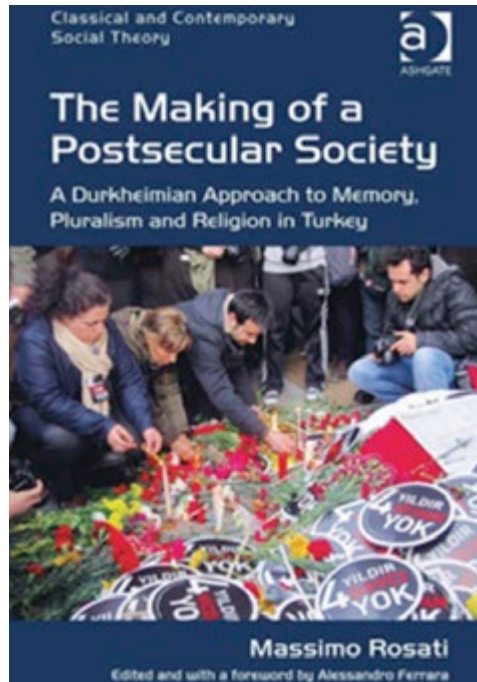
² Sia detto ora solo per inciso, è il riconoscimento, anche da parte di Habermas, di questo elemento pre-contrattuale che caratterizza la solidarietà sociale e la possibilità dell'ordine sociale, che mette Habermas nella scia della migliore tradizione sociologica (Cfr. paragrafo III).

Stato non è più, per loro, una forza esterna che imprime loro una spinta del tutto meccanica. Grazie agli scambi costanti esistenti tra essi e lo Stato, la sua vita si collega alla loro come la loro si collega alla sua.

Habermas: A mano a mano che si dissolve il consenso religioso di fondo e il potere statale perde la sua copertura sacra, l'*unità del collettivo* si può stabilire e mantenere come *unità di una comunità di comunicazione*, vale a dire attraverso un consenso raggiunto in modo comunicativo nella sfera pubblica politica (*ivi*: 654-655).

Alla fine di questo 'duetto', Habermas riconosce a Durkheim non solo di aver colto con precisione la fonte e la natura della legittimazione moderna del diritto quale medium d'integrazione sociale, ma più in generale di aver individuato nella generalizzazione dei valori, nell'universalizzazione del diritto e della morale, e nell'individualismo non utilitarista (Cladis 1992, 1998), le caratteristiche essenziali della modernità culturale. E però, ancora una volta, lo scambio è reciproco, perché Habermas mutua da Durkheim l'idea secondo cui la sfera pubblica moderna altro non è che la forma linguistificata e, come vedremo, fattasi anonima ed impersonale, di una coscienza collettiva che mantiene il suo carattere sacro e con una radice che affonda nel simbolismo religioso prelinguistico. Il passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica non avviene dunque, e non solo per Durkheim, ma anche per Habermas, mediante la sostituzione della seconda alla prima, quanto piuttosto mediante una «elaborazione linguistica, (una) fluidificazione comunicativa del consenso religioso di fondo» (*ivi*: 660), elaborazione e fluidificazione che danno forma alla società moderna e liberano il suo potenziale di razionalità, senza con questo recidere il legame con un'identità simbolica che continua a rappresentare il riferimento normativo: la «comunità religiosa di fede, che soltanto rende possibile la cooperazione sociale, si trasforma in una *comunità di comunicazione sottoposta a vincoli di cooperazione*» (*ivi*: 668), secondo una prospettiva condivisa a questo punto da Durkheim, Mead (a cui Habermas riconduce una prima versione dell'etica del discorso) e da Habermas stesso.

Per concludere, una volta fatto dire a Durkheim che il diritto privato trae la sua legittimità dalla forza vincolante della legge, e che questa trae il suo carattere vincolante da un sistema giuridico legittimato solo in forza della formazione discorsiva della volontà politica, il passaggio a *Fatti e norme* è praticamente questione di tempo. Un tempo in cui, tuttavia, Habermas si dedica all'applicazione del paradigma comunicativo ad una molteplicità di sfere, dall'etica del discorso al confronto con il pensiero postmoderno. Un tempo in cui la mancanza di confronto con la teoria sociale, fa forse perdere a Habermas l'autocontrollo. Quel che intendo dire è che dalla forte genesi durkheim-



miana che sta dietro l'impostazione del discorso sulla solidarietà *via* agire comunicativo e *via* diritto, che *TAC* prepara e che le *Tanner Lectures* anticipano in buona misura rispetto a *Fatti e norme*, la forma di vita moderna, con i suoi contenuti sostanziali e al tempo stesso universalizzabili, ricava una forma ed un peso nella legittimazione del punto di vista normativo e della solidarietà, che Habermas tende invece costantemente a sminuire ed a subordinare ad una concezione unicamente proceduralista e formale del punto di vista normativo e della solidarietà. Dal confronto con Durkheim è l'*autenticità* (Ferrara 1998) della *forma di vita moderna* che emerge quale erede di una coscienza collettiva un tempo monolitica ed oggi linguistificata e pluralizzata. In particolare, è la sfera pubblica, la comunità della comunicazione, che si ritrova sulle spalle, il peso della legittimazione del moderno stato di diritto. Come vedremo, in *Fatti e norme* dopo aver speso 545 pagine per spiegarci come il diritto moderno abbia una genesi dipendente da elementi procedurali capaci di astrarre dai contenuti delle diverse forme di vita moderne, Habermas arriverà a dover ammettere che tutta la costruzione viene però a poggiare sull'eticità democratica di una forma di vita già abituata alla libertà, una eticità non proceduralmente producibile. Una sorta di vendetta, anche se postuma, di quel cuore durkheimiano che consigliava fin da *TAC* di guardare con più attenzione alla radice prelinguistica dell'agire comunicativo.

II

Il problema dell'integrazione nelle moderne società democratiche si pone ora per Habermas, in *Fatti e norme*, ad un triplice livello: quello del *coordinamento funzionale* delle azioni sociali, quello della *regolazione morale dei conflitti* e, per finire, quello della *tutela etica delle identità e forme di vita* (Habermas 1996: 378-379). Il primo livello, neutrale rispetto alla distinzione tra integrazione sociale ed integrazione sistemica, si riferisce alla stabilizzazione degli orientamenti cognitivi degli attori in relazione al mondo oggettivo. I risultati che a questo livello vengono conseguiti sono giudicati sulla base dei criteri propri della razionalità economica e tecnica. Il secondo livello, quello della regolazione dei conflitti morali, si riferisce invece, come il terzo, alla sola integrazione sociale, e riguarda la risoluzione d'orientamenti normativi conflittuali in relazione al mondo sociale, i cui risultati vengono giudicati in base a criteri di validità universalistici; il terzo livello, per finire, riguarda la realizzazione di bisogni e progetti di vita buona, problemi di 'collettivizzazione espressiva', i cui risultati vengono giudicati alla luce dei criteri della razionalità etica, ossia in base a parametri d'autenticità. Questa tripartizione ricalca ovviamente, da una

parte, la differenza interna ai mondi della vita seguita all'incremento di razionalità apportato dalla modernità, di cui questa stessa differenziazione è prova per Habermas evidente, e, dall'altra, la ripartizione interna alla sfera della ragion pratica (Habermas 1986, 1996). Elemento caratteristico della modernità per Habermas è non solo la differenziazione suddetta, che naturalmente rimanda ai «vincoli illocutivi dell'agire orientato all'intesa» (Habermas 1986), ma anche il fatto che l'integrazione delle società moderne non è più pensabile solamente su uno di questi livelli. In particolare il problema cui la modernità pone dinanzi è il rapporto tra il livello della regolazione dei conflitti morali e quello della tutela delle identità, individuali e collettive, e delle forme di vita. È qui infatti che, per Habermas, la modernità mostra di avere le risorse, in termini di razionalità comunicativa, necessarie al superamento della lacerazione di un universo etico omogeneo *contro* il quale per contrasto la modernità si definisce. Nella riflessione dell'ultimo Habermas queste risorse vengono a coincidere sempre di più con il potenziale integrativo del diritto moderno³.

Se i termini del problema sono abbastanza semplici, meno lo è l'architettura del pensiero habermasiano. Il punto di partenza, come si diceva, è dato dalla consapevolezza che venendo a mancare uno sfondo condiviso dato da un mondo della vita omogeneo, l'integrazione non può più realizzarsi in base a processi informali d'intesa, ma deve essere cercata ad un livello più astratto. Se integrazione non vuole diventare sinonimo di assimilazione e violenza ai danni del pluralismo delle forme di vita, il problema deve essere risolto sul piano del diritto, che garantisce reciproco riconoscimento e 'inclusione dell'altro' (Habermas 1998) senza assimilazione. L'analisi habermasiana del diritto (Habermas 1996) prende ora le mosse dalla tematizzazione della tensione esistente tra la componente coercitiva del diritto, quella che impone con sanzioni il rispetto delle norme, e la sua componente di legittimità, legata alla promessa di tutela delle libertà degli individui, due caratteristiche che per Habermas non sono mai disgiunte. La tensione tra questi due momenti del diritto è quella che Habermas esprime con i concetti di 'fatticità' e di 'validità'. Attribuendo al diritto tanto una pretesa di legittimità quanto una componente di coercitività, Habermas intende superare gli approcci – unilateralmente parziali – dell'oggettivismo funzionalistico e del normativismo filosofico. Egli si riferisce, per esempio, per un verso al disincantamento sociologico di Luhmann, e per l'altro alla teoria della giustizia di Rawls. Dopo

³ Naturalmente per Habermas la solidarietà è solo una delle tre fonti d'integrazione della società moderna, accanto a denaro e potere. Non posso qui entrare nel merito della questione, ma è chiaro che l'aver abbandonato gli ambiti sistemici a se stessi, a dopo *TAC*, rappresenta uno dei maggiori problemi dell'attuale posizione habermasiana (Cfr. Bohman 1996).

aver messo a fuoco questa tensione Habermas torna a porsi il problema, con uno scostamento importante rispetto a *TAC*, di individuare donde tragga legittimità il diritto moderno, una volta che l'antica fondazione sacrale è stata 'disseccata' dai processi di secolarizzazione. Kant ad esempio fa dipendere la legittimità del diritto dalla protezione che i diritti umani accordano all'autonomia morale degli individui, in maniera indipendente e prioritaria rispetto al processo democratico attraverso il quale i diritti vengono statuiti; al contrario, per Rousseau la legittimità del diritto riposerebbe interamente sulla sovranità popolare, all'arbitrio della quale gli stessi diritti umani sarebbero in ultima analisi subordinati. Il limite di queste due posizioni sta per Habermas nel non saper cogliere il nesso interno che lega diritti umani e sovranità popolare, autonomia privata degli individui e autonomia pubblica dei cittadini. Se né Kant né Rousseau sono riusciti a cogliere questo nesso, Habermas ritiene di poterlo illuminare dimostrando la cooriginarietà del principio morale e di quello democratico da un unico principio discorsivo. È da questo principio discorsivo (D) che l'intera costruzione di Habermas trae origine.

Il principio D, derivato dai presupposti dell'argomentazione, afferma che «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali» (*ivi*: 131). La formulazione è tale da lasciare del tutto indistinte le norme d'azione cui D si riferisce, cosicché D può ancora essere neutrale nei confronti della morale e della democrazia. Esso funziona piuttosto come strumento normativo attraverso il quale fondare l'imparzialità delle norme d'azione in generale, ed alla luce del quale esaminare quali diritti dei cittadini liberi ed eguali dovrebbero reciprocamente riconoscersi. La specificazione dal principio D della morale e del principio democratico avviene in un secondo momento. Il principio morale lo si ottiene applicando D a norme d'azione specificamente morali. La differenza tra norme morali e norme giuridiche riposa sul fatto che le seconde prescindono dalle motivazioni all'azione dei singoli soggetti, preoccupandosi soltanto della conformità esterna di essi alle norme e, in secondo luogo, si riferiscono a delle persone giuridiche, ai membri cioè di una astratta comunità giuridica, mentre le norme morali hanno a che fare con 'individui insostituibili' e comunità concrete. Inoltre, tra diritto e morale esiste anche un rapporto che Habermas chiama di complementarietà, poiché le norme giuridiche svolgono l'indispensabile funzione di sopperire ad alcuni deficit di cui soffre la pura 'morale di ragione', come ad esempio l'indeterminatezza cognitiva (il compito di applicare a casi concreti principi generali è specificato nel sistema giuridico dai tribunali e non addossato ai singoli); l'incertezza motivazionale (assorbita dalla coercitività dell'imposizione giuridica); l'imputabilità delle obbligazioni (che soprattutto nei casi di complesse operazioni di solidarietà richiede livelli

di forte specificazione). In questo senso il diritto permette una estensione di quegli obblighi morali, che se venissero affidati per intero alla sola morale, e non invece anche ad un dovere di ottemperanza nei confronti di norme giuridiche, resterebbero limitati ad ambiti molto più circoscritti. Il diritto quindi sgrava i singoli dagli oneri morali imbrigliandoli con dei doveri giuridici.

Il principio democratico è invece ricavato riferendo D a norme specificamente giuridiche. La sua funzione è di fissare la procedura di una legittima produzione giuridica. Questo avviene mediante quel 'sistema dei diritti' che garantisce a tutti la paritaria partecipazione alla produzione del diritto stesso. Ciò significa che il codice giuridico deve essere già presupposto, bisogna cioè che già esistano dei soggetti giuridici, titolari di diritti individuali. Seguendo la classica impostazione del diritto privato, anche Habermas concepisce i diritti di libertà individuali come una forma di 'liberazione' dagli obblighi della libertà comunicativa, ossia come quella 'libertà negativa' garantita a chi vuole ritrarsi dallo spazio pubblico senza dare conto a nessuno delle ragioni della propria condotta. Con questo per Habermas prende forma anche il nesso tra autonomia pubblica e autonomia privata, o tra diritti umani e sovranità popolare, che era sfuggito tanto a Kant quanto a Rousseau:

Il nesso interno che stiamo cercando tra 'diritti umani' e sovranità popolare consisterà nel fatto che l'esigenza di istituzionalizzare giuridicamente l'auto-legislazione può realizzarsi soltanto con l'aiuto di un codice implicante *nello stesso tempo* l'assicurazione di libertà individuali azionabili. Viceversa, l'eguale ripartizione di questi diritti individuali (e del loro 'equo valore') può a sua volta soddisfarsi solo attraverso un procedimento democratico fondante la presupposizione di risultati ragionevoli nella formazione politica dell'opinione e della volontà. In tal modo autonomia privata e autonomia pubblica si presuppongono a vicenda, senza che uno possa rivendicare un primato nei confronti dell'altra (*ivi*: 538).

La legittimazione del diritto quindi viene a dipendere dalla procedura democratica con cui si forma la volontà collettiva, procedura intimamente connessa ai diritti negativi dell'autonomia privata tradizionale, ossia all'esistenza di un codice giuridico che tutela per ciascuno sfere eguali di autonomia privata. L'autonomia privata diventa quindi per Habermas il presupposto della prassi civico-democratica, cioè dell'istituzionalizzazione dei diritti di partecipazione. Si tratta di una riformulazione circolare del nesso procedurale che ricollega dall'interno sovranità popolare e diritti umani, autonomia pubblica ed autonomia privata (Maus 1996). Con questa riformulazione in chiave proceduralista del nesso tra sovranità popolare e diritti umani Habermas crede

anche di aver trovato una terza via tra liberalismo e repubblicanesimo, rispettivamente e unilateralmente legati l'uno all'idea della libertà negativa e l'altro a quella della libertà positiva, e di aver dimostrato il destino comune che lega oggi lo stato di diritto e la democrazia radicale.

La produzione giuridica legittima avviene per Habermas attraverso tre diversi tipi di discorsi, a cui vanno ad aggiungersi compromessi e trattative. Il primo tipo di discorso è quello *pragmatico*, che risponde a domande concernenti l'utilità di determinati obiettivi politici. Il secondo discorso è quello *etico-politico*, che risponde invece ad una domanda di autenticità della collettività, sulla base di una riflessione intorno alla coerenza tra gli obiettivi politici discussi e i valori fondamentali che costituiscono l'identità della comunità politica. Il terzo tipo di discorso è invece quello che Habermas chiama *morale*, che rimanda non all' 'autochiarificazione di una forma di vita' ma a delle questioni di giustizia che pretendono una validità universale, e non solo riferita ad una comunità particolare. Ognuno di questi tipi di discorso è naturalmente regolato dal principio D, con la differenza fondamentale che nel discorso etico-politico i potenziali interessati alla norma in discussione sono gli appartenenti ad una determinata comunità statale, mentre i discorsi morali fanno esplodere il provincialismo del riferimento all'autenticità di una comunità. A questi tre tipi di discorsi si aggiungono come accennato le trattative. Ad esse Habermas riconosce per la prima volta lo status di compromessi accettabili nel caso in cui esse offrano soluzioni che tutti i coinvolti possano giudicare migliori di altre già esplorate, senza creare disparità tra chi dal compromesso guadagna di più e chi meno, e senza che vi siano *free riders*. Il rapporto che in *Fatti e norme* Habermas stabilisce tra questi tipi di discorsi (di cui le trattative – alla lettera – non fanno parte pur essendo modalità di formazione della volontà politica) risponde ad una logica lineare dell'argomentazione che dovrebbe

muovere da problematiche di tipo pragmatico, oltrepassare la biforcazione tra formazioni di compromesso e discorsi etici, pervenire alla chiarificazione dei problemi morali e infine sfociare in un controllo di legittimità delle norme stesse (Habermas 1996: 193).

Attraverso questo 'ordine di successione' Habermas ribadisce la discontinuità tra questioni di giustizia e questioni riguardanti la vita buona, il *salto* che il pluralismo dei valori impone, a suo giudizio, tra il bene e il giusto. Giudizio a dire il vero sfumato in una nota della *Postfazione* del 1994 in cui Habermas scrive che gli aspetti pragmatici, etici e morali «si lasciano distinguere solo sul piano analitico (e) risulta perciò sviante il mio tentativo [...] di esemplificare tipi diversi di discorso mettendo in sequenza lineare dei problemi concreti»

(*ivi*: 534 n. 3) che richiedono invece la contemporanea valutazione di questioni pragmatiche, etiche e di giustizia.

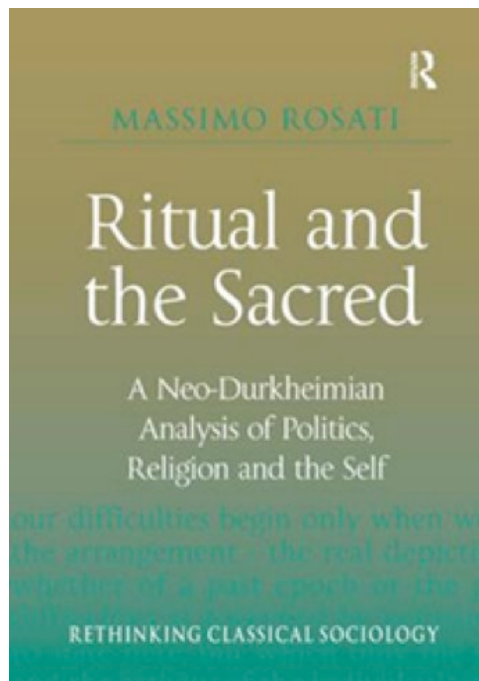
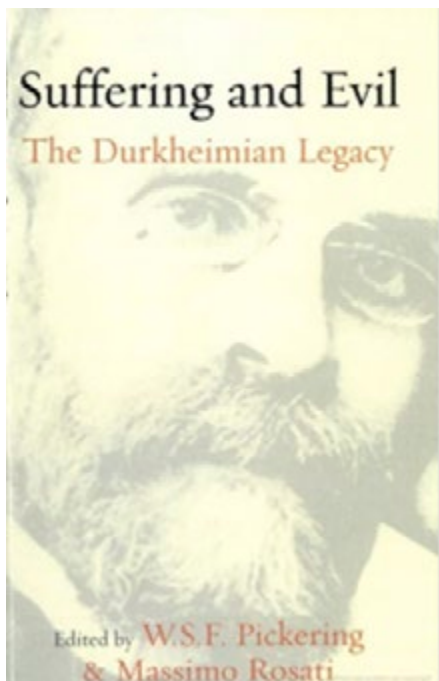
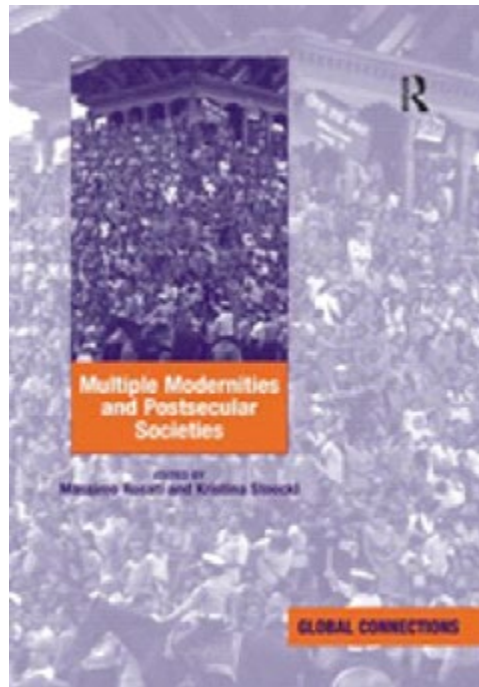
Si è detto fin qui che la legittimità del diritto moderno dipende dalla procedura democratica con cui esso viene statuito, procedura istituzionalizzata attraverso il ricorso ad un sistema di diritti che garantisce l'eguale partecipazione al processo. La legittimazione del diritto dipende quindi, in democrazia, dall'esercizio della sovranità popolare, una sovranità che non può a proprio piacimento manipolare i diritti fondamentali. A ben guardare questo significa che la legittimità del diritto dipende, in ultima analisi, da quella che Habermas nella *Postfazione* chiama l'eticità democratica dei cittadini. Il diritto è legittimo solo se esistono dei cittadini disposti ad uscire dal ruolo di privati soggetti giuridici e ad abbracciare la prospettiva del partecipante alla determinazione del bene comune. Con estrema chiarezza egli sostiene che

Lo Stato democratico di diritto dipende dalle motivazioni di una popolazione già abituata alla libertà – motivazioni che non sono producibili per via giuridico amministrativa. Ciò spiega perché, nel paradigma proceduralista siano le strutture non coercibili di una vivace società civile ad accollarsi buona parte delle aspettative normative, a cominciare dall'onere d'una genesi democratica del diritto che si vuole normativa (*ivi*: 545-546).

La tenuta dell'intera costruzione del paradigma giuridico procedurale habermasiano, e cosa più importante la tenuta stessa del moderno stato *democratico* di diritto, viene quindi alla fine a dipendere da un elemento non proceduralmente generabile, ossia dalla cultura politica dei cittadini democratici, dalla loro eticità democratica. E' sulla ricettività di questa cultura politica che poggiano le speranze della democrazia radicale e la legittimità ultima del diritto. La legittimità della procedura democratica del diritto, a sua volta dipendente da una forma di vita caratterizzata da una cultura politica recettiva ai valori della modernità, rappresenta la 'figura dell'incondizionalità condizionale' che Habermas attribuisce alla solidarietà propria delle società contemporanee (Prandini 1998: 53-54). Se si ricorda che in *TAC* questa comunità linguistica veniva indicata come erede della comunità di fede durkheimiana, dovrebbe risultare evidente come, nonostante l'alto tasso di astrazione dalle forme di vita che Habermas richiede al diritto moderno ed alla propria teoria discorsiva della democrazia, entrambi vengono a poggiare al contrario su un nucleo identitario, con un'antica radice prelinguistica, che continua a non giocare nell'impianto habermasiano il ruolo che meriterebbe; ruolo che tuttavia surrettiziamente di tanto in tanto tende a riconquistarsi anche contro le intenzioni del suo autore.

Dal riconoscimento del ruolo che una cittadinanza vivace gioca nel sostegno alla democrazia, riconoscimento non certo nuovo per il nostro autore, Habermas si impegna in una serrata critica delle teorie sociologiche e degli approcci scettici alla democrazia che negano alla sfera pubblica il ruolo di ‘sensore’ dei problemi socialmente e politicamente più rilevanti. Il modello habermasiano di democrazia deliberativa si assesta così su due diversi livelli (Ferrara 1996). Il primo è quello rappresentato dalla sfera pubblica radicata nella società civile. Questa sfera funziona come un’informale struttura comunicativa che amplifica – alla maniera di una ‘cassa di risonanza’ – problemi che non trovando soluzione per le vie ordinarie devono essere portati all’attenzione del sistema politico. Il secondo livello, costituito dai corpi parlamentari e dal sistema politico formalmente costituito, è quello in cui ha luogo il processo di produzione, applicazione ed implementazione della legge. La sfera pubblica democratica (il primo livello della democrazia deliberativa) si configura come una rete di processi comunicativi, di circuiti e fori in cui la sovranità popolare viene a fluidificarsi ed in cui si forma quel potere comunicativo cui Habermas attribuisce il compito di stimolare (secondo il modello delle ‘chiuse idrauliche’), condizionare e vincolare il potere amministrativo dello Stato. Sovranità popolare che quindi non assume più nelle società moderne la forma di un Macro-soggetto storico, ma si spersonalizza rendendosi anonima in questo circuito plurale di processi comunicativi.

Se al diritto viene attribuito il compito di integrare, ad un livello di astrazione superiore rispetto alla condivisione di forme particolari di vita, le moderne società complesse, è chiaro che in Habermas un ruolo di notevole importanza è rivestito proprio dalla sfera pubblica, entro cui maturano comunicativamente quei processi che devono dare vita alla ‘solidarietà tra estranei’ che il diritto istituzionalizza. Il concetto di sfera pubblica, da sempre al centro del pensiero habermasiano (Habermas 1962; Privitera 1996; Calloni 1984), si differenzia in *Fatti e norme* su tre livelli (Sebastiani 1997). Al primo livello la sfera pubblica si configura come una ‘struttura spaziale d’incontri semplici ed episodici’, che si possono dare per strada come al bar ed al ristorante. Ad un livello intermedio la sfera pubblica è quella ‘messa fisicamente in scena’ da rappresentazioni artistiche di vario genere, riunioni di organizzazioni, assemblee etc. Al terzo livello la sfera pubblica si rende indipendente dalla co-presenza fisica degli attori, e si fa astratta. L’insieme delle reti comunicative formate da questi tre livelli è effettivamente definibile come sfera pubblica solo se i processi comunicativi su ciascuno di questi tre livelli sanno collegarsi agli altri due livelli e trasformarsi in potere comunicativo che assolve a sua volta una funzione di pressione nei confronti degli ambiti istituzionali. Diversamente «i discorsi dei bar produrranno stereotipi, le assemblee di partito procedure burocratiche,



quelle di movimento ritualismi, i concerti rock agire mimetico, i mass media» sondaggi d'opinione (Sebastiani 1997: 231). Come si vede, la solidarietà sociale viene qui a dipendere dalla condivisione di attività comuni all'interno di una sfera pubblica e di istituzioni che hanno un ruolo 'formativo' delle capacità autolegislative dei cittadini, i quali possono tuttavia trovare elementi di condivisione non più a livello irriflessivo di un mondo della vita omogeneo, ma a quello ben più rarefatto dei principi costitutivi del moderno stato di diritto. Da qui la tesi habermasiana del patriottismo costituzionale, formula che va a sancire l'impossibilità di conciliazione della cittadinanza democratica con il senso di appartenenza a comunità politiche culturalmente 'omogenee' (come gli stati-nazionali), e la traslazione sul livello dei principi universalistici dello stato di diritto del senso di ciò che definisce il 'noi' condiviso dai cittadini delle moderne democrazie (Habermas 1992, 1993). Tesi che, se interpretata all'interno del quadro habermasiano attuale, entra in tensione con il cuore durkheimiano della stessa teoria dell'agire comunicativo, e che potrebbe invece essere riformulata in maniera tale da non dover né rinunciare alla propria componente universalistica, né tuttavia ad attribuire la centralità che merita alla dimensione dell'autenticità collettiva.

III

L'analisi della lettura offerta da Habermas di Durkheim, condotta nel primo paragrafo, e quella delle ambiguità che ancora in *Fatti e norme* possiamo riscontrare al livello di tematizzazione dello spazio proprio dell'identità — individuale e collettiva — entro l'impianto della teoria dell'agire comunicativo, ambiguità che ho cercato di far risalire all'originario nucleo durkheimiano della stessa teoria dell'agire comunicativo, autorizzano adesso ad avanzare due tesi. La prima sostiene l'esistenza di un rimando ad una dimensione pre-linguistica e non interna al 'primato del cognitivo' (Crespi 1994) nell'agire comunicativo, che contrasta con l'interpretazione secondo cui «Habermas rimane all'interno della *finzione* del discorso e non può tenere conto di dimensioni non riconducibili al linguaggio stesso e alle procedure comunicative: in base a questi presupposti non è possibile distinguere né tra senso e significato, né riconoscere una dimensione autonoma all'agire rispetto al linguaggio» (Crespi 1999: 246)⁴. La seconda tesi sostiene invece l'impossibilità di espellere

⁴ Naturalmente la sostenibilità della tesi che vuole il sacro durkheimiano — al quale è legata secondo l'interpretazione qui proposta la radice prelinguistica dell'agire comunicativo habermasiano — non all'interno di quello che Crespi definisce il 'primato del cognitivo', dipende

la dimensione dell'*autenticità* sia dal discorso morale sia da quello sul diritto, e sarebbe rivolta da una parte contro la stessa auto-comprensione che Habermas ha della propria opera (Ferrara 1989, 1992, 1994, 1998; Bernstein 1996; Michelman 1996), dall'altra a maggior ragione contro le critiche che a Habermas vengono dal versante apeliiano (Apel 1998; Marzocchi 1994, 1996).

Quanto alla prima tesi, si ricorderà che a suo sostegno si è cercato di portare l'analisi habermasiana delle tre radici prelinguistiche dell'agire comunicativo. Habermas considera non controversa la radice prelinguistica delle azioni constative (e su questo si può concordare facilmente); non controversa la radice prelinguistica delle azioni espressive, rappresentata dalla natura interna; e meno ovvia, ma durkheimianamente difendibile, la radice prelinguistica dell'agire normativo. A questo proposito, il mio intento non è quello di accreditare l'immagine di un Habermas segretamente fenomenologo, ma di sottolineare l'esistenza di una tensione, di una contraddizione, più forte di quel che non riconosca probabilmente Habermas stesso, tra una sorta di 'idealismo linguistico' responsabile del razionalismo e del formalismo della teoria dell'agire comunicativo, e il riconoscimento del ruolo giocato anche all'interno dell'agire *comunicativo* da dimensioni prelinguistiche. La tensione diventa particolarmente evidente se si considera la 'natura' della 'natura interna'. Nell'*Excursus* citato già in precedenza, Habermas interpreta quest'ultima quale radice prelinguistica delle azioni espressive. Al tempo stesso, è noto che uno dei punti più spesso criticati della teoria dell'agire comunicativo è proprio l'idea habermasiana della totale linguistificabilità di bisogni e sentimenti, che si riflette negativamente anche al livello della situazione linguistica ideale intesa come criterio di validità del consenso razionale (Heller 1982; Ferrara 1987). Quest'ultima pretesa, espressione di un forte *bias* razionalistico, contrasta con l'interpretazione offerta nell'*Excursus*. A Habermas probabilmente non si può chiedere di scegliere tra una delle due. Quel che mi preme sottolineare però è che, se da una parte è comunque possibile ritrovare in Habermas la tematizzazione di elementi prelinguistici dell'agire comunicativo, che smentiscono — pur tra mille contraddizioni (di cui un'altra è l'immagine del mondo della vita, riserva di sapere prelinguistico à la Schutz, sapere di sfondo à la Searle o totalmente linguistificato?) — la totale coincidenza di senso e significato, per cui in Habermas effettivamente esistono dimensioni

dall'interpretazione che si offre del pensiero del sociologo francese. In particolare, risulta estremamente importante al riguardo il differente modo in cui il sacro viene concettualizzato da Durkheim nello spazio temporale che intercorre tra il saggio *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, del 1898, e *Le forme elementari della vita religiosa*, del 1912. Nel saggio del 1898 era centrale la nozione di *obbligo* legata alle credenze comuni, mentre nel 1912 essa recede sullo sfondo lasciando spazio al concetto di sacro e alla valenza *espressiva* dell'*esperienza* che di esso si fa. Non potendo soffermarmi su questo punto, rimando a Pace 1996.

irriducibili al linguaggio, dall'altra, tuttavia, l'esistenza, ambigua e precaria, di queste dimensioni non postula in alcun modo l'esistenza di un soggetto preesistente all'interazione. Da un punto di vista ontogenetico, Habermas segue passo passo Mead nel riconoscere che la formazione del *Self* avviene attraverso forme di interazione prelinguistica, ma mai al di fuori della dimensione intersoggettiva. Il punto è che se da un'ottica fenomenologica appare difficile aggirare il nodo critico del solipsismo, da un'ottica meadiana, che Habermas fa sua, è possibile riscontrare una tensione tra elementi prelinguistici dell'interazione ed elementi linguistici, ma mai uscire dal carattere fondante che il riconoscimento intersoggettivo ha nei confronti della 'coscienza'. Se cambiamo le compare, può valere a proposito di Habermas quanto i critici della fenomenologia dicono a proposito di Mead:

nell'approccio di Husserl e Schutz il problema è che essi operano con un ego già conscio come punto di partenza della loro fenomenologia del mondo della vita». Mead invece assume «la mutua autoconsapevolezza come uno sviluppo che si verifica nell'interazione sociale tra animali», fornisce quindi una spiegazione evolucionista della genesi del *self*, nella quale le «relazioni sociali degli animali in evoluzione sono logicamente precedenti all'individuo umano e sono di fatto creatrici dell'umano *self*» [...] Husserl e Schutz commettono entrambi l'errore di inferire l'esistenza dell'*alter ego* rendendosi così «non chiara la necessaria connessione tra soggettività e intersoggettività». «Per contro Mead ha arguito che la coscienza è essenzialmente un atto sociale e non può essere astratta dal riferimento all'*ego* degli altri» (O'Meara, in Muzzetto 1997: 230-231)⁵.

La seconda tesi, quella secondo cui Habermas avrebbe nel corso degli anni sistematicamente sottaciuto il ruolo che le questioni relative all'identità giocano nell'economia dell'agire comunicativo e degli ambiti ai quali Habermas ha applicato a volta a volta il paradigma, è sostenuta, in maniera a mio modo di vedere convincente, da Alessandro Ferrara. Ferrara ha praticamente tallonato Habermas fin dalla pubblicazione di *TAC* e poi di *Etica del discorso*, mostrando a volta a volta i luoghi in cui Habermas faceva violenza alle questioni dell'identità, e mostrandone al tempo stesso l'evoluzione interna al pensiero, in direzione di una sempre maggiore considerazione del ruolo dell'etica e dell'autenticità. Evoluzione che tuttavia non arriva a sciogliere ogni ambiguità. In *Fatti e norme*, per stare all'ultimo capitolo importante della produzione habermasiana, tali ambiguità si riscontrano in vari luoghi (Ferrara

⁵ La stessa priorità dell'intersoggettività sarebbe presente anche sul versante fenomenologico, secondo Fornari, via Heidegger anziché via Husserl. Cfr. Fornari 1998: 56-62 in particolare.

1998: 110-112), ma in particolare nell'interpretazione da Habermas offerta del principio discorsivo. Il principio D – riferito sia alla giustificazione di norme morali che legali – recita: «valide sono quelle norme su cui tutti i possibili interessati converrebbero in quanto partecipanti a discorsi razionali». Lo stesso principio specificato in riferimento alle norme morali recita: «Una norma è giusta se tutti possono volere che venga osservata da ciascuno in situazioni comparabili». I termini 'volere' e 'convenire', sostiene Ferrara, possono lasciare spazio a due interpretazioni. La prima, intende i due termini come se significassero «desiderare o acconsentire sulla base della totalità delle proprie volizioni, preferenze e *interessi*». In questo caso il test di generalizzazione va inteso nei termini della logica formale, come ricerca della coerenza tra *due liste di proposizioni*: la prima specifica le conseguenze prevedibili che derivano dall'osservanza della norma; la seconda specifica invece le preferenze di ciascuno all'interno del processo deliberativo. Nel caso di questa prima interpretazione la distinzione di Habermas tra questioni morali e questioni etiche rimane perfettamente integra. In questo caso infatti, sostiene Ferrara, l'universalismo che deriva da questo test di generalizzazione rimane

radicalmente discontinuo rispetto alla normatività più 'soft' implicita nelle nostre intuizioni intorno allo stato di un'identità e intorno a ciò che è bene per essa. In linea di principio [...] è sempre possibile immaginare uno stato del mondo, considerato dalla prospettiva delle preferenze e volizioni intrattenute dai suoi abitanti, tale che la validità universale di una data norma sia inconfutabile.

Il prezzo che Habermas paga per mantenere salda la distinzione tra il giusto e il bene, morale ed etica, questioni di giustificazione e questioni di applicazione, è però la perdita della dimensione dialogica del processo fondativo. Infatti, sostiene Ferrara

non è facile capire che cosa la qualità *discorsiva, comunicativa o dialogica* della comparazione tra la lista delle conseguenze e la lista delle preferenze potrebbe aggiungere alla presenza o assenza di fatto di incoerenze semantiche fra di esse. Il consenso razionale intorno alla norma sotto esame non verrebbe a costituire la sua validità ma semplicemente *seguirebbe* dal fatto che gli effetti della norma non contraddicono nei fatti alcuna volizione o preferenza dei partecipanti.

Alla luce della seconda interpretazione invece, la validità di una norma verrebbe a dipendere dal giudizio di ciascuno sulla volontà di vivere in un mondo cui viene data forma anche tramite quella norma, cioè dal fatto se si riconosce quel mondo come il *proprio* mondo, o piuttosto come alieno. In que-

sto caso i risultati sono inversi. La dimensione dialogica è infatti recuperata, poiché non si tratta più di verificare la coerenza tra la lista delle proprie preferenze e quella delle conseguenze prevedibili della norma, ma deriverebbe direttamente da un processo dialogico in cui quelle liste vengono aggregate. Non più sostenibile sarebbe però la separazione del discorso morale da quello etico. Infatti, il giudizio sul mondo in cui ci troveremmo a vivere se quella norma fosse considerata valida viene a dipendere dal punto di vista di un'identità concreta, che può essere, secondo Ferrara, al limite anche quella dell'umanità nel suo complesso, secondo una logica che considera le identità concentriche (Ferrara 1998: 76-79). Quello che mi interessa sottolineare è che in questa seconda ottica il discorso morale diventa un caso particolare di quello etico, in cui cioè il giudizio sull'autenticità di un'identità viene riferito ad una collettività più ampia che al limite può coincidere con quella dell'umanità. In questa prospettiva il rimando durkheimiano al carattere normativo dato dallo sfondo di una comunità di fede fattasi comunità di comunicazione, rimando che dallo sfondo passa in primo piano allorché Habermas deve riconoscere la centralità di un'*eticità democratica* di base su cui far poggiare lo stato di diritto moderno, trova la sua giusta collocazione e il suo giusto riconoscimento (Cfr. a questo riguardo Bernstein 1996; Michelman 1996). Habermas resiste a questa seconda interpretazione solo per paura che con essa venga meno l'unico possibile riferimento rimasto, a suo giudizio, alla dimensione normativa universalista. Esula dalle possibilità di queste pagine seguire l'argomento di Ferrara in direzione della riformulazione di un universalismo centrato sul carattere normativo di un'identità che è legge a se stessa (da ultimo, Ferrara 1998⁶; Walzer 1991, 1994).

La percezione che normalmente si ha dell'opera di Habermas ha a che fare con il disagio per quel *bias* razionalista e formalista che essa esprime. Anche all'interno di quella parte della comunità scientifica che più si è cimentata nell'interpretazione e nella critica 'simpatetica' degli scritti habermasiani, e che più da vicino ne ha studiato l'opera, questa percezione rimane spesso prevalente⁷. In buona misura condivido questo disagio. Tuttavia, nonostante questi tratti siano innegabili e rappresentino il limite maggiore del pensiero habermasiano, ho cercato di mostrare come all'interno di quest'ultimo esistano tendenzialmente degli anticorpi. In particolare, la ricostruzione dell'analisi

⁶ Ferrara ricostruisce lo spazio proprio dell'idea di autenticità nella modernità attraverso, in primo luogo, l'opera di Rousseau (Ferrara 1988). Per i rapporti Rousseau-Durkheim, che in questo contesto possono risultare particolarmente interessanti, cfr. M. Cladis 1992, 1998.

⁷ Per stare all'interno di un contesto dalla marcata genesi habermasiana, e per citare solo titoli e nomi più rappresentativi, cfr. oltre ai citati lavori di Ferrara anche Honneth 1985, 1993 e 1999; Benhabib 1986, 1992; Wellmer 1991.

habermasiana del concetto di solidarietà e delle sue basi, attraverso il confronto con Durkheim, spero abbia gettato un po' di luce sulla fonte di questi anticorpi. Habermas dà il meglio di sé come teorico sociale, e senza la dovuta considerazione delle domande di teoria sociale che sono dietro la teoria dell'agire comunicativo, ho l'impressione che sfuggano molti aspetti del complesso pensiero del *filosofo* Habermas. Habermas è teorico sociale, a mio giudizio, esattamente nella misura in cui, nonostante quel *bias* razionalistico, non può espellere dalle maglie del proprio pensiero un momento a-razionale, un momento di incondizionalità condizionale per usare un utile concetto di Caillé, al quale tutta la migliore tradizione sociologica, da Durkheim a Weber e Parsons, da Tocqueville a Simmel, ha attinto per dare soluzioni, volta a volta anche diversissime, al problema dell'ordine sociale, 'risolto' in maniera così diversa rispetto alla filosofia e alla teoria politica proprio in virtù della considerazione di questo momento, squisitamente sociologico, di incondizionalità condizionale (Rawls 1992; Caillé 1998; Prandini 1998). In Habermas questo momento è rappresentato dalla legittimazione via comunità di comunicazione, di cui il moderno stato di diritto a suo parere non può (e non deve) fare a meno. La sfera pubblica, erede della durkheimiana comunità di fede, pur non avendo nulla di misteriosamente irrazionale, eredita qualcosa di quella semantica del sacro da cui ha origine la moderna e differenziata normatività dell'agire comunicativo.

Riferimenti bibliografici

- Apel K.O. (1998), *Discorso, Verità, Responsabilità* (a cura di V. Marzocchi), Guerini e Ass., Milano.
- Benhabib S. (1986), *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self*, Columbia University Press, New York.
- Bernstein R. (1996), 'The Retrieval of the Democratic Ethos', *Cardozo Law Review*, 4-5.
- Bohman J. (1996), *Public Deliberation*, MIT Press, Cambridge.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Per un'antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Calloni M. (1984), 'J. Habermas: la fondazione della Öffentlichkeit come interazione emancipativa della modernità', in M. Protti (a cura di), *Dopo la Scuola di Francoforte*, Unicopli, Milano.
- Cladis M.S. (1992), *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford University Press, Stanford.
- Cladis M.S. (1998), 'Rousseau and Durkheim. The Relation between the Public and the Private', *Journal of Religious Ethics*, 21: 1-25.
- Crespi F. (1994), *Imparare a esistere*, Donzelli, Roma.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

- Durkheim É. (1912 [2005]), *Le Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1996), *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando, Roma.
- Ferrara A. (1987), *Modernità e autenticità*, Armando, Roma.
- Ferrara A. (1987), 'A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth', *Philosophy and Social Criticism*, 13: 39-67.
- Ferrara A. (1996), 'Democrazia e giustizia nelle società complesse: per una lettura di Habermas', *Filosofia e Questioni Pubbliche*, 1: 67-118.
- Ferrara A. (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London (trad. it. Feltrinelli 1999).
- Ferrara A. (1999), *Justice and Judgment*, Sage, London.
- Fornari F. (1998), *Heidegger: il soggetto e l'intenzionalità*, Benucci editore, Perugia.
- Habermas J. (1962), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Voll. 2, il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (1992), 'Cittadinanza Politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa', in L. Ceppa (a cura di), *Morale Diritto e Politica*, Einaudi, Torino.
- Habermas J. (1993), 'Struggles for Recognition in Constitutional States', *European Journal of Philosophy*, 1-2: 128-155.
- Habermas J. (1996), *Fatti e Norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Ass., Milano.
- Habermas J. (1998), *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano.
- Heller A. (1982), *Habermas and Marx*, in Thompson and Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, London.
- Honneth A. (1993), *Disprezzo e riconoscimento*, Rubbettino, Messina.
- Honneth A. (1999), *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Napoli.
- Marzocchi V. (1994), 'Criticità e/o fondazione filosofica?', *Fenomenologia e Società*, 2: 117-140.
- Marzocchi V. (1996), 'La ragion pratica e comunicativa di J. Habermas: morale, eticità, diritto e democrazia', *La cultura*, 2.
- Maus I. (1996), 'Diritti di libertà e sovranità popolare. La ricostruzione habermasiana del sistema dei diritti', *Teoria politica*, 1: 61-105.
- Michelman F. (1996), 'Family Quarrel', *Cardozo Law Review*, 4-5.
- Muzzetto L. 1997, *Fenomenologia, Etnometologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Pace E. (1996), 'Presentazione' a É. Durkheim, *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando, Roma.
- Prandini R. (1998), *Le radici fiduciarie del legame sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Privitera W. (1996), *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Messina.
- Rawls A.W. (1992), 'Can rational choice be a foundation for social theory?', *Theory and Society*, 2: 219-241.
- Sebastiani C. (1997), 'Spazio e sfera pubblica: la politica nella città', *Rassegna italiana di Sociologia*, 2.
- Walzer M. (1991), *Due tipi di universalismo*, in «MicroMega», 1: 127-145.
- Walzer M. (1994), *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame University Press, Notre Dame-London.
- Wellmer A. (1991), *The Persistence of Modernity*, Mitt Press, Cambridge.

Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim

Stéphane Vibert

To re-read Durkheim in the light of 'socio-anthropological holism' amounts to rejecting the factitious duality between individualism and determinism in order to better understand the fertile tension between, on the one hand, the normatively assumed Durkheimian aim of an emancipatory dynamic, guaranteeing individual rights and personal freedoms, and, on the other hand, the maintenance of a morally unified society, guided by a common ideal, now democratically debatable - in other words, sociological individualism and an individualistic society. Thus appears the Durkheimian figure of the 'person', this modern individual being no longer a ferment of social dissolution, but the basis of a renewed association. At their respective levels, the social State and the intermediate bodies play a fundamental role in the effective realization of this normative ideal. Nevertheless, there remains the question of the specific form of 'totalization' achieved by the political sphere in modernity, and in particular its concretization in the form of a cosmopolitan-oriented republican nation-state, with irreducibly specific cultural and historical forms.

Il n'est pas un ouvrage de théorie sociologique qui, depuis environ une trentaine d'années, ne débute par la proposition de partir en quête d'une salutaire troisième voie, à bonne distance des deux pôles opposés délimités sommairement par tout bon manuel d'introduction au champ disciplinaire: d'un côté, une sociologie macro-structurelle, souvent dite holiste, construite à partir d'une perspective causaliste, explicative, objective et déterministe de l'action sociale ; de l'autre, une sociologie de l'acteur rationnel ou situé, souvent dite individualiste ou interactionniste, qui prétend rendre compte de façon compréhensive des motifs de l'action subjective et des effets d'émergence découlant de leur inter-influences réciproques. La plupart des grands théoriciens de la discipline, à commencer par Touraine, Habermas et Giddens, pour prendre trois traditions différentes mais solidement établies, vont prendre comme adversaire principal un même courant, dit «fonctionnaliste» pour les besoins de la cause, qui aurait été hégémonique dans le champ sociologique durant la majeure partie du 20^e siècle, jusque dans les années 1970, dont l'incarnation centrale reste l'œuvre de Talcott Parsons. Même si celle-ci s'avère dorénavant

peu lue ou commentée¹, surtout dans le monde francophone d'ailleurs, pour la bonne raison qu'elle n'a été que très partiellement traduite, elle fait l'effet d'un prête-nom pour désigner un fonctionnalisme réductionniste et archaïque, dont les racines remonteraient, pour les thèses les plus critiques, au père fondateur Émile Durkheim. Du moins, telle semble être la vulgate toujours en vigueur au sein du monde universitaire nord-américain². En passant, on ne comprend pas toujours, à la lecture de ces théories sociologiques érigeant le fonctionnalisme en adversaire prioritaire – à la fois «homme de paille» et «imbécile nécessaire»³ –, si le reproche essentiel qui lui est adressé se veut d'ordre épistémologique (il n'a jamais existé et n'existe pas de «société» au sens holiste du terme, et les sociologues structuralistes ou fonctionnalistes ont participé à la réification d'une hypostase, aveuglés qu'ils étaient par le «nationalisme méthodologique»⁴, pour reprendre l'expression de Beck (2003), appliquant confusément les catégories socio-politiques de l'État-nation aux groupes qu'ils entendaient décrire) ou d'ordre historique (les analyses fonctionnalistes étaient relativement valides pour la première modernité industrielle et stato-nationale, mais se révèlent désormais totalement dépassés à l'ère postmoderne des réseaux, des flux, de l'hybridité, de l'entre-deux et du rhizome). Deux critiques d'ailleurs parfaitement admissibles, mais évidemment contradictoires entre elles. Appliquée à Durkheim, cette assimilation au fonctionnalisme honni a suscité lors de ces dernières années de multiples relectures – pour ceux qui refusaient de se résigner à un abandon définitif en rase campagne du soldat Durkheim –, visant à le sauver de lui-même, en l'exfiltrant de l'enfer causaliste-déterministe dans lequel il était tombé. Ont ainsi fleuri une multitude d'interprétations qui, à l'insu parfois du sociologue lui-même, l'auraient porté dans le camp des théoriciens individualistes (selon Boudon, par exemple) ou pragmatistes (voir les travaux d'Ann Rawls). Avec à la sortie, pour résul-

¹ Parmi les exceptions, l'ouvrage remarquablement didactique de Rocher (1972).

² Ainsi ces aveux révélateurs chez un Robert Bellah (1990: 23-24): «Pour des raisons stratégiques nous avons choisi de mettre l'accent sur Tocqueville comme notre Père intellectuel principal – et il y a en effet une grande vérité dans ce fait – mais le livre a une profonde dimension durkheimienne. (...) Nous avons choisi de ne pas mettre l'accent sur notre dette envers Durkheim dans *Habits of the Heart* à cause du stéréotype américain qui le perçoit comme un conservateur social intéressé à l'«intégration» et opposé au «conflit»».

³ Voir Dubet, qui évoque les ouvrages de sociologie spécialisée destinés aux étudiants (sociologie de la famille, de l'éducation, de la ville, de la santé, etc.) qui, devant forcément se situer de façon synthétique dans l'ensemble du champ, descendent du macro au micro, «selon un ordre convenu et équilibré de critique du fonctionnalisme réduit à l'état d'homme de paille et d'imbécile nécessaire, jusqu'aux finesses de l'interactionnisme symbolique et du «constructivisme»» (Dubet 2004: 227).

⁴ Pour une critique de ce «cosmopolitisme sociologique», voir Vibert (2012).

tat, une perplexité débouchant sur cette question inévitable, titre d'ailleurs d'un colloque organisé sous l'égide des boudoniens en 2008: «Durkheim fut-il durkheimien?» (Boudon: 2011).

Toujours est-il qu'étudier Durkheim aujourd'hui revient d'abord à mettre à distance l'ensemble des idées reçues communément admises concernant l'œuvre de Durkheim, et ce jusque dans la plupart des manuels de sociologie, pourtant censés offrir une présentation synthétique et équilibrée de la discipline. Des idées reçues que Bruno Karsenti nomme «doxographie», contribuant à former un halo de représentations caricaturales et simplistes, automatiquement suggérées dès qu'est évoqué le nom de Durkheim: «le culte objectiviste du 'fait', la critique des prénotions en forme d'extraction du sens commun, l'absolutisation du collectif et la prétendue négation de l'individualité qui s'ensuivrait, l'hypostase de la conscience collective comme esprit de 'surplomb' agissant de façon complètement indépendante sur la pensée et l'action des sujets sociaux» (Karsenti 2006: 2). Malgré ce triste constat, il ne sera pourtant nullement question, dans cette contribution, d'entreprendre une récusation en bonne et due forme des interprétations excessivement causalistes, rationalistes ou collectivistes, en ayant recours à une relecture pragmatiste ou interactionniste. *A contrario*, le Durkheim que nous lisons et apprécions est bien un *holiste*, au sens fort du terme, et sans doute le premier et le plus grand dans l'histoire de la pensée sociologique. A condition d'entendre le terme de «holisme» non pas selon sa déformation causaliste ou déterministe, mais au sens défini par l'anthropologue Louis Dumont, et redéployé depuis une vingtaine d'années par le philosophe Vincent Descombes:

Le holisme anthropologique est donc la thèse qu'il y a des principes d'intelligibilité des pratiques pour autant qu'elles font système et qu'elles font système au point de vue du sens. La cohésion des pratiques et des institutions n'est pas une interdépendance empirique, causale, c'est une cohésion intellectuelle, comme il se doit pour des règles et des principes normatifs. L'anthropologie sociale étudie l'esprit, mais il s'agit d'un esprit social ou 'objectif', qui consiste dans des institutions ou règles, et non pas dans des représentations au sens du psychologisme ou du cognitivisme, c'est-à-dire des unités psychiques dont la combinaison est censée produire par émergence la vie sociale et la vie intellectuelle (Descombes 1996: 83).

En ce sens, la grande découverte du holisme socio-anthropologique a consisté, progressivement au cours du 19^e siècle, à élaborer et approfondir la thèse selon laquelle il existe un niveau ontologique réel, consistant et autonome, que l'on peut nommer «société» (Vibert, 2015). Comme le rappelait Mi-

chel Freitag (2004) dans un de ses derniers textes, les «pères fondateurs» de la «tradition classique» (Comte, Durkheim, Tocqueville, Marx, Weber, Simmel, Parsons) s'accordaient en général, par-delà leurs profondes divergences interprétatives, autour d'une même intuition de la spécificité du monde «social», monde défini selon cinq traits majeurs: son autonomie à l'égard d'autres ordres de réalité (physique, biologique, psychologique), l'affirmation de son «objectivité» (comme extériorité par rapport aux individus empiriques), son unification autour d'un mode d'organisation propre (selon un type de «structure» ou une métaphore organique), son caractère évolutif selon des «modes d'historicité» déterminés (une évolution plus ou moins appréciable en termes de «progrès» selon les auteurs) et enfin sa lecture possible grâce à la découverte de véritables «lois scientifiques» (d'où la domination d'un courant positiviste puissant, dans une large mesure dépendant de l'influence des «sciences exactes», ainsi que le montre la controverse capitale explication vs compréhension). De ce fait, le «geste proprement sociologique» de Durkheim, pour reprendre l'expression de Karsenti, réside bien en l'affirmation d'un principe fondamental, à savoir qu'en sociologie, «c'est des faits sociaux qu'il est question, dans leur pluralité et leur facticité, ou encore du social comme niveau de réalité doté d'une consistance objective propre» (Karsenti 2006: 5). Pour autant, loin des caricatures, cette insistance sur l'objectivité du social ne consiste jamais en l'évacuation de l'individualité, de ses croyances, représentations et actions. C'est bien l'articulation des deux niveaux qu'il convient de penser, dans une interdépendance réciproque, sans que jamais l'un ne puisse radicalement réduire l'existence de l'autre.

Dans ce texte, je reviendrai donc dans un premier temps sur la question de l'émergence de l'individualisme chez Durkheim, non pas pris en son sens méthodologique, mais comme modalité de valeur sociale inhérente à la nature propre des sociétés à cohésion organique, nées de l'approfondissement de la division du travail. Afin de rappeler quelques faits connus sur l'articulation entre société/individu dans l'approche durkheimienne, je présenterai ensuite succinctement la façon dont cet individualisme moderne se traduit par ce que Durkheim a pu nommer un «culte de la personne», tout en soulevant l'existence de certaines imprécisions dans la compréhension de l'action individuelle, notamment en raison d'une acceptation trop peu critique du mythe du communisme primitif. Enfin, dans une brève partie conclusive, il s'agira d'évoquer les conditions par lesquelles cette société individualiste, affirmant donc la primauté des droits et libertés individuels sans pour autant cesser d'être des sociétés véritables, au sens fort du terme – c'est-à-dire gouvernées par des croyances et des représentations communes –, peut se perpétuer dans le temps et agir sur elle-même, grâce à l'intervention d'un instrument fondamental, l'État social. Ce sera alors l'occasion de s'interroger sur les formes de

cette figure politique de totalisation sociale et symbolique, indispensable à l'idée d'une collectivité autonome, créatrice d'elle-même dans le temps, mais dont les frontières restent soumises à débat, aujourd'hui encore plus fortement qu'au début du siècle dernier.

L'émergence d'une société individualiste

Dans un intéressant ouvrage présentant une relecture originale de la perspective durkheimienne, Mark Cladis affirme contrairement aux poncifs habituels, que tout l'effort du sociologue français durant sa carrière a consisté à vouloir

«défaire le libéralisme de l'égoïsme, et la communauté du fatalisme, l'absorption des individus dans la masse sociale. Le résultat en fut une théorie sociale qui articula et promut la dignité et les droits de l'individu, au sein de l'idiome moral des traditions sociales et de l'engagement envers le bien commun» (Cladis 1992: 1)⁵.

S'il n'est pas exempt de certains raccourcis, le propos de Cladis reste pertinent au sens où il cherche à montrer l'importance de l'individualisme moderne, comme valeur centrale du libéralisme, au sein de la construction durkheimienne, tant au plan de l'épistémologie sociologique qu'au plan des finalités socio-politiques, selon un socialisme démocratique assumé et revendiqué. Selon Cladis, la défense de l'individualisme et de ses concomitants – liberté, égalité et dignité – relèvent moins d'un foundationalisme universaliste jusnaturaliste, que d'une reprise critique de l'individualisme moral de Kant et Rousseau, réapproprié sociologiquement comme incarnation des valeurs et institutions «libérales», lesquelles ont été forgées historiquement dans le devenir de la nation française pour atteindre leur plein épanouissement au sein de la société républicaine. Cette «défense communautarienne du libéralisme», selon le titre de l'ouvrage de Cladis, fait donc de l'individu non plus l'origine, selon les théories du contrat social ou de l'auto-organisation spontanée, mais la finalité d'une société démocratique bien pensée, renversant ainsi le schéma primant dans la philosophie ou l'économie politiques d'orientation libérale. De même, un ouvrage plus récent de Francesco Callegaro, fondamental pour toute réflexion d'ensemble sur la pensée durkheimienne ainsi que sur la démarche sociologique dans son histoire et ses rapports avec la «science poli-

⁵ Notre traduction (nous avons remplacé le terme 'communitarianism' par communauté).

tique des modernes», ne craint pas d'affirmer que

la tâche de la sociologie consiste (...) à creuser la conception commune de l'individualisme, pour faire émerger une nouvelle *exigence morale*, celle d'un idéal de la personne dont elle doit non seulement expliquer la genèse, mais surtout articuler le contenu, pour mieux comprendre la profonde réorientation qu'il imprime aux pratiques sociales déjà existantes (Callegaro 2015: 155-156).

De fait, Cladis et Callegaro, tout comme bon nombre d'auteurs, relèvent que cette question du rapport de l'individu à la société moderne ne constitue pas une originalité de la perspective durkheimienne, même si celle-ci en a considérablement renouvelé l'abord. On connaît la thèse célèbre de Robert Nisbet, dans son ouvrage classique *La tradition sociologique* (Nisbet 1966 [1984]), selon laquelle la sociologie fut d'abord et avant tout une réponse aux crises de la modernité, et notamment aux deux révolutions qui en connotèrent l'avènement – l'une de nature politique, la Révolution française, l'autre socio-économique, la Révolution industrielle. A cet égard, les notions centrales de «l'imagination sociologique» relevées par Nisbet (communauté, autorité, statut, sacré, aliénation) participent toutes d'une réflexion sur «l'individualisme» entendu au sens large, considérée par un Louis Dumont comme idée-valeur centrale de l'idéologie moderne (Dumont 1983). Les typologies élaborées par les sciences sociales naissantes proposent toutes peu ou prou une opposition binaire, plus ou moins évolutionniste selon les cas, entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes, ces dernières étant caractérisées par l'émergence d'un individu libre, moral et rationnel. Les conséquences de cet individualisme pour le lien social constituent dès lors un motif d'inquiétude majeur, attesté notamment par la diffusion des concepts complémentaires de masse et d'anomie, dont les définitions parfois ambivalentes génèrent moult réflexions quant à la face sombre des Lumières émancipatrices, prémisses d'une «dialectique négative» de la Raison, dont l'analyse prendra toute son ampleur après la seconde guerre mondiale et la catastrophe totalitaire.

Comme on le sait, l'interrogation fondamentale de Durkheim quant à la nature et au devenir des sociétés individualistes a été clairement formulée dès les premiers pas de son œuvre, au moment même de sa thèse sur la division du travail social, qui, ne l'oublions pas, a été rédigée suite à un premier projet de thèse qui avait pour sujet les «Rapports de l'individualisme et du socialisme». Le questionnement principal est en effet explicitement indiqué dès la première préface de l'ouvrage: «Quant à la question qui a été à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu

dépende plus étroitement de la société? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire?» (Durkheim 1893 [1991]: XLIII).⁶ C'est à partir de ce problème originaire que Durkheim élabore une typologie dichotomique entre deux formes de solidarité sociale, mécanique et organique, censée lui permettre de résoudre la contradiction apparente soulevée plus haut, à savoir le maintien d'une forte cohésion sociale dans un monde caractérisé par la différenciation, la complexité et l'individualisation. On connaît la thèse: résultant de la division du travail et de la spécialisation fonctionnelle, se manifestant par la morale professionnelle et le droit restitutif, la solidarité organique portée par des personnalités individuelles permet d'assurer la persistance de la cohésion dans les sociétés libérales, à la fois démocratiques et industrielles. Ainsi que le résume F. Callegaro,

à s'en tenir à la thèse générale de Durkheim, le développement de la civilisation moderne, conçu comme un affranchissement progressif de l'individualité libre, ne désigne pas seulement l'émancipation des individus par rapport à la contrainte des règles sociales, mais aussi *la genèse d'un type différent de normativité*: la liberté des individus ne se réduit pas au droit de ne pas se soumettre aux règles sociales, mais aussi au devoir de s'y soumettre *autrement*, dans et par une réflexion personnelle (Callegaro 2015: 120-121).

A la suite de Jean Baechler (2011), il est possible de noter trois grandes difficultés liées à cette thèse sur la bipartition des modes de solidarité sociale dans l'histoire humaine, dont deux sont importantes pour notre propos. La première, que nous nous contenterons d'évoquer sans l'approfondir, concerne la définition même – ou l'absence de définition – d'un concept pourtant particulièrement central, celui de «société». Pour Baechler, si le sens général qui ressort de l'usage du mot paraît désigner tout groupe constitué en tant qu'acteur collectif, il s'ensuit une polysémie génératrice de confusion, ne permettant pas d'articuler les divers niveaux d'appartenance que sont la famille, la corporation ou celui, plus englobant, qui semble implicitement être l'objet même de la cohésion sociale, la population résidant dans l'État-nation.

La deuxième difficulté s'avère plus fondamentale, puisqu'elle réside dans l'articulation problématique proposée des deux types de solidarité dans l'histoire humaine: cela signifie en effet qu'elle contient implicitement, comme en creux, la clé de l'interprétation durkheimienne de la modernité socio-politique.

⁶ Étrangement, dans un article consacré à cet ouvrage, Jean Baechler identifie cette question à un passage de la préface à la *seconde* édition, reprochant à l'auteur «de n'avoir pas placé ces questions à la première page de la première édition» (Baechler, 2011: 13).

Celle-ci, en effet, «change du tout au tout», écrit Baechler, «selon que l'on tient que l'organicité triomphe exclusivement ou que, au contraire, on soutient que l'organique retient du mécanique d'une manière ou d'une autre» (Baechler, 2011: 18). Tout en étant marqué par un évolutionnisme intellectuellement hégémonique à cette époque, les propositions de l'ouvrage dénotent certaines hésitations dans l'esprit de Durkheim, que ce soit à propos des transformations regardant une société concrète, ou plus largement le cheminement de l'humanité. Certains passages du livre auraient tendance à indiquer que l'effacement du mécanique et le triomphe de l'organique ne pourraient être réellement achevés et définitifs, invoquant une préservation par transformation, voire une réinvention structurelle de la solidarité par similitude.⁷ Par contre, en d'autres endroits, Durkheim semble affirmer que les expressions de solidarité mécanique pourraient n'être que des survivances provisoires, appelées à disparaître dans un futur proche et le plein développement de la société moderne: «Un jour viendra où toute notre organisation sociale et politique aura une base exclusivement ou presque exclusivement professionnelle» (Durkheim 1893 [1991]: 167). Il faudra revenir sur cette oscillation, importante en ce qu'elle porte sur la nature profonde des sociétés individualistes modernes et leur soubassement holiste. Selon F. Callegaro, c'est justement cette «impasse évolutionniste» qui a conduit Durkheim à réorienter son projet sociologique après *La division du travail social*, notamment par une distinction entre personne et individu: «A l'encontre du présupposé central qui fonde son analyse de la solidarité mécanique, il a repensé le clivage personnel/impersonnel en fonction d'une théorie de la normativité sociale qui voit dans la prédominance de l'impersonnel moins la négation que la condition de constitution de l'individualité autonome» (Callegaro 2015: 133). Mais c'est surtout un autre problème, la définition même de l'individu moderne, et son statut d'élément constitutif de la cohésion sociale, qui apparaît comme prépondérant dans la thèse de l'ouvrage, et qui ouvre sur la notion de «personne» comme «*idéal social*, principe non d'une dissolution sociale mais d'une nouvelle forme d'association» (*ivi*: 134).

Le culte moderne de la personne

En effet, la troisième difficulté soulignée par Baechler touche donc à la nature

⁷ La structure territoriale, forme moderne de l'organisation segmentaire tout comme le clan en était l'expression primitive, subit des modifications, «mais le principe de la structure est le même, et c'est pourquoi la solidarité mécanique persiste jusque dans les sociétés les plus élevées» (Durkheim 1893 [1991]: 162).

de l'individu moderne, dont la spécificité n'émerge qu'à travers un long détour par l'intelligence de la solidarité mécanique propre aux sociétés segmentaires. Si les termes employés par Durkheim restent vagues et généraux pour décrire ce mode de cohésion sociale, ce qui est aisément compréhensible puisque le mode traditionnel n'apparaît qu'à titre de contraste comparatif, reste néanmoins le problème important de la nature de l'action humaine propre à ce type de société, ainsi que le genre de personnalité qui en découle. Dans un texte intitulé «Individuation et individualisation» (Descombes 2003), le philosophe Vincent Descombes note un point problématique dans l'hypothèse générale de la distinction des deux types de solidarité sociale, et notamment de la concomitance moderne des mouvements d'individualisation croissante par la division du travail et de socialisation par la dépendance fonctionnelle à l'égard du groupe. En effet, «Durkheim nous dit que l'individu était jadis plus indépendant (du fait de la simplicité morphologique du groupe), mais qu'il ne se représentait pas lui-même comme indépendant. Et qu'il est aujourd'hui plus dépendant (du fait de la complexité sociale), mais qu'il se représente lui-même comme un être autonome» (*ivi*: 19). Si l'on tente de traduire cet étonnement, on pourrait dire que dans les deux cas, non seulement représentations individuelles et morphologie sociale semblent disjoints, voire contradictoires, mais de plus, ces deux niveaux de l'idéal et du matériel évoluent en sens inverse, comme si l'un n'apparaissait que comme compensation pour l'autre. En d'autres termes, se demande Descombes (*ivi*: 20), «comment se fait-il que les sociétés à solidarité mécanique croient jouir d'une unité organique, alors que les sociétés à solidarité organique se représentent leur unité comme un effet mécanique des initiatives individuelles?».

En revenant au compte-rendu critique de Durkheim (publié en 1889) sur le fameux ouvrage de Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887 [2010]), Descombes signale que l'accord entre les deux auteurs à propos de la nature des sociétés traditionnelles se fonde sur une conception radicalement homogène et monolithique du «communisme primitif», proche d'une mode d'adhésion associé à la horde instinctuelle. Dans les termes de Durkheim, les sociétés à solidarité mécanique de type communautaire sont constituées selon «une unité absolue qui exclut la distinction des parties», comme «une masse indistincte et compacte qui n'est capable que de mouvements d'ensemble», «un agrégat de consciences si fortement agglutinées qu'aucune ne peut se mouvoir indépendamment des autres» (Durkheim 1975: 384). Contrairement à l'image de ce consensus radical par fusion des pensées, l'anthropologie sociale a depuis lors montré que toute société humaine se manifestait à travers un certain nombre de différenciations minimales et irréductibles, notamment de sexe, d'âge et de générations, y compris pour les collectivités pensées comme les

plus primitives. Il faut noter que Marcel Mauss, discutant cette question particulière longtemps après la mort du Durkheim, a lui-même reconnu ce qu'il estimait être une surestimation par l'école durkheimienne de l'homogénéité des sociétés primitives, autrement dit de «l'amorphisme originaire des sociétés» (Mauss 1968: 147), en incluant son oncle et lui-même dans l'affaire. Dans un texte justement intitulé «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires», daté de 1931, Mauss admet: «Nous sommes tous partis de l'idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés: l'amorphisme complet de la horde, puis du clan; les communismes qui en découlent» (*ivi*: 135). Puis, comme pour atténuer cette critique, il écrit, après avoir évoqué les distinctions de sexe, des âges, des générations et des groupes locaux: «On croit quelquefois que contester cette opposition des sexes, des âges et des générations, c'est contredire la vue grégaire et purement collective que Durkheim aurait eue du clan. En réalité, ces observations étaient plus que latentes dans l'ensemble des travaux de Durkheim et de nous tous. Il s'agit seulement de les expliciter mieux».

Par l'intermédiaire des travaux de Louis Dumont sur la nature de «l'individu» comme concept descriptif, Vincent Descombes peut distinguer alors deux sens différents de la notion, qu'il faut à tout prix se garder de confondre: l'individuation, qui fait de tout être humain un agent spécifique d'action et d'imputation, décelable dans toute société selon les catégories élaborées par tel ou tel groupe concret, d'une part, et d'autre part l'individualisation, fondée sur une idée normative de l'individu moderne, siège d'autonomie, de moralité et de rationalité. Ainsi, «l'individu qui est en cause dans les valeurs individualistes, ce n'est pas l'individu au sens descriptif de l'individuation, c'est l'individu au sens normatif de l'individualisation» (Descombes 2003: 27). Par là-même, la dimension holiste de l'approche durkheimienne peut être restaurée, en amendant la conception sans doute trop rigide de la conscience collective propre aux sociétés à solidarité mécanique, comme Durkheim lui-même a d'ailleurs commencé à le faire dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Si les degrés d'autonomisation des consciences et des pratiques peuvent varier, c'est parce que, avant et après la révolution moderne, il y va d'un changement dans les modes d'individuation, eux-mêmes inhérents à tout ensemble humain social-historique concret. C'est seulement dans le cadre du mode *moderne* d'individuation que celui-ci consiste en une «individualisation normative», à la fois impliquant bien entendu des effets réels sur le mode de cohésion sociale, mais à la fois constituant toujours une «idéologie», comme ensemble de représentations et d'idées-valeurs partiellement en décalage avec l'agir pratique et concret des univers sociaux. Ce sera essentiellement par là que Durkheim contribuera à cerner et méditer le «problème politique des modernes» dans

une perspective sociologique, qui est «le problème de la relation entre l'individu *autonome*, tel qu'il est conçu et promu par l'individualisme, et la société *moderne*» ainsi que l'a parfaitement compris Francesco Callegaro:

L'orientation qui caractérise la sociologie est donc la recherche d'une nouvelle forme de solidarité, capable d'accommoder dans le réel l'exigence individualiste: il s'agit de trouver la manière pour l'être humain, en tant qu'individu social, d'être et de se vivre comme individu moderne, en comprenant mieux les idéaux qui l'animent, tout en étant en mesure de les réaliser sans les pathologies qui semblent les accompagner comme leur ombre (Callegaro 2015: 92).

Si l'exceptionnalité moderne tient en l'individualisation davantage qu'en l'individuation, on peut dès lors comprendre pourquoi Durkheim va faire de ce phénomène progressivement non pas une simple conséquence des transformations morphologiques de la société par la division du travail, mais le cœur même de la cohésion sociale des modernes, en tant que fait spécifiquement *moral*, et pourrait-on dire, structurellement religieux. Nombre d'auteurs ont noté qu'en approfondissant sa réflexion sur les sociétés modernes, Durkheim avait progressivement fait de la «personne» bien davantage qu'une idée importante parmi d'autres: il s'agit de circonscrire la nature d'un véritable «culte de la personne» qui permet aux sociétés à solidarité organique de maintenir une forte cohésion sociale tout en favorisant l'émancipation des individus, selon une égalité et une liberté de principe transmues en justice sociale, autre nom du socialisme démocratique. Jean-Claude Filloux a bien remarqué cette «sorte de parallélisme entre l'importance grandissante du sacré dans la théorisation du phénomène religieux (dont la racine réside dans la transfiguration de la société), et la force de affirmation du caractère sacro-saint – aux yeux de la conscience collective – de la personne humaine. C'est dans la période où Durkheim rédige son article 'L'individualisme et les intellectuels' (1898) qu'il élabore son fameux texte 'De la définition des phénomènes religieux' qui, paru en 1899, pose que le religieux implique le sacré expliqué lui-même par la symbolique sociale» (Filloux 1990: 44). Ce même Filloux a ainsi pointé un certain nombre de formulations exemplaires de cette idée, selon laquelle la personne humaine est devenue «une chose sacrée et même la chose sacrée par excellence» (Filloux 1990: 42). Ainsi, écrira Durkheim dans un texte sur l'éducation morale, «un des axiomes fondamentaux de notre morale, on pourrait même dire l'axiome fondamental, c'est que la personne humaine est chose sainte par excellence; c'est qu'elle a droit au respect que le croyant de toutes les religions réserve à son Dieu» (*idem*). Ce «culte de l'individu», désormais «reconnu comme une figure centrale de la moralité publique, comme une

foi commune» (Chanial 2011: 82-83) se voit élevé d'une sentence latine: *Homo homini Deus*, «l'homme est devenu un dieu pour les hommes», volontairement posé en opposition à la formulation hobbesienne *Homo homini lupus*.

Il ne faut cependant pas s'y tromper: ce faisant, Durkheim ne revient aucunement à la justification libérale d'un droit naturel propre à l'humanité universelle. Il s'agit, tout comme Cladis, Bellah, Chanial ou Callegaro y ont insisté, d'abord et avant tout d'une refondation sociologique de l'individualisme. Ceci a été clairement mis en exergue par B. Karsenti (2006: 6): «si les individus se pensent comme des personnes, si leur individualité concrète revêt cette qualité, c'est à la vie sociale et à ses transformations qu'ils le doivent». C'est en ce sens que la régulation de type organique s'appuie sur l'individualisme, certes, mais sur un «individualisme sociologique» (Karsenti 2006: 29) ou un «individualisme sympathique» (Chanial 2009: 194), inscrit dans le concept de «personne» ou de «personnalité», ce que Filloux a nommé le «personnalisme durkheimien» (Filloux 1993: 28), à partir de l'héritage de Renouvier. Dépasant l'individualisme moral trouvé initialement chez Rousseau et Kant, Durkheim conçoit l'individualisme comme un fait de représentation sociale générateur de pratiques spécifiques, finissant par conduire la société moderne à l'ériger en «pôle de religiosité, instaurateur des rites et des croyances particulières – rapportés à l'homme et à lui seul, mais en tant que forme constituée socialement, et non en tant qu'individualité préétablie» (Karsenti 2006: 32). Là aussi, bon nombre d'auteurs ont pu noter que si les germes de cette conception sociologique de l'individu peuvent être décelés dès les prémisses de la perspective durkheimienne, elle n'en subit pas moins un infléchissement à partir de 1897, transformant l'individualisation de processus avant tout morphologique et fonctionnel en idée-valeur social à fondement moral. Les deux articles très souvent cités à cet égard sont «L'individualisme et les intellectuel», daté de 1898 et réponse de Durkheim à Brunetière en pleine controverse de l'Affaire Dreyfus, et «La détermination du fait moral», texte adressé en 1906 aux membres de la Société française de Philosophie.

Relayant l'ambivalence constitutive inhérente au sacré, objet à la fois d'attrance fascinée et d'interdiction craintive, le «culte de l'homme» projette au sein de la société, dans son existence immanente, l'idéal transcendant qui fabrique les croyances communes. Cette symbolisation objectivante n'est possible que parce que Durkheim à la fois distingue et articule l'individualité empirique et la personne idéale qui opère à titre de noyau religieux: «la 'dignité de l'individu' qui lui est conférée par 'la religion de l'humanité' ne concerne pas les caractères 'individuels', les 'particularités qui le distinguent d'autrui' mais le fait qu'il a en lui 'quelque chose de l'humanité'» (Filloux 1990: 46). Cette «véritable démonstration sociologique de l'individualisme» (*idem*), raccroché

aux racines socio-religieuses du christianisme, permet d'affirmer, à la suite de Filloux, que l'essentiel pour Durkheim était «moins la mise en évidence dans la société moderne d'une sacralisation de la personne humaine (...) que la possibilité pour cette sacralisation de devenir l'axiome éthique déterminant du consensus social» (*ivi*: 42). La thèse durkheimienne se veut alors à la fois simple et radicale: «la sociologie est la condition de réalisation de l'autonomie moderne de la personne» (Callegaro 2015: 165). Car l'exigence d'autonomie qui caractérise le projet politique moderne ne peut être incarnée qu'à l'aune d'une critique fondamentale de l'individualisme utilitariste ou économique, aux soubassements asociaux: si l'individualisme réfléchi par Durkheim s'avère bel et bien une *institution sociale*, c'est parce que la société moderne et démocratique nous impose «l'obligation d'être libres», en vertu d'une traduction politique qui ne conçoit jamais la liberté comme indépendance individuelle (au sens du libéralisme) mais comme participation à une communauté (la république) unifiée par le attachement patriotique et la quête de justice sociale.

Conclusion: l'État-nation comme forme de totalisation de la société individualiste

A bien des égards, l'hypothèse durkheimienne reste tout à fait plausible, voire même convaincante, pour saisir la nature ambiguë des sociétés modernes, dont le paradoxe repose, pour reprendre tant les termes de Dumont ou de Karsenti, sur le fait qu'elles érigent en valeur primordiale ce qui paraît figurer en «l'exact contrepoint» (Karsenti 2006: 31) du social, à savoir la personne individuelle. De ce paradoxe constitutif, on peut tirer deux remarques, et une interrogation.

Première remarque: ainsi que l'ont noté Filloux et d'autres, l'individualisme sociologique durkheimien conduit logiquement à plusieurs conclusions fortes au plan socio-politique, dont une clairement exprimée par Claude Gauthier (1994: 847): «Comme question sociale, l'individualisme est alors résolument dans le champ du politique. L'avènement de l'individu comme titulaire des droits est non seulement lié au développement de l'État, mais il en est une conséquence principale. Dès lors, dans son principe, loin que l'extension de l'État soit menace pour la démocratie, elle en est un des fondements puisque par elle s'opère l'émancipation de l'individu». Non seulement les deux mouvements d'individualisation et d'étatisation des sociétés politiques s'avèrent intimement liés, mais le «parce que le culte de la personne humaine paraît devoir être le seul qui soit appelé à survivre, il faut que ce culte soit celui de l'État comme des particuliers» (Durkheim 1950 [2003]: 104). Karsenti a résumé le rôle de l'organe central par l'intermédiaire d'une «spéculation étatique», «lieu

où l'unité du corps social se réfléchit et prend conscience d'elle-même, s'éri-geant en une sorte de conscience collective institutionnalisée, pôle de clarté maximale où se conçoit la coordination entre des activités sociales de plus en plus différenciées» (Karsenti 2006: 25-26). Si l'État s'impose comme miroir d'une normativité sociale autonome, il n'est jamais seulement un reflet neutre de cette réalité. Le décalage inhérent des représentations collectives à elles-mêmes suppose alors une «transcendance-immanence de l'organe central, (...) solution sociologique au problème du politique» (*ivi*: 28).

Seconde remarque: si Durkheim insiste sur le rôle prépondérant de l'État pour la régulation organique, chargé de la coordination de la pluralité de règles émanant de la vie sociale, «la centralisation étatique n'est pas séparable de l'instauration de corps intermédiaires envisagés comme autant de *foyers locaux de normativité*» (*ivi*: 28). On le sait, c'est la corporation professionnelle qui est amenée à relier la socialisation politique et l'intégration sociale de l'individu. Dans son texte éclairant sur la question, C. Gautier montre que c'est dans cette relation entre État et corporations que se joue en fait la question de la démocratie, puisque l'État comme facteur d'émancipation par la loi doit trouver dans l'existence des groupes sociaux une force collective d'orientation contraire. La corporation institue ainsi une médiation générale par laquelle sont assurées la permanence et la stabilité des échanges entre société et État, indiquant que «le moment politique de la constitution de l'ordre social démocratique ne peut se faire qu'à partir d'une extension du social vers le politique, du travail ou de l'activité vers la citoyenneté» (Gautier 1994: 853).

Cette seconde remarque nous conduit à une interrogation critique: quel type de société l'individualisme sociologique est-il réellement capable de fonder? Si Durkheim fait de la justice sociale la finalité intrinsèque d'une société démocratique et socialiste, capable de conjuguer droits et libertés individuels avec un fort penchant à l'égalité méritocratique, il n'en reste pas moins que le «culte de la personne» qui tient lieu d'idée-valeur prééminente, source de cohésion sociale, ne dit encore rien sur les frontières de la communauté politique envisagée. Certes, bien des auteurs notent, à l'instar de Cladis (1992: 15) ou Karsenti (2006), que l'éthique concrète présentée par Durkheim, enracinée dans des pratiques et des institutions, se rapproche fortement de la *Sittlichkeit* hégélienne, qui reste dépendante d'une communauté culturelle et historique particulière. Néanmoins, le patriotisme de Durkheim, émanation d'un républicanisme laïc et socialiste, s'oriente nettement vers le cosmopolitisme, reconnaissance rationnelle d'une évolution de l'humanité en direction d'un «culte de l'individu» exprimé par les droits de l'homme. La solution privilégiée par Durkheim (1950 [2003]: 108-109), «que l'idéal national se confonde avec l'idéal humain» et que «le patriotisme tende à devenir comme une petite partie du cosmopolitisme»,

paraît légitimer une subordination morale de la particularité à l'universel, tout en admettant la persistance d'un «amour-propre social» contribuant à l'orgueil national. Mais qu'en est-il alors du fondement historique et ethnoculturel de la nation, dont le particularisme ne saurait, à moins d'être instrumentalisé comme soubassement et ressource du politique, être ramené à un niveau secondaire de l'appartenance? Qu'en est-il de la langue, de la religion et des mœurs lorsqu'ils sont mis au service du «culte de la personne», par définition propre au niveau individuo-universaliste abstrait, fût-ce à partir d'une tradition originale? Dans certaines de ses aspirations les plus nobles, Durkheim semble négliger que le fait que le mode de solidarité organique, afin qu'il s'institue concrètement, doit épouser les frontières d'un niveau de totalisation non pas seulement politique, mais «culturel-politique». En ce sens, si l'individualisme sociologique se révèle sans doute un facteur de cohésion sociale, il ne précise pas encore de quelle *société* il s'agit, en tant que niveau ontologiquement réel, cohérent et consistant. Le «social» individualiste moderne pourrait-il vraiment faire abstraction des ancrages contingents mais nécessaires de «l'universel concret» (Dumont 1983)? L'héritier principal de Durkheim, son neveu Marcel Mauss, verra véritablement dans cette question un enjeu fondamental, qu'il n'hésitera pas à méditer longuement dans le cadre d'un ouvrage, malheureusement resté inachevé, sur la nation (Mauss, 2013), comme dimension collective concrète concomitante à l'individualisme sociologique et menant à une forme achevée de socialisme démocratique. Intitulée explicitement «La nation, ou le sens du social», la sociologie historique maussienne pose les fondements d'une réflexion à poursuivre et approfondir, nécessaire aujourd'hui plus que jamais si l'on tient à saisir la nature et les conditions de possibilité sociopolitiques d'une existence démocratique à la fois individuelle et collective.

Références bibliographiques

- Baechler J. (2011), 'Un chef d'œuvre d'Émile Durkheim: De la division du travail social', in Boudon R. (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien?*, Armand Colin, Paris.
- Beck U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Champs Flammarion, Paris.
- Bellah R.N. (1990), 'Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne', *Archives des sciences sociales des religions*, 69: 9-25.
- Boudon R. (dir.) (2011), *Durkheim fut-il durkheimien?*, Armand Colin, Paris.
- Callegaro F. (2015), *La science politique des modernes – Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.
- Chanial P. (2009), *La délicate essence du socialisme – L'association, l'individu et la république*, Le bord de l'eau, Lormont.

- Chanial P. (2011), *La sociologie comme philosophie politique – et réciproquement*, La Découverte, Paris.
- Cladis M.S. (1992), *A communitarian Defense of Liberalism – Emile Durkheim and contemporary social theory*, Stanford U.P., Stanford.
- Descombes V. (1996), 'L'esprit comme esprit des lois (entretien)', *Le Débat*, 90: 71-92.
- Descombes V. (2003), 'Individuation et individualisation', *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XLI-127: 17-35.
- Dubet F. (2004), 'Pourquoi rester "classique"?'', *Revue du M.A.U.S.S.* ('Une théorie sociologique générale est-elle pensable?'), 24: 219-232.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualisme – Une réflexion anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- Durkheim É. (1893 [1991]), *De la division du travail social*, P.U.F., Paris.
- Durkheim É. (1975), *Textes*, t.1, Éd. de Minuit, Paris.
- Durkheim É. (1950 [2003]), *Leçons de sociologie*, P.U.F., Paris.
- Filloux J.-C. (1990), 'Personne et sacré chez Durkheim', *Archives des sciences sociales des religions*, 69: 41-53.
- Filloux J.-C. (1993), 'Émile Durkheim: au nom du social', *Mil neuf cent*, 11: 27-30.
- Freitag M. (2004), 'Réponses au GEODE', *Revue du M.A.U.S.S.* ('Une théorie sociologique générale est-elle pensable?'), 24: 255-267.
- Gautier C. (1994), 'Corporation, société et démocratie chez Durkheim', *Revue française de science politique*, 44e année, 5: 836-855.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes – Études durkheimiennes*, Economica, Paris
- Mauss M. (1968), *Essais de sociologie*, Éd. de Minuit, Paris.
- Mauss M. (2013), *La nation*, P.U.F., Paris.
- Nisbet R. (1966 [1984]), *La tradition sociologique*, P.U.F., Paris.
- Rocher G. (1972), *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, P.U.F., Paris.
- Tönnies F. (1887 [2010]), *Communauté et société*, P.U.F., Paris.
- Vibert S. (2012), 'Une démocratie sans société? Critique de Beck et de l'idéologie cosmopolitique en sociologie', *Sociologie et Sociétés*, XLIV (1): 121-142.
- Vibert S. (2015), 'La communauté des individus – Essais d'anthropologie politique', Le Bord de l'eau, *Bibliothèque du MAUSS*, Lormont.

Il sacro in Durkheim e le sue definizioni

Giovanni Paoletti

Durkheim's influential conception of the sacred, as the French sociologist formulated it after a quite long and complex elaboration, contains a fundamental dilemma: one should see the sacred as the apotheosis of the superior moral force of society, or as the need that every society has of material objects in order to think itself?

La nozione di sacro rappresenta uno dei maggiori contributi di Durkheim – se non *il* suo maggiore – a una scienza sociale della religione. La sua riflessione in proposito si caratterizza per ampiezza, per coerenza, per l'influsso che ha esercitato sull'antropologia e la sociologia religiose del Novecento. L'ampiezza è dovuta alla stessa funzione logica che Durkheim attribuisce alla nozione di sacro, in tutta la seconda fase della sua ricerca. Lungi dal non essere altro che una caratteristica peculiare dell'esperienza religiosa, la nozione di sacro diventa via via per Durkheim elemento integrante di una teoria generale della società. La coerenza è un tratto tipico dell'argomentazione durkheimiana, sempre alla ricerca di un punto di vista capace di unificare in una stessa spiegazione o interpretazione la varietà dei fenomeni. Così è anche per la nozione di sacro, a cui Durkheim tenta di ricondurre ogni aspetto della vita religiosa e, tendenzialmente, ogni aspetto della vita sociale: la nozione di sacro rimanda continuamente e necessariamente ad altri concetti chiave della sociologia di Durkheim, l'obbligazione, l'ideale, le rappresentazioni collettive, etc. Questo naturalmente è sia un pregio che un limite. La fortuna controversa della nozione di sacro ne testimonia, come se alla sua stessa forza e (almeno tendenziale) semplicità l'ipotesi durkheimiana dovesse sia un'oggettiva efficacia euristica, sia la rigidità che da più parti le è stata imputata.

A poco più di cent'anni dalle sue prime formulazioni, e proprio in ragione della sua lunga carriera, ci può essere il bisogno di tornare ai testi di Durkheim, per reperire e analizzare gli elementi costitutivi della nozione di

sacro che egli ha elaborato. È quanto questa esposizione sintetica si propone di fare, in quattro punti:

- a) una nota storica, che segue l'elaborazione della nozione di sacro all'interno del pensiero di Durkheim e dei durkheimiani, fino alla soglia delle *Forme elementari della vita religiosa*;
- b) una rassegna delle proprietà del sacro e delle definizioni di cui esso è oggetto nelle *Forme*;
- c) un'analisi della spiegazione durkheimiana del sacro e dei suoi vizi;
- d) infine, un rapido bilancio della fortuna della nozione nelle scienze umane del Novecento.

Breve storia del sacro durkheimiano (1899-1912)

La nozione di sacro ha avuto nel pensiero di Durkheim una gestazione abbastanza lunga. Diciassette anni separano il corso sulla religione del 1895 dalle *Forme elementari della vita religiosa* (1912), in cui la nozione riceve la formulazione più compiuta, in base all'affermazione dell'assoluta centralità del sacro per la religione. La data di nascita, comunque, va verificata. Nel 1895 Durkheim tenne a Bordeaux un corso sulla religione. Vari anni dopo, nel 1907, durante una polemica con il gesuita Deploige, riconobbe in quel corso «une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée».¹ La sua novità consisteva nella scoperta («une révélation») del modo di studiare sociologicamente la religione, scoperta indotta dalla lettura del teologo ed ebraista scozzese William Robertson Smith. La nozione di sacro è centrale negli studi di Smith. Dunque, si potrebbe supporre che la svolta metodologica del 1895 consistesse appunto nello studiare la religione attraverso la nozione di sacro. Purtroppo, il corso è andato perduto. Il primo importante riferimento testuale è di quattro anni successivo: si tratta dell'articolo *De la définition des phénomènes religieux*, pubblicato sull'*Année sociologique* nel 1899. Per quanto riguarda la nozione di sacro, esso è in parte deludente. Se ipotizziamo che le vedute che vi sono espresse fossero molto vicine a quelle del corso del 1895, bisogna riconoscere che Durkheim non trae dalla riflessione di Smith sul sacro tutte le conseguenze che avrebbe potuto (Isambert 1976: 37).² In primo piano è piuttosto l'applica-

¹ Lettera dell'8 Novembre 1907, in risposta a Simon Déploige, «Revue néo-scolastique», XIV, 1907, in Durkheim (1975: I, 404).

² Per William Robertson Smith vedi soprattutto le *Lectures on the Religion of the Semites* (1889 [1927]). La nozione di *holy* (*holiness*) che Robertson Smith vi sviluppa presenta le seguenti caratteristiche: a) impersonalità, evidenziata in particolare dal culto dei luoghi sacri (*holy places*); b) contagiosità; c) nesso con un sistema di interdetti, di cui fa parte, allo stesso titolo del sacro,

zione ai fenomeni religiosi del metodo di definizione oggettiva messo a punto da Durkheim stesso nelle *Regole del metodo sociologico* (pubblicate proprio nel 1894/1895: Borlandi 2012).³

Nell'articolo del 1899 la religione è definita nel modo seguente: «Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances» (1899: 159-160). La definizione fa perno su una proprietà formale delle credenze (l'obbligatorietà), senza dirci niente sul loro contenuto, ed è proprio questo carattere esclusivamente formale che Durkheim stesso criticherà nelle *Forme* (1912: 64-65, nota). In questa fase iniziale della sua ricerca, la definizione formale ha un preciso valore euristico, in quanto permette a Durkheim di mettere fuori gioco le più tradizionali definizioni "contenutistiche" della religione, quelle basate sulle idee di sovrannaturale, di mistero, di Dio. Ma la nozione di sacro non compare nella definizione della religione. Certo, la distinzione di sacro e profano sembra propria di ogni religione. Durkheim dubita però fortemente della sua capacità esplicativa e tende a vedere in essa un mero sinonimo della religione: definire la religione in base al sacro non sarebbe dunque altro che una tautologia.⁴ Le parole chiave della definizione del 1899, quelle che contraddistinguono il preciso sistema di pratiche e credenze che è la religione, sono due: l'obbligatorietà delle credenze, e il riferimento delle credenze a degli *oggetti* dati in esse (cioè, in realtà, gli oggetti *sacri*). Ma le due parole non hanno lo stesso peso. Durkheim qui pensa che il vero *explicans* sociologico sia l'obbligatorietà, in base al seguente sillogismo, di cui l'obbligatorietà è il termine medio: Tutto ciò che è obbligatorio, ha origine sociale; ma la religione è obbligatoria; dunque, la religione ha origine sociale (1899: 160). L'obbligatorietà delle credenze, dovuta alla loro origine sociale, riverbera su certi oggetti (a preferenza di altri), e li circonda di proibizioni e interdetti: questi sono gli oggetti sacri. Gli oggetti sacri sono quelli la cui rappresentazione

anche l'impuro (*unclean*): è la cosiddetta ambiguità del sacro; d) inserimento della nozione di sacro in uno schema storico, che ne vede la progressiva sublimazione nel contenuto morale delle religioni superiori; e) infine, l'elemento più importante per Durkheim, l'interpretazione del sacro, svincolata dalla nozione di divinità (il sacro *non* è ciò che è di proprietà degli dèi) e fondata su una funzione di coesione sociale: il sacro, fissando le regole del rapporto tra uomini e dèi (e cose degli dèi), costituisce una consacrazione delle «leggi dell'ordine sociale e morale» (1889 [1927]: 155).

³ Sulla questione della "rivelazione" dovuta alla lettura di Smith e in genere sull'elaborazione della teoria della religione prima delle *Forme elementari* rimando a Paoletti 2012.

⁴ «...on ne fait ainsi que remplacer un mot par un autre et cette substitution n'apporte, par elle-même, aucune clarté. Car encore faudrait-il savoir en quoi consistent ces choses sacrées et comment on les reconnaît» (Durkheim 1899: 154).

proviene dalla società; formano un mondo a parte, qualitativamente diverso dal mondo profano. Dunque, la forma delle credenze investe e determina il loro contenuto: gli oggetti sacri in sé non contano, contano solo gli interdetti che li circondano.

Il percorso della nozione di sacro in Durkheim, in sintesi, consiste nella progressiva inversione dei ruoli delle due parole-chiave. Da qui in poi, assisteremo a un arricchimento di senso della nozione di sacro, tale da permetterle di mutare la propria funzione logica all'interno della definizione della religione: da termine incluso (nell'obbligatorietà) a termine inclusivo, da mero sinonimo della religione a suo fattore esplicativo. Ma molti elementi della questione sono già presenti nel saggio del 1899, se non altro come domande che l'esposizione di Durkheim suscita, quasi suo malgrado, senza risolverle.

La prima riguarda proprio l'esistenza di oggetti sacri. È da notare che Durkheim non parla mai *del* sacro, al singolare, ma sempre di *cose sacre*. Nella definizione finale, questa dimensione oggettuale è subordinata alle credenze (tant'è vero che l'aggettivo "sacro" scompare). Ma ciò non impedisce di chiedersi perché le credenze religiose si riferiscano di preferenza a delle *cose*, e non, poniamo, a nozioni o valori astratti o spirituali. La tesi di un processo evolutivo dalle religioni inferiori e materialiste a quelle superiori e spiritualiste, per restare ad anni ed autori vicini a Durkheim, era tipica della scuola antropologica inglese, e di E. B. Tylor in particolare (ma ancora dello stesso William Robertson Smith).⁵ Prendendo sul serio il dominio delle cose sacre, Durkheim rovescia in qualche modo questa tesi e nega che il culto di cose sacre possa essere interpretato come una mera sopravvivenza (*survival*) di un passato arcaico e superato. Al contrario, Durkheim sostiene che la stessa nozione di divinità è secondaria e derivata rispetto al sacro, cioè alle cose sacre. Queste sono il modello di quella, e non viceversa. La parola *cosa* va intesa in un senso forte, di sostanza, ente sottoposto a un principio di individuazione: l'amuleto o il feticcio e la divinità obbediscono in questo alla stessa legge: «Peu importe, d'ailleurs, qu'elle [la virtù oscura che rende sacri gli oggetti] soit imaginée sous les espèces d'un pur esprit, ou qu'elle soit attachée à un substrat matériel; l'essentiel, c'est qu'elle soit individualisée» (1899: 151, corsivo nostro). Durkheim oltre a questo non va. La ragione dell'individuazione (individuazione che pure è "essenziale") rimane oscura. La spiegazione che Durkheim dà, alla fine del saggio, della dualità sacro/profano finisce per sollevare una questione analoga. La distinzione fra cose sacre e cose profane "deriva" («prend tout son sens», dice prudentemente Durkheim) dal dualismo tra individuo e società: le rappresentazioni individuali si rappresentano cose profane, quelle collettive,

⁵ Douglas (1975: 46 sgg).

cose sacre. In altre parole, la religione esprime il dualismo individuo/società «en un langage symbolique». Questo ricorso a una sorta di isomorfismo tra due dicotomie verrà criticato. In ogni caso, resta inclusa la domanda sulla ragione del simbolismo. Se esso non è, come Durkheim lascia intendere, il frutto di una mentalità arcaica, allora cos'è?

Il secondo spunto che il saggio del 1899 contiene, ma non sviluppa, riguarda ciò che chiameremo il “sacro non religioso”. Si tratta delle «croyances communes de toute sorte, relatives à des objets laïques seulement en apparence», e apparentemente tipiche delle società moderne, come la bandiera, la patria, una certa forma d'organizzazione politica (es., la democrazia), un eroe (es., Giovanna d'Arco), un evento storico (es., la Rivoluzione francese) (1899: 157⁶). Durkheim appare piuttosto incerto sul loro statuto. Tali credenze non sono profane, in quanto sono «en quelque sens» obbligatorie. I membri di una data società non possono indifferentemente credervi o non credervi, non possono metterle in dubbio senza suscitare una reazione di difesa collettiva. Ma non sono nemmeno religiose, perché, precisa Durkheim, se anche ovviamente influiscono sull'azione, non danno però luogo a una sistematica pratica rituale: «C'est une foi à laquelle ne correspond pas de culte» (1899: 159). Sono sacre? I segni esteriori – la presenza di interdetti, il carattere individuato degli oggetti della credenza – indurrebbero a dire di sì: «La patrie, la Révolution française, Jeanne d'Arc, etc., sont pour nous des choses sacrées» (1899: 157). Ma Durkheim non rinuncia al postulato dell'equivalenza sacro/religione, ed è perciò costretto a sostenere, contro se stesso, che le credenze in questione sono «dans une certaine mesure» religiose. In realtà, benché Durkheim non lo riconosca, la sinonimia tra sacro e religione è già compromessa: la religione non esaurisce il dominio delle cose sacre.

Dal 1899 al 1912 – o al 1906-7, se consideriamo il corso sulle origini della vita religiosa –, Durkheim non lascia intravedere cambiamenti rilevanti nella sua concezione della religione e del sacro. Apporti fondamentali vengono invece in quegli anni dai “durkheimiani” Hubert e Mauss. Secondo Isambert (1976: 141-150), nei loro lavori può essere riconosciuto il terreno di maturazione della teoria durkheimiana della religione. Un primo elemento di novità è contenuto nell'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899). Hubert e Mauss vi riprendono, da Robertson Smith, la nozione di “ambiguità” del sacro, che Durkheim nel suo saggio aveva lasciato cadere. La dottrina è nota, anche grazie all'uso che ne fece Freud⁷: consiste nel riconoscere che, soprattutto nelle

⁶ Altri esempi del saggio del 1899: la realtà del progresso, l'idea d'uguaglianza (1899: 157).

⁷ Freud (1913 [1989]: 27-80, *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*). Anche Freud si rifà a W. Robertson Smith.

società primitive, l'interdetto si applica allo stesso modo a ciò che è propriamente sacro, e a ciò che è impuro. Ne risulta che fra sacro e impuro non c'è distinzione netta o, in altre parole, che le cose sacre possono essere sia benefiche che pericolose. La necessità di amministrare l'ambiguo potere delle cose sacre è alla base di complessi sistemi rituali, che gestiscono sia i processi di purificazione preliminari al contatto con le cose sacre, sia quelli di desacralizzazione, di uscita dal rito: anche l'uscita deve essere graduale e controllata, pena l'esposizione alle potenzialità malefiche del sacro. La semplice dicotomia sacro/profano esposta da Durkheim nel saggio del 1899 è incapace di rendere conto di questo fenomeno: il criterio dell'obbligatorietà su cui essa si basa, in quanto formale, resta al di qua del fenomeno dell'ambivalenza, che riguarda piuttosto il contenuto del sacro. Ma la complessità del fenomeno stesso, la forza del conflitto tra sacro benefico e malefico, l'importanza della dinamica rituale che ne scaturisce, portano a vedere nella neutralità del criterio dell'obbligatorietà un limite rilevante, quanto a capacità esplicativa, della definizione di Durkheim.

Un passo ulteriore si produce con l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* del 1904. È stavolta dalla letteratura etnografica sulla Melanesia che Hubert e Mauss traggono gli elementi della loro riflessione: si tratta in particolare della nozione di *mana*, che occuperà un ruolo di spicco nelle *Forme* di Durkheim. Il *mana* è la forza impersonale che anima spiriti e cose, il principio attivo su cui si basa la loro efficacia e il loro valore: la solidità di una casa, la fertilità di un campo, la virtù salutare di un medico o quella mortifera di una freccia. Fra *mana* e sacro il rapporto è stretto: tutto ciò che è tabù, cioè interdetto, cioè sacro, possiede *mana* (anche se non tutto ciò che ha *mana* è sacro: Mauss 1950: 105). Hubert e Mauss oscillano un po' al momento di descrivere il rapporto: sono nozioni identiche o dello stesso ordine; ovvero, il sacro è la specie di cui il *mana* è il genere; ovvero, il *mana* è il fondamento (*souche*) dei riti magici e del sacro (Mauss 1950: 112). Ma il passaggio è decisivo, in vista della spiegazione che svilupperà Durkheim: d'ora in poi, la dimostrazione della natura sociale del sacro passerà da quella della natura sociale del *mana*. E, nella prospettiva di Hubert e Mauss, il *mana* – principio astratto, «catégorie inconscient de l'entendement» – deborda i confini della religione e della magia, di cui è semmai la fonte comune (Mauss 1950: 130).

“Sacro” nelle *Forme elementari della vita religiosa*

Negli scritti di Durkheim successivi al 1899, mentre lo studio del totemismo prosegue (Durkheim 1902 e 1905; Durkheim-Mauss 1903), la nozione di sacro è come accantonata. Torna brevemente nel corso sulla religione del

1906-7, che rappresenta una sorta di primo abbozzo delle *Forme*: la nozione di sacro entra stavolta nella definizione della religione, ma delle sue proprietà Durkheim rileva soltanto l'assoluta eterogeneità rispetto al profano, eterogeneità da cui deriverebbero gli interdetti (Durkheim 1975: II, 69-70). La sinteticità di questo accenno contrasta con la dovizia di informazioni e determinazioni di cui la nozione di sacro è oggetto nelle *Forme*. Prima di rendere conto del momento propriamente esplicativo, converrà passarle in rassegna, più o meno nell'ordine (o disordine) in cui Durkheim ce le offre. Tre blocchi possono comunque essere sommariamente distinti, in corrispondenza con i tre libri in cui l'opera di Durkheim è strutturata.

Il libro I delle *Forme* è dedicato alle "Questioni preliminari". Si chiede in particolare come debba essere definita la religione (la stessa domanda del saggio del 1899, non la stessa risposta) e quale sia la religione elementare (risposta, quasi canonica in quegli anni: il totemismo). È il libro che si sofferma più a lungo sulla nozione di sacro, cui vengono attribuite le seguenti determinazioni:

1) *il sacro ha a che fare con gli aspetti di regolarità del reale*: è la concezione che Durkheim oppone alla definizione, di lunga tradizione e ancora attuale al suo tempo, della religione in base al sovrannaturale, allo straordinario, all'eccezionale (e alle passioni che ne derivano: paura e/o meraviglia; è il *Primus in orbe deos fecit timor*⁸). Al contrario, le concezioni religiose esprimono per Durkheim gli aspetti costanti e regolari delle cose. Ciò non va confuso, naturalmente, con l'asserzione della normalità della religione stessa: qui si sostiene che le sue rappresentazioni hanno per *oggetto* la regolarità del reale. Analogamente, lungi dall'aver soltanto un ruolo marginale e perturbante, gli esseri sacri «ont pour tâche essentielle d'entretenir, d'une manière positive, le cours normal de la vie» (Durkheim 1912: 39).

2) *la distinzione sacro/profano è universale*: l'asserzione ci è nota già dal saggio del 1899. Durkheim la presenta come asserzione empirica (50), e come tale gli verrà contestata. Rispetto al 1899, però, Durkheim non la interpreta nel senso di una mera sinonimia tra religione e sacro. La distinzione sacro/profano, in quanto è «*le trait distinctif de la pensée religieuse*» (51, corsivo nostro) entra invece nella definizione della religione: «*Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent*» (65). Dunque,

⁸ Il verso di Stazio (*Tebaide*, III, 661), antonomastico per la teoria dell'origine della religione dalla paura, è citato, e ricusato, sia da Durkheim (1912: 320) che da W. Robertson Smith (1889 [1927]: 54).

3) *la distinzione sacro/profano definisce la religione*: dal paragone tra le due definizioni del 1899 e del 1912, sia detto di passaggio, si nota come il procedimento definitorio di Durkheim non si limiti a essere semplicemente constativo (come Durkheim stesso talora pretende), ma sia propriamente euristico: l'individuazione (o addirittura la scelta) dei segni esteriori di riconoscimento di un fenomeno è decisiva nell'orientare tutta la ricerca successiva.

4) *gli oggetti sacri sono in sé indifferenti*: la prima proprietà delle cose sacre è l'assenza di proprietà. Già presente nel saggio del 1899, lo spunto è qui ripreso e precisato. La sacralità non appartiene a certi oggetti preferibilmente che ad altri. In particolare, non è affatto esclusiva di dèi o spiriti: «un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot *une chose quelconque peut être sacrée*» (51, corsivo nostro). Naturalmente l'indifferenza del singolo oggetto sacro non è indifferenza degli oggetti sacri come classe: come classe, gli oggetti sacri *devono* esistere.

4a) Da ciò segue, come un corollario, la relatività dell'insieme degli oggetti sacri per ogni singola religione (o società), a un momento dato della sua esistenza. Il cerchio cambia infinitamente da una religione all'altra, da un momento storico all'altro: «l'étendue en est infiniment variable selon les religions» (51). Dunque, *l'insieme degli oggetti sacri è infinitamente variabile*. Questa flessibilità del dominio del sacro permette a Durkheim di riconoscere credenze religiose anche là dove definizioni più strette della religione ne negavano l'esistenza, ad esempio nel buddismo privo di dèi.

5) *le cose sacre non sono in sé superiori alle profane*: ovvero, la superiorità non è caratteristica del sacro. Ci sono cose riconosciute come superiori senza essere sacralizzate. E ci sono cose sacre verso cui il fedele non prova alcun sentimento d'inferiorità (un amuleto, un feticcio: cose banali, qualunque, v. punto 4) (51-53). Questa determinazione negativa del sacro è importante per le teorie della religione che implicitamente falsifica (v. punto 1): ad esempio, oltre al *Primus in orbe deos fecit timor* (si teme ciò che è più forte di noi), la definizione della religione in base al sentimento di dipendenza, consacrata da Schleiermacher; o la distinzione stessa tra religioni inferiori e superiori, che per Durkheim non ha alcun valore assiologico, né può servire da fondamento ad alcun modello evolutivo. La definizione di Schleiermacher (e di senso comune) si fa invece, in Durkheim, simmetrica: se l'uomo dipende dai suoi dèi, gli dèi senza l'uomo morirebbero (53).

6) *cose sacre e profane sono assolutamente separate*: è per Durkheim il criterio necessario e sufficiente a definire la relazione sacro/profano. L'assolutezza della distinzione è ciò che la distingue da ogni altra classificazione delle cose: sacro e profano non sono due specie di uno stesso genere, ma due generi o due mondi, non presentano differenze di grado, ma di natura. A partire da questo cri-

terio, le possibili varianti del contrasto sono molte (separazione nello spazio, trascendente vs. terreno, misterioso vs. intellegibile, ecc.), ma «le fait même du contraste est universel» (53). Individuare un modello empirico era tanto facile quando si trattava della presunta superiorità del sacro (es., i fenomeni irregolari della natura), quanto appare difficile per l'assoluta eterogeneità di sacro e profano. L'individuazione di tale modello è l'obbiettivo delle *Forme* (58).

6a) *i due mondi (sacro e profano) non sono impermeabili*: ciò che contribuisce, insieme alle due determinazioni successive, a complicare e sfumare la separazione tra i due mondi, rendendola non statica, ma dinamica. In particolare, si può passare da un mondo all'altro. Il passaggio equivale, però, a una vera metamorfosi, a un cambiamento di natura: questo è il significato dei riti d'iniziazione, da cui il passaggio è amministrato (54: Durkheim rinvia a Hubert e Mauss 1899).

6b) *i due mondi sono antagonisti*: la separazione assoluta tra sacro e profano in sé potrebbe anche non consistere altro che in una mera e reciproca indifferenza. È quanto smentisce la proprietà dell'antagonismo (54-55). La presenza di un potenziale conflitto tra sacro e profano giustifica (insieme alla contagiosità del sacro, di cui Durkheim dirà dopo, punto 12) il sistema "difensivo" degli interdetti, che dunque *non* sono logicamente inclusi nel criterio definitorio principale 6 (cheché ne dica Durkheim: il «vide logique» (55) tra i due mondi da solo non basta).

6c) *i due mondi sono separati da un sistema di interdetti*: il segno esteriore dell'interdizione era già stato ampiamente valorizzato nei lavori di Hubert e Mauss e nel saggio del 1899. Rispetto a quest'ultimo testo, nelle *Forme* non sembra essere altrettanto immediata la riconduzione degli interdetti del sacro all'obbligatorietà del sociale: si arriverà anzi, nel libro III, a rovesciare la relazione, affermando che il sistema degli interdetti «est logiquement impliqué dans la notion même du sacré» (453). Durkheim mette in luce anche un'asimmetria tra i due mondi: gli interdetti difendono il sacro dal profano, non viceversa (56). È già evidente come questa presentazione eluda di nuovo il problema dell'ambiguità del sacro (in base alla quale anche il sacro è pericoloso). In ogni caso, essa implica una determinazione almeno apparentemente contraddittoria con il punto 6: gli interdetti sono chiamati a impedire il contatto, perché il contatto di fatto si dà; sono necessari, nella misura in cui il contatto è necessario, inevitabile. La separazione tra i due mondi, cioè, è il contrario dell'assenza di relazione. In questo carattere dialettico il sacro trova addirittura la sua ragion d'essere (come gli dèi che senza gli uomini morirebbero, punto 5), «car, si le profane ne pouvait aucunement entrer en relations avec le sacré, celui-ci ne servirait à rien» (55). La combinazione di 6 e 6c dà la definizione di p. 65: «...des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites...».

7) *le cose sacre formano un “mondo”*: cioè il sacro non è un principio, un valore (come il bene), ma in primo luogo una pluralità organizzata di enti: un “mondo”. L’immagine dei due mondi, introdotta in riferimento al criterio della separatezza, va dunque presa alla lettera. Questa determinazione ci rimanda, oltre che al saggio del 1899, ai punti 4 e 4a, l’indifferenza degli oggetti sacri e la loro variabilità. Le sue implicazioni sono rilevanti. Essa impedisce di vedere nel sacro una sorta di essenza indivisibile ed eterna: non il Sacro, ma i molti mondi di cose sacre (analogamente: non la Religione, ma le forme della vita religiosa). Se un principio del sacro potrà essere individuato, sarà comunque immanente e inseparabile dalla pluralità delle sue individuazioni. La seconda implicazione è una critica al monoteismo – non in sé naturalmente, ma come termine ideale di una storia evolutiva della religione. Dal punto di vista del sacro, il monoteismo appare, né più né meno che ogni altra religione, disseminato in una molteplicità di oggetti di culto: «il n’est pas de religion si unitaire qu’elle puisse être, qui ne reconnaisse une pluralité de choses sacrées. Même le christianisme, au moins sous sa forme catholique, admet, outre la personnalité divine, d’ailleurs triple en même temps qu’une, la Vierge, les anges, les saints, les âmes des morts, etc.» (57).

Nel libro II Durkheim affronta l’analisi delle credenze elementari del totemismo. Dopo alcuni capitoli ancora descrittivi, il suo discorso si inoltra decisamente nel livello genetico-esplicativo (“Origine delle credenze”), fino al cap. VII, che racchiude il nucleo della teoria durkheimiana della religione. Le ulteriori determinazioni del sacro, di cui veniamo ad apprendere, oscillano dunque tra descrizione e spiegazione: in questo paragrafo continueremo a mettere di preferenza l’accento sul primo elemento, lasciando temporaneamente in sospenso il secondo.

8) *le immagini delle cose sacre sono più sacre delle cose stesse*: questa affermazione di Durkheim è in realtà un frutto della sua descrizione del totemismo. In quegli anni di abbondante letteratura sul tema – Van Gennep (1920) enumera più di centocinquanta autori –, la descrizione di Durkheim si differenzia dalle più note, ad esempio quelle di Mc Lennan, Tylor e Wundt (totemismo come zoolatria), di Frazer (come pratica magica individuale o come teoria della procreazione⁹), o di Spencer (come culto degli antenati). Durkheim vede nel

⁹ A Frazer si devono in realtà tre diverse teorie del totemismo. Quella esposta nel *Golden Bough* (1890, cfr. Durkheim 1912: 248 sgg.) vede nel totemismo una tecnica di esteriorizzazione dell’anima in certi oggetti, piante, animali, al fine di preservarla da pericoli imminenti. In un saggio del 1899, *The Origin of Totemism* (v. Durkheim 1902), lo interpreta come forma, a sfondo magico, di industria primitiva. Infine, in *Totemism and Exogamy* (1910, che include un saggio del 1905, *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, dove la teoria era già esposta; cfr. Durkheim e Mauss 1913), Frazer propone la teoria detta “concezionale”: il totemismo ripose-

totemismo essenzialmente un culto di emblemi. Il caso esemplare è quello dei *churinga*, oggetti in legno e pietra resi sacri dall'immagine totemica che portano disegnata o incisa (Durkheim 1912: 172-174). Gli animali e le piante della specie totemica possono essere visti e toccati da tutti; i *churinga* no, e la quantità di interdetti cui sono sottoposti è direttamente proporzionale al loro grado di sacralità (189). La generalizzazione della proposizione a partire dal caso del totemismo, alla lettera non si trova in Durkheim. Ma è a nostro avviso giustificata dal valore di esperimento cruciale che Durkheim attribuisce al totemismo, come pure dalle conclusioni generali delle *Forme*. Si è preferito dunque esplicitarla da subito.

9) *il sacro è prodotto dalla società*: la conclusione della spiegazione durkheimiana del sacro è contenuta nel cap. VII del secondo libro. Ci torneremo nel paragrafo seguente. Qui ci limitiamo a notare la dislocazione della spiegazione sul piano della rappresentazione, dislocazione già iniziata nel saggio del 1899 (dove Durkheim diceva che gli oggetti sacri sono quelli la cui rappresentazione proviene dalla società). Ne consegue una duplice sinonimia: fra ciò che è sacro e ciò che è moralmente e socialmente autorevole, cioè investito dal consenso dell'opinione (305), e fra il sacro e l'ideale (602, *Conclusion*).

9a) *il sacro eccede la religione*: la conseguenza immediata del precedente è che ogni credenza «unanimement partagée» sia sacralizzata (305). Non tutte le credenze del genere sono religiose; dunque il sacro è più ampio della religione. Durkheim riprende qui la nozione di sacro non religioso, già incontrata (come problema) nel saggio del 1899. Gli esempi di sacro moderno sono l'ideale del progresso, il principio del libero esame (sacro anche per il demistificatore più radicale), e soprattutto gli ideali della Rivoluzione francese. I lavori di Albert Mathiez, a sua volta ispirato dal saggio durkheimiano del 1899, avevano messo in luce l'eccezionale produzione di cose sacre avvenuta durante la Rivoluzione: sulla base di questi lavori Durkheim considera l'evento rivoluzionario come un'esperienza sociologica privilegiata di come la società produca il sacro (305-306). Ma (e Durkheim non ne sembra del tutto consapevole) l'evento moderno per eccellenza non si caratterizza solo per la straordinaria trasparenza del processo sociale di sacralizzazione; si caratterizza anche per il fallimento dell'istituzione religiosa. Alla durata effimera del culto della Ragione si contrappone la vitalità perdurante degli ideali della Rivoluzione nella società che è sorta da essa: razionalità, libertà, uguaglianza, forme moderne di sacro non religioso.

rebbe sulla nozione primitiva della procreazione, come metempsicosi da certi luoghi, oggetti e soprattutto animali alla donna incinta. Nei tre casi, il totemismo è per Frazer una credenza o pratica individuale, non una religione. Su questo, v. anche Achimastos 2012.

10) *al sacro è associato un forte contenuto emotivo*: la nozione di sacro consiste di rappresentazioni, e implica una classificazione della realtà, ma rappresentazioni e classificazione appaiono nel suo caso connotate da un forte colorito emotivo. Ciò significa innanzitutto che il sacro provoca emozioni, di paura, rispetto, ammirazione, gratitudine; la pratica rituale ne è permeata. Ma il cap. VII del secondo libro fa un passo in più: analizzando le fasi di associazione e raduno collettivo che scandiscono la vita delle società australiane, Durkheim è colpito dai fenomeni di perdita del sé che vi hanno luogo. Predominio delle facoltà emotive e passionali, «electricité», «exaltation», «tumulte», «effervescence» (308-309), tutti fenomeni che portano a trasgredire e alterare le condizioni ordinarie della vita. Questa esperienza metamorfica è un'esperienza di duplicità, non estranea del resto al mondo moderno: la sua oggettivazione dà luogo alla rappresentazione dei due mondi, quello profano e quello delle cose sacre (313). Dunque, le emozioni che provoca il sacro durante i riti rimandano alla sua stessa genesi emotiva. Nella classificazione in sacro e profano Durkheim introduce un elemento derivato dal punto di vista degli attori, la «sensation du sacré» (314).

Il III libro delle *Forme* è dedicato alla dimensione rituale del totemismo. Per contiguità tematica, si ricollega più direttamente alle ricerche di Hubert e Mauss ricordate sopra. Vi si ricollega, in particolare, per il supplemento di riflessione sulla nozione di sacro che contiene.

11) *ambiguità del sacro*: il debito con William Robertson Smith è stavolta pienamente esplicitato. Oltre alla dicotomia con il profano, il sistema del sacro conosce una suddivisione interna, tra sacro benefico e malefico, puro ed impuro (430-431, 584 sgg.). Non due generi, ma due specie dello stesso genere (588), sacro puro ed impuro danno luogo ad una (marginale) pratica rituale, intrattenendo fra loro un rapporto che è insieme di contrasto e di parentela. Ma dal tipo di contrasto, «aussi complet que possible», cioè del tutto analogo alla dicotomia sacro/profano, si sarebbe portati a cercare, secondo la logica di Durkheim, un modello altrettanto forte di dicotomia. Quella individuata da Durkheim lascia qualche dubbio da questo punto di vista: il supplemento esplicativo introdotto rispetto a Smith consiste nel vedere sacro fasto e nefasto come oggettivazioni degli stati rispettivamente di euforia e disforia sociale (588 sgg.). Sarebbe dunque la società stessa a rappresentare una volta il proprio stato normale e vitale, l'altra le forze (interne? esterne?) che ne minacciano l'esistenza.

12) *il sacro è contagioso*: questa determinazione della nozione di sacro era ben nota nella letteratura etnografica sull'Australia (Durkheim cita Howitt, Spencer e Gillen) e in quella antropologica (W. Robertson Smith, Frazer, Jevons, Van Gennep ecc.: 457). La contagiosità del sacro è innanzitutto con-

dizione necessaria, insieme all'antagonismo tra sacro e profano, del sistema degli interdetti (v. punto 6b). La contagiosità è unidirezionale, e va dal sacro al profano (457-458). La relazione è dunque asimmetrica, ma va in senso opposto rispetto all'altra asimmetria segnalata nel libro I, senza che Durkheim percepisca incoerenza. Là si diceva che il sacro è protetto, il profano tenuto a distanza (56: v. punto 6c); qui, che il sacro minaccia di estendere per contagio il suo impero su qualsiasi essere profano che violi un interdetto (457). Il dinamismo potenziale della relazione tra sacro e profano sarebbe dunque tutto a carico del carattere attivo del sacro, e semplicemente subito dal profano (Lalande). La spiegazione della contagiosità – in base al carattere del tutto esteriore delle forze collettive e morali rispetto alle cose a cui si sovrappongono (461-462) – segna un punto estremo dell'idealismo sociale delle *Forme*. Durkheim sembra qui propendere per una devalorizzazione delle *cose* sacre, a favore del principio mobile e ideale che di volta in volta le anima. Se questo è il caso, resta da chiedersi cosa resti, delle cose sacre, oltre al senso della loro secondarietà e accidentalità.¹⁰

Durkheim ha spiegato il sacro?

La spiegazione sociologica della nozione di sacro (e di religione) si trova per lo più nel cap. VII, libro II delle *Forme*. Naturalmente, la stessa ricerca di una spiegazione in senso proprio può essere in questo caso epistemologicamente discutibile, ed è da ricondurre all'aspirazione durkheimiana a un modello di scientificità desunto dalle scienze naturali (Isambert 1976: 56). Ammettiamone comunque la plausibilità, per ripercorrerla brevemente dall'interno.

L'argomentazione di Durkheim punta a mostrare che la religione è una rappresentazione collettiva, prodotta socialmente e avente la società per oggetto. La nozione di sacro fa da ponte tra società e religione: la religione è riconducibile alla società solo se non la si definisce in base al sovrannaturale (trascendente), o alla paura dei fenomeni naturali (individuale), ma in base al sacro (v. sopra, punto 3). Le altre due condizioni preliminari di questo argomento sono: che il sacro sia un fenomeno universale – di ogni religione e di ogni società (punto 2) –, e che la nozione di sacro sia più ampia di quella di religione, e la includa (punti 4a, 9a).

¹⁰ Alla contagiosità del sacro può essere accostata un'altra determinazione, che ne rappresenta una sorta di *pendant* teorico: l'*indivisibilità del sacro* (Durkheim 1912: 328; Pickering 1984: 154-156). Come il sacro può estendersi da un oggetto all'altro, per le stesse ragioni può restringersi da un determinato oggetto a una sua parte, senza modificare la sua natura o perdere in potenza: una goccia di sangue è sacra come tutto il sangue, un pezzo di reliquia come la reliquia intera.

Il primo passaggio dell'argomentazione è già quello decisivo, ed è singolarmente sintetico nella sua formulazione, per quanto a lungo preparato. Si tratta del cosiddetto argomento del "doppio simbolismo" (Pickering 1984: 236-238): il totem è un simbolo (v. punto 8: le immagini più sacre delle cose), un simbolo di due cose allo stesso tempo, il *mana* (il dio) e il clan (la società). Ciò significa, per Durkheim, che dio e società sono una cosa sola, e il dio non è altro che il clan «hypostasié et représenté aux imaginations» (Durkheim 1912: 294-295).

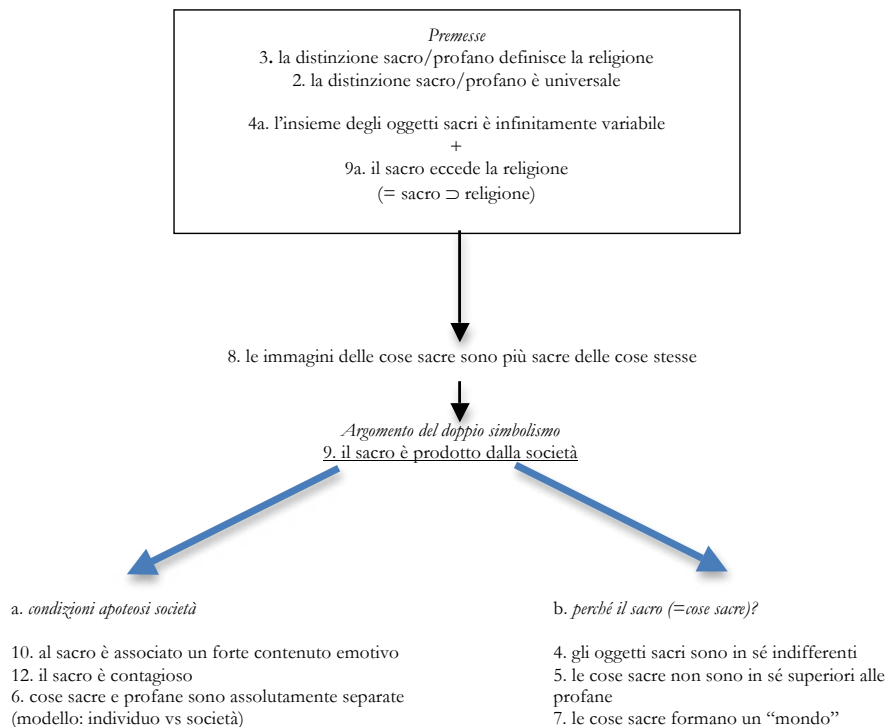
Di qui, l'argomentazione si sviluppa a lungo, articolandosi in due momenti. Il primo si interroga propriamente sulla religione, chiedendosi cosa ha reso possibile l'apoteosi della società. Il secondo, invece, si interroga più specificamente sul sacro, cercando di fornirne una spiegazione. I due momenti non vanno confusi, almeno non più di quanto già faccia Durkheim. Inoltre, nella misura in cui la nozione di sacro è logicamente anteriore a quella di religione, il secondo momento è in realtà logicamente il primo.

a) L'apoteosi della società deriva in primo luogo, secondo Durkheim, da caratteristiche della società stessa, la sua forza morale e autorevolezza, il rispetto e il sentimento di dipendenza, ma anche la vitalità, che ispira agli individui (295 sgg.). La pressione sociale non è costrizione fisica, ma autorità morale: il suo *milieu* è mentale. La distinzione tra due tipi di rappresentazioni era già nel saggio del 1899 (e prima in Durkheim 1898); Durkheim la riprende aggiungendo l'idea che le rappresentazioni collettive siano non solo elaborate in comune, ma abbiano anche la società per oggetto. In questo primo momento, è comunque il processo della genesi a esser messo in maggiore rilievo (v. sopra, punto 10). Nei momenti di più intensa interazione sociale – la Rivoluzione francese come le feste periodiche dei clan australiani – gli individui sperimentano la potenza della vita collettiva, come una vera e propria uscita da sé, e sono indotti a dare alla società il nome di Dio. Da questo fenomeno, detto di effervescenza collettiva, sembra dunque «être née l'idée religieuse» (313). La contagiosità del sacro può esservi ricondotta, in base alla fluidità della forza moral-religiosa (punto 12). Ma Durkheim fa un passo in più, concludendo dal fenomeno dell'effervescenza all'esistenza di una relazione causale tra due coppie dicotomiche (Steiner 1994: 86): l'esperienza del dualismo tra individuo e società è il modello a lungo cercato della separazione tra sacro e profano (punto 6). Gli individui – se non tutti, almeno «le commun des hommes» (Durkheim 1912: 302) – sono infatti portati a localizzare all'esterno la forza morale da cui sono investiti, così come fanno abitualmente con tutte le percezioni sensoriali. Le percezioni ordinarie formano il mondo delle cose profane, la percezione della forza sociale il mondo delle cose sacre (304).

b) A questo punto Durkheim ha già avanzato una spiegazione del sacro. Non ne sembra, però, soddisfatto («Mais l'explication est encore incomplète»,

314, e v. 329). Propone dunque altre due spiegazioni, fra loro connesse, della nozione di sacro: o meglio, dei simboli, che possiamo considerare come equivalenti alle cose sacre. Il simbolo è infatti, come le cose sacre (punti 4, 5, 7), l'«*expression matérielle*» (294) di qualcosa, ed è proprio la materialità che lo caratterizza a dover essere spiegata. In primo luogo il valore simbolico, secondo una legge psicologica, deriva per Durkheim, da uno spostamento del sentimento dalla sua causa complessa (il clan) a un oggetto concreto, l'immagine totemica, che per semplicità e visibilità ne facilita la comprensione (314-316). Perché lo spostamento avvenga, il simbolo deve già esistere. In secondo luogo, perciò, Durkheim cerca di risalire alle ragioni del simbolo stesso: esso è utile alla coesione di un gruppo, necessario alla comunione fra individui, indispensabile alla permanenza del sentimento collettivo (329-331). In conclusione: «*la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme*» (331). Il sacro, secondo la logica propria delle rappresentazioni collettive, lungi dal non essere altro che un prodotto della società, ne è la sua condizione di possibilità. L'andamento complessivo della spiegazione di Durkheim può essere reso schematicamente come segue:

La spiegazione del sacro nelle *Forme elementari*



Il primo problema che si pone è quello del rapporto tra i due momenti a e b della spiegazione. L'insoddisfazione di Durkheim per la prima spiegazione del sacro proposta in a è a nostro avviso la spia di una tensione più generale. A Durkheim l'analogia con quanto avviene nelle percezioni ordinarie (localizzazione nelle cose delle sensazioni soggettive) non pare sufficiente a motivare il processo di oggettivazione nel sacro della forza morale della società. Perché? Epistemologicamente, la semplice dissomiglianza tra le cose sacre e la forza morale che in esse si incarna non sarebbe un problema: quella fra la nostra percezione degli oggetti e la loro rappresentazione scientifica non è minore. Potremmo continuare a prestare alla società la fisionomia delle cose sacre in base alla stessa illusione naturale per cui il disco solare ci appare largo dieci centimetri, nonostante le nostre conoscenze astronomiche, o sediamo su questa sedia anche senza conoscerne l'esatta struttura molecolare. Ma Durkheim si limita ad accennare questo possibile argomento, senza svilupparlo (303, 325): contare sulla distinzione tra percezione ordinaria e rappresentazione scientifica per spiegare il sacro sarebbe equivoale ad usare un argomento simile a quello della spiegazione naturalista della religione (la religione come forma rudimentale di scienza).

Inoltre, la forza morale della società e le cose sacre hanno proprietà non soltanto dissimili, ma spesso antitetiche: mobile, astratta, superiore agli individui l'una; fisse, concrete, possibilmente inferiori agli individui (punto 5) le altre. Durkheim incontra con la sua nozione del sacro problemi già sollevati in teoria della religione dalla nozione di feticismo (Iacono 1985 e 1992). Ma le soluzioni che propone nei due momenti della sua spiegazione sembrano divergere, più che convergere. L'interpretazione che si dà di quella che abbiamo chiamato l'indifferenza degli oggetti sacri (punto 4) è dirimente. Se l'indifferenza (qualsiasi oggetto può essere sacro) equivale a una svalutazione delle cose sacre a meri e accidentali supporti della forza religiosa, del *mana*, la nozione di sacro e quella di simbolismo risultano subordinate a una concezione idealista (il termine è di Durkheim 1912: 326-327) della religione. Al contrario, prendere sul serio il momento b della spiegazione vuol dire riconoscere che l'indifferenza del singolo oggetto non implica l'indifferenza, bensì la necessità dell'oggettività in generale, della materialità delle cose sacre e dei simboli.¹¹ Lo spunto, si ricorderà, era già presente nel saggio del 1899: le *Forme* ne raccolgono l'eredità, senza però eliminarne del tutto il carattere problematico.

Il fatto è che la spiegazione della religione in termini di *mana*, forza morale, effervescenza collettiva, depotenzia la nozione di sacro a cui Durkheim

¹¹ Il punto è fondamentale: per una discussione più approfondita, v. Paoletti 1998 e 2002; Mary 2012.

ci ha abituato. Se la società è essenzialmente una forza morale, l'aspetto simbolico della religione sembra un elemento accessorio più che definitorio. Le religioni a più alto contenuto morale o ideale sarebbero dunque – contro ciò che Durkheim ha sempre detto – più vere di altre, più adeguate a ciò che rappresentano: viene da pensare, se non al dio cristiano, alle verità morali del buddismo, o addirittura, come invitano a fare certe espressioni delle *Forme*, a un dio che ricorda quello di Spinoza (gli esseri del clan «comme des modes variés de l'être totémique», 219; «un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses», 269; v. 213, 274, 423). Ma il problema delle cose sacre rimane. La loro successiva inclusione in una teoria del simbolismo sociale costituisce un'alternativa al momento a della spiegazione, piuttosto che un suo antecedente logico. Il momento b della spiegazione salvaguarda i più rilevanti contenuti di novità della nozione di sacro: che sacro e simbolismo non siano riservati al «commun des hommes», incapace di concezioni chiare e distinte, ma siano di ogni uomo che viva in società, dunque anche dello scienziato e delle rappresentazioni scientifiche (298); che il simbolismo sia condizione della società, norma delle regolarità sociali (v. punto 1); che, definita sul sacro, la religione non sia rapporto tra il fedele e una realtà trascendente, ma forma di organizzazione collettiva dei rapporti tra uomini; che la rete orizzontale di relazioni così costituita non sia comunicazione di coscienze in uno spazio vuoto, ma includa necessariamente la mediazione del negativo, della materia, delle cose.

Al di là della generale tensione interna che la contraddistingue, la spiegazione durkheimiana del sacro è stata oggetto di critica su punti specifici. Innanzitutto, delle varie determinazioni, l'ambiguità del sacro rimane non toccata dall'argomentazione del cap. VII (punto 11, l'unico che non abbiamo rievocato). Durkheim motiva il sacro nefasto come rappresentazione, a scopo esorcizzante, di ciò che minaccia l'esistenza della società. In ciò Pickering (1984: 126-129) ha visto un elemento di teodicea, e la ricaduta di Durkheim in una teoria naturalista della religione (la religione come concettualizzazione dei fenomeni naturali che minacciano la società, provocando sofferenza¹²). L'universalità del sacro, condizione di tutto il discorso di Durkheim, è stata contestata sul piano empirico (Isambert 1982: 246 sgg.). Ma il punto che ha sollevato maggiori obiezioni è il carattere dicotomico del rapporto sacro/profano. Durkheim stesso, lo si è visto, sfuma e complica la separazione subito dopo averla posta (v. anche Durkheim 1917). I suoi lettori gli hanno rimproverato l'eccessiva staticità della dicotomia, la sua asimmetria, che lascia in ombra il profano, il nesso con l'altra coppia dicotomica individuo/società. Ma

¹² Il tema in tutta la sua complessità è adesso discusso in Pickering W. e Rosati M. (2008).

parlare, anche solo per accenni, di queste critiche è già parlare della fortuna della teoria di Durkheim.

Una nozione discussa

La fortuna della nozione durkheimiana di sacro, al di là di un'innegabile diffusione, ha un carattere controverso. Se anche la nozione di sacro «ha aperto nuovi orizzonti nel dominio di antropologia e sociologia» (Pickering 1984: 115), lo ha fatto pagando un prezzo consistente di critiche e perfino fraintendimenti.

Il bilancio in sociologia della religione sembra essere il più negativo (Isambert 1982: 246 sgg.). Della lezione durkheimiana sono stati infatti ripresi di preferenza gli elementi che più autorizzano a fare della nozione di sacro una realtà tangibile e transculturale: l'universalità del sacro (2), il *mana* come prototipo astratto e in qualche modo spirituale del sacro (momento a della spiegazione). Il Sacro, dunque come fondamento e verità delle cose sacre: «Ma almeno Durkheim e i suoi discepoli tentavano ampiamente di provare ciò che affermavano. Il discorso contemporaneo sul sacro si accontenta il più delle volte di affermare, dando per scontato che la tale o la tal'altra caratteristica appartengano al sacro» (Isambert 1982: 246). Il Sacro è divenuto così il mezzo di ritrovare un'essenza della religione dietro alla varietà delle sue manifestazioni, e fondare su un approccio teologico-filosofico la fenomenologia e la scienza comparativa delle religioni. La sua appropriazione da parte di aree importanti della teologia cristiana ha del paradossale, se si tiene presente lo spazio molto limitato accordato tradizionalmente a questa nozione (del tutto secondaria rispetto all'opposizione Dio/Male), e la comprensibile diffidenza degli ambienti cattolici d'inizio secolo alla teoria durkheimiana¹³. Persino equivoca la posizione di Eliade, che riprende alla lettera la dicotomia sacro/profano, con la sua presunta universalità, senza però ammetterne la derivazione durkheimiana. Di fatto, poi, la nozione di sacro scivola in Eliade verso quella di "ierofania", e l'interpretazione implicita del sacro come manifestazione del sovrannaturale (Eliade 1959 [2013]; Isambert 1982: 261). A questa lettura del sacro non è estranea l'influenza del libro di R. Otto, *Das Heilige (Il sacro)*, 1917 [1994]), e della sua idea di una specificità dell'esperienza religiosa (esperienza di un contenuto reale, il *numinoso*). Certe apparenti convergenze tra l'*heilig* di Otto e il sacro di Durkheim – l'impersonalità tipica di entrambe le

¹³ Per un esempio delle reazioni suscitate dalla teoria della religione durkheimiana v. Durkheim 1913.

nozioni, il peso accordato da Otto alle testimonianze primitive, quello accordato da Durkheim alla *sensation* soggettiva del sacro – hanno potuto favorire la sovrapposizione delle due teorie, e dunque un'interpretazione sostanzialista del sacro durkheimiano. Sembra essere questo il caso di Caillois (1939), che, per spostare l'accento sulla relazione tra l'uomo e il sacro, non attribuisce di meno a tale relazione il carattere dell'universalità e la consistenza oggettiva di un quadro determinabile di regole transculturali. Isambert (1982) si è opposto, in nome di Durkheim, a questo tipo di letture di Durkheim, valorizzando teoricamente l'esperienza di comunione affettiva della festa (l'effervescenza collettiva delle *Forme*, punto 10), contro il modello gerarchico implicito nell'isomorfismo tra sacro/profano e società/individuo.

È in antropologia e sociologia, al contrario, che la nozione durkheimiana di sacro ha dato i suoi frutti più fecondi (Pickering 1984: 143 sgg.). Con una distinzione da tener presente, tra la nozione di sacro in quanto tale e l'idea della separazione sacro/profano. Pochi sono infatti gli autori che hanno accettato integralmente quest'ultima (Malinowski, Parsons). Per lo più, essa è stata oggetto di varie critiche. Critiche all'universalità della distinzione e alla rigidità che la renderebbe inapplicabile nella ricerca sul campo (obiezioni spesso connesse: Granet 1922; Evans-Pritchard 1965 [1978]: 124-126; Goody 1961; Stanner 1967; Lukes 1972¹⁴). All'asimmetria della dicotomia, che lascerebbe al profano il ruolo di semplice negativo (Pickering 1984: 131 sgg.). In questo tipo di riserva può essere incluso anche il dissenso di Douglas sull'esclusione durkheimiana della magia (altro mero negativo) dalla religione: «Durkheim si richiamava in fondo a una concezione troppo unitaria della comunità sociale» (Douglas, 1966 [1975]: 57). Critiche, infine, alla spiegazione della dicotomia in base all'isomorfismo con l'altra coppia dicotomica individuo/società. Anche in questo Douglas (1975, ma non 1966 [1975]) e Pickering consentono: Pickering, in particolare, ha visto nella riflessione durkheimiana sul culto dell'individuo (a partire soprattutto dalla *Divisione del lavoro sociale*, 1893) la falsificazione dell'equivalenza tra individuo e profano.

La nozione di sacro presa in sé, cioè in qualche modo scorporata dalla dicotomia con il profano, ha invece ottenuto un generale consenso come mezzo di analisi antropologica e sociologica della religione (tra gli altri, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Leach, Nadel, Goody). La sua importanza è riconosciuta in particolare, sui rispettivi versanti, da Talcott Parsons e Mary Douglas. La convergenza delle loro riflessioni ci pare significativa, e dipende dal fatto che entrambi riprendono e sviluppano la loro interpretazione basan-

¹⁴ Per una (opportuna) critica di Stanner (e di Lukes, che su questo punto lo segue), v. Pradès 1987: 147-154.

dosi di preferenza sul momento b della spiegazione delle *Forme*. Nel saggio del 1973 (v. Pradès 1987: 143-147), in cui aggiorna la lettura di Durkheim proposta a suo tempo ne *La struttura dell'azione sociale* (1937), Parsons mette in rapporto la distinzione tra sacro e profano con quelle che attraversano rispettivamente le sfere generali dell'azione e della conoscenza: in un'ottica durkheimiana, una corrispondenza dovrebbe essere stabilita, da una parte, tra il sacro e l'universale morale (gli imperativi) e conoscitivo (le categorie); dall'altra, tra il profano e gli elementi empirici degli interessi/passioni e dei dati di senso. Sviluppando e complicando in questo senso il nesso durkheimiano tra sacro/profano e società/individuo, Parsons arriva a individuare nel sacro il principio stesso di ordine e intelligibilità della vita umana, rivalutando allo stesso tempo la teoria del simbolismo contenuta nelle *Forme*. L'idea che il simbolismo rivesta un ruolo centrale nella produzione e nel mantenimento delle relazioni sociali è l'acquisizione principale del momento b della spiegazione durkheimiana del sacro. Anche Mary Douglas l'ha fatta propria, mettendo a fuoco i meccanismi d'istituzione e legittimazione di un ordine sociale funzionanti attraverso la nozione di sacro (anche a livello microsociologico, come in Douglas 1966 [1975]). In *Come pensano le istituzioni* (Douglas 1986), tenta ciò che Durkheim aveva solo accennato a fare (a proposito del sacro non religioso, punto 9a), cioè l'applicazione della nozione di sacro al mondo moderno. All'obiezione della scarsa presenza del sacro nel nostro mondo, Douglas ha replicato che la scarsa presenza altro non è che scarsa visibilità. È infatti proprio delle rappresentazioni collettive far passare per naturali (oggettivare, direbbe Durkheim) le condizioni di possibilità su cui una data società si regge: l'invisibilità è allora propriamente un'interdizione alla vista, cioè una sacralizzazione. «Se poi siamo persuasi di essere la prima generazione non controllata dall'idea di sacro, la prima i cui membri possono affrontarsi faccia a faccia come individui reali e, di conseguenza, la prima in possesso di una piena autocoscienza, ci troviamo senza dubbio in presenza di una rappresentazione collettiva». Dunque, se ciò che teniamo per sacro è la più tipica delle rappresentazioni collettive (Pickering 1984: 132), la *nozione* di sacro è il punto di vista privilegiato per la loro osservazione.

Riferimenti bibliografici

- Achimastos M. (2012), *Durkheim et Frazer. Un débat sur le totémisme*, «Année sociologique», 62/2, 313-327 (numero speciale a cura di Borlandi M., *Émile Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, un siècle après*).
- Borlandi M. (2012), *La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires*, «Année sociologique», 62/2, 367-385.
- Caillois R. (1939), *L'Homme et le sacré*, Gallimard, Paris.

- Douglas M. (1966 [1975]), *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.
- Douglas M. (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London; trad. it. parziale in Id., *Antropologia e simbolismo*, il Mulino, Bologna 1985.
- Douglas M. (1985), *Il santo vero. Riflessioni sull'idea del sacro in Durkheim*, «Intersezioni», V, 431-443.
- Douglas, M. (1986), *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990.
- Durkheim É. (1898), *Représentations individuelles et représentations collectives*, «Revue de métaphysique et de morale», VI, 273-302.
- Durkheim É. (1899), *De la définition des phénomènes religieux*, «Année sociologique», II, pp. 1-28, ripreso in Durkheim (1969: 140-165).
- Durkheim É. (1902), *Sur le totémisme*, «Année sociologique», V, pp. 82-121, ripreso in Durkheim (1969: 315-352).
- Durkheim É. (1905), *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, «Année sociologique», VIII, 118-147, ripreso in Durkheim (1969: 483-510).
- Durkheim É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1913), *Exposé su Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, presentato alla seduta del 4 Febbraio 1913 della Société française de philosophie (seguito da dibattito), in Durkheim (1975: II, 23-59).
- Durkheim É. (1917), Contributo alla discussione della voce *Sacré*, in A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1991 (edizione originale in fascicoli nel «Bulletin de la Société française de philosophie», 1902-1923).
- Durkheim É. (1969), *Journal sociologique*, PUF, Paris.
- Durkheim, É. (1975), *Textes*, a cura di V. Karady, Éditions de Minuit, Paris, 3 voll.
- Durkheim É. e Mauss M. (1903), *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*, «Année sociologique», VI, 1-72, ripreso in Durkheim (1969: 395-461).
- Durkheim É. e Mauss M., 1913: recensione congiunta di Frazer, *Totemism and Exogamy* e Durkheim (1912), «Année sociologique», XII, 91-98.
- Eliade M. (1959 [2013]), *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino.
- Evans Pritchard E. E. (1965 [1978]), *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze.
- Freud S. (1913 [1989]), *Totem e tabù*, in Id., *Opere*, t. VII, Bollati Boringhieri, Torino.
- Grassi P. (1983), *Del sacro in Durkheim*, «Studi Urbinati/B4», LVI, 153-184.
- Goody J. (1961), *Religion and ritual: the definitional problem*, «The British Journal of Sociology», XII, 142-164.
- Granet M. (1922), *La Religion des Chinois*, PUF, Paris.
- Hubert H. - Mauss M. (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «Année sociologique», II, 29-138, ripreso in Mauss (1968-69: I, 193-307).
- Hubert H. - Mauss M., 1904, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, «Année sociologique», VII, pp. 1-146, ripreso in Mauss (1950: 3-141).
- Iacono A. M. (1985), *Teorie del feticismo. Il problema teorico e storico di un "immenso malinteso"*, Giuffrè, Milano.
- Iacono A. M. (1992), *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, Paris.
- Isambert F. (1976), *L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne*, «Archives de sciences sociales des religions», XLII, 35-56, ripreso in Id., (1982: 215-245).

- Isambert F. (1982), *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Éditions de Minuit, Paris.
- Mary A. (2012), *Retour aux choses sacrées: emblèmes, empreintes et fétiches*, «Archives de sciences sociales des religions», 159, 203-223.
- Mauss M. (1950 [1991]), *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- Mauss M. (1968-69), *Œuvres*, a cura di V. Karady, Éditions de Minuit, Paris, 3 voll.
- Otto R. (1917 [1994]), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano.
- Paoletti G. (1998), *The cult of images: reading Chapter VII, Book II, of The Elementary Forms*, in Allen N. J., Pickering W. S. F e Watts Miller W. (a cura di), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London, 78-91.
- Paoletti G. (2002), *Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse*, «Revue française de sociologie», 43 (3), 437-459.
- Paoletti G. (2012), *Les deux tournants, ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant Les Formes élémentaires*, «Année sociologique», 62/2, 289-311.
- Parsons T. (1973), *Durkheim on Religion Revisited. Another Lock at The Elementary Forms of the Religious Life*, in Glock Ch. Y. e Hammond Ph. E. (a cura di), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, Harper and Row, New York, 156-180.
- Pickering W. S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge, London.
- Pickering W. S. F. e Rosati M. (a cura di) (2008), *Suffering and Evil. The Durkheimian Legacy*, Durkheim Press/Berghahn Books, New York-Oxford.
- Pradès J. A. (1987), *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, PUF, Paris.
- Smith W. Robertson (1889 [1927]), *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, London.
- Stanner W. E. H. (1967), *Reflections on Durkheim and aboriginal religion*, in Freedman M. (a cura di), *Social Organization: Essays presented to Raymond Firth*, Frank Class, London, 217-240.
- Steiner Ph. (1994), *La Sociologie de Durkheim*, La Découverte, Paris.
- Van Gennep A. (1920), *L'État actuel du problème totémique*, Leroux, Paris.

Autonomie, justice et solidarité: l'actualité de la sociologie durkheimienne¹

Jean-Marc Larouche

Another “hour of effort” with Durkheim: Thinking Autonomy, Justice and Solidarity. About the always current importance of the founders of the sociology, the sociologist Fernand Dumont reminded that “[One] really understands these authors only by bringing them back to the problems of their time. But if they still speak us and we are still concerned by their research, despite the difference of situations and places, it is because the same fundamental historic situation holds us together and their big questions remain alive today”. So it is this fundamental historic situation that sends us back to Durkheim, whose interrogation concerns our identity of “modern” as unfinished project. Confronting the progresses of liberal individualism dominating in 19th century, Durkheim did not stop reminding us that this individualism must be completed by a sociological reflection. This brings Durkheim to create a social conception of the individual as a person in the light of justice and solidarity. It is what we will show about some current works on Durkheim.

Introduction

Pour ceux qui estiment que la sociologie durkheimienne vaut bien «une heure de peine», c'est sans doute pour la même raison que celle évoquée par Durkheim à l'égard de ses propres recherches, soit qu'elles peuvent «aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément» (Durkheim 1893 [1986]: XXXIX). Plusieurs relectures actuelles de Durkheim souscrivent à cette visée en dégagant comment son œuvre peut précisément nous aider à saisir sociologiquement les aspirations contemporaines d'autonomie (Callegaro 2015), de justice et de solidarité (Karsenti et Lemieux 2017), de créativité (Joas 1992 [2008]) et de liberté sociale (Honneth 2011 [2015]), tout autant que les voies

¹ Ce texte fait écho aux présentations faites par l'auteur dans le cadre du séminaire en Études durkheimiennes du Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (automne 2016) et au colloque *Pour repenser les discours sur la «normativité» et la «critique» en sciences sociales*, CIRCEM, Université d'Ottawa, 9-11 avril 2017.

et les obstacles à leur accomplissement. Ces travaux, et tant d'autres pour qui l'œuvre de Durkheim demeure profondément actuelle, nous donnent à penser «cette heure de peine» en termes de *kairos*, ce «mot grec [qui] désigne l'aptitude à saisir l'occasion opportune pour une action efficace dans le maquis des circonstances, à la lumière du raisonnement et du savoir»². Nous serions ainsi dans un *kairos* durkheimien, un moment où l'œuvre de Durkheim apparaît de plus en plus opportune pour saisir notre époque. À propos de l'importance toujours actuelle des fondateurs de la sociologie auxquels est évidemment associé Émile Durkheim, le sociologue québécois Fernand Dumont a rappelé

[qu'] on ne comprend vraiment ces auteurs qu'en les rapportant aux problèmes de leur temps. Mais s'ils nous parlent encore, que nous sommes toujours concernés par leur recherche, ce doit être parce que de nous à eux, par dessous la différence de conjonctures et de lieux, une même situation historique plus fondamentale nous tient ensemble, de même que subsistent de grandes interrogations toujours vivantes aujourd'hui (Dumont 1990: 11).

De cette situation historique fondamentale évoquée par Dumont, on retiendra ici celle dont l'interrogation porte sur notre identité de «moderne» comme *projet...inachevé* (Habermas 1981). En effet, devant les avancées de l'individualisme issu de «ce libéralisme du XVIIIe siècle» (Durkheim 1898 [1970]: 265), Durkheim a rappelé l'importance que son déploiement devait se poursuivre: «Il s'agit de compléter, d'étendre, d'organiser l'individualisme, non de le restreindre et de le combattre. *Il s'agit d'utiliser la réflexion*, non de lui imposer le silence» (Durkheim 1898 [1970]: 277 [notre italique]).

Ainsi, Durkheim interpelle-t-il -dans ce texte consacré à l'individualisme- à défendre non seulement les acquis de l'individualisme moderne, notamment les libertés-droits déjà institutionnalisés, mais surtout à dégager la nécessité de son dépassement/accomplissement³ par une réflexion proprement sociolo-

² Définition extraite de la présentation de la collection *Kairos*/Presses de l'Université Laval. On pourrait certes remplacer le mot «philosophie» par celui de «sociologie» dans la suite de ce texte: «De là le nom de cette nouvelle collection signifiant l'intervention de la philosophie [sociologie] dans le discernement des enjeux fondamentaux de notre temps, et dans la tentative de répondre aux problèmes cruciaux, tant théoriques que pratiques, qui se posent aujourd'hui avec une acuité croissante» (<http://www.pulaval.com/collections/kairos/48>).

³ À la manière de l'*Aufhebung*: ce geste de dépassement/conservation cher à la philosophie hégélienne est en quelque sorte utilisé sur le registre sociologique par Durkheim pour résoudre les antinomies sur lesquelles échouent tant la philosophie, l'économie politique que la sociologie individualiste. Notamment, l'antinomie constitutive du problème abordé dans la *Division du travail social*, soit le développement de l'autonomie de l'individu et sa dépendance de plus en

gique, donc à faire advenir une conception sociale de l'individu, de son autonomie et de sa liberté. Dans la première section de notre texte, nous suivrons donc la consolidation de cette conception que l'on peut qualifier à la suite de Karsenti, d'«individualisme sociologique» (Karsenti 2006: 29-33). On le fera en deux temps, d'abord par un retour sur la notion d'autonomie telle que développée dans *L'éducation morale*, ensuite par l'usage de la formule «la personne, source autonome d'action» dans la *Division du travail social* et dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Dans la deuxième section, nous nous attarderons à la normativité sociale qui est corolaire à cette figure de l'individualisme sociologique, celle qui sourd de la dynamique même de la division du travail et qu'expriment les idéaux de justice et de solidarité qui y sont encastrés. Suivant la relecture qu'en fait aujourd'hui A. Honneth, nous pointerons le fait que la sociologie durkheimienne n'est pas que descriptive/explicative, mais qu'elle a aussi une portée critique. C'est parce que celle-ci est pleinement assumée dans les relectures actuelles que nous concluons en revenant sur «l'heure de peine» que vaut bien encore aujourd'hui la sociologie durkheimienne.

1. L'individualisme sociologique

1.1 Pour une conception sociologique de l'autonomie

«Pour compléter l'individualisme [...] il s'agit d'utiliser la réflexion». Cette exigence réflexive que Durkheim évoque dans le texte précité, il l'a notamment associée dans son cours sur l'Éducation morale à la morale laïque en ce qu'il considérait cette exigence comme la «caractéristique différentielle» de cette morale (Durkheim 1925 [1974]: 102). Dans la première partie de ce cours, Durkheim cherche à déterminer de manière inductive la nature et les finalités de la morale, soit, ainsi qu'il les nomme, les éléments de la moralité: «les dispositions fondamentales, les états d'esprits qui sont à la racine de la vie morale» (Durkheim 1925 [1974]: 18). Durkheim en dégage d'abord deux: d'une part, «l'esprit de discipline» via la médiation de la règle, correspondant dans les théories morales à la dimension du devoir (morale de type déontologique); d'autre part, «l'attachement au groupe» ou la dimension de la désirabilité correspondant dans les théories morales à la dimension du bien (morale de type téléologique). Bref, la morale comme système de règles: «la morale en tant qu'elle commande, [...] conçue comme une autorité à laquelle nous devons

plus grande à la société; celles entre droits de l'individu et droits de l'État et entre le patriotisme et le cosmopolitisme dans *Leçons de sociologie*. Voir Larouche (2012).

obéir»; et la morale comme «chose bonne, qui attire à elle la volonté, qui provoque les spontanéités du désir» (Durkheim 1925 [1974]: 82). Mais pour Durkheim, ces deux éléments de la moralité sont, par leur inflexion hétéronome, insuffisants pour la morale laïque tant ils entrent en contradiction avec la réclamation non moins réelle et effective de la conscience morale moderne qui exige de «lier la moralité de l'acte à l'autonomie de l'agent» (Durkheim 1925 [1974]: 95). Il faut donc avoir, écrit Durkheim, la conscience la plus claire et la plus complète des raisons de notre conduite. Car c'est cette conscience qui confère à notre acte cette autonomie que la conscience publique exige désormais de tout être vraiment et pleinement moral. Nous pouvons donc dire que le troisième élément de la morale, c'est *l'intelligence de la morale*. [...] Depuis longtemps, déjà, nous ne reconnaissons de valeur sociale à un acte que s'il a été intentionnel, c'est-à-dire que si l'agent s'est représenté par avance en quoi consistait cet acte et quels rapports il soutenait avec la règle. Mais voici que outre cette première représentation, nous en exigeons une autre, qui va plus au fond des choses: c'est la représentation explicative de la règle elle-même, de ses causes et de ses raisons d'être» (Durkheim 1925 [1974]: 101 [notre italique]).

On passerait d'un discours de type *interprétatif*, où l'intelligence de la morale se rapporte à une conscience rationnelle capable d'explicitier les raisons d'agir, à un discours de type *argumentatif*, où l'intelligence de la morale se rapporte plutôt à une conscience réflexive et critique capable de justifier les raisons des normes et, dès lors, comme le précise Durkheim, de non seulement vouloir se conformer à la règle «mais encore de vouloir la règle elle-même: ce qui n'est possible que si nous apercevons les raisons qui justifient la règle et si nous les jugeons fondées» (Durkheim 1924 [2014]: 87).⁴ L'intelligence de la morale réside ainsi en une réflexivité dont ce sera bien sûr la tâche de l'éducation morale que de la cultiver.

Pour Durkheim, cette exigence réflexive est en marche, elle est un «*desideratum* de la conscience morale» (Durkheim 1924 [2014]: 88) et sa visée n'est pas que rétrospective puisque le contenu de la morale n'est pas réductible à la reproduction de ce qui est, les acquis normatifs stabilisés dans des institutions et codifications de tout ordre, mais qu'il est surtout à reconnaître dans les «tendances morales nouvelles [...] et ces obscures aspirations» (Durkheim 1925 [1974]: 10) qui travaillent la conscience publique: «des idées nouvelles de justice, de solidarité sont en train de s'élaborer qui, tôt ou tard, susciteront

⁴ Selon la typologie des registres de discours de J.-M. Ferry (Ferry 1991) aux types de discours (narratif, interprétatif, argumentatif et reconstructif) correspondent des formes de l'identité (narrative, interprétative, argumentative et reconstructive).

des institutions appropriées» (Durkheim 1925 [1974]: 87). Conséquemment, *l'intelligence de la morale* consiste aussi à expliciter ces tendances nouvelles, leurs causes et leurs finalités sociales, tout autant qu'à déterminer ce qui fait obstacle à leur pleine actualisation et, ce faisant, cette intelligence de la morale a ainsi une dimension critique. Mais surtout, en cette exigence réflexive réside, on l'aura compris, une responsabilité, une capacité à répondre des raisons de l'action, ainsi qu'un engagement dans la mesure où cette réflexivité est elle-même comprise comme une exigence morale.

C'est ainsi que Durkheim entend reprendre le thème kantien de *l'autonomie de la volonté* comme troisième élément de la moralité et que c'est dans et par cette réflexivité que la morale laïque se différencie. Mais tout comme pour les deux premiers éléments de la moralité «*l'esprit de discipline/ l'attachement aux groupes*», «l'autonomie de la volonté» doit pouvoir être comprise par et dans sa dimension sociale. Elle ne peut être comprise à la manière de Kant pour qui, rappelle Durkheim, «la volonté en tant qu'elle est purement rationnelle, ne dépend pas de la loi de nature» (Durkheim 1925 [1974]: 96), et dès lors, bien que «l'autonomie qu'elle nous confère est logiquement possible; [elle] n'a rien et n'aura jamais rien de réel» (Durkheim 1925 [1974]: 96). Pour Durkheim, la morale ne peut échapper à être fondée dans le réel, c'est-à-dire ici dans le social, et conséquemment, elle ne peut échapper à la raison, à l'intelligence de celui-ci: «il n'y a rien dans le réel que l'on soit fondé à considérer comme radicalement réfractaire à la raison humaine» (Durkheim 1925 [1974]: 3). Il proposera alors de saisir l'autonomie morale sur la voie de celle engendrée par le rationalisme tel que l'on peut le voir à l'œuvre dans les sciences de la nature:

C'est dans la mesure où la science se fait que, dans nos rapports avec les choses, nous tendons toujours davantage à ne plus relever que de nous-mêmes. Nous nous en affranchissons en les comprenant, et il n'est pas d'autre moyen de nous en affranchir. C'est la science qui est la source de notre autonomie. Or dans l'ordre moral, il y a place pour la même autonomie, et il n'y place pour aucune autre. [...] En un mot nous pouvons en faire la science. Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend fin (Durkheim 1925 [1974]: 98).

Cette autonomie est donc non seulement *sociale et effective*, mais elle est aussi *progressive* (Callegaro 2015: 163-167), elle évolue dans le temps: «Ce n'est pas une autonomie que nous recevons toute faite de la nature, que nous trouvons à notre naissance au nombre des attributs constitutifs. Mais nous la faisons nous-même, à mesure que nous prenons une intelligence plus complète des choses» (Durkheim 1925 [1974]: 100). On aura compris que, pour Durkheim, le vecteur de cette intelligence de la morale, de cette *responsabilité réflexive*, est

une science toute spéciale et toute neuve, la sociologie, dont on peut dire que la morale en est l'objet central, voir même son objet constitutif (Karsenti, 2014; Larouche 2008).

Cependant, cette prétention à faire de la sociologie «la condition de réalisation de l'autonomie des personnes» (Callegaro, 2015: 165) est, pour de nombreux commentateurs, le prétexte même de leur point de rupture avec Durkheim. Pour ceux-ci, la raison pratique des acteurs étant ainsi résorbée chez et par Durkheim dans la théorie sociologique, on serait davantage devant une *socionomie* que devant une véritable autonomie. Pour un contemporain de Durkheim, on pense évidemment à la critique de S. Deploige (1912); plus près de nous, on signalera parmi d'autres, P. Pharo (2004) et J.-L. Genard (1992). Pour le premier, Durkheim «aboutit inévitablement au dilemme suivant: si la société est source de toute morale, alors l'autonomie subjective ne peut que se conformer aux règles sociales, ce sociales qui la prive de son autonomie. Mais si l'autonomie morale subjective doit primer sur les règles, alors la thèse suivant laquelle la morale émane de la force de la société risque de s'effondrer» (Pharo 2004: 100); pour le deuxième, c'est le «réalisme épistémologique qui envisage la science comme un parfait décalque de la réalité [qui] empêche Durkheim de concevoir encore la puissance constructive d'une raison qui demeurerait alors –au moins partiellement- une qualité individuelle» (Genard 1992; 47). *A contrario* de ces auteurs, il faut dire avec Callegaro que l'objectif de Durkheim est moins d'enrégimenter l'autonomie des individus modernes en descendant dans les détails de l'action, que de la rendre possible en clarifiant les conditions de sa pleine réalisation [...] Il s'agit, pour la sociologie, d'élaborer un langage qui puisse aider les individus à mieux se comprendre, en saisissant l'origine historique et la destination sociale de l'exigence d'autonomie qui anime leurs actions (Callegaro, 2015: 166).

Ainsi, peut-on mieux saisir cette conception sociale de l'individu, de son autonomie et de sa liberté. En effet, la conception de la liberté, corolaire de l'autonomie, se transforme également: «Elle est si peu une propriété inhérente de l'état de nature qu'elle est au contraire une conquête de la société sur la nature» (Durkheim, 1893 [1971]: 380). Par conception, entendons le mot sur un double registre, soit celui du prédicat rattaché au contenu notionnel (la définition), soit celui rattaché à l'approche (la fondation)⁵. Pour Durkheim, l'autonomie est sociale sur ce double registre. Pour le registre notionnel, cette conception sociale oblige à transiter de la notion «d'individu» à celle de «personne». Comme le signale Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie reli-*

⁵ Nous reprenons ici cette distinction faite par Jean-Marc Ferry et Justine Lacroix à propos des approches individualiste et communautaire de la liberté (Ferry et Lacroix 2000: 7-28).

gieuse: «L'individuation n'est pas la caractéristique essentielle de la personne. Une personne, ce n'est pas seulement un sujet singulier, qui se distingue de tous les autres. C'est, en outre et surtout, un être auquel est attribué une autonomie relative par rapport au milieu avec lequel il est le plus immédiatement en contact» (Durkheim 1912 [2008]: 388)⁶. Comprise comme approche, c'est cette conception sociale (sociologique), cette intelligence de l'autonomie *sociale* qui permet de saisir l'individu comme personne pleinement autonome. Durkheim utilise à ce propos une formule bien sentie, la personne comme «une source autonome d'action».

1.2 La personne, une source autonome d'action

Cette formule est employée une première fois en conclusion de *La Division du travail social* lorsque Durkheim affirme que «loin d'être entamée par les progrès de la spécialisation, la personnalité individuelle se développe avec la division du travail. En effet, être une personne, c'est être *une source autonome d'action*» (Durkheim 1893 [1986]: 399 [notre italique]); et, en conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, notamment dans la discussion sur la formation de l'idéal collectif et personnel, nous retrouvons de nouveau cette formule: «en s'incarnant chez les individus, les idéaux collectifs tendent à s'individualiser. [...] L'idéal personnel se dégage ainsi de l'idéal social, à mesure que la personnalité individuelle se développe et devient *une source autonome d'action*» (Durkheim 1912 [2008]: 605 [notre italique]). Entre l'affirmation de cette formule dans *La Division du travail social* et celle dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim n'a cessé de consolider et de développer son argumentaire en faveur d'un individualisme bien compris.

Dans la conclusion de *La Division du travail social*, la formule apparaît comme point d'orgue du passage de la notion «d'individu-fonction» à celle «d'individu-personne», pour reprendre ici les catégories développées par Plouviez (Plouviez 2010: 151-212), plus précisément dans ce qu'elle nomme la conception morale de «l'individu-fonction» (que l'on retrouve dans le Livre III de *La Division du travail social*) et où l'assignation à une fonction relève d'une «obligation morale» plutôt que d'une «nécessité d'ordre vital» associée à une conception déterministe de «l'individu-fonction»⁷. Cependant, dans les travaux

⁶ Dans la note suivant cette discussion sur cette distinction et sur la nécessité de ne pas confondre entre individuation et personne, Durkheim précise qu'il ne faut pas nier l'importance du facteur individuel en référant explicitement à la *Division du travail social*. (Voir Durkheim 1912 [2008] note 1, p. 390).

⁷ M. Plouviez précise: «En amont, l'individu serait déterminé socialement à accomplir une fonction spécialisée ; en aval, il choisirait la fonction spécialisée à laquelle il entend se consacrer. La

subséquents à la *Division du travail social* (1893), du *Suicide* (1897) aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), en passant notamment par «L'individualisme et les intellectuels» (1898), ses cours et conférences entre 1896-1903 (*Leçons de sociologie et Éducation morale*), ainsi que sa conférence sur la «Détermination du fait moral» (1906), Durkheim approfondira et consolidera la conception sociale de l'autonomie telle que nous l'avons présentée plus haut. Callegaro explicite ainsi l'avancée réalisée par Durkheim:

l'autonomie dont il est question ici n'est plus la capacité générique d'agir de manière indépendante: il ne s'agit plus simplement de la liberté *négative* qui consiste à agir sans être contraint par des causes extérieures, naturelles ou sociales. Ici, l'autonomie renvoie à la liberté positive qui consiste dans la capacité «de penser et d'agir par concepts» [...] de cette autonomie qui le rend capable de penser et d'agir selon des normes impersonnelles (Callegaro 2015: 142, 145).

Tel est le déploiement de la notion d'individualisme auquel parvient Durkheim. Il honore ainsi l'exigence énoncée dans «L'individualisme et les intellectuels», soit de compléter l'individualisme par la réflexion, plus précisément par la pensée sociologique. En effet, nous rappelant le double sens accordé au mot conception, c'est bien celui de l'approche qui est ici premier. Seule l'approche sociologique peut saisir que cet individualisme est une production sociale. Les autres conceptions de l'individualisme campées dans la pensée utilitariste (celle de Spencer et des économistes) ou dans la pensée humaniste/rationnelle (individualisme moral de Kant, Rousseau) que Durkheim évoque dans «L'individualisme et les intellectuels», la première pour la vilipender, la seconde pour à la fois l'honorer et, dans le même temps, en appeler à son dépassement, déduisent «leur morale individualiste, non de la société, mais de la notion de l'individu isolé» (Durkheim 1898 [1970]: 275). Ainsi le dépassement de l'individualisme moral associé à Kant et à Rousseau nécessite donc de partir de la société, de considérer en elle la source et la finalité de toute

conception déterministe, première chronologiquement, serait relative à l'éducation. Elle concernerait la production sociale d'individus non plus généralistes, mais spécialistes. La conception morale, seconde chronologiquement, serait relative à la vie professionnelle» (Plouviez 2010: 159). Notons cependant que l'auteure ne fait aucune mention de la formule qui nous préoccupe ici, la *personne comme source autonome d'action*, ni dans la section consacrée à «l'individu-fonction», ni dans celle consacrée à «l'individu-personne». Callegaro rejoint l'analyse de Plouviez tout en précisant que dans la *Division du travail social* «l'autonomie moderne de la personne doit être comprise avant tout comme la qualité que l'individu acquiert en trouvant sa *place singulière* au sein de la division du travail» (Callegaro 2015: 119).

morale. Comme le souligne Durkheim dans ce texte, bien que les attributs de l'individualisme moral (libertés-droits) étaient fondés dans une conception individualiste de l'individu, ils ont pu avoir des effets sociaux non négligeables, dont l'avènement et la consolidation des libertés politiques. Cependant, ce que l'approche sociologique permet de voir, c'est que cette conception de la liberté ne suffit plus⁸. En effet, dès la dernière partie de *La Division du travail social* consacrée aux formes anormales de la division du travail, Durkheim a montré que les nouveaux rapports sociaux induits par la division du travail font surgir avec force une exigence de justice dont «l'égalité dans les conditions extérieures de la lutte» (Durkheim 1893 [1986]: 371-374) est le levier.

2. L'individualisme sociologique à l'aune de la justice et de la solidarité

Dans *La division du travail social*, Durkheim analyse les «formes anormales» de la division du travail à l'aune de la dynamique même de la société moderne, celle qui combine deux éléments solidaires, la division du travail et les idéaux de justice et d'égalité. Pour Durkheim, ces deux éléments sont en effet structurellement inséparables: la division du travail doit produire la solidarité organique ainsi que les idéaux de justice et d'égalité qui lui sont inhérents. Ceux-ci sont nécessaires à celle-là et leur déficit ne peut traduire qu'un état anormal des formes de la division du travail. Pour Durkheim ces exigences de justice, de liberté, de fraternité, de solidarité ne dérivent donc pas d'une normativité externe au social et l'anormalité des formes de la division du travail n'est pas déduite d'un défaut ou d'un manque par rapport à une telle normativité dont la source serait externe ou en retrait du social. Ces exigences normatives sont plutôt immanentes à la dynamique de la société moderne, elles trouvent leur fondement et leur fin dans la structure même de la dynamique de la divi-

⁸ «Il s'en faut toutefois que nous considérions comme parfaite et définitive la formule que le XVIII^e siècle a donnée de l'individualisme et que nous avons eu le tort de conserver presque sans changements. Suffisante il y a un siècle, elle a maintenant besoin d'être élargie et complétée. Elle ne présente l'individualisme que par son côté le plus négatif. Nos pères s'étaient exclusivement donné pour tâche d'affranchir l'individu des entraves politiques qui gênaient son développement.» (Durkheim 1898 [1970]: 275). Léon Duguit, juriste et collègue de Durkheim à Bordeaux, s'est fortement appuyé sur Durkheim dans sa présentation de la «conception solidariste de la liberté» comprise comme «liberté-devoir», qu'il oppose à la conception individualiste de «liberté-droit». Dans ses développements sur les conséquences de cette conception solidariste de la liberté sur l'État, il montre que la nature et la fonction de ce dernier se transforment, d'État libéral garant des libertés-droits à un État social garant des conditions sociales permettant la réalisation des devoirs de chacun (Duguit 1922).

sion du travail du social et, par là, elles sont des conditions nécessaires à sa réalisation.

C'est parce que la division du travail échoue à réaliser ces conditions que Durkheim en pointe les formes anormales. Si ces exigences morales sont ainsi ancrées dans la nature même du social, ne deviennent-elles pas, comme le soutient A. Honneth, une «base de validité contrefactuelle de l'organisation capitaliste du travail» (Honneth 2013: 271) et, par là, le levier d'une critique des formes anormales et, dans le même temps, le levier d'une normativité empiriquement fondée sur l'analyse sociologique? Si, dans la foulée de l'analyse de Honneth, nous répondons positivement à cette question (Larouche 2014), on voit tout l'intérêt de recourir à Durkheim pour actualiser la théorie critique, dont un des leitmotivs est justement cet ancrage de la normativité dans l'analyse des structures mêmes de la vie sociale et auquel rend écho le motif central de Durkheim dans la *Division du travail social*, rien qu'un «effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives» (Durkheim 1893 [1986]: XXXVII).

Ainsi, lorsque l'on lit les toutes premières lignes du livre de Honneth, *Le droit de la liberté*, où il souligne que «l'une des limitations les plus grandes dont souffre la philosophie politique contemporaine est son découplage d'avec l'analyse de la société [...] ou pour le dire autrement, la dépréciation par la philosophie de la factualité morale» (Honneth 2011 [2015]: 16), c'est totalement en phase avec le projet durkheimien d'une science positive de la vie morale et surtout en phase avec la critique que faisait Durkheim des approches morales théoriques. Et lorsque Honneth vise à fonder une normativité, en l'occurrence ici une théorie de la justice, sur une analyse de la société et qu'il en condense la procédure méthodologique sous l'expression de «reconstruction normative», c'est précisément à Durkheim qu'il réfère et qu'il trouve notamment dans son analyse des «formes anormales» de la division du travail un modèle de cette procédure méthodologique. Celle-ci consiste à prendre des valeurs justifiées de façon immanente comme des critères permettant de traiter le matériau empirique: des institutions et pratiques données seront analysées et interprétées à l'aune de leurs réalisations normatives [...] une reconstruction normative signifie en conséquence qu'il s'agira de répertorier et de classer ces routines et ces institutions à l'aune d'un critère bien précis: celui de leur contribution individuelle à la mise en oeuvre de ces valeurs» (Honneth 2011 [2015]: 22-23).

Tel est, nous semble-t-il, le levier de la vocation critique de la sociologie chez Durkheim. Celle-ci est inséparablement descriptive/explicative d'un côté et normative de l'autre. Dans la mesure où ce qu'il décrit et explique est la normativité qui sourd du social, non seulement celle qui est là, toute faite, les idéaux incorporés dans des institutions et pratiques sociales, mais surtout,

celle qui *est en train de se faire*, celle qui correspond aux conditions de réalisation de la société émergente, conditions ancrées dans la nature des choses de cette société et qui lui sont donc nécessaires sans qu'elles soient encore accomplies. Ces nouvelles aspirations de justice et de solidarité ne tombent pas du ciel ni n'émanent d'une vue de l'esprit, elles sont une condition pratique de réalisation de la solidarité organique, voire comme une nécessité fonctionnelle de son plein déploiement à l'aune de la division du travail (Rawls 2003).

L'analyse de la société de cette fin du 19^e siècle amène donc Durkheim à constater que la division du travail ne produit pas ses fruits et il s'attarde alors aux causes et effets des formes anormales que la division du travail a prises dans le développement du capitalisme industriel: déficit de coordination et de régulation de l'activité économique; aliénation dans le travail déconnecté des compétences et aspirations de chacun; inégalités et injustices par le travail contraint. Mais ce qui serait encore plus anormal pour Durkheim, serait que le remède soit un retour forcé à des formes sociales traditionnelles: retour en force de crédos collectifs opérant comme des idéologies justificatrices des injustices et du laissez-faire creusant davantage le lit de l'injustice, des inégalités et de l'aliénation (Rawls 2003). Le remède est déjà là, la division du travail, mais il faut l'améliorer non pas par une «foi commune», mais par un ensemble de pratiques et dispositifs qui peuvent assurer le lien entre des personnes reconnues dans leur dignité, aspirations, capacités et égalités. Durkheim écrit:

La tâche des sociétés les plus avancées est donc, peut-on dire, une œuvre de justice. Qu'en fait elles sentent la nécessité de s'orienter dans ce sens, c'est ce que nous avons montré déjà et ce que nous prouve l'expérience de chaque jour. De même que l'idéal des sociétés inférieures était de créer ou de maintenir une vie commune aussi intense que possible, où l'individu vint s'absorber, le nôtre est de mettre toujours plus d'équité dans nos rapports sociaux, afin d'assurer le libre déploiement de toutes les forces socialement utiles (Durkheim 1893 [1986]: 381).

Durkheim oppose donc la solidarité des sociétés traditionnelles *fondée* sur des croyances collectives à la solidarité à fonder sur des pratiques et dispositifs issus de la division même du travail et qui, pour que celle-ci puisse être le vecteur de cette nouvelle forme de solidarité, doivent nécessairement être des dispositifs instaurant et garantissant la justice et l'équité dans les rapports sociaux: contrats et règles justes; égalité dans les conditions extérieures de la lutte; reconnaissance des capacités et des aspirations de chacun; groupements professionnels, État démocratique et socialisme bien compris (Karsenti et Lemieux 2017; Callegaro 2015; Rawls 2003). Ces dispositifs et institutions sont

les vecteurs d'une nouvelle normativité sociale que condense la reformulation des idéaux modernes en termes de justice et de solidarité. C'est en cela que H. Joas a bien mis en valeur le fait que Durkheim est «moins le théoricien de l'ordre et de la normativité en tant que telle [...] que le théoricien de la constitution d'un ordre nouveau, de nouvelles normes» (Joas 1992 [2008]: 59), bref d'une «créativité» sociale appelant le renouvellement des institutions et la reformulation des idéaux. Le socle de cette nouvelle morale, comme nous le rappelle pertinemment F. Callegaro, est le projet d'autonomie des personnes et de nos sociétés. La sociologie politique durkheimienne, celle qui se déploie notamment dans les *Leçons de sociologie*, l'Éducation morale et dans son étude sur *Le socialisme*, «apparaît, en effet, comme l'expression lucide du projet moderne d'autonomie» ; celui-ci, précise Callegaro, se donne à comprendre comme la quête d'un autre ordre social: celui que l'idéal moral de la personne vise, que les institutions démocratiques cherchent à incarner et que les associations professionnelles doivent aider à réaliser, en surmontant, sur le terrain même de l'économie, les tendances anomiques qui le menacent (Callegaro 2015: 258-259).

Si c'est à l'aune de ces idéaux et dispositifs sociaux que Durkheim envisageait le déploiement d'un individualisme *sociologique* au tournant du 19^e et 20^e siècle, force est de constater, face aux quêtes actuelles et multiformes de justice et de solidarité qui émanent et s'expriment aujourd'hui dans les luttes sociales et politiques pour «plus de droits individuels, plus d'écologie, plus d'égalité et plus de démocratie» (Karsenti et Lemieux 2017: 26), que cette tâche est encore la nôtre aujourd'hui et que l'œuvre de Durkheim mérite encore «une heure de peine».

Conclusion. Encore «une heure de peine», la portée critique de la sociologie durkheimienne

Pour conclure, revenons au contexte immédiat de cette citation emblématique de Durkheim que nous avons évoquée au début de ce texte et dans laquelle Durkheim évoque «l'heure de peine» que vaut le travail sociologique si celui-ci peut aider à améliorer la réalité. Il s'agit de la Préface de la première édition de la *Division du travail social* dans laquelle Durkheim reprend succinctement l'argumentaire développé dans une longue introduction rédigée pour la publication de cette première édition de 1893, dont une partie de trente-cinq pages sera amputée lors de la deuxième édition en 1902, et dans laquelle, rappelle M. Fournier, «il tient à répondre aux objections que lui ont faites les membres de son jury de thèse, en particulier sur la question de la morale» (Fournier 2007: 189). Durkheim tient à confronter et renverser dans sa thèse

l'antithèse dominante entre science et morale qu'avalisent certains membres du jury. C'est donc la question même des rapports entre théorie et pratique qui est en jeu, soit l'articulation entre *l'étude de la réalité* et *l'amélioration de celle-ci*, et c'est cette question qu'il aborde en fin de son introduction de 1893 par le biais de la distinction entre le normal et le pathologique, distinction qu'il reprendra plus tard dans les *Règles de la méthode sociologique* (1895).

Bien que Durkheim affirme dès la première phrase de cette Préface de la *Division du travail social* que «ce livre est avant tout un effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives», donc d'une démarche scientifique avec ses exigences de définition, d'observation, de comparaison des faits sociaux et de mise à l'écart des appréciations personnelles, exigences qu'il systématisera et récapitulera dans les *Règles de la méthode sociologique*, il ajoute plus loin:

Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'en suit pas que nous renoncions à l'améliorer: *nous estimerions que nos recherches ne valent pas une heure de peine si elle ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif*. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers: c'est au contraire, pour nous mettre en état de les mieux résoudre. [...] Nous espérons que ce livre servira du moins à ébranler ce préjugé, car on y verra que la science peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément. Seulement, nous ne nous élèverons à cet idéal qu'après avoir observé le réel, et nous l'en dégagerons: mais est-il possible de procéder autrement? (Durkheim 1893 (1986): XXXVIII-XXXIX [notre italique])

Le dernier segment de la citation explicite une phrase de l'introduction amputée en 1902: «le seul idéal que puisse proposer la raison humaine est d'améliorer ce qui est: ou c'est de la réalité seule que l'on peut apprendre les améliorations qu'elle réclame» (Durkheim 1893 [1^{ère} édition] p. 39). Presque 20 ans plus tard, en 1911, dans sa conférence «Jugements de valeur et jugements de réalité» (Durkheim 1924 [2014]: 95-115), Durkheim reprend pratiquement tel quel cet argumentaire selon lequel tout idéal moral est un fait social qui trouve sa source et sa finalité dans la société et, dès lors, il y précise que le rôle de la sociologie est de «le prendre comme une donnée, comme un objet d'étude et elle essaie de l'analyser, de l'expliquer [...] en vue, si c'est possible, d'aider les hommes à en régler le fonctionnement. (Durkheim 1924 [2014]:114). Un siècle plus tard, c'est précisément cette perspective que des travaux actuels, tels ceux de Callegaro, de Karsenti et Lemieux ainsi que ceux de Joas et de Honneth, reconduisent chacun à leur manière:

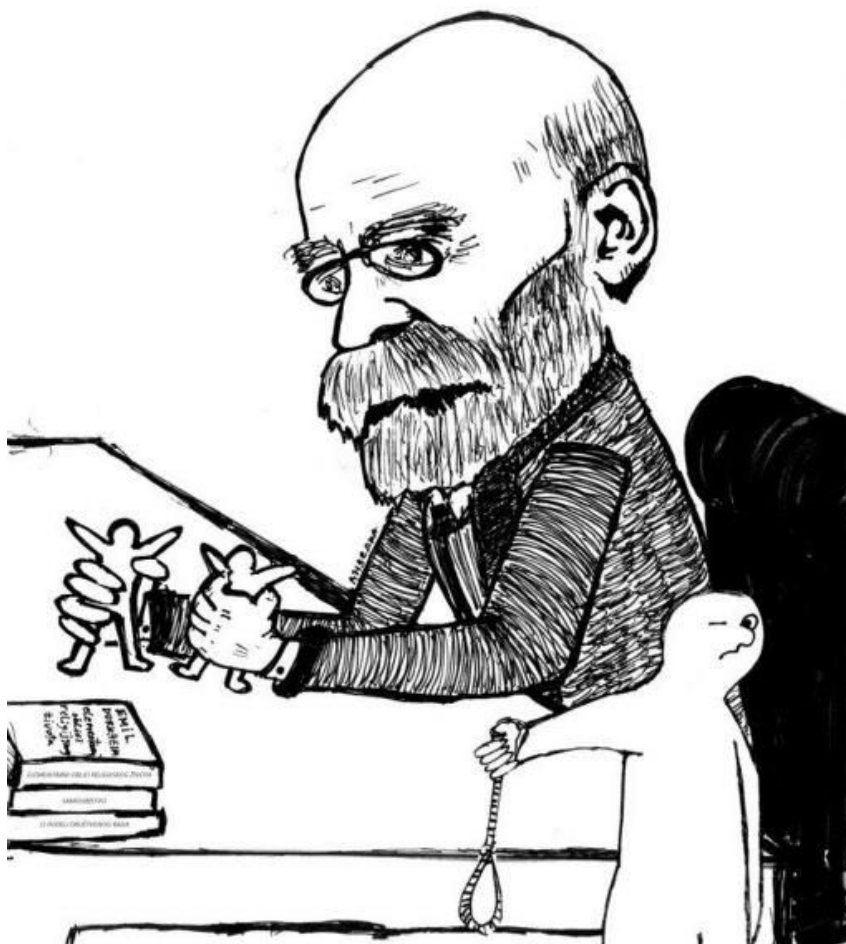
La peine qu'elle mérite [la sociologie], elle l'éprouve justement dans une certaine manière de se rapporter aux pratiques sociales, où il s'agit d'enquêter sur leurs transformations, les contradictions que ces transformations font naître et les aspirations nouvelles qui y surgissent. En cela. Elle ouvre une perspective rationnelle sur l'action politique et législative qu'appellent aussi bien le présent que l'avenir (Karsenti et Lemieux 2017: 20).

Bibliographie

- Callegaro F. (2015), *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Économica, Paris.
- Deploige S. (1912), *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain/Paris,
- Dumont F. (1990), 'Permanence de la sociologie', *Cahiers de recherche sociologique*, 14: 11.
- Duguit L. (1922), *Souveraineté et liberté. Leçons lues à l'Université Columbia, New-York (1920-1921)*, Félix Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1893), *De la division du travail social*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1895 [1968]), *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1898 [1970]), 'L'individualisme et les intellectuels', in dans *Science sociale et l'action*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1906 [2014]), 'Détermination du fait moral/Réponses aux objections', in *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1912 [2008]), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1925 [1974]), *L'éducation morale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1950 [1969]), *Leçons de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Ferry J.-M. et J. Lacroix (2000), *La pensée politique contemporaine*, Bruylant, Bruxelles.
- Ferry J.-M. (1991), *Les puissances de l'expérience*. T. 1 *Le sujet et le verbe*, Cerf, Paris.
- Fournier M. (2007), *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Paris.
- Genard J.-L. (1992), *Sociologie de l'éthique*, l'Harmattan, Paris.
- Habermas J. (1981), 'La modernité, un projet inachevé', *Critique*, 413: 950-967.
- Honneth A. (2011 [2015]), *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, Paris.
- Honneth A. (2013), *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse et sociologie*, La Découverte, Paris.
- Joas H. (1992 [2008]), *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Économica, Paris.
- Karsenti B. (2014), *Présentation*, in *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris
- Karsenti B. et C. Lemieux (2017), *Socialisme et sociologie*, Éditions EHESS, Paris.
- Larouche J.-M. (2008), *Du souci éthique à l'éthique comme objet d'étude en sociologie* in Gaudet S. et A. Queniart (dir.) *Sociologie de l'éthique*, Liber, Montréal.

- Larouche J.-M. (2012), 'Le cosmopolitisme chez Émile Durkheim: une idée morale, un fait social', *Sociologie et Sociétés*, 44/1: 81-102.
- Larouche J.-M. (2014), 'Émile Durkheim en renfort. Son actualité dans le renouvellement de la théorie critique chez Axel Honneth', *Cahiers de recherche sociologique*, 56: 143-158.
- Pharo, P. (2004), *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Plouviez M. (2010), *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, thèse présentée à l'Université Paris I| - Panthéon-Sorbonne.
- Rawls A. (2003), 'Conflict as a Foundation for Consensus: Contradictions of Industrial Capitalism in Book III of Durkheim's Division of Labor', *Critical Sociology*, 29: 295-335.

Emile Durkheim
1858. - 1917.



Emile Durkheim, drawn by artist Andjelka Djukic in 2012,
andjelkalz@gmail.com.

Émile Durkheim: un sociologo del lavoro contemporaneo?

Adele Bianco¹

This paper drafts a Durkheim's profile as a work sociologist and highlights his relevance. The paper is structured as follows. The first paragraph is devoted to the industrial relations model proposed by Durkheim, based on the professional groups. This point is a well-known issue of the Durkheim's sociology of work. According to his approach, the professional groups make possible to develop a more cohesive society. The second paragraph is devoted to a comparison between the modernized corporations by Durkheim with the today "Bilateral Corporations". The latter are, in Italy and in other European countries, the outcome of bargaining process within small companies. The third paragraph is focused on the work quality and the work relationship topic. The Durkheim's approach related to it seems to be an anticipation of the today labour policies promoted by the international organizations in improving decent work and bettering the working conditions.

In questo contributo intendiamo delineare il profilo di Durkheim come sociologo del lavoro, mettendo in luce l'attualità della sua impostazione. Si esaminerà dapprima il modello di relazioni industriali che Durkheim propone, basato sulla rivitalizzazione delle corporazioni, l'aspetto più noto della sua sociologia del lavoro. Le corporazioni sono associazioni su base occupazionale volte a promuovere una società maggiormente solidale e integrata.

All'inizio delle *Remarques sur les groupements professionnels* Durkheim constata che mentre esiste una morale professionale delle arti liberali, di quelle che noi chiamiamo libere professioni, essa è ancora allo stato «rudimentale» nell'ambito dell'(allora nuova) economia di mercato. La morale professionale in formazione nei nuovi settori economici riguarda non solo le relazioni tra gli attori principali — datori di lavoro e prestatori d'opera, nonché la necessità di regolamentare la concorrenza («des industriels concurrents les uns avec les autres») — ma anche i rapporti tra questi e «le public», cioè il resto della collettività, o meglio i consumatori: è questo che fa «la conscience morale de

¹ L'autrice ringrazia i revisori per averla aiutata a migliorare il testo.

ces professions». Per questa ragione, si può dunque dire che i termini “gruppi professionali” e “corporazioni” sono nozioni che rispondono a due diversi segmenti del mercato.

Di seguito si tenterà di accostare le corporazioni modernizzate di Durkheim agli Enti Bilaterali, un istituto presente nell'ordinamento italiano e di altri paesi europei, frutto della contrattazione perlopiù in seno alle piccole aziende.

Successivamente ci si concentrerà sulla concezione di Durkheim del rapporto di lavoro; si vedrà come egli anticipa le linee che rappresentano il cuore delle politiche del lavoro odierne delle Organizzazioni internazionali volte a promuovere condizioni di lavoro dignitose e occupazione di qualità.

1. Ruolo delle Corporazioni in Durkheim

Nella prefazione alla seconda edizione de *La divisione del lavoro sociale*, Durkheim constata che l'economia assume nella società moderna una centralità mai registrata in precedenza e che il suo andamento è determinante nell'assicurare crescita e prosperità (1987, p. 270. Cfr. Cavalli 1969, pp. 19-29; id. 1970, pp. 189-193; Hawkins 1994; Meier 1987, pp. 41-48). Pertanto, le relazioni che si instaurano in campo economico e quelle di lavoro assumono rilevanza e da esse dipende la qualità del legame sociale e il benessere interno alla società. Per questa ragione Durkheim considera che i gruppi professionali sono destinati ad acquisire una sempre maggiore importanza e ritiene che sia necessario regolare i rapporti in seno agli ambienti produttivi e di lavoro. Per evitare lo «stato di anomia giuridica e morale in cui si trova la vita economica» (Durkheim 1962, p. 9; 1987, p. 342) che è causa dei «progressi anormali del suicidio, e [del] disagio generale che colpisce le società contemporanee [...]» (1987, p. 349), Durkheim propone un recupero delle corporazioni, o meglio di ciò che lui chiama «groupements professionnels».

Il punto centrale dell'argomentazione di Durkheim sta nel valorizzare l'influenza positiva che i gruppi professionali esercitano. Essi infatti rappresentano un freno agli egoismi dei singoli, sviluppano la solidarietà tra i lavoratori e favoriscono equilibrate relazioni in ambito economico. Sotto questo profilo, l'immagine che egli coltiva è vicina agli ordini professionali. Questi ultimi però, come è dato osservare di frequente, spesso finiscono per agire come gruppi di interessi, operando una chiusura e controllando l'accesso dall'esterno al proprio settore, difendendo le proprie posizioni di rendita e avvantaggiandosene a discapito del bene comune. Tali gruppi di interessi, o *lobbies*, sono noti in letteratura come «coalizioni distributive» (Olson 1984), princi-

palmente su base professionale — ma anche generazionale (Baldissera 2008)².

Storicamente ciascuna corporazione emanava regole per il mestiere di cui era espressione, determinando diritti e doveri dei propri aderenti. In questo modo erano tutelati gli interessi di quanti partecipavano al processo produttivo, contenendo la forza dei datori di lavoro, garantendo e valorizzando i lavoratori nella loro professionalità. In tal modo nasce e si sviluppa il senso di solidarietà. La corporazione dunque salvaguarda l'interesse del gruppo professionale, ne regola la vita interna e con ciò esercita un'influenza morale sui suoi appartenenti (Aron 1972, p. 351; Lukes 1973)³.

Il tradizionale compito regolatore della corporazione induceva Durkheim a ritenere che le associazioni professionali fossero una giusta istituzione anche per la società industriale. Questo non significa che egli intendesse trapiantare nella società moderna un'istituzione del passato. Il vantaggio che i gruppi professionali offrono è di abbracciare tutti coloro che sono dediti ad un settore produttivo, integrando le diverse componenti sociali (Durkheim 1962, p. 23). Per la capacità inclusiva che da sempre coltivano, le corporazioni — negli intendimenti di Durkheim — contribuiscono a fondare la morale della società industriale (Smith 2014 pp. 181 ss.). In più in quanto associazioni professionali, esse consentono la moltiplicazione dei «centri della vita in comune, senza spezzare l'unità nazionale che si potrebbe chiamare *decentralizzazione professionale*» (1987, p. 349).

Nella società industriale si strutturano le organizzazioni di rappresentanza dei datori di lavoro e dei lavoratori⁴. Durkheim riscontra però che queste sono frammentate e auspica l'istaurazione di stabili relazioni tra le parti (1962, p. 14). Pur essendo cosciente che le corporazioni non sono una «panacea universale» (p. 34), egli ritiene che esse consentano un'equa regolamentazione dei rapporti di lavoro e garantiscano la redistribuzione delle risorse e delle ricchezze prodotte. Ed è proprio questo che è necessario in un'economia di mercato al fine di contenere le sperequazioni sociali (pp. 34-37) ed è questa

²La cronaca ci propone diversi casi al riguardo, da ultimo la rivolta dei taxisti contro nuove modalità interattive di organizzare il trasporto privato non di linea grazie alla piattaforma Uber (Somma, Mostacci 2016, cfr. capp. 1 e 4).

³«[...] corporations [...] would take over some of the moral functions once performed by the family and 'moralise economic life, specifying the rights and the duties of individuals' working lives and providing a continuous collective and relevant focus for their loyalties, while at the same times playing a central role at the national level in the operation of a planned and organized socialist economy», Lukes 1973, p. 265.

⁴«Les seuls groupements qui aient une certaine permanence sont ce qu'on appelle aujourd'hui les syndicats soit de patrons, soit d'ouvriers. Assurément il y a là un commencement d'organisation professionnelle, mais encore bien informe et rudimentaire», Durkheim, 1967, §1.

la ragione per cui Durkheim riserva alle associazioni professionali un ruolo centrale, più dei Sindacati che promuovono interessi di parte (Dawson 2016, p. 54).

Durkheim coltiva un'idea di attività economica rivolta al sociale e a misura umana e propone un modello di organizzazione sociale nel quale le relazioni tra Stato, organizzazioni professionali e cittadini si strutturano in equilibrio e armonia. Le associazioni professionali appaiono a Durkheim l'istituzione meglio rispondente all'esigenza di normare la nuova arena sociale di carattere economico anche perché gli attori principali vengono investiti di questo compito e responsabilizzati. Durkheim dunque affida l'andamento della vita economica e produttiva non al mercato, bensì ai suoi protagonisti, ne demanda cioè il controllo agli attori economici, ritenendoli i soli in grado di effettuarlo. Così facendo, egli richiama alle loro responsabilità le Parti sociali perché sono le uniche che conoscono il mercato, sono i soli soggetti competenti nell'organizzare la produzione. Solamente i produttori, intesi al contempo come imprenditori e lavoratori, sanno come impostare la produzione, ritagliarla sulla base delle esigenze della propria clientela e dei propri addetti: un "servizio" rivolto alla società per soddisfarne le esigenze, più che un'industria che spinge al consumo. Come si vede, non si tratta di «tornare al modello medievale quanto piuttosto [si tratta del] bisogno di riassegnare un posto pubblico e un ruolo politico ai gruppi professionali nella *costituzione politica* della società moderna» (Callegaro e Marcucci 2016, p. 35).

Quanto al ruolo dello Stato, Durkheim riconosce la necessità della sua azione regolatrice nei confronti della vita economica (Poggi 2003, pp. 184-189). Egli ritiene tuttavia che lo Stato non possa organizzare la vita collettiva in maniera diremmo oggi verticistica e centralistica (Durkheim 1987, p. 343). Lo Stato deve dettare norme, che noi definiremmo "norme-quadro", da implementare in seguito a cura delle organizzazioni professionali (1962, pp. 29-30). Sotto questo profilo Durkheim sembra quasi scriva nei giorni nostri, immaginando in anticipo una sorta di potere di legiferare da parte delle organizzazioni professionali (v. il capitolo della c.d. "contrattazione decentrata", Carinci et al. 2015).

L'opzione durkheimiana di demandare a corpi intermedi che abbracciano trasversalmente tutti coloro che sono dediti ad un settore produttivo il compito di regolare la dialettica tra i diversi gruppi sociali e di affidare loro la regolazione della loro vita interna in quanto meglio rispondenti alle esigenze economiche e del mercato del lavoro moderno non era isolata: analogo ordinamento era quanto auspicava Brentano (Roversi 1984, pp. 65-73) ed è stato un progetto sociale caldeggiato anche da qualche frazione politica nell'Italia dell'immediato secondo dopoguerra (Nogler 2012, p. 7).

Tre sono dunque i profili che emergono dalle pagine che Durkheim dedica alle associazioni professionali. Il *primo* è relativo a un modello di società che egli auspicava etico e solidaristico, una sorta di “terza via” tra liberalismo e socialismo (Fenton 1984, cap. 2; Thompson 2002, pp. 33 ss.; Cladis 1992). Egli intendeva contemperare le esigenze del mercato e quelle della società. L’essere umano non può essere considerato esclusivamente come *homo oeconomicus*⁵. La ragione dell’aumento del tasso di suicidi dovuti a motivi economici risiede nel fatto che l’essere umano non risponde in maniera automatica alle sollecitazioni del mercato: il ritmo del cambiamento, che Durkheim chiama “alterazione” (*altérée*), può essere troppo veloce e non consentire i necessari tempi di adattamento; così come condizioni agiate di vita rendono difficile adeguarsi a un regime restrittivo in tempi di crisi (Durkheim 1987, p. 342-349; Marra 1987, parte II, capp. IV e V). Trasponendo il pensiero di Durkheim ai giorni nostri, si potrebbe sostenere che egli immagina un “modello sociale di mercato”⁶, una regolamentazione del lavoro che sia socialmente sostenibile, questione che oggi si ripropone a livello globale, come vedremo più avanti.

Il *secondo* profilo è relativo alla stratificazione sociale. Diversamente da altri autori classici della sociologia, e segnatamente da Marx e Weber, Durkheim non sviluppa una specifica teoria delle classi sociali. Ma la stratificazione sociale che egli rappresenta è intermediata dai gruppi professionali. Questo significa che la saldatura dell’appartenere ad una classe e *anche* ad una determinata occupazione crea specifici gruppi con una propria identità (Miller 1996). E su questa base si compie la riproduzione sociale e avviene la trasmissione di quelle risorse immateriali come «social abilities, knowledge, contacts, outlooks, values, motivations and aspirations themselves» (Miller 1996, p. 126). Proprio per questa ragione, osservano Gruski e Galescu (2005, p. 323), la lezione di Durkheim si rivela di attualità. Oggi l’articolazione sociale fondata su un sistema di classi sociali ha perso significatività in favore delle appartenenze ai gruppi professionali (e non solo) che meglio riflettono le condizioni del modello di produzione post-fordista, basato su segmenti di mercato.

⁵ «Durkheim’s sociology is holistic in approach, and emphasises the common values that will programme the individual right from the very first steps that individual takes in society, it seems to be the antithesis of an economic approach founded on methodological individualism and rational self-interested behaviour», Steiner 1987, p. 1.

⁶ In proposito è interessante l’osservazione di Luciano Cavalli: «[...] Organizzare la produzione nell’interesse collettivo; [...] assegnare le ricompense per le varie funzioni sociali; comporre i conflitti; regolare i desideri illimitati delle varie categorie produttive; [...] sviluppare la previdenza e l’assistenza [...]. Durkheim pensava di assicurare le condizioni dell’integrazione sociale e personale nel mondo del lavoro a partire – qui sta l’intuizione più acuta – dal ruolo lavorativo», Cavalli (1969), p. 28.

Negli intendimenti di Durkheim le associazioni professionali inoltre sono alla base della costruzione politica della società moderna (König 2002, p. 54 ss). Siamo così giunti al *terzo* profilo della trattazione di Durkheim. Poiché nella modernità la società civile acquisisce maggiore importanza e si viene articolando funzionalmente sempre di più, lo Stato non riesce sempre a gestire tale complessità. Il rischio è di un suo crescente scollamento con le esigenze della società. Non sempre infatti il mondo politico, i suoi apparati e il suo personale (ceto politico e funzionari amministrativi), riescono ad intercettare e comprendere i problemi sociali più rilevanti (Maier 1987, p. 41). Lo Stato ha anzi bisogno di una serie di contrappesi radicati nella società civile (Jones 2001, p. 176).

Per questa ragione Durkheim considera le corporazioni la base del sistema politico moderno. Egli propone un modello imperniato sui gruppi professionali investiti di un ruolo di intermediazione tra Stato e società civile, un modello di organizzazione sociale nel quale tutti i soggetti interagiscono in maniera equilibrata e armoniosa (Callegaro e Marcucci, 2016). Prende così corpo un assetto di società moderna frutto di questa complessa, virtuosa triangolazione, grazie al ruolo svolto dai gruppi professionali che favoriscono la solidarietà, al compito di coordinamento proprio dello Stato, al non prevalere in campo economico della legge del più forte e al singolo che opera per il bene della comunità (Boudon 2004).

2. Dalle Corporazioni agli Enti Bilaterali

Dopo aver delineato la concezione durkheimiana relativa alle corporazioni e alle associazioni professionali, nell'intento di rispondere alla domanda iniziale — se esse possano essere accostate agli Enti Bilaterali (EB) previsti dall'ordinamento lavoristico odierno — si chiarirà dapprima cosa sono gli EB. In secondo luogo, si indicheranno gli elementi che consentono di cogliere la simmetria tra le Corporazioni e gli EB. Anche gli EB infatti riflettono i profili che abbiamo individuato per le Corporazioni durkheimiane: l'inclusione dei produttori al proprio interno in un approccio solidale; la tutela del proprio ambito produttivo e professionale; i rapporti con lo Stato.

Possiamo definire gli EB come la forma di relazioni industriali delle piccole imprese. In ragione del proprio calibro (le dimensioni ridotte) e della propria specificità: a) modalità produttive per lo più discontinue e non in grado di garantire la stabilità del lavoro; b) relazioni sindacali poco solide, scarsamente istituzionalizzate e con difficoltà nel fidelizzare le maestranze — le piccole imprese non hanno (potuto avere) accesso al sistema di relazioni industria-

li di impianto fordista che si è venuto sviluppando nel secondo dopoguerra (Giaccone 1997; Martinengo 2003, pp. 180-181; Bavaro 2011). Si tratta di un istituto presente non solo in Italia ma anche in altri paesi europei (Valcavi 2011, pp. 305-357; Croce 2015).

Gli EB — le cui radici storiche affondano nella tradizione mutualistica e che nella loro forma attuale sono disciplinati dal D. Lgs. 276/2003 — sono costituiti dalla contrattazione collettiva e perciò sono organismi bilaterali e paritetici. In questo senso si comprende appieno come mai gli EB, scostandosi dalla contrattazione collettiva “classica”, si configurino come un modello di relazioni industriali meno conflittuale e più collaborativo.

Compito degli EB è fornire ad aziende e lavoratori aderenti prestazioni di carattere assistenziale, previdenziale e sanitario grazie alla istituzione e gestione di fondi propri che erogano sostegni economici a beneficio degli associati; nonché servizi i) di tipo formativo: in merito ad esempio all’apprendistato e ad altre necessità di aggiornamento professionale; ii) di consulenza e assistenza in materia di tutela della salute e della sicurezza sul lavoro; iii) di supporto nell’ambito del mercato del lavoro, basti pensare all’attività che gli EB svolgono relativamente alla certificazione dei contratti di lavoro⁷. Più in generale, si può dire che gli EB rappresentano per i lavoratori un punto di riferimento e di aggregazione e al contempo garantiscono alle imprese margini di flessibilità organizzativa e produttiva, oltre che supporto anche dal punto di vista amministrativo.

L’origine della bilateralità va ricercata nel settore edile (Cimaglia, Aurilio 2011, pp. 97-145) che fin dal 1919 ha messo a punto un sistema di accantonamenti in favore dei lavoratori colpiti da discontinuità e mobilità lavorativa⁸. Quanto ad altri settori come quello *agricolo* (pp. 145-174) e il *terziario* (pp. 174-203), caratterizzati anch’essi da frammentazione aziendale, stagionalità produttiva, discontinuità occupazionale, lo sviluppo della bilateralità si è avuto solo negli ultimi trent’anni.

Come si vede da queste brevi notazioni, l’ipotizzata simmetria tra le Corporazioni e gli EB risiede nel fatto che entrambe assolvono alla stessa funzione: le Parti sociali operano concordemente per lo sviluppo dello specifico

⁷ Si tratta di una procedura (ex artt. 75 ss. D. Lgs. 276/2003 e mm. ii.) che “blinda” il contratto di lavoro agli effetti civili, amministrativi, previdenziali e/o fiscali. Viene richiesta congiuntamente dal datore e dal lavoratore, ha luogo di fronte ad apposite commissioni composte da tutti i soggetti coinvolti e istituite presso le Province, le DPL (sedi territoriali del Ministero del lavoro), Enti Bilaterali.

⁸ A queste funzioni negli anni ‘70 si affiancarono la formazione professionale, un sistema informativo relativo al sistema produttivo e del mercato del lavoro, la prevenzione degli infortuni, la promozione dell’igiene nell’ambiente di lavoro.

settore produttivo e per sostenere quanti vi contribuiscono. Analogamente al modello proposto da Durkheim, la convergenza degli interessi in seno agli EB riassume il conflitto sociale e lo trasforma in un patto tra produttori. Quasi discendessero da una comune matrice, le Corporazioni e gli EB alimentano il senso di solidarietà e di appartenenza e contribuiscono al mantenimento e rafforzamento della coesione sociale. Per questo insieme di ragioni si può sostenere che la proposta di Durkheim di rivitalizzare le Corporazioni appare “moderna” e in qualche modo è oggi richiamata dal nostro ordinamento lavoristico. Anche se la portata degli EB nella vita produttiva resta ancorata ai settori di cui essi sono espressione e non emerge in tutta la sua rilevanza, il loro ruolo oggi è particolarmente importante perché nell’assolvimento dei propri compiti istituzionali essi rendono possibile ai propri aderenti di competere a livello globale (Cester 2003).

3. Il rapporto di lavoro in Durkheim

In questa sezione si ricostruirà l’impostazione che Durkheim dà al rapporto di lavoro con l’intenzione di cogliere gli elementi che ne caratterizzano l’attualità. In particolare si cercherà di porre in risalto i termini in base ai quali la sua concezione del rapporto di impiego dimostra di essere anticipatrice delle politiche del lavoro oggi alla promozione della qualità del lavoro (*decent work*).

Nelle *Lezioni di Sociologia* Durkheim affronta la questione distinguendo tra il diritto di proprietà⁹ e quello contrattuale. Relativamente allo scambio contrattuale, egli sottolinea che tale istituto è recente e implica che i due contraenti siano già costituiti, organizzati¹⁰ e consenzienti. Il contratto consensuale ha come suo prerequisito essenziale, la libera volontà dei contraenti: è questa la forma del contratto giusto (Durkheim 1973, p. 187). Sebbene la libertà in

⁹ Citando Rousseau e Kant e riferendosi al possesso della terra, Durkheim ritiene che l’attività esplicata dall’uomo rappresenta il suo «diritto di possedere almeno ciò di cui ha bisogno per vivere, ma non che abbia diritto a possedere di più» (Durkheim 1973, p. 130). Questa curvatura “ecologica” del diritto di proprietà mostra di essere in armonia con i bisogni di ciascuno e mette in questione l’ereditarietà della proprietà. I rilievi critici che il sociologo francese muove contro la successione ereditaria sono dovuti al fatto che il proprietario beneficia di ricchezza e di vantaggi senza sforzo, mantenendo le disuguaglianze sociali. Inoltre con le sue notazioni Durkheim indica il passaggio da una concezione di tipo statico ad una concezione di tipo dinamico dell’assetto socio-economico che si riflette nell’ordinamento giuridico (p. 194; cfr. anche Treves 2002, pp. 54-60).

¹⁰ Durkheim in proposito fa l’esempio del matrimonio che presuppone una precedente organizzazione familiare che nulla ha di contrattuale: in questo modo egli mostra come da un vincolo di tipo naturale si passi ad uno sociale.

termini sociologici debba sempre considerare le circostanze che spingono l'attore ad optare in un senso piuttosto che in un altro, in questo caso «la validità del contratto viene subordinata alle conseguenze che esso può avere sul contraente» (ivi, p. 188). La legge quindi non ammette una transazione e non riconosce valido un atto nel caso una delle parti abbia subito un'imposizione. Questa "maturità" della legge indica una morale contrattuale ispirata a sentimenti di solidarietà.

Il metro per valutare la giustizia sociale di un contratto, soprattutto nelle transazioni commerciali che sono prevalenti nella società moderna, è il prezzo pattuito. Pertanto se il valore dello scambio si discosta da quello di mercato, si può dire con buona ragione che il contratto concluso sia ingiusto. Viceversa il contratto concluso al valore di mercato è socialmente accettato, darà luogo a contratti pattuiti liberamente e perciò moralmente vincolanti (1962, pp. 371-377). Fin qui emerge la concezione "civilistica" di Durkheim che si sforza di garantire la parità tra le parti come sancita dal diritto sulla base di una costruzione sociale valida ed eticamente accettata.

Data questa premessa, Durkheim passa all'esame di un altro tipo di contratto di scambio, quello proprio del rapporto di lavoro. Egli osserva come tutte le norme che rientrano nell'ambito del diritto industriale hanno lo scopo di impedire al padrone di abusare della propria posizione al fine di ottenere il lavoro dell'operaio a condizioni troppo svantaggiose per quest'ultimo, ossia inferiori al suo reale valore¹¹. Al pari degli altri osservatori della sua epoca, secondo Durkheim il contratto di lavoro è uno strumento per la regolazione della società industriale. Il contratto di lavoro rappresentava a quel tempo un elemento di novità. Fino ad allora infatti le prestazioni lavorative erano dovute in quanto inerenti a rapporti di servaggio e pertanto non era prevista retribuzione.

Il contratto di lavoro fu profondamente innovativo. Esso fu, insieme con la retribuzione, l'elemento che contribuì alla spersonalizzazione e alla oggettivizzazione nella relazione di lavoro. In *primis* il contratto di lavoro realizzava la parificazione delle parti contraenti; in secondo luogo grazie ad esso i lavoratori si sentivano più garantiti circa le loro condizioni e libertà.

¹¹ La questione del valore del lavoro rappresentava per gli scienziati sociali ottocenteschi un rovello condiviso anche da chi non si occupava espressamente di questioni socio-economiche (cfr. Simmel 1992). Gli intellettuali dell'epoca condividevano l'idea che solo l'impegno dell'uomo infondesse valore alle cose (alle merci) e che questa sua capacità rappresentasse la sua unicità e la sua peculiarità. Uno dei problemi pratici e teorici era pertanto quello di trovare il modo opportuno di tradurre il valore del lavoro umano in termini monetari, di come fissare nell'ambito del nuovo regime economico un "tasso di cambio" tra il valore dell'impegno della persona e la sua espressione in termini monetari.

Quanto al primo punto il contratto di lavoro rappresenta la convergenza di due volontà libere ed eguali che si accordano circa la compravendita di forza lavoro (Ehrlich 1976, pp. 128-135). Una volta stipulato, il contratto diviene vincolante per i sottoscrittori e ad esso ciascuno deve attenersi. In questo modo il contratto è garanzia di rapporti sociali non più all'insegna dell'asservimento e contribuisce a regolare e a riprodurre una società di liberi e uguali.

Quanto al secondo aspetto, il contratto di lavoro è stato storicamente per i lavoratori uno strumento di emancipazione. Alle maestranze della prima industrializzazione era ben chiaro il vantaggio che esso rappresentava per i margini di maggiore libertà che esso concedeva loro. Anche se formalmente il loro *status* era diverso rispetto a quella dei servi della gleba — erano uomini giuridicamente liberi — le condizioni di vita degli operai ottocenteschi non erano significativamente migliorate; anzi, per certi aspetti erano anche peggiorate (Engels [1845] 1978). Continuavano a permanere gli elementi di durezza e gravosità della prestazione lavorativa. Per questa ragione all'epoca i contratti lunghi — ovvero condizioni di lavoro più stabili — erano visti come una trappola per il lavoratore. Non era tanto il contratto a tutelare maggiormente il lavoratore, quanto piuttosto il fatto che l'apposizione di un termine al rapporto di lavoro rappresentava l'unica certezza e la garanzia di una finitezza temporale contro eventuali soprusi, lo preservava dal rischio di finire a lungo sotto un padrone dispotico che imponeva, ad esempio, straordinari non pagati. A quel tempo, nel momento in cui il lavoratore accettava l'impiego per tutta la sua durata era soggetto alle condizioni imposte dal datore di lavoro. Per questa ragione era molto meglio avere una occupazione precaria. La tutela dei lavoratori come in Europa occidentale la conosciamo (e in taluni casi rimpiangiamo) oggi — il riconoscimento dei diritti (economici) come prestatori d'opera e come persone (dalle garanzie per la salute e la sicurezza al contrasto del mobbing e delle discriminazioni) — ha avuto una lunga storia (Castelvetri 1994) e all'epoca in cui scrive Durkheim stava muovendo i primi, incerti passi (Romagnoli 1985, cap. 1).

A Durkheim la situazione fin qui descritta doveva essere chiarissima e da qui il suo accento sul contratto di lavoro come strumento di tutela del lavoratore e sulla sua conseguente efficacia nel costruire legami sociali solidali e di valenza morale. È lo stesso Durkheim a proporre di fissare un minimo garantito per i salari o in alternativa porre l'obbligo in capo ai datori di lavoro di aderire a schemi assicurativi in favore dei loro dipendenti (Durkheim 1973, p. 190). Durkheim riconosce che queste misure possono rappresentare un privilegio dei lavoratori, tuttavia egli le ritiene una modalità indispensabile per rendere maggiormente equo il rapporto di lavoro (Callegaro, Marcucci, 2016, pp. 72-73). Durkheim non era un giurista e non era interessato all'efficacia della

regolazione del rapporto di lavoro. Quel che egli però rileva della disciplina del rapporto di lavoro è il fatto che essa da un lato rappresenta l'esigenza etica di maggiore giustizia sociale e dall'altro produce e rafforza la solidarietà, sentimento non ancora del tutto pienamente affermato. Non è quindi l'applicazione delle norme che induce alla solidarietà, ma è quest'ultima, come sentimento morale di appartenenza che spinge all'ordine e alla coesione interna¹².

4. L'eredità di Durkheim: qualità e dignità del lavoro oggi

Trasponendo ai giorni nostri l'impostazione di Durkheim in merito al rapporto di lavoro emerge come egli abbia in mente un modello che assomiglia a quello che oggi le Organizzazioni internazionali promuovono: occupazione di qualità e condizioni di lavoro dignitose (*decent work*). Nonostante la differenza di impostazione tra Durkheim e le organizzazioni internazionali — per Durkheim la promozione della qualità del lavoro era in capo ai gruppi professionali tenuti a disciplinare il mercato del lavoro, le retribuzioni, mentre oggi la responsabilità riguardo a ciò è affidata ai governi incaricati di promuovere misure in questo ambito — la questione risulta essere argomento di riflessione comune e sotto questo profilo Durkheim si pone come antesignano.

Negli intendimenti di Durkheim corretti rapporti tra datore di lavoro e prestatore d'opera sono la garanzia di equilibrio e armonia sociali. Parimenti oggi occupazione di qualità e *decent work* sono considerati dall'obiettivo n. 8 dei *Development Sustainable Goals*¹³ un elemento indispensabile per la crescita economica inclusiva — che si contrappone alla *jobless growth* — e lo sviluppo socialmente sostenibile (ILO 2016; Islam R., Islam L. 2015).

Per lavoro dignitoso (*decent work*) si intende una prestazione lavorativa svolta in condizioni di rispetto del lavoratore come prestatore d'opera e come per-

¹² Questo è il motivo per cui i datori di lavoro accettano di accollarsi obblighi retributivi e previdenziali oltre a quelli pattuiti: come chiarisce Boudon (2006, p. 878) «chacun a en principe selon Durkheim un sens égal de sa dignité et de ses intérêts vitaux et que, dans toutes les sociétés, des plus archaïques aux plus modernes, les institutions sont perçues par les individus comme plus ou moins légitimes selon qu'elles leur donnent ou non le sentiment de les respecter dans leur dignité et de préserver leurs intérêts vitaux».

¹³ Gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (*Development Sustainable Goals*) sono stati sottoscritti da 193 paesi in sede ONU nel dicembre del 2015. Essi costituiscono un'agenda di interventi, iniziative e misure in diciassette diversi ambiti specifici da attuare entro il 2030, allo scopo di promuovere il benessere dell'umanità a livello globale, preservare l'ambiente e garantire la sopravvivenza sul pianeta (United Nations 2015, 2016; Dodds *et al.* 2017). Gli OSS coprono tre dimensioni: quella della crescita economica, quella della inclusione sociale e la tutela dell'ambiente.

sona. Questo significa che deve essere corrisposta una giusta remunerazione e garantito un ambiente sano e sicuro per la sua salute psico-fisica. Questa locuzione riflette quanto stabilito dal Consiglio Economico e Sociale dell'ONU (2006)¹⁴. L'ILO (1999, p.3) ne dà una definizione più ampia, articolandola su quattro componenti.

La *prima* è relativa ai *diritti del lavoro*. L'impiego ha necessità di una cornice legale in cui iscriversi e che sia grado di assicurare dignità, uguaglianza, libertà, adeguata remunerazione, sicurezza sociale (Ghai 2006). Il retroterra teorico di tale impostazione è l'idea di giustizia sociale cui si associa quella di cittadinanza, entrambe sviluppate dal pensiero occidentale moderno.

Il *secondo* pilastro è rappresentato dal binomio *occupazione e lavoro*. In questo caso si fa riferimento ad ogni tipo di occupazione (dipendente, autonoma, tipica e atipica, retribuita o meno). Per quanto riguarda i casi più delicati, quelli di occupazione vulnerabile¹⁵ — in cui sono impegnate le c.d. “fasce deboli” del mercato del lavoro (donne, minori, migranti, anziani) — vanno i) create opportune occasioni di impiego, ii) garantita una remunerazione adeguata, iii) favorito l'emergere dalla marginalità iv) incentivato lo sviluppo delle competenze professionali dei soggetti coinvolti con opportuni percorsi formativi. Relativamente alle condizioni l'accesso al lavoro e l'erogazione della prestazione lavorativa deve avvenire in condizioni di libertà (anche di espressione e di associazione), ossia eliminando quei fattori di costrizione che delineano forme di nuova schiavitù (ILO 2015). Concorrono alla realizzazione del *decent work* un trattamento sul lavoro non degradante (con opportunità di formazione) e non discriminatorio (in *primis* per le donne ma anche per altri soggetti deboli) e le garanzie di un ambiente sicuro.

La *terza* componente del lavoro dignitoso è rappresentata da forme di *protezione sociale* in favore del lavoratore ed estese alla sua famiglia. In quest'ambito rientrano le assicurazioni di malattia, contro la disoccupazione e contro gli infortuni e le misure di assistenza sociale (ad es. in favore delle lavoratrici madri). Assicurare livelli di benessere a tutti e con particolare riguardo ai sog-

¹⁴ United Nations Committee On Economic, Social And Cultural Rights (2006) - *The Right to Work, General comment No. 18*, Adopted on 24 November 2005, Article 6 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

¹⁵ Si tratta di forme di lavoro non retribuite, in particolare i servizi di cura ma anche una serie di prestazioni di carattere individuale, eventualmente in collaborazione con altri: l'occupazione c.d. vulnerabile è presente soprattutto nei contesti socio-economici meno sviluppati. La remunerazione è il ricavo delle attività e dei servizi svolti e dunque alla mercé delle condizioni del mercato. Rientra nella O.V. anche l'attività lavorativa prestata gratuitamente in quanto parente nell'ambito di un'attività economica o azienda a conduzione familiare. (<http://www.ilo.org/trends>).

getti più vulnerabili, consente a ciascuno di collocarsi utilmente sul mercato del lavoro¹⁶.

Il *quarto* e ultimo elemento che contribuisce a sviluppare condizioni per un'occupazione dignitosa e di qualità è il *dialogo sociale*. Si tratta della fattiva collaborazione tra rappresentanti delle parti sociali i quali cooperano per realizzare migliori condizioni di lavoro quale strumento di sviluppo sociale. Ciò significa che vanno coinvolti tutti gli attori del processo e sostenuti in particolare modo quelli più deboli, perché rafforzando loro si ha un esito migliore circa l'obiettivo da conseguire, con vantaggio generale. La convergenza di intenti che è alla base del dialogo sociale richiama l'idea di Durkheim delle corporazioni, come abbiamo indicato nel primo paragrafo di questo contributo.

Abbiamo esaminato, anche se brevemente, in cosa consistano qualità e dignità del lavoro quali obiettivi di sviluppo sociale. Si tratta di questioni che agevolmente possiamo considerare nella scia delle riflessioni di Durkheim. Egli a sua volta sembra esserne un anticipatore e un ispiratore delle linee di politica del lavoro promosse dalle organizzazioni internazionali.

Il tentativo di queste righe dedicate a Durkheim sociologo del lavoro, è stato individuare gli elementi d'attualità del suo contributo. In *primis* sembra di poter dire che l'idea di Durkheim del contratto con doppia valenza — di garanzia per le parti e di equilibrio sociale — possa essere confermata, soprattutto se si pensa a tutti i contesti ancora oggi nel mondo (sottosviluppato, emergente e in taluni casi anche avanzato) in cui sono diffuse modalità di lavoro informale. Nel *lavoro informale*¹⁷ infatti, il rapporto di impiego elude le regole stabilite sia relativamente alla sua instaurazione sia in materia previdenziale, sia in ambito fiscale e finanziario. In altri termini, le condizioni di svolgimento non sono allineate agli standard e alle prescrizioni previsti dalla legge. Analizzando tali fenomeni in base alle categorie di Durkheim, l'occupazione informale — ma ciò vale anche per il lavoro vulnerabile — sfugge a quel patto solidaristico stretto dalle parti e che è fatto di mutuo riconoscimento dei reciproci compiti e funzioni. Per questa ragione, i *bad jobs*, la mobilità forzata e la segregazione occupazionale (solo per citarne alcune) sono le forme fenomeniche assunte oggi da condizioni anomiche di lavoro.

¹⁶ «[...] states and enterprises must seek to adapt working conditions to the specific needs of women workers, including hours of work, crèche facilities and adequate maternity leave», Ghai 2006, p. 14.

¹⁷ L'occupazione informale è diffusa soprattutto in contesti più arretrati economicamente e culturalmente, dove raggiunge percentuali tra il 20 e il 55% sul lavoro formale (ILO 2013), ma rappresenta il 20% dell'occupazione totale nei paesi sviluppati. I soggetti più esposti all'occupazione informale sono donne e giovani (ILO 2014, pp. 12-13).

Un secondo fattore che assume centralità nelle riflessioni di Durkheim riguardo ai rapporti di impiego è la tutela del lavoratore. Il rispetto dei diritti in quanto persona e in quanto lavoratore è fondamento di convivenza sociale equilibrata e premessa per ulteriore sviluppo sociale. Anche in questo caso si può notare la convergenza tra l'impostazione di Durkheim e l'obiettivo che oggi tante politiche del lavoro perseguono.

Infine abbiamo visto che Durkheim si esprime, come tanti *policy maker* oggi, in favore di misure di supporto economico (si pensi ai *working poors*¹⁸) e di sostegno sociale in favore dei lavoratori (delle lavoratrici) e delle loro famiglie, la cui gestione può essere affidata ad associazioni professionali in grado di interpretare i bisogni e di esprimere le istanze e gli interessi di quanti rappresentano. Il compito di questi Enti e associazioni specialistici è di intermediare i rapporti tra lo Stato e i cittadini.

Sembra si possa dire quindi che l'eredità di Durkheim è tuttora feconda se applicata alla situazione corrente. E sembra si possano trarre oggi le sue stesse conclusioni. Come egli constatava oltre un secolo fa, le cattive condizioni di lavoro si riflettono negativamente sulla vita dei lavoratori che le subiscono e rappresentano un più generale danno sociale.

Riferimenti bibliografici

- Alexander J. C., Smith P. (a cura di) (2005), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aron R. (1972), *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.
- Baldissera A. (2008), *Proteggere Zeus da Chronos: il futuro del lavoro nell'Italia contemporanea*, in «Quaderni di sociologia», LI, 46: 35-70.
- Bavaro V. (2011), *Gli enti bilaterali nella legislazione italiana*, in Bellardi L., De Santis, G. (a cura di), FrancoAngeli, Milano.
- Bellardi L., De Santis, G. (a cura di) (2011), *La Bilateralità fra tradizione e rinnovamento*, FrancoAngeli, Milano.
- Bellardi L. (2011), *Le istituzioni bilaterali tra legge e contrattazione collettiva: note di sintesi e prospettive*, in Bellardi L., De Santis, G. (a cura di), FrancoAngeli, Milano.

¹⁸ La *working poverty* indica il percepire un reddito da lavoro inferiore ad una determinata soglia, tale per cui l'occupazione non permette la fuoriuscita dallo stato di povertà. Tradizionalmente i poveri erano i disoccupati, ma con le forme di flessibilizzazione e precarizzazione del lavoro, il fenomeno più di recente interessa anche i paesi sviluppati, Stati Uniti ed Europa. La *working poverty*, oltre ai danni che produce all'economia di un paese, sottraendo risorse ai consumi delle famiglie e più in generale all'intero sistema economico, confligge con l'impostazione durkheimiana, relativamente al mancato riconoscimento – prima economico ma anche sociale e morale – della prestazione lavorativa.

- Boudon R. (2006), À propos du relativisme des valeurs : retour sur quelques intuitions majeures de Tocqueville, Durkheim et Weber, in «Revue française de sociologie», 4, 47, pp. 877-897.
- Callegaro F., Marcucci N. (a cura di), (2016), *Introduzione*, in Durkheim E., *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 6-80.
- Carinci F. (a cura di) (2012), *La contrattazione in deroga*, ISPOA, Milano.
- Castelvetri L. (1994), *Il diritto del lavoro delle origini*, Giuffrè, Milano.
- Cavalli L. (1969), *Introduzione*, in Durkheim E. *Il suicidio; L'educazione morale*, UTET, Torino, pp. 7-37.
- Cester C. (2003), *Il futuro degli enti bilaterali: collaborazione e antagonismo alla prova della riforma del mercato del lavoro*, in «Lavoro & Diritto», 2: 211-218 DOI: 10.1441/9654
- Cimaglia M.C., Aurilio A. (2011), *I sistemi bilaterali di settore*. In Bellardi L., De Santis, G., (a cura di), FrancoAngeli, Milano.
- Cladis M. S. (1992), *A Communitarian Defence of Liberalism*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Croce G. (2015), *Bilateralità in Europa (Casi-Studio: Francia, Germania, Spagna, Svezia)*, in Sandulli P. et al. (a cura di), *Indagine sulla Bilateralità in Italia*, in *Francia, Germania, Spagna, Svezia*, Quaderni della Fondazione Brodolini – Studi e Ricerche, n. 52, Roma, pp. 259-339, <http://www.fondazionebrodolini.it/sites/default/files/pubblicazioni/file/q52.pdf>
- Dawson M. (2016), *Social Theory for Alternative Societies*, Palgrave.com.
- Dodds F., Donoghue D., Roesch J. L. (2017), *Negotiating the Sustainable Development Goals: A transformational agenda for an insecure world*, Routledge.
- Durkheim É., (1897 [1967^g]), *De la division du travail social*, Les Presses universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1893 [1962]), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1973), *Lezioni di Sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, ETAS, Milano.
- Durkheim É. (1897 [1987]), *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano.
- Ehrlich E. (1976), *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano.
- Engels F., ([1845] 1978), *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma.
- Fenton S. (1984), *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ghai D. (a cura di) (2006), *Decent Work: Objectives and Strategies*, ILO, Ginevra.
- Giaccone M. (1997), *Enti Bilaterali: il potenziale innovativo delle relazioni industriali*, Ires materiali, 25.
- Grusky, D. B., Galescu G. (2005), *Is Durkheim a Class Analyst?* In Alexander J.C., Smith P. (a cura di), pp. 322-59.
- Hawkins M. J. (1994), *Durkheim on Occupational Corporations: An Exegesis and Interpretation*, in *Journal of the History of Ideas*, 55, 3, pp. 461-481.
- ILO (1999), *Decent work, Report of the Director General*, Geneva.
- ILO (2013), *World of Work Report 2013: Repairing the Economic and Social Fabric*. <http://www.ilo.org/global/research/global-reports/world-of-work/2013/lang-en/index.htm>.

- ILO (2014), *Global Employment Trends 2014. Risk of jobless recovery?* http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-Ginevra/---ilo-rome/documents/publication/wcms_208429.pdf.
- ILO (2015), *Combating forced labour: a handbook for employers and business*, Geneva.
- ILO (2016), *World Employment and Social Outlook: Trends 2016*, Geneva, www.ilo.org
- Islam R., Islam I. (2015), *Employment and Inclusive Development*, Routledge, New York.
- Jones S. S. (2001), *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- König M. (2002), *Menschenrechte bei Durkheim und Weber: Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York.
- Lukes S. (1973), *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford University Press.
- Marra R. (1987), *Suicidio, diritto e anomia*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Martinengo G. (2003), *Enti bilaterali: appunti per la discussione*, «Lavoro & Diritto», 2, pp. 175-184 DOI: 10.1441/9651.
- Meier K (1987), *Emile Durkheims/Konzeption der Berufsgruppen*, Duncker & Humblodt, Berlin.
- Miller W.W. (1996), *Durkheim, Moral and Modernity*, Routledge, London.
- Nogler L. (2012), *Max Weber "giurista" del lavoro*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», 133: 3-21.
- Olson M. (1984), *Ascesa e declino delle nazioni*, il Mulino, Bologna.
- Poggi G. (2003), *Emile Durkheim*, il Mulino, Bologna.
- Romagnoli U. (1995), *Il lavoro in Italia. Un giurista racconta*, il Mulino, Bologna.
- Roversi A. (1984), *Il magistero della scienza. Storia del Verein für Sozialpolitik dal 1872 al 1888*, FrancoAngeli, Milano.
- Simmel G. (1992 [1899]), *Zur Philosophie der Arbeit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900, pp. 421-444.
- Smith K. (2014), *Émile Durkheim and the Collective Consciousness of Society*, Anthem Press, London.
- Somma A., Mostacci E. (2016), *Il Caso Uber. La sharing economy nel confronto tra common law e civil law*, EGEA, Milano.
- Steiner P. (2011), *Durkheim and the Birth of Economic Sociology* Princeton University Press.
- Thompson K. (2002), *Emile Durkheim*, Routledge, New York (trad. it., *Emile Durkheim*, il Mulino, Bologna, 1987)
- Treves R. (2002), *Sociologia del diritto*, Einaudi, Torino.
- United Nations (2015), *Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, New York, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/21252030%20Agenda%20for%20Sustainable%20Development%20web.pdf>.
- United Nations (2016), *Global Sustainable Development Report 2016*, Department of Economic and Social Affairs, New York.
- Valcavi D. (2011), *Esperienze di bilateralità in alcuni Paesi dell'UE*, in Bellardi L., De Santis, G. (a cura di), FrancoAngeli, Milano.

L'interazionismo simbolico e la ricezione di Durkheim: una ricerca sulle riviste scientifiche

Vincenzo Romania

The article analyzes how the work of the French sociologist Émile Durkheim has been received by a sociological approach, seemingly antithetical to his social theory: symbolic interactionism. The analysis was conducted through quantitative and qualitative research on the references to Durkheim appeared from 1977 to 2016 on the scientific journals Studies in Symbolic Interaction and Symbolic Interaction. The results highlight an ontological convergence and an epistemological divergence, both based mainly on the assumptions of Durkheim's Elementary Forms of Religious Life (1912).

Introduzione

Studiare le riviste scientifiche permette di analizzare come cambiano i significati istituzionalmente condivisi, gli oggetti di ricerca, e, più lentamente le ontologie e le epistemologie di riferimento di un approccio scientifico, o di un più ampio campo di studi. La presente analisi, condotta sulle due principali riviste dell'interazionismo simbolico americano, mira pertanto a comprendere come l'opera di Émile Durkheim ha ridefinito i confini dell'approccio; ne ha influenzato gli sviluppi; ne ha stimolato la convergenza verso modelli multidimensionali del comportamento sociale.

L'analisi si avvale di strumenti quantitativi e qualitativi. Dal punto di vista quantitativo, forniremo statistiche descrittive delle citazioni, distinte per riviste, saggi di riferimento, epoche storiche. Dal punto di vista qualitativo, metteremo in luce le tipologie di citazioni, le funzioni delle integrazioni e delle opposizioni ai concetti durkheimiani e la discussione dei principali nodi teorici: il rapporto fra struttura e agency, l'influenza 'implicita' di Durkheim su alcuni classici della scuola di Chicago (Thomas e Znaniecki, in particolare); la possibile conciliazione fra la teoria della mente di Mead e quella delle rappresentazioni sociali di Durkheim.

Per una definizione di interazionismo simbolico

È però prima necessario precisare cosa intendiamo per interazionismo simbolico. L'interazionismo simbolico è una delle correnti più vitali della teoria sociale contemporanea. Già negli anni Novanta, Norman K. Denzin aveva modo di affermare: «Negli ultimi 25 anni la comunità degli studiosi interazionisti è cresciuta a dismisura, se comparata ad altri gruppi teorici nella sociologia americana» (Denzin 1993: xi¹). Poco più tardi, David K. Maines (2001) sosteneva che la sociologia generale si era via via avvicinata al paradigma dell'interazionismo simbolico, incorporandone temi, concetti e metodi.

Tuttavia, proprio per il suo successo, l'approccio interazionista simbolico, in quanto oggetto di studio, è difficile da definire. Nel nostro caso, analizzando comparativamente la manualistica sociologica, lo si può concepire in tre modi distinti:

- come una invenzione *ex capite Jovis* di Herbert Blumer, che nel 1937 conia il termine, riferendosi criticamente alla filosofia della mente e al comportamentismo sociale di G. H. Mead (Blumer, 1969 [2008]);
- come un processo di etichettamento *a posteriori* di una serie di contributi eterogenei della scuola di Chicago, accomunati da una comune insistenza sulle metodologie qualitative e da una scarsa elaborazione teorica;
- come una sensibilità teorico-epistemologica che nasce dal pragmatismo americano, si sviluppa lentamente grazie soprattutto all'opera di Mead, Thomas, Park, Goffman e Blumer e si istituzionalizza soltanto negli anni Settanta, in seguito alla fondazione della Society for the Study of Symbolic Interaction (1975) e alla pubblicazione di due riviste cardine dell'interazionismo americano: *Symbolic Interaction* (1977) (organo della stessa SSSI) e di *Studies in Symbolic Interaction* (1977).

Non crediamo che alcun processo scientifico origini dalla mente di un unico pensatore, né che la scuola di Chicago sia una tradizione priva di basi teoriche. È stato ampiamente dimostrato come esista una profonda consapevolezza teorica e metodologica dell'approccio (Tomasì, 1997) e come il riferimento a una scuola su basi territoriali sia sbagliato² (Abbott, 1999). Sostanziali differenze di approccio e di metodologia si registrano tanto prima, quanto dopo la seconda guerra mondiale.

La terza opzione è quella che ci convince di più e ciò trova supporto anche nei lavori di Fine (1993) e Joas (1993). Riteniamo infatti che fra prag-

¹ Tutte le traduzioni di testi non editi in italiano sono nostre.

² Nel testo useremo comunque il termine di *scuola*, più in generale, per definire l'approccio pragmatista-interazionista.

matismo e interazionismo simbolico non esista soluzione di continuità. Tale definizione operativa rende particolarmente importante, dal nostro punto di vista, concepire le due riviste come *loci* privilegiati nell'elaborazione teorica dell'approccio.

Nel suo libro *Pragmatism and Social Theory*, Hans Joas definisce il pragmatismo, come caratterizzato dai seguenti elementi (Joas, 1993: 4ss.):

- la comprensione dell'azione umana come *creativa*;
- la collocazione di tale *creatività* all'interno di una sfera *situazionale*;
- un approccio *non deterministico* alla spiegazione del comportamento sociale;
- un approccio costruttivistico e anti-essenzialistico allo studio del Sé e dei rapporti sociali.

Questi assunti si ritrovano nei testi di autori che partecipano a vario titolo alla vita intellettuale della Chicago di inizio Novecento: Charles Pierce, John Dewey, Charles H. Cooley e poi nell'opera filosofica e socio-psicologica di George Herbert Mead, vero e proprio teorico cardine dell'interazionismo simbolico.³ E trovano un corrispondente empirico nelle ricerche di William I. Thomas, Florian Znaniecki, Robert Park, Ernest Burgess. Si può riconoscere ulteriormente a tali lavori empirici:

- una enfasi sul carattere processuale dei fenomeni sociali;
- l'assunto secondo cui la vita sociale è prodotta significativamente attraverso il processo comunicativo;
- un'epistemologia empiristica, ma non positivista;
- il tentativo di collegare i fenomeni micro, macro e meso-sociologici, attraverso l'interazione di metodi biografici e generalizzazioni quantitative e attraverso il prisma della 'definizione della situazione'.

Chi sistematizzerà invece il rapporto fra teoria e ricerca empirica è Herbert Blumer, che ha anche il merito di definire le celebri tre premesse dell'interazionismo simbolico:

- gli uomini agiscono verso le cose, gli oggetti, le persone a partire dal significato che esse hanno per loro;
- tale significato ha origine dall'interazione sociale;
- e questi significati sono trattati e modificati lungo un processo interpretativo usato dalla persona nel rapporto con le cose che incontra (Blumer 1969[2008], nostra elaborazione).

L'enfasi che in tali premesse è posta sull'agire individuale ha dato via via origine a una serie di critiche nei confronti dell'approccio che hanno riguar-

³ Con una certa ironia – certamente non mal riposta – Gusfield definisce *Mente, sé e società* di G.H. Mead come la Torah degli interazionisti e *L'interazionismo simbolico* di Blumer, come il suo Talmud (Gusfield 2003).

dato: la sua presunta tendenza alla conferma dello *status quo*; un *bias* strutturale (cfr. AA.VV. 2016a) a cui viene associata una accusa di individualismo metodologico; la mancata considerazione dei temi del potere e delle disuguaglianze; una scarsa attenzione per i modelli ricorsivi di azione sociale. Dagli anni Settanta in poi, la *scuola* tenta di superare i rilievi critici citati, in alcuni casi dimostrando gli impliciti macrosociologici dell'approccio e in altri sposando approcci strutturali o post-strutturalisti (Stryker, 1980; Perinbanayagam 1985; Burke e Stets 2009). Ha inoltre luogo un processo di frammentazione fra approcci, su base territoriale (Iowa, Chicago, California, ecc.), che tende però di recente a sparire, in nome di una tendenza marcata alla convergenza. In tal senso, Atkinson propone di parlare non più di *interazionismo* simbolico, ma di *interazionismo* in generale (Rauty, Romania 2017).

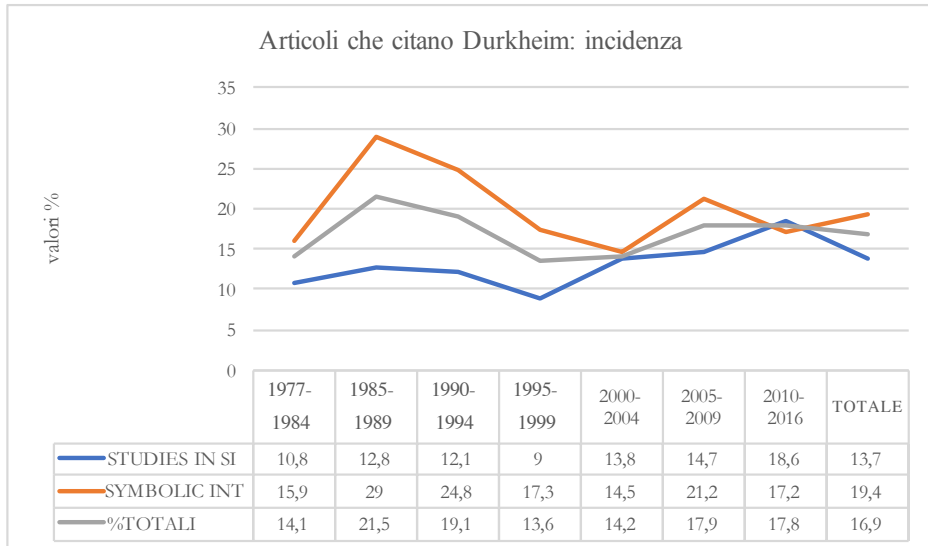
La ricerca sulle riviste: aspetti metodologici e dati quantitativi

La ricerca è stata condotta analizzando come la teoria durkheimiana ha influenzato l'interazionismo simbolico a partire dal *locus* istituzionale delle riviste scientifiche di riferimento. Il corpus di analisi è rappresentato da tutti gli articoli scientifici – escluse le recensioni, le poesie e i diversi materiali non assimilabili alla forma articolo – pubblicati nelle riviste *Symbolic Interaction*⁴ e *Studies in Symbolic Interaction*⁵ nel periodo 1977-2016. Le due riviste sono state scelte perché rappresentano al meglio il fenomeno di (tarda) istituzionalizzazione dell'interazionismo simbolico americano. Nascono entrambe nel 1977: la prima come organo ufficiale della neocostituita *Society for Symbolic Interac-*

⁴ La rivista è stata pubblicata come annuale dal 1977 al 1978, come semestrale dal 1979 al 1990 e come trimestrale (*quarterly*) dal 1991 al 2017. Nel periodo analizzato la periodicità è stata rispettata regolarmente. È il giornale ufficiale della *Society for the Study of Symbolic Interaction*. Ha avuto come editors: Howard S. Becker (1977-78); Peter M. Hall (1979-81); Harvey Farberman (1981-1983); John M. Johnson (1983-1986); Gary Alan Fine (1986-1989); David Maines (1990-1992); Andrea Fontana (1993-1996); Michael Flaherty (1996-1999); Kathy Charmaz (2000-2003); Simon Gottschalk (2004-2007); Carol R. Rambo (2008-2011); Robert Dingwall (2012-2016).

⁵ La rivista è stata pubblicata come annuale dal 1978 e come semestrale dal 2008. Nel periodo analizzato la periodicità presenta alcune irregolarità. Il numero 30, atteso per il 2007, viene pubblicato nel 2008; non viene pubblicato nessun numero né nel 1981, né nel 1983. Nel 1994 compaiono due numeri, nel 2008 e nel 1995 ne compaiono ben tre. L'editor della rivista è stato sempre Norman K. Denzin. La policy editoriale risente in generale del suo approccio eterodosso all'interazionismo simbolico, che promuove un ripensamento della forma del saggio scientifico. In gran parte, comunque, i contributi sono formalmente del tutto conformi al tradizionale articolo scientifico.

Grafico 1. Distribuzione percentuale degli articoli di *Studies in Symbolic Interaction* e *Symbolic Interaction* che nel periodo 1977-2016 citano l'opera di Émile Durkheim.



tion⁶; la seconda, come espressione di un gruppo di sociologi della Midwest Sociological Society, che si riconosce nell'approccio interazionista (Rauty, 2016). Il carattere istituzionale delle riviste è confermato dal fatto che esse pubblicano di sovente selezioni delle conferenze annuali e semestrali della società interazionista. Lo spoglio delle riviste è avvenuto in parte online e in parte su cartaceo, poiché, in particolare per *Studies in Symbolic Interaction*, alcuni numeri non erano disponibili in forma digitalizzata. Successivamente, i record sono stati trattati statisticamente con SPSS.

Su un totale di 1611 articoli analizzati (708 pubblicati da *Studies in Symbolic Interaction* e 903 da *Symbolic Interaction*), ben 272 presentano riferimenti all'opera di Émile Durkheim, pari al 16,9% del totale. Come mostra il grafico 1, *Symbolic Interaction*, rivista caratterizzata da un approccio più istituzionale e meno interdisciplinare, è quella in cui i riferimenti al sociologo francese sono più ricorrenti (19,4% nei 40 anni, contro il 13,7% di *Studies in Symbolic Interaction*). Lo iato più forte fra le due riviste si registra fra metà anni Ottanta e metà anni Novanta, quando su *Symbolic Interaction*, grazie soprattutto ai saggi di Couch, Wiley, Katovich e Collins, si discute del rapporto fra Mead e Durkheim e fra il pensatore francese e i classici dell'interazionismo; nel medesimo periodo, al

⁶ I fondatori della *Society* sono Gregory Stone, Gladys Stone, Harvery Faberman, James McCain e Carl Couch.

contrario, *Studies in Symbolic Interaction* vira verso una convergenza fra interazionismo simbolico e teoria postmodernista.

A livello temporale, in ognuno dei lustri in cui abbiamo suddiviso le quattro decadi⁷, i riferimenti al sociologo francese sono in percentuale compresa fra il 13,7% e il 21,5%, con picchi che si registrano ancora, per i motivi suddetti, nella seconda metà degli anni Ottanta, a inizio anni Novanta e con una ripresa di interesse nell'ultimo decennio. Nell'accresciuta attenzione più recente ci leggiamo il prodotto di una internazionalizzazione dell'interazionismo simbolico, la rinnovata rilevanza del pragmatismo, la crescita di interesse internazionale verso *Le forme elementari della vita religiosa* (Durkheim 1912 [2005]; Rawls, 2009).

Nonostante il dato generale possa sembrare molto consistente, in realtà un'analisi dettagliata dei contributi rivela come le citazioni corrispondano raramente a una discussione ampia della teoria durkheimiana. Più volte, i riferimenti nei testi sono funzionali al sostegno a un concetto, all'introduzione di una considerazione sul canone della sociologia, o a una presa di posizione rispetto a una scuola. In tal senso ultimo, Durkheim ricopre più la figura totemica di un approccio (spesso funzionalista), che non un autore con cui confrontarsi realmente.

Un aspetto di sicuro interesse nell'analisi delle citazioni stesse riguarda i testi di Durkheim più citati negli articoli. Se nel settennio 1977-1984 le 31 citazioni si distribuiscono in maniera abbastanza omogenea fra i testi *Della divisione del lavoro sociale*⁸ ([1893] 1989) (10 citazioni); *Le regole del metodo sociologico* ([1895] 1969) (8); e *Le forme elementari della vita religiosa* (1912 [2005]) (7); dalla metà degli anni Ottanta in poi, secondo una tendenza che va via via delineandosi nel tempo, le *Forme elementari* diventa il testo più citato, quando ci si riferisce a Durkheim nelle riviste analizzate. Il testo rappresenta il 36% delle citazioni nel lustro 1985-1990; il 40% delle citazioni nel lustro 1995-1999; il 45,5% nel lustro seguente (2000-2004); il 57,7% negli articoli pubblicati fra il 2005 e il 2009 e il 53,1% degli articoli pubblicati dopo il 2010. Il dato è meritevole di ulteriori analisi, ma ci sembra di poter affermare che rispecchi una tendenza generale della sociologia mondiale, legata a vari fattori, fra i quali: la disponibilità di nuove traduzioni, come quella di Karen Fields; il peso importante giocato dalla letteratura secondaria che compare negli ultimi anni (cfr. Rawls 1996, 2001, 2009; AA.VV. 2016b); l'affermarsi di approcci socio-

⁷ La divisione è stata operata accorpando al periodo 1980-84 i pochi numeri pubblicati nel periodo 1977-1979 e all'ultimo periodo, 2010-2014 gli articoli pubblicati nel biennio 2015-2016.

⁸ Da qui in poi, le opere di Durkheim verranno abbreviate nel testo come segue: *Divisione*; *Regole*; *Suicidio*; *Forme Elementari*.

logici, come la sociologia culturale e l'*Interaction Ritual Theory* che si rifanno esplicitamente all'ontologia del sociale e all'epistemologia del testo.

Un ulteriore aspetto meritevole d'interesse riguarda un parallelismo quasi perfetto fra la bipartizione temporale vista a proposito dei riferimenti bibliografici e il mutare dell'atteggiamento critico rispetto all'opera del pensatore francese. Se, infatti, i rilievi critici a Durkheim si concentrano quasi tutti nei primi due decenni analizzati, dagli anni Novanta in poi l'interazionismo simbolico sostanzialmente incorpora favorevolmente alcuni aspetti fondanti della teoria durkheimiana. Lo spartiacque è rappresentato dal numero speciale di *Symbolic Interaction* del 1989, dedicato alla discussione del saggio di Collins che propone una teoria neomediana della mente. Nonostante i diversi *discussants* abbiano fortemente criticato il saggio di Collins, nel tempo si sedimenterà, anche grazie ad esso, un crescente consenso verso l'opera di Durkheim.

Tipologia delle citazioni

Per valutare su un piano metateorico come i riferimenti a Durkheim servano all'interazionismo simbolico a riprodurre o a ridefinire i confini del proprio approccio, si può suggerire, su base puramente euristica⁹, una tipologia formale di citazioni. Le forme che prendono le citazioni di Durkheim nei testi analizzati sono quelle de: il parallelismo fra concetti durkheimiani e interazionisti; la citazione *integrativa* di Durkheim, come autore di una teoria sociale che completa l'interazionismo; il contrasto fra le due tradizioni; le citazioni *canoniche*.

Partendo da queste ultime che non andremo ad analizzare in seguito, diremo che molto spesso Durkheim viene citato all'interno della *sacra triade* (Durkheim, Marx e Weber) come riferimento a un *canone* virtuale della classicità in sociologia (Connell, 1997); ma anche, come *epigone* o *pioniere*, riferimento a una fase storica, vagamente indefinita, delle origini della disciplina. In tal senso, è citato come sinonimo di vecchio, obsoleto.

Per quanto riguarda invece i parallelismi suggeriti fra interazionismo simbolico e teoria sociale di Durkheim, si possono distinguere: a) dei parallelismi proiettivi, che spingono per una integrazione fra gli approcci e allo sviluppo di metodologie e paradigmi comuni; e b) dei parallelismi *a posteriori*, che hanno

⁹Intendiamo con ciò sottolineare che lo stesso autore può citare al contempo in forma articolata, o persino contraddittoria l'opera di Durkheim nei propri lavori. Una valutazione sovra-autoriale dei testi concepisce invece, euristicamente, le riviste come luoghi di discussione del rapporto fra interazionismo simbolico e teoria sociale durkheimiana.

piuttosto una funzione di legittimazione reciproca fra interazionismo simbolico e teoria durkheimiana. I contributi più importanti in quest'ultimo senso son quelli proposti da Wiley (1989; 2003); Collins (1989); Katovich (1987), Couch (1984) e Rochberg-Halton (1983).

I parallelismi proiettivi, invece, sembrano mirare a una convergenza plurima fra gli approcci sociologici. Il punto più rilevante riguarda la significatività delle strutture sociali e, più in generale, il rapporto fra struttura sociale e agency, tema rispetto cui più evidente è l'uso *simbolico* di Durkheim come referente oppositivo. Di ciò parleremo nel prossimo paragrafo.

Un secondo punto di convergenza proiettiva riguarda la sociologia della conoscenza e in particolare i temi della classificazione e della simbolizzazione, ovvero del processo semiogenetico attraverso cui l'uomo trasforma il mondo fisico in mondo sociale. I lavori di Hałas (2004 e 2008), in particolare, comparano i sistemi di classificazione proposti da più approcci: dalla fenomenologia, alla teoria di Bourdieu, dalla teoria delle rappresentazioni sociali di Moscovici, alla teoria interazionista della scienza (cfr. Bowker e Star, 1999); infine, a una gran varietà di analisi interazioniste sul rapporto fra classificazioni e potere.

L'autrice affronta poi il problema della semiogenesi confrontando diversi approcci teorici al problema del simbolo e della significazione. Nel caso dell'interazionismo simbolico, il simbolo ha una natura legata alla azione e alle relazioni sociali. La simbolizzazione non è concepita come dimensione costante nella vita del gruppo, ma è riferita ai piani di azione individuali e al significato condiviso, i.e. lo spazio 'invisibile', per dirla alla Simmel, che colma la distanza fra ego ed alter. Significato e azione sociale non stanno in una relazione di consequenzialità, ma di circolarità reciproca: «Significare vuol dire iniziare gli atti sociali e i significati sono i prodotti degli atti sociali. Quando si significa si anticipa, in essenza, l'emersione del significato» (Perinbanayagam, 1985, p. 10).

Il ponte con Durkheim si definisce nel rapporto fra significazione individuale e oggettivazione collettiva. Wiley (2003) sostiene la necessità di rapportare la simbolizzazione soggettiva, con l'interazione interpersonale e con le forme collettive di oggettivazione del significato. Anselm Strauss (1959) concepisce l'interazione fra significati individuali e collettivi secondo un approccio triangolare che si può così sintetizzare: i simboli condizionano l'interazione, la producono e ne sono il prodotto. Hałas (2008) sostiene la necessità di operativizzare il concetto durkheimiano di *rappresentazioni collettive* (Durkheim [1912]2005) per farlo corrispondere a quello meadiano di mente sociale. Distingue perciò le funzioni diverse delle rappresentazioni, a partire dalle forme di coesione intragruppale: rappresentazione, influenza e ricomposizione del

gruppo; dai contesti di applicazione: secolare, religioso; e dalle dinamiche temporali di costruzione del gruppo: rappresentazioni costitutive, conservative e trasformative.

Altri importanti convergenze vengono suggerite rispetto a campi quali la sociologia del tempo (Flaherty 1987; Beim 2007) e quella delle emozioni (Fisher e Koo Chon, 1989; Scheff, 1985). Dernè e Jadwin, in particolare, scrivono un significativo articolo dal titolo *Emotions and Collaborative Learning: A Durkheimian Interpretation of Scheff's Theory of Creativity* (2005) nel quale il rapporto individuo-gruppo è declinato tanto sull'ambito del coinvolgimento emotivo, quanto su quello della agency.

In questi ambiti a Durkheim è riconosciuto un vero e proprio *imprimatur*, cui si collega, ancora, una sorta di legittimazione *ante litteram* dei temi interazionisti.

La funzione delle citazioni critiche è invece quella di *marcare* il confine teorico fra gli approcci e di costruire, attraverso un comune nemico, un asse di coesione intragruppale. Nel far ciò, l'opera di Durkheim è *totemizzata* come simbolo di un gruppo scientifico (intra-disciplinare) oppositivo. E spesso a ciò (con)segue una impropria associazione del sociologo francese con altri pensatori, etichettati come membri di una supposta *scuola francese*.

Per affermare il carattere processuale dell'interazionismo simbolico, Durkheim viene anzitutto indicato come *totem* della spiegazione statica. Katoich (1987a), ad esempio, considera il comportamentismo di Skinner comparabile al modello statico e riduzionistico del Durkheim delle *Regole*. Schmitt e Schmitt (1996) criticano la teoria delle emozioni collettive di Durkheim giacché incapace di studiare le situazioni nuove, quali ad esempio le reazioni sociali alla diffusione dell'AIDS in una comunità. Finkelstein (1982) pone in contrapposizione la psicologia sociale pragmatista e processuale di Cooley e Mead con la sociologia dell'ordine morale statico di Durkheim e Le Bon.

Altrimenti, ancora in chiave epistemologica o metodologica, Durkheim viene concepito come il totem del positivismo e del riduzionismo. Carl J. Couch (1984) lo indica come il rappresentante di una epistemologia riduzionista, che limita l'analisi sociale alla spiegazione dei fattori di causazione. Broadhead (1980) lo considera un positivista, che non mette in dubbio l'effetto della percezione sulla costruzione della realtà. Johnson e Shifflet (1981) mettono in contrapposizione il concetto di società di Mead con quello proposto da Parsons e Durkheim. Arthur W. Frank (1992) critica l'uso che Durkheim fa del concetto stesso di società. Il già citato Carl Couch suggerisce, infine, l'inapplicabilità metodologica dell'approccio durkheimiano ai fatti sociali e lo pone in contrapposizione alla metodologia blumeriana che al contrario studia in maniera naturalistica i processi sociali (Couch 1984: 3; Blumer 2008).

La teoria del rituale di Durkheim è quella rispetto a cui la presente tipologia entra più in crisi. Si riscontrano infatti, tanto incorporazioni, quanto critiche, quanto riletture del tema. Ciò sarà più evidente quando si parlerà della teoria neomeadiana della mente di Collins (1989). Ci limitiamo qui intanto a sottolineare come le citazioni analizzate intendano la ritualità in due sensi: da una parte il rituale nel senso della sacralità del sé; dall'altra il rituale come dimensione ridondante del comportamento, che limita la concezione del sé come creatore continuo di significato (come in Goffman 1988). Un esempio è il seguente passaggio di Travisano:

Di solito, la vita sociale è rituale, non è tutta comunicazione ricca di significato. Non è una jam session a New Orleans, con degli improvvisatori creativi che combinano le loro parti mascherandosi. È piuttosto una danza rigida, un valzer, un minuetto. Rituale vuol dire familiarità; significa il conforto del noto, ma anche la reiterazione (e spesso la noia) (Travisano, 1993: 4).

Un'esemplificazione delle critiche rivolte al modello di rituale proposto da Durkheim è quella offerta da Tom Scheff, che nella definizione del suo modello teorico di sociologia delle emozioni discerne ampiamente di Durkheim e dei neo-durkheimiani:

I neo-Durkheimiani non considerano come l'uso dei mezzi che discutono, quali la coronazione o il funerale di Kennedy, li rendano adatti alla celebrazione del consenso. Durkheim stesso non ha esaminato la questione del perché 'riunioni, assemblee e riunioni' debbano essere così ampiamente impiegate per l'affermazione collettiva del gruppo (1985: 243).

Un interessante fenomeno incontrato negli articoli analizzati è infine quello dell'emancipazione della sociologia del rituale di Goffman (1988) dall'eredità durkheimiana, nonostante i consistenti indizi che portino in direzione opposta (Giglioli, 1984). Freidson, ad esempio, afferma: «Goffman è sia un analista che un moralista, che un celebratore e difensore del sé contro la società, piuttosto che il celebratore della società e delle forze sociali, come ci si aspetterebbe da un sociologo che cita Durkheim» (1983: 361). Similmente, Paul Creelan suggerisce:

L'inversione goffmaniana della concezione dell'homo duplex di Durkheim permette alla sua concezione di suonare molto più vicina all'enfasi volontarista e individualista dell'interazionismo simbolico americano, rappresentato non tanto da Cooley quanto da Mead, che non alla teoria durkheimiana (Creelan 1987: 49)

Tam mette in contrapposizione Durkheim e Goffman riferendosi al Goffman più maturo e più vicino all'etnometodologia, quello di *Frame Analysis* (2001). Se Goffman e Durkheim sono accomunati da una concezione della società basata sulla sua natura morale, dice, tale natura per Goffman comporta, dialetticamente, la produzione di un comportamento amorale, mentre così non è per Durkheim.

Infine, l'articolo di Hausmann *et al.* (2011) è indicativo dell'importanza che per l'interazionismo simbolico ha una ridiscussione generale delle origini durkheimiane della cosiddetta *Interaction ritual theory*. È significativo, in particolare, come gli autori lo contraddistinguano come un modello teorico indipendente dall'interazionismo simbolico e offrano una dettagliata spiegazione delle differenze fra i due approcci.

In conclusione, una analisi delle tipologie di citazioni dimostra come siano in atto tanto forze convergenti, quanto forze divergenti fra gli approcci e, come discuteremo meglio nelle conclusioni, gli assi di interazione fra le tradizioni siano quelli con cui si confronta sostanzialmente tutta la sociologia contemporanea. Volendo sintetizzare i tipi di eredità durkheimiana analizzati, potremmo indicare tre idealtipi: l'opposizione dell'interazionismo simbolico a Durkheim; il riconoscimento di una influenza implicita del pensatore francese sui classici interazionisti; la convergenza fra le tradizioni. Vediamo di seguito tre snodi teorici, corrispondenti a questa tipologia.

Le ontologie contrapposte: struttura e agency

Uno dei temi centrali nel confronto fra Durkheim e l'interazionismo simbolico è sicuramente il rapporto fra struttura e agency individuale.¹⁰ Si tratta di uno dei *cleavages* centrali nella ridiscussione e nella convergenza fra pro-

¹⁰ Il termine di *agency* è a nostro avviso usato spesso a sproposito in sociologia, come *passerpartout* atto a definire una varietà di comportamenti o atteggiamenti che non si possono o non si vogliono spiegare entro l'ambito normativo. In questo articolo, la definizione che adottiamo è quella proposta da Musolf: «Agency refers to the power effects of the self that emerged from the evolution of the brain in the form of intelligence, or minded behavior; that is, humans' ability through thought, consciousness, language, and symbolic communication, in general, reflexivity (the defining, self-indicative, and interpretive process), to make culture and history, adjustive responses to others, adaptations of self to an evolving social environment, intersubjective joint action, including negotiated opposition to organizational roles and rules and collective action against tyrannical structures – although not under conditions of their own choosing» (Musolf 2009: 313).

spettive teoriche. In tal senso, i riferimenti a Durkheim, o sarebbe meglio dire ai diversi Durkheim, mutano negli articoli analizzati, oscillando fra una *polarizzazione* del pensatore francese a rappresentante di uno strutturalismo statico, metafisico e superato, a una concezione di Durkheim come teorico dell'aspetto non-interattivo del comportamento sociale. Un esempio della prima tendenza è offerto da Musolf:

La struttura si riferisce agli innumerevoli e ineluttabili fatti sociali – le cose sociali (*social things*) che possiedono il carattere dell'esternalità e della coercizione (*constraint*) – e che hanno effetti di potere sull'individuo, il gruppo e la comunità. Le nozioni di coercizione normativa e sanzioni societarie di Durkheim ne sono degli esempi (Musolf, 2009: 312).

Con toni simili si esprime Wiley, che totemizza Durkheim quale rappresentante della scuola strutturale. L'autore accusa Durkheim di aver teorizzato un modello sociale che prevede un salto troppo diretto dall'individuo alla struttura sociale e di non aver considerato il livello intermedio, ovvero quello dell'interazione interpersonale:

Per Durkheim...le rappresentazioni individuali si sintetizzano in quelle collettive. Ma è questo un salto logico troppo grande. Le rappresentazioni individuali (pensieri, sentimenti, 'intenzioni') si fondono o si sintetizzano, nel senso limitato in cui esse lo fanno, non direttamente nelle strutture supra-interattive, ma attraverso conversazioni faccia a faccia e interazioni (Wiley 1988: 258).

C'è da dire però che nella totemizzazione di Durkheim come autore teorico della visione strutturale del comportamento sociale gli interazionisti simbolici, come gran parte dei critici di Durkheim, sono stati vittima di una incomprensione, in parte dovuta alla lettura parsonsiana, in parte a dei bias dipendenti dalla prospettiva stessa. È quello che sostiene David Maines, di cui vale la pena citare questo lungo passo poiché mette in luce tre elementi dell'equivoco: la lettura parsonsiana, la sottovalutazione del carattere durkheimiano di Goffman, la scarsa attenzione riconosciuta al modello multidimensionale di Thomas:

Gli interazionisti sono stati intrappolati e distolti dalla cattiva lettura di Durkheim negli anni Cinquanta, quella che ha portato al cosiddetto *paradigma dei fatti sociali*, secondo cui le strutture sociali causano il comportamento. Ovviamente gli interazionisti hanno resistito a un tale tipo di nozione, poiché fin dagli anni Venti hanno sostenuto che le strutture sociali sono conseguenti, ossia che gli atti

umani causano le strutture sociali. Curiosamente, hanno sottovalutato il fatto che Goffman fosse un durkheimiano (Goffman si riferisce a Durkheim come a Lui – con la L maiuscola) che ha confezionato anche lui delle teorie situazionali leggermente deterministiche e che si è iscritto al club interazionista trascurando alla bisogna il suo orientamento durkheimiano. Non di meno, non attenendosi al buon modello analitico situazionale proposto da Thomas, e non applicandolo, gli interazionisti hanno, di base, voltato le spalle a un'area molto importante del loro lavoro, rinunciando alla ricerca sui gruppi (Maines 2003: 11).

Rappresentante della seconda tendenza (a concepire Durkheim come teorico delle interazioni prive di agency) è Gregory Stone, che in un celebre articolo comparso sul primo numero di *Symbolic Interaction* distingue le situazioni dalle circostanze in base al potere riconosciuto al soggetto, alla sua consapevolezza e agency: «La circostanza ci ricorda il fatto sociale. È esteriore e indipendente dall'individuo e vincola l'atto personale» (Stone 1977: 14).

In un terzo senso, l'interazionismo simbolico si propone come teoria della *strutturazione* e usa il concetto di *fatto sociale* di Durkheim non come strumento metodologico, ma come sinonimo di *crystallizzazione*, vincolo, circostanza. Un esempio di tale uso è offerto da Bolton, che suggerisce come:

alcuni concetti fenomenologici, quali quello di oggettivazione, basati su di una visione emergente della coscienza prospettiva, sembrano offrire un ponte perché l'interazionismo simbolico sviluppi dei legami con la concezione della struttura sociale di Durkheim (Bolton 1981: 258).

Similmente, Gusfield propone una incorporazione parziale della teoria durkheimiana nel modello interazionista di analisi dell'azione sociale. Il riferimento va ancora alle strutture di regolarità dei fatti sociali:

la vita sociale (...) dimostra tanto regolarità quanto fluidità e dei mutamenti; tanto organizzazione quanto frammentazione; tanto del sistema, quanto dell'autonomia. In effetti, c'è molta prevedibilità nella vita quotidiana (...). In ogni determinato momento, ci sono sia dei 'fatti sociali' durkheimiani sia la possibilità di una innovazione creativa (Gusfield 2003: 123).

È questa una discussione che riprende il coevo sviluppo di un interazionismo strutturale che concilia la enfasi pragmatista sulla emergenza della struttura sociale con il riconoscimento dell'esistenza di regolarità di comportamento. Ma che ha radici ben più antiche, proprio nell'approccio situazionale di W. I. Thomas, di cui parleremo nel prossimo paragrafo.

L'influenza di Durkheim su Thomas e Znaniecki

Il rapporto fra Durkheim, il pragmatismo americano e i classici dell'interazionismo simbolico è molto discusso nelle due riviste.¹¹ Ciò dipende da tre motivi, essenzialmente: la rilettura durkheimiana dei classici a opera di Norbert Wiley; il grande lavoro compiuto da Anne W. Rawls sia sul corso sul *Pragmatismo* di Durkheim (Durkheim 1913-4 [1986]; Rawls 1997), che sulla sua epistemologia (Rawls 1996, 2009); i lavori paralleli e altrettanto importanti di Hans Joas sul pragmatismo americano (1993) e su Mead (1997). Per la grande estensione del dibattito ci concentreremo qui solo sul rapporto fra Durkheim e due classici dell'interazionismo simbolico: William I. Thomas e Florian Znaniecki.

L'opera di Durkheim è letta dai sociologi di Chicago già a inizio Novecento, ben prima che Halbwachs le facesse da tramite.¹² Il direttore Albion Small, ad esempio, recensisce favorevolmente nel 1902 la seconda edizione francese della *Divisione del lavoro sociale* ([1893] 1901). Successivamente, nel 1905, lo stesso Small tratta brevemente della sociologia durkheimiana in quello che è il manuale più letto a Chicago nel periodo, ovvero la sua *General Sociology*. I riferimenti a Durkheim riguardano il concetto di sociologia (1905: 4) e quello di civilizzazione (ivi: 361), proposti ne *La Divisione del lavoro sociale* (Durkheim 1893 [1989]), il concetto di *fatto sociale* come vincolo (Small 1905: 564) e diversi altri passaggi della sua opera. È un riferimento significativo quello che Small dedica al pensatore francese, poiché la teoria sociale di Durkheim è discussa esplicitamente come modello oppositivo rispetto a quanto sostenuto dall'allora nascente sociologia di Chicago: «quando Durkheim, per esempio, assegna alla sociologia la sfera nella quale si esercita il controllo sociale si limita la provincia della scienza. Per noi, l'unica limitazione possibile è quella del confine esterno al contatto umano» (Small 1905: 564).

Sulla lunga scia di Small, William I. Thomas si riferisce a Durkheim nei suoi scritti dei primi del 1900 e lo cita come riferimento canonico sul comportamento di massa nel 1909, nel suo *Source book*:

¹¹ Al tema sono dedicati anche due numeri speciale di *Symbolic Interaction* nel 1992 e 1993 e un recente numero di *Studies in Symbolic Interaction* (nr. 46 del 2016) su pragmatismo e mito del bias strutturale.

¹² Come sostiene Topalov, quando Halbwachs nel 1930 riceve la lettera di invito a Chicago, «What is clear from the correspondence is that Halbwachs had not sought to be invited and at the time had no other contact at the University of Chicago, at least no one who could advise him in his negotiations with the institution or for resolving practical problems» (Topalov 2008: 206). L'allora direttore della scuola, Ellsworth Faris conduce un corso di 'French Sociology' ed è in tale contesto che invita Halbwachs nel 1930. Il figlio di Faris, Robert, nello stesso anno si laurea con una tesi intitolata *The Development of the Philosophy Underlying the Durkheim School of Social Theory*.

Ci sono stati molti apprezzabili tentativi di interpretare il processo sociale nei termini delle cosiddette forze sociali dominanti o elementari. Fra questi, meritano di essere citati l'imitazione di Tarde, il conflitto di Gumpłowicz, i fatti sociali di Durkheim, il contratto di De Greef, la coscienza di genere di Giddings (Thomas, 1909: 13-14).

Florian Znaniecki, con cui Thomas collaborerà a partire dal 1910, segue nel 1906 alla Sorbona i seminari di Durkheim e di due suoi collaboratori: Bouglé e Parodi¹³, per poi raggiungere Chicago l'anno successivo (cfr. Wiley, 1979). Andiamo allora a vedere come l'influenza di Durkheim su questi autori è discussa nelle riviste analizzate.

Diciamo subito che è principalmente Norbert Wiley ad approfondire l'influenza di Durkheim su Thomas e Znaniecki, in diversi saggi. Nel primo di essi, egli compara i diversi paradigmi scientifici che caratterizzano l'opera di Durkheim e della prima scuola di Chicago. Spiega come, a differenza di Durkheim in Francia, i *chicagoans* dovettero difendere non solo lo statuto gnoseologico della sociologia, «ma anche la nozione generale di scienze sociali» (Wiley 1979: 21), smarcandosi dall'argomento biologico, dalla teoria dell'eredità e dalle teorie degli istinti. Ciò è evidente in particolare nella *Nota Metodologica* de *Il contadino polacco in Europa e in America* ([1918-20] 1968) che Wiley considera la prima grande ricerca sociologica del secolo. Si tratta di un monumentale lavoro di ricerca, basato su una varietà di materiali biografici (lettere, autobiografie, interviste) raccolte all'interno dell'ampia comunità dei polacchi di Chicago e organizzate tematicamente attorno agli assi dell'insediamento, della disorganizzazione e della riorganizzazione sociale del gruppo migrante.

Thomas e Znaniecki dimostrarono nel testo una certa familiarità alla teoria sociale di Durkheim

e ne contrastarono esplicitamente l'approccio fondazionale... Non solo vollero includere l'individuo o il 'soggetto' nella teoria sociale, contrariamente a Durkheim; ma vollero anche liberare tale soggetto dalla gabbia biologica entro cui veniva guardato negli Stati Uniti (Wiley 1979: 23). (..) Inoltre, Thomas e Znaniecki dissentirono esplicitamente con Durkheim (Vol. 1, 44, n. 1), ponendo i suoi due livelli [*nda*: atteggiamenti soggettivi e rappresentazioni collettive] in costante interazione e connessione causale. Per questi autori, il livello più importante è infatti quello del significato (*ivi*: 26).

¹³ Entrambi studiano con Durkheim alla Normale ed entrambi partecipano, insieme a lui, prima alla redazione della *Revue de Métaphysique et de Morale* e poi all'*Année sociologique* (cfr. Tiryakian 2009; Lukes, 1973).

In effetti, va sottolineato come il concetto di ‘definizione della situazione’ introdotto da Thomas e Znaniecki fosse estremamente innovativo per il tempo e notevolmente più complesso rispetto alla elaborazione durkheimiana (cfr. Romania 2014). In esso, ancor più che nelle seguenti elaborazioni che avrebbero condotto alla definizione del cosiddetto teorema di Thomas (Thomas e Thomas 1928), gli autori spiegano il comportamento sociale a partire dall’interazione delle condizioni oggettive, economiche e sociali del soggetto e del gruppo; dai valori diffusi nel suo gruppo sociale e dagli atteggiamenti propri dell’individuo.

Wiley sostiene così la superiorità dell’approccio pragmatista, nei termini analitici e processuali, nella capacità di connettere la vita interiore degli individui ai processi di comunicazione e alla costruzione più ampia dei processi sociali. Una superiorità che a suo avviso origina dal suo carattere dialettico:

Per Durkheim l’isomorfismo fra sé e società sta nel fatto che entrambi emergono da elementi pre-esistenti di ordine inferiore e non nel loro essere dialettico. Durkheim separa ciò che i pragmatisti uniscono. Sia Thomas e Znaniecki che Mead (...) vedono il sé e la società come interpenetranti (Wiley 1979: 26).

Nell’avanzare questa critica, Wiley presenta un’ulteriore interessante notazione relativa al contesto di produzione della conoscenza scientifica che favorisce l’affermarsi del pragmatismo, rispetto a concezioni, come quella della *coscienza collettiva*, tipiche di una società meno frammentata:

Chiunque avesse visto la Chicago dei primi anni Venti avrebbe trasecolato alla nozione di una coscienza collettiva. Il sistema di significati era davvero diversificato, disunito e individualizzato, il che suggeriva la necessità di affidarsi piuttosto al concetto di atteggiamento (Wiley 1979: 30).

In conclusione, seppur citato come influenza implicita, anche in questo caso il pensiero di Durkheim è poi sfruttato funzionalmente per affermare la superiorità di un modello processuale, interattivo, dialettico e multidimensionale, come quello interazionista. Tuttavia, Wiley riconosce a Durkheim il merito di aver collegato l’aspetto macro-sociologico delle credenze collettive con quello micro-sociologico della sacralità del sé. A nostro avviso, però, un punto significativo non considerato da Wiley è l’influenza di Durkheim sullo studio dei processi di organizzazione e disorganizzazione sociale, ben visibile nell’opera di Thomas e Znaniecki, ma altrettanto rilevante nei coevi studi di sociologia urbana di Park, Burgess e McKenzie. Nel loro classico studio su *La città* (Park, McKenzie e Burgess 1925 [1999]) il linguaggio,

l'attenzione per i fenomeni anomici, l'apparato concettuale richiamano da vicino Durkheim:

gli uomini agiscono insieme non perché hanno propositi simili, ma perché hanno motivazioni comuni. [...] Emerge dal fermento che l'associazione produce, un qualcosa di nuovo (*autre chose*) (...) che non è la somma, e non è lo stesso, dei sentimenti e delle opinioni degli individui da cui deriva. Ciò che...si impone agli individui...è qualcosa di più o meno esterno a loro (Park, McKenzie e Burgess 1925: 13).

Su tale punto concordano sia Joas che Faberman:

Il linguaggio nel quale Park and Burgess esprimono le loro idee...è ovviamente influenzato da Durkheim (Joas 1993: 34). Ciò che Park voleva scoprire erano i meccanismi fisici, sociali e psicologici attraverso cui la società disciplina i suoi membri. Nel cercare di delineare i meccanismi sociali del controllo, ha preso in prestito pesantemente da Durkheim la concezione delle rappresentazioni collettive e da Cooley la concezione del gruppo primario (Faberman, 1979: 12).

La convergenza fra Mead e Durkheim

«George Herbert Mead is no doubt America's greatest sociological theorist»
(R. Collins)

George Herbert Mead, la sua psicologia sociale (1934 [1966]) e la sua *filosofia dell'atto sociale* (1938) rappresentano probabilmente i testi più importanti per l'interazionismo simbolico. Il suo merito principale è di aver tradotto la filosofia pragmatista in un approccio applicabile alle interazioni sociali e ai processi di costruzione del sé. Sintetizziamo allora i principali punti della sua teoria. Secondo Mead, gli individui interagiscono sulla base di simboli e significati che vengono assegnati e riconosciuti alle loro azioni, ai comportamenti, ai gesti e a tutte le forme di comunicazione scambiate fra gli attori sociali. Mead parla in tal senso di una *giustapposizione* del simbolico al naturale, ponendosi a metà strada fra realismo e idealismo, o meglio superandone la contraddizione: il mondo naturale, infatti, esiste e su di esso gli individui creano un mondo sociale, di natura simbolica e di matrice relazionale. Il focus sull'azione come prisma del sociale permette di trascendere il dualismo cartesiano e le opposizioni fra «percepire e comprendere, fatti e valori, corpo e mente, individuo e società» (Joas 1993: 61).

Il processo d'interpretazione dei simboli interattivi è un processo situato, cooperativo e in qualche misura normato ed universale. I gesti che Mead chiama *significativi* sono comprensibili a tutti per il loro carattere di *universalità*. In ogni situazione è infatti disponibile una misura normata dettata dai ruoli, a cui gli individui fanno riferimento per orientare le proprie azioni verso l'altro significativo; e dalle aspettative normali, o se vogliamo, di senso comune, rispetto alla situazione stessa, che Mead chiama *altro generalizzato*. Tramite il processo di significazione e d'interpretazione gli uomini codificano simbolicamente gli oggetti fisici trasformandoli in oggetti sociali. L'identità soggettiva è perciò il prodotto di scambi comunicativi e d'interazione fra significati (inter)sogettivi. La società è vista come emergente dai processi soggettivi e intersogettivi di significazione.

Nell'analizzare il rapporto fra Mead e Durkheim, il primo significativo contributo interazionista precede i materiali analizzati in questa ricerca, ma è meritevole di citazione per la rilevanza che in essi gioca. Si tratta del saggio *On the Edge of Rapproachment: Was Durkheim Moving Towards the perspective of symbolic interaction?* che Gregory Stone e Harvey Faberman pubblicano nel 1967. Gli autori sono i primi a delineare una sociologia della conoscenza meadiana-durkheimiana¹⁴, sottolineando come fra il concetto di *simbolo significativo* di Mead e quello di *rappresentazione collettiva* di Durkheim si possa istituire un parallelismo. Entrambi i pensatori, secondo Stone e Faberman sostengono che i significati si producano «all'interno di una fase oggettiva dell'esperienza». «Né Mead né Durkheim – tuttavia – confondono l'universalità del simbolo con la sua generalizzazione» (Stone e Faberman 1967: 160). Il Durkheim che viene posto in dialogo con Mead non è quello della *Divisione sociale* o quello delle *Regole*, ma quello delle *Forme*, quello cioè che secondo gli autori concepisce il soggetto non più come un *recipiente*, ma come un *trasformatore sociale*, con una forma di *agency* nel processo di costituzione dell'ideale, che poi si sostanzia nelle rappresentazioni collettive.

Un secondo contributo cruciale è quello di Anne Rawls, studiosa che compare sia come autrice nelle riviste analizzate, che come riferimento cruciale. Rilevante è in particolare il lavoro di analisi delle *Forme Elementari* (Rawls 2009). La Rawls dimostra infatti come i capitoli centrali del libro contengano una vera e propria epistemologia durkheimiana, fondata su sei categorie (tempo, spazio, classificazione, forza, causalità e totalità) che non rappresentano degli *a priori logici* kantiani, ma delle forme di classificazione che i gruppi sociali formano durante l'esperienza (Rawls 2001: 438) e che, come per Mead,

¹⁴Per sociologia della conoscenza meadiana-durkheimiana intenderemo principalmente l'analisi delle origini sociali delle categorie della cognizione.

derivano dall'azione sociale. La Rawls estende il parallelo fra i due pensatori, sottolineandone le comuni prospettive ontologiche. Il pensiero di G. H. Mead supera infatti sia l'utilitarismo sia l'individualismo cognitivo che Durkheim riscontrava criticamente nel pensiero di William James: anzi, presuppone il sociale come fonte primaria della condotta simbolica soggettiva. Allo stesso modo, Durkheim pone nelle pratiche sociali l'origine delle categorie del pensiero, pratiche che vengono considerate come punto di snodo della vita di gruppo e dell'incontro fra sociale e naturale.

La differenza fondamentale fra le prospettive di Mead e di Durkheim, secondo la Rawls, è che il pragmatismo riconosce l'origine del sociale nella cognizione individuale, mentre per il pensatore francese «la società consiste in primo luogo e principalmente delle pratiche messe in atto per dar luce alle forze sociali reali che i partecipanti esperiscono congiuntamente quando il gruppo si riunisce» (Rawls 2001: 434).

A differenza della Rawls, secondo Hans Joas le pratiche non hanno lo stesso peso nel pragmatismo e nella teoria durkheimiana. La differenza sta infatti nella sequenza, o sarebbe meglio dire, nei rapporti fra azione come causa e finalità collettive. Nel dire ciò, il sociologo tedesco separa nettamente il sacro dal sociale, secondo una interpretazione residuale del rapporto fra società e religione in Durkheim che di recente trova sempre più sostegno (cfr. Rosati 2005):

Mentre il pragmatismo credeva che la costituzione della conoscenza risiedesse nelle situazioni pratiche problematiche, Durkheim separa chiaramente queste dall'esperienza religiosa. Segna una distinzione netta fra le forme della conoscenza orientate a facilitare l'azione, da una parte e la voglia di comprendere le caratteristiche delle cosmologie religiose, dall'altra. Per sintetizzare, il pragmatismo è una teoria che, per quanto primariamente orientata alla soluzione di situazioni problematiche coinvolte nell'azione strumentale, infine si focalizza sulla dimensione della società tramite la teoria dei segni. La sociologia di Durkheim include una sequenza simile, ma in essa la progressione è invertita: l'orientamento è verso la dimensione sociale d'una costituzione delle categorie basata sul modello dell'organizzazione sociale, la quale infine giunge alla costituzione pratica di categorie nella forma della prassi rituale (Joas 1993: 63).

I contributi di Stone e Faberman, Rawls e Joas, per quanto temporalmente distanti fra loro, fanno a nostro avviso tutti da sfondo a quello che è probabilmente lo snodo più importante della legacy durkheimiana nelle riviste analizzate, ovvero l'articolo *Toward a Neo-Meadian Sociology of Mind* di Randall Collins (1989), a cui è dedicato un numero speciale di *Symbolic Interaction* (12, 1989). Il saggio di Collins parte da un obiettivo semplice e ben definito:

Cercherò di mostrare come la teoria della mente e del linguaggio di Mead possa essere rivista, combinandola con una teoria dei riti di interazione e dei simboli sociali derivante da Durkheim, da Goffman e dalla mia stessa formulazione di questi modelli (Collins 1989: 2).

Dopo una ampia discussione della biografia e del contesto scientifico in cui opera G.H. Mead, Collins riconosce al pensatore americano il ruolo di pioniere di una teoria sociale della mente: «Mead descrive la mente come emergente da una conversazione di gesti, combinata all'assunzione del ruolo altrui, sicché un gesto sta per una azione anticipata» (*ivi*: 9-10).

Come Rawls e Joas, anche Collins considera fondamentale l'accento meadiano sull'universalità dei gesti e dei simboli e lo considera come una potente (*powerful*) risoluzione filosofica al problema dell'origine del significato. Ma, a differenza loro, vede nella costruzione della mente, più che nell'azione sociale, l'elemento cardine nella teoria di Mead:

Mead non è principalmente interessato all'azione sociale in sé. Naturalmente, la gente fa gesti verso gli altri, assume i ruoli degli altri, ma Mead sembra preoccupato soprattutto del modo in cui la mente è costituita. Una volta costituiti, gli esseri umani possono intraprendere un'azione guidata da una sperimentazione immaginativa, invocando le qualità universali degli oggetti e un ordine oggettivo della natura (Collins 1989: 11).

Ciò permette a Collins di interpretare Mead come autore più prossimo all'approccio durkheimiano, pur forzando una dissociazione parziale di Mead dal pragmatismo sociale. Al limite euristico di questa concezione si troverebbe per Collins il rapporto privilegiato fra Mead e Durkheim e, come teorizza, la necessità d'integrarne i contributi. Alla teoria della mente di Mead mancherebbe infatti, un aspetto teleologico di socievolezza, altrimenti rilevabile nella sociologia di Durkheim:

Quello che manca in Mead è precisamente quello che Durkheim ha messo al centro della sua descrizione: un forte impulso umano verso la solidarietà con gli altri, o almeno una forte suscettibilità all'appartenenza umana in un gruppo, come fine in sé. Per Durkheim (1893 [1964]) la solidarietà è la preoccupazione umana prevalente e le condizioni che la producono (cioè i rituali sociali) sono il meccanismo di base per la spiegazione del comportamento (*ivi*: 14).

In altri termini, Collins suggerisce la necessità di una rilettura teleologica e moralistica di Mead:

Se estendiamo la teoria di Mead fino a includere la solidarietà durkheimiana quale obiettivo principale dell'azione, abbiamo uno strumento molto più realistico e flessibile per comprendere il comportamento e la conoscenza umana. Non meno importante, abbiamo un approccio migliore ai conflitti sociali e alle questioni del potere e della gerarchia (*ivi*: 15).

La proposta di estensione di Collins riguarda prevalentemente le motivazioni dell'azione, fino ad includere i fondamenti della sua *interaction ritual theory*. Ma, come è evidente dall'ultimo passaggio, è anche di carattere epistemologico: sia Mead che Durkheim, infatti, fallirebbero nel non considerare adeguatamente le dimensioni del conflitto e del potere all'interno dei gruppi sociali.

In tal senso, il modello durkheimiano del rituale, poi trasposto da Goffman (1988) e da Collins all'analisi delle interazioni sociali spiegherebbe il carattere ricorrente della celebrazione e dell'autocelebrazione del sé e la rilevanza degli squilibri di status nel mutare le forme della deferenza e del contegno. Mentre il modello meadiano della mente contribuirebbe a sua volta all'analisi dei rituali dell'interazione, poiché permetterebbe di concepire il focus comune di attenzione come la forma più pura e meno ambigua di assunzione del ruolo altrui: «Nell'impegnarsi nella preghiera, infatti, tutti sono pienamente consapevoli di quello che fanno gli altri particolari, di cosa farebbe al loro posto l'altro generalizzato, di come si è considerati a seconda di quanto si rispetti o meno la cerimonia» (Collins 1989: 18).

Al numero speciale di *Symbolic Interaction* dedicato alla discussione del saggio (12, 1989), partecipano come interlocutori: Philip Manning, Dmitri Shalin, Carl J. Couch, Norbert Wiley, Anne W. Rawls. Per ragioni di spazio, considereremo qui solo le critiche che riteniamo più significative rispetto al riposizionamento dell'interazionismo simbolico nei confronti dell'opera del sociologo francese: quelle di Shalin, Couch e Rawls.

Shalin sostiene l'incompatibilità fra il determinismo, la predicabilità e l'eternalità dei fatti sociali della teoria durkheimiana e un approccio interazionista all'azione sociale di tipo non deterministico:

Capisco il desiderio di Collins di completare l'analisi meadiana con la nozione durkheimiana del vincolo sociale e della regolarità (gli interazionisti hanno bisogno di affrontare più direttamente questo aspetto della vita sociale). Ma stordendo Mead con un forte dosaggio di razionalismo durkheimiano, Collins corre il rischio di perdere qualcosa di prezioso nel processo. L'enfasi durkheimiana sul determinismo, la prevedibilità e l'eternalità dei fatti sociali, che Collins trova così congeniale, è coerente con la scienza classica. La posizione di Mead e dell'interazionismo è più in sintonia con le prospettive della scienza

non classica, che accetta la natura obiettiva dell'incertezza e sottolinea il ruolo vitale del caos e dei processi dissipativi nella natura (Shalin 1989: 39)

È un appunto chiaramente epistemologico, mirante ancora a sostenere la superiorità e la modernità dell'interazionismo simbolico, rispetto alla teoria durkheimiana.

Carl J. Couch contesta invece il fatto che la teoria di Mead manchi di un *telos* pro-sociale e considera quella di Collins anche una cattiva lettura di Durkheim: «Mead si starà rivoltando nella tomba – dice, sarcasticamente – e Blumer è pronto ad uscirci per insegnare a Collins una lezione base dell'interazionismo simbolico» (Couch 1989: 59), ossia che «il sociale è primario». Secondo Couch, ciò che accomuna Mead e Durkheim sta piuttosto nella priorità riconosciuta all'azione sociale e alla coscienza: «Il punto semplice, ma fondamentale, è che entrambi...hanno riconosciuto che la coscienza emerge dall'azione reciprocamente allineata verso un ambiente» (idem). Collins, inoltre, sembrerebbe piegare i due autori a una ingenua 'psicologia dei bisogni umani' e confondere coscienza e solidarietà: «La solidarietà, che venga concettualizzata come processo o come prodotto, è una caratteristica della collettività – di due o più persone. Tentare di trasformarla in un concetto psicologico è, al più, naif; non può essere fatto» (Couch 1989: 61). Infine, Collins sbaglierebbe nel sostenere che l'interazionismo simbolico sposi un individualismo metodologico:

Nella prima pagina, di *Mente, Sé e società* si afferma che, invece di approcciarsi alle 'fasi di esperienze sociali dal punto di vista psicologico dell'esperienza individuale', l'esperienza verrà trattata 'dal punto di vista della società'. (...) È un grave errore affermare che per Mead l'individuo è primario (Couch 1989: 60).

La Rawls (1989) accusa invece Collins di non aver sviluppato una vera e propria teoria del rapporto fra ordine sociale, sé e società, come invece fa Mead, ma di aver piuttosto dimostrato, tramite la sua *interaction ritual chain theory* (cfr. Collins 2004) il carattere performativo e interazionale dei processi istituzionali, al pari di quanto fece prima di lui Erving Goffman. Al contrario di Durkheim, la forza dell'interazionismo simbolico secondo la Rawls starebbe proprio nella capacità di stabilire un ordine sociale *sui generis* della interazione sociale, basato sulle pratiche e sull'equilibrio concertato dei fini soggettivi, quello perfettamente esemplificato dall'ultimo Goffman (1998). L'ordine, in altri termini, emergerebbe come equilibrio sistemico *a posteriori* dal reciproco sforzo soggettivo di ottimizzare la presentazione del sé (il *facework*) e, di conseguenza ottenere il riconoscimento individuale. Tale

posizione sposta il focus dal rituale come fine espressivo di appartenenza al gruppo, al rituale come fine strumentale di auto- ed etero-conferma. Mentre Mead è un sociologo della vita quotidiana, poiché sottolinea il carattere di continua significatività delle attività mondane, Durkheim, e con lui Collins, vedono in fondo la ritualità come un *locus* privilegiato, se non unico di socialità e il rito stesso come un fine in sé, senza fornire un'adeguata spiegazione sociologica dell'assunto: «Mentre Collins può avere ragione nel dire che i riti e i loro simboli vengono ad acquistare un significato speciale, la sua affermazione che la maggior parte delle interazioni sono rituali nel loro carattere è sbagliata...Poiché non riconosce l'esistenza di ordini non rituali» (Rawls 1989: 105). Infine, secondo la Rawls, Durkheim non teorizza una società idealtipica ad alta moralità, ma al contrario, sostiene la necessità funzionale di un livello ottimale di solidarietà:

Mentre per la maggior parte dei commentatori Durkheim considera la solidarietà come un fine in sé e particolari valori sociali come valori morali, si potrebbe sostenere che, al contrario, egli considerasse il mantenimento di individui socialmente ben equilibrati la misura ultima della qualità morale di una società (*ivi*: 106).

Discussione: ontologia vs. epistemologia

I tre oggetti di approfondimento qualitativo che abbiamo scelto (la differenziazione sul tema struttura-agency; l'influenza di Durkheim sugli studi della scuola di Chicago; e la conciliabilità fra le teorie di Mead e Durkheim) rappresentavano tre diversi modi di intendere una possibile ricezione del pensiero del sociologo francese. Come polo oppositivo, nel primo caso; come stimolo costruttivo, nel secondo; come elemento da integrare nel paradigma interazionista-pragmatista, nel terzo. A ben vedere, però, tutta la discussione che abbiamo condotto dimostra come gli interazionisti abbiano concepito la *legacy* durkheimiana soprattutto nei termini di una sostanziale convergenza attorno all'ontologia del sociale che scaturisce dall'azione sociale, o dalla pratica rituale e che ingloba, in forme articolate, la coscienza e la soggettività. Le diversità più significative si palesano invece sul piano epistemologico, ove gli autori degli articoli analizzati segnalano l'obsolescenza del paradigma durkheimiano di spiegazione dei fenomeni sociali. Pur tuttavia, ne riconoscono la specificità storica e, conseguentemente, il carattere certamente innovativo.

Considerando anche l'aspetto quantitativo, non si può poi non constatare la sostanziale convergenza degli approcci su alcuni temi, quali la ricorsività

dell'agire sociale, la simbologia del tempo e dello spazio, lo studio sociologico delle emozioni. Ciò, a nostro modesto avviso, suggerisce un salto di qualità della teoria interazionista, che va via via proponendosi come approccio globale e teoria sociale generale. Ciò ha luogo *incorporando* elementi metodologici e teorici diversi, in un processo che, similmente ad altri approcci, affronta delle questioni che riguardano l'intera sociologia e che, riprendendo Abbott, si possono chiamare *frattali* (Abbott 2000): la spiegazione del rapporto fra fenomeni macro e microsociale; il rapporto d'interazione fra soggettività e oggettivazione; i modelli di spiegazione scientifica; infine, anche se non troppo esplicitato nel nostro articolo, l'orientamento politico della teoria sociale e delle osservazioni empiriche.

Dal punto di vista della ricezione di Durkheim si mette invece in luce, tutt'ora, una marcata tendenza al riduzionismo e alla *totemizzazione* del suo pensiero, secondo finalità proprie della definizione dei campi teorici e metodologici. Pur tuttavia, gli importanti contributi della Rawls e di Joas considerati segnano a nostro avviso un forte salto di qualità nel dibattito e una sempre più marcata presa di consapevolezza dell'importanza di Durkheim in termini di epistemologia e ontologia del sociale.

Si va, come sottolineava Jeffrey C. Alexander (1990), verso la convergenza a un approccio teorico multidimensionale allo studio dell'azione sociale? Questa ricerca sembra andare in tale direzione, ma è un campo che merita una indagine comparativa molto più ampia.

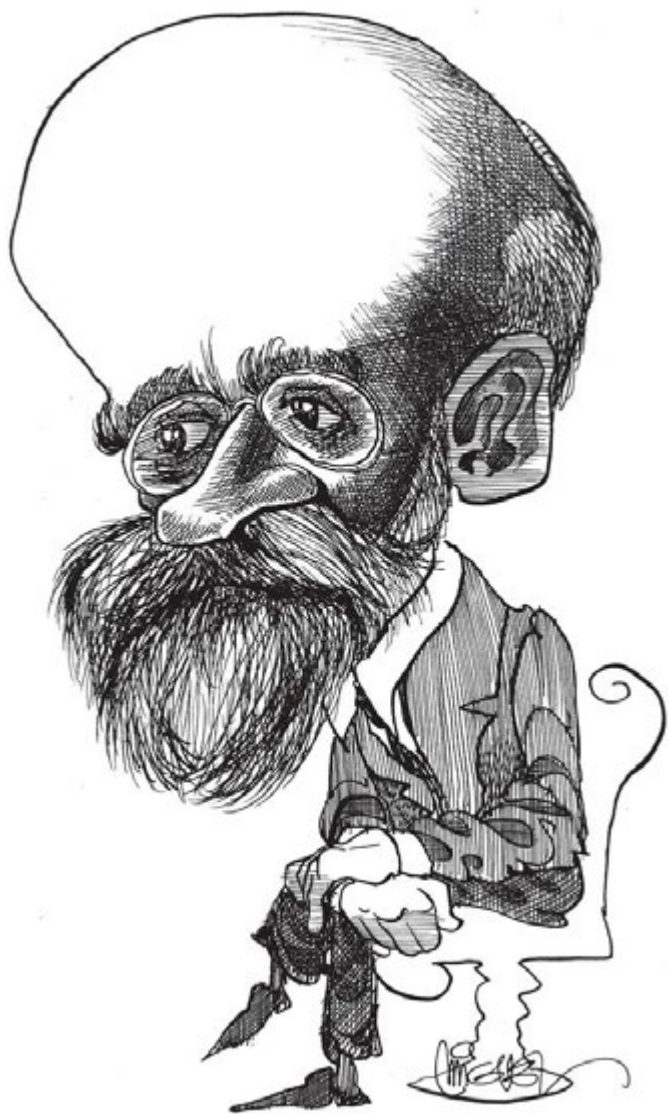
Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (2016a), *The Astructural Bias Charge: Myth or Reality?*, in «Studies in Symbolic Interaction», 46.
- AA. VV. (2016b), *Special Issue: New Durkheim Scholarship – Morality, Symbolism, Personhood and the Sacred*, in «Journal of Classic Sociology».
- Abbott, A. (1999), *Department and Discipline: Chicago Sociology at One Hundred*, Chicago, University of Chicago Press.
- Abbott, A. (2000), *Chaos of Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press.
- Alexander, J.C. (1990), *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Milano, Angeli.
- Beim, A. (2007), *The Cognitive Aspects of Collective Memory*, «Symbolic Interaction», 30(1): 7-26.
- Blumer, H. (1969[2008]), *L'interazionismo simbolico*, Bologna, il Mulino.
- Bolton, C.D. (1981), *Some Consequences of Median Self*, in «Symbolic Interaction», 4(2): 245-259.
- Bowker e Star S.L., (1999), *Sorting things out: classification and its consequences*, Cambridge (MA), MIT Press.

- Broadhead, R.S. (1980), *Qualitative Analysis in Evaluation Research: Problems and Promises Of An Interactionist Approach*, in «Symbolic Interaction», 3(1): 23-40.
- Burke P.J. e Stets J.A. (2009), *Identity theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Collins, R. (1989), *Toward a Neomeadian Theory of Mind*, in «Symbolic Interaction», 12 (1):1-32.
- Collins, R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press.
- Connell, R.W. (1997), *Why is Classical Theory Classical?*, in «American Journal of Sociology», 6: 1511-1557.
- Couch, C.J. (1984), *Symbolic Interaction and Generic Sociological Principles*, in «Symbolic Interaction», 7(1): 1-13.
- Couch, C.J. (1989), *Comments on a Neo-Meadian Sociology of the Mind*, in «Symbolic Interaction», 12: 59-62.
- Creelan, P. (1987), *The Degradation of the Sacred: Approaches of Cooley and Goffman*, in «Symbolic Interaction», 10 (1): 29-56.
- Denzin, N.K. (1993), *Preface*, in «Studies in Symbolic Interaction», 14: ix-xi.
- Derné, S. e Jadwin (2005), *Emotions and Collaborative Learning: A Durkheimian Interpretation of Scheff's Theory of Creativity*, in «Studies in Symbolic Interaction», 28: 311-325.
- Durkheim, É. (1893 [1989]), *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Comunità.
- Durkheim, É. (1895 [1969]), *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Milano, Comunità.
- Durkheim, É. (1912 [2005]), *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi.
- Durkheim, É. (1913-14 [1986]), *Pragmatismo e sociologia: corso tenuto alla Sorbona, 1913-1914*, Roma, IANUA.
- Faberman, H. A. (1979), *The Chicago School: Continuities in Urban Sociology*, in «Studies in Symbolic Interaction», 2, pp. 3-20.
- Fine, G.A. (1993), *The Sad Demise, Mysterious Disappearance, and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism*, in «Annual Review of Sociology», 19: 61-87.
- Finkelstein, J. (1982), *Self and Civility: The Politics of Social Psychology*, in «Studies in Symbolic Interaction», 4: 107-113.
- Fisher, G, Koo-Chon K. (1989), *Durkheim and the social construction of emotions*, in «Social Psychology Quarterly», 52(1): 1-9.
- Flaherty, M. (1987), *The Neglected Dimension of Temporality in Social Psychology*, in «Studies in Symbolic Interaction», 8: 143-155.
- Frank, A.W. (1992), *Cyberpunk bodies and postmodern times*, in «Studies in Symbolic Interaction», 13: 39-50.
- Freidson, E. (1983), *Celebrating Erving Goffman*, in «Contemporary Sociology», 12(4): 359-362.
- Giglioli, P. P. (1984), *Una lettura durkheimiana di Goffman*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 25(3): 401-427.
- Goffman, E. (1983), *Forme del parlare*, Bologna, il Mulino.
- Goffman, E. (1988), *Il rituale dell'interazione*, Bologna, il Mulino.
- Goffman, E. (1998), *L'ordine dell'interazione*, Roma, Armando.
- Goffman, E. (2001), *Frame Analysis*, Roma, Armando.
- Gusfield, J. (2003), *A Journey with Symbolic Interactionism*, in «Studies in Symbolic Interaction», 26 (3): 119-139

- Hałas, E. (2004), *Pierre Bourdieu's Concept of the Politics of Symbolization and Symbolic Interactionism*, in «Studies in Symbolic Interaction», 27: 235-257.
- Hałas, E. (2008), *Social Symbolism: Forms and Functions – A Pragmatist Perspective*, in «Studies in Symbolic Interaction», 30: 131-149.
- Hausmann, C., Jonason A. e Summers-Effler E. (2011), *Interaction Ritual Theory and Structural Symbolic Interactionism*, in «Symbolic Interaction», 34(3): 319-329.
- Joas, H. (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Joas, H. (1997), *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his thought*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Johnson, G.D. e P.A. Shifflett (1981), *George Herbert Who? A Critique of the Objectivist Reading of Mead*, in «Symbolic Interaction», 4(2): 143-155.
- Katovich, M.A. (1987a), *Durkheim's Macrofoundations of Time: An Assessment and Critique*, in «Sociological Quarterly», 28: 367-385.
- Katovich, M.A. (1987b), *A Radical Critique of Behaviorism: Mead versus Skinner*, in «Studies in Symbolic Interaction», 8: 69-90.
- Lukes, S. (1973), *Émile Durkheim: His Life and Work: a Historical and Critical Study*, London, Allen Lane.
- Maines, D.K. (2001), *Musing and Thrashing around at the Intersection of Symbolic Interactionism and Communication Studies*, in «Studies in Symbolic Interaction», 24: 51-62.
- Maines, D.K. (2003), *Mesodomain Analysis and Considerations of a Healthy Society*, in «Studies in Symbolic Interaction», 26: 23-30.
- Mead, G.H. (1938), *The Philosophy of the Act*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mead, G.H. (1934 [1966]), *Mente, sé e società*, Milano, Comunità.
- Musolf, G.R. (2009), *The Essentials of Symbolic Interactionism: a Paper in Honor of Bernard N. Meltzer*, in «Studies in Symbolic Interaction», 33: 305-326.
- Park R., McKenzie R. e Burgess E. (1925 [1999]), *La città*, Milano, Comunità.
- Perinbanayagam, R.A. (1985), *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale (IL), Southern Illinois University Press.
- Rauty, R. (2016), *Alle origini di Symbolic Interaction (1977-)*, in «Sociologia», 1: 48-54.
- Rauty, R. e Romania V. (2017), *Etnografia, biografia, teoria sociologica: conversazione con Paul Atkinson*, in «Sociologia e Ricerca Sociale», 112: 96-110.
- Rawls, A.W. (1987) *The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory*, in «Sociological Theory», 5(2): 136-149.
- Rawls, A.W. (1989) *Interaction Order or Interaction Ritual. Comments on Collins*, in «Symbolic Interaction», 12: 103-109.
- Rawls, A.W. (1990), *Emergent Sociality: A Dialectic of Commitment and Order*, in «Symbolic Interaction», 13(1): 63-82.
- Rawls, A.W. (1996), *Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument*, in «American Journal of Sociology», 102(2): 430-82.
- Rawls, A.W. (1997) *Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate*, in «Sociological Review», 15(1): 5-29.
- Rawls, A.W. (2001), *Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason*, in «Journal of Classical Sociology» 1(1): 33-68.
- Rawls, A.W. (2009), *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Rochberg-Halton, E. (1983), *The Real Nature of Pragmatism and Chicago Sociology*, in «Symbolic Interaction», 6(1): 139-153.
- Romania, V. (2008), *Le cornici dell'interazione*, Napoli, Liguori.
- Romania, V. (2014), *W.I. Thomas, Robert K. Merton, and the definition of a common situational approach*, in «Sociologia e Ricerca Sociale», 104: 40-58.
- Rosati, M. (2005), *Introduzione. Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, in Durkheim, E. (1912 [2005]), *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pp.17-50.
- Scheff, T.J. (1985), *Universal Expressive Needs: A Critique and a Theory*, in «Symbolic Interaction», 8 (2): 241-262.
- Schmitt, R.L. e Schmitt T.M. (1996), *Community Fear of AIDS as Enacted Emotion*, in «Studies in Symbolic Interaction», 20: 91-119.
- Shalin, D. (1989), *Mead, Behaviorism and Indeterminacy*, in «Symbolic Interaction», 1989, 12: 37-41.
- Small, A. (1905), *General Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stone, G. (1977), *Personal Acts*, in «Symbolic Interaction», 1: 2-19.
- Stone, G. e H. Faberman (1967), *On the Edge of Rapprochement: Was Durkheim Moving Towards Symbolic Interactionism?*, in «Sociological Quarterly», 8: 149-164.
- Strauss, A. (1959), *Mirrors and Masks: The Search for Identity*, New York, Transaction.
- Strauss, A. (1978), *A Social World Perspective*, in «Symbolic Interaction», 1: 119-128.
- Stryker, S. (1980) *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*, Menlo Park, CA, Benjamin/Cummings.
- Tomasi, L. (1997), *La Scuola Sociologica di Chicago*, Milano, Franco Angeli.
- Thomas, W.I. (1909), *Source book for Social Origins*, Chicago, University of Chicago Press.
- Thomas, W.I. e Thomas D.S. (1928), *The Child in America*, New York, Knopf.
- Thomas, W.I. e Znaniecki F. ([1918-20]1968), *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano, Comunità.
- Tiryakian, E.A. (2009), *For Durkheim. Essays in Historical and Cultural Sociology*, London, Ashgate.
- Tomasi, L. (1997), *La scuola sociologica di Chicago: la teoria implicita*, Milano, Franco Angeli.
- Topalov, C. (2008), *Maurice Halbwachs and Chicago Sociologists*, in «Revue française de sociologie», 49: 187-214.
- Travisano, R.A. (1993), *Meaning without symbols: toward revising Symbolic Interaction*, in «Studies in Symbolic Interaction», 14:3-28.
- Trifiletti, R. (1991), *L'identità controversa: l'itinerario di Erving Goffman nella sociologia contemporanea*, Padova, Cedam.
- Wiley, N. (1979), *Notes on Self-Genesis: From Me to We to I*, in «Studies in Symbolic Interaction», 2: 87-105.
- Wiley N. (1988), *The micro-macro problem in social theory*, in «Sociological Theory», 6 (2): 254-261
- Wiley, N. (1989), *The Complementarity of Mead and Durkheim*, in «Symbolic Interaction», 12: 77-79.
- Wiley, N. (2003), *The Self as Fulfilling Prophecy*, in «Symbolic Interaction», 26 (4): 501-513.



Dalle ‘classi sulla carta’ alle micro-classi professionali: una rilettura delle classi sociali in prospettiva neo-Durkheimiana

Stefano Poli

The limited heuristic capability of the “class” concept, particularly when defined in a neo-Marxist approach, stresses the need for unconventional analyses of social stratification, allowing new perspectives on the increasingly complexity of different factors generating the contemporary inequality. The contribution, starting from the re-elaboration of Durkheimian theories proposed by David Grusky, suggests a more disaggregated perspective of social stratification according to a model of professional micro-classes, more based on the technical division of labour and less oriented towards the construction of macro-aggregated classes, traditionally defined by researchers according to socio-economic gradients, but nowadays less and less socially perceived by the actors.

1. La complementarità di un approccio Durkheimiano alle teorie classiche sulla stratificazione sociale

La crescente complessità dei fattori generativi della disuguaglianza contemporanea richiede un’attenta rilettura dei tradizionali modelli interpretativi della stratificazione sociale, sia di stampo neo-Marxista (Wright, 1985, 2007), sia neo-Weberiano (Erikson e Goldthorpe, 1992). Questo appare evidente quando si verifica la portata euristica dei diversi modi d’interpretare la suddivisione in strati della società contemporanea, tanto più quando si applica una lettura in senso neo-Marxista delle classi sociali. Tale modello è oggi ampiamente messo in discussione dai teorici della postmodernità, poiché le classi, concepite come categorie altamente aggregate, ormai definiscono assai più spesso delle astratte rappresentazioni accademiche di quanto corrispondano alla realtà sociale effettivamente percepita dagli attori (Pakulsky e Waters, 1996; Weeden e Grusky, 2005). Questa distanza tra classi teorizzate e realmente avvertite dagli individui rinvia al cosiddetto paradosso della ‘classi sulla carta’¹, così definite

¹ La nota metafora delle *paper classes* venne utilizzata da Bourdieu alla fine degli anni Ottanta (1987), in polemica tanto con l’approccio classico funzionalista, quanto con quello neo-mar-

perché ideate prevalentemente nella mente del ricercatore per avallare i propri modelli teorici (Bourdieu, 1987; Palumbo, 1993). Tale paradosso trova conferma nel fatto che, oggigiorno, sempre meno, in ragione dei profondi mutamenti occorsi nel mercato del lavoro, il luogo di produzione genera strutture di classe organizzate e consapevoli, sufficientemente atte a produrre forme intenzionali di azione collettiva.

Tuttavia, una possibile risposta alle critiche postmoderniste alla rappresentazione della società in macro-classi, può aversi rileggendo in chiave neo-Durkheimiana la stratificazione sociale. Infatti, partendo dalla focalizzazione di Durkheim sui gruppi professionali, si può pervenire a una suddivisione della società in micro-classi più disaggregate, ma anche più effettivamente avvertite dagli stessi attori che le compongono.

In una simile prospettiva si colloca la proposta di Grusky (2007), che, pur non rigettando il concetto di classe collegato al luogo di produzione e lavoro, lo re-interpreta á la Durkheim, scomponendolo, appunto, in possibili micro-classi collettive. Tale modello appare più facilmente e largamente riconoscibile dagli attori e risulta utile a una revisione più disaggregata della stratificazione sociale sul piano teorico-accademico. Così, adottando un approccio più realistico e meno nominalista alla stratificazione sociale, Grusky sposta l'obiettivo sulle possibili micro-classi rappresentate dalle professioni. Infatti, proprio queste, seppur fortemente frammentate, risultano oggi ampiamente istituzionalizzate nel mercato del lavoro, specie quando si osservano i modelli contemporanei di aggregazione lavorativa.

Appunto la centralità dei gruppi professionali nel corpus teorico di Durkheim costituisce la base di partenza. Sin dalla seconda prefazione alla *Divisione del lavoro sociale* (Durkheim, 1893 [2016]: 42-66), l'Autore attribuisce ai gruppi professionali e alle corporazioni un ruolo fondamentale, tanto nella mediazione efficace tra gli individui e lo Stato, quanto nella più ampia finalità di definire una morale professionale. In tal senso, sono proprio i gruppi professionali a fungere da substrato generativo di un'etica condivisa tra i lavoratori, fino a realizzare l'evoluzione morale in una solidarietà organica, che costituisce la base principale per l'ordine sociale.

xista adottato da Eric Olin Wright (1985), definendo gli aggregati di entrambi i modelli come nulla più che semplici raggruppamenti costruiti dal ricercatore 'sulla carta', ovvero ai propri fini di classificazione teorica, ma senza alcuna corrispondenza reale in termini di coscienza comune o, più semplicemente, di comune sentire e agire. In sostanza, attraverso il concetto di 'classi sulla carta' Bourdieu tanto critica l'elemento comune a Marx e ai funzionalisti, ovvero di dare eccessivamente per scontato che il comportamento individuale sia derivabile dal dato strutturale, quanto introduce l'insufficienza euristica del concetto di classe di fronte alle evoluzioni della postmodernità.

Ciò nonostante, va rilevato come, sul piano teorico, il contributo dell'autore della *Divisione del lavoro sociale* sia stato prevalentemente messo da parte proprio dagli studiosi della stratificazione sociale. La ragione di fondo nasce dal fatto che l'impostazione teorica di Durkheim offre poco supporto alla lettura convenzionale della stratificazione, in genere prevalentemente orientata a realizzare una mappatura dei lavori e delle occupazioni raggruppata in classi aggregate o in base a un qualche gradiente socioeconomico. Diversamente detto: anche se Durkheim ha sicuramente fornito un contributo alla concettualizzazione teorica della divisione sociale del lavoro, il suo apporto è sempre risultato poco funzionale alle teorie stratificazioniste dominanti, per quanto queste da sempre vedano nel lavoro una fondamentale dimensione generativa delle disuguaglianze.

In realtà, cercando una spiegazione più approfondita alla contraddizione appena esposta, le tradizionali analisi di classe non solo hanno prevalentemente ignorato la *Divisione del lavoro sociale*, ma soprattutto non hanno mai sufficientemente collegato le classi stesse alle effettive posizioni all'interno della divisione squisitamente tecnica del lavoro (Wright, 1978). Così, il piano teorico della stratificazione sociale è rimasto disgiunto dalla realtà del mondo produttivo e tale iato appare più evidente proprio nella postmodernità, di fronte alle profonde evoluzioni del sistema produttivo conseguenti alla globalizzazione e alla sostanziale separazione di fatto tra il capitale e il lavoro.

In questo senso, la rilettura offerta da Grusky mostra come Durkheim stesso abbia proposto un'analisi di classe fondata sulla divisione tecnica del lavoro, che, seppur non esaustiva e da rivedersi in ottica delle disuguaglianze contemporanee, permette una lettura, se non alternativa, almeno complementare, rispetto alle tradizionali visioni della stratificazione sociale.

2. I fondamenti per un approccio Durkheimiano alla struttura di classe: il ruolo dei gruppi professionali nella genesi dell'ordine sociale

Sul piano teorico Durkheim considera il conflitto di classe come un fattore transitorio nell'evoluzione verso una società industriale avanzata,² destinato

² A riguardo, Durkheim afferma: «Queste nuove condizioni della vita industriale [riferito all'antagonismo delle relazioni tra capitalisti e operai] reclamano evidentemente un'organizzazione nuova; ma dato che queste trasformazioni si sono compiute con un'estrema rapidità, gli interessi in conflitto non hanno ancora avuto tempo di equilibrarsi» (1893 [2016]: 359). Nello specifico egli è consapevole che «tale antagonismo non è interamente dovuto solo alla rapidità delle trasformazioni, ma deriva in gran parte dalla disuguaglianza ancora troppo grande delle condizioni esterne della lotta» (*ibidem*, p. 428).

ad annullarsi in ragione di due essenziali processi, a suo parere, in atto, ovvero, a) l'istituzionalizzazione del conflitto stesso, attraverso la sua progressiva normazione, e b) l'avvento di una progressiva uguaglianza di opportunità (in proposito si veda Hawkins, 1994). Da un lato, in ragione del primo processo, la crescita dello Stato e la regolamentazione occupazionale avrebbero realizzato un controllo morale del conflitto d'interessi alla base della contrapposizione tra le classi. Dall'altro, il secondo fattore avrebbe posto le basi per una mobilità meritocratica, definita attraverso i talenti, le capacità e gli investimenti personali, al di là delle risorse individuali di partenza. In questo modo, secondo Durkheim, il conflitto sarebbe stato progressivamente eliminato, sia attraverso la sua regolazione da parte dallo Stato (con un ruolo chiave dei gruppi professionali), sia attraverso la graduale riduzione delle disuguaglianze di opportunità tra gli individui.

Pertanto, diversamente dai tradizionali modelli conflittualisti (specie di stampo marxista), da un lato, la lotta di classe, agita da forze sociali contrapposte, nella prospettiva Durkheimiana svanirebbe progressivamente in ragione dell'istituzionalizzazione del conflitto stesso. Dall'altro, preconizzando una graduale realizzazione dell'allocatione meritocratica, Durkheim non assegna un ruolo chiave alle classi genericamente intese, ma a specifici attori aggregati, quali le corporazioni o i gruppi professionali collettivi (costituiti sia dai datori di lavoro, sia dai lavoratori in ogni specifico settore lavorativo, in continuo e funzionale rapporto di reciproca collaborazione). Tali attori collettivi definiscono sostanzialmente delle micro-classi, in grado di spiegare i valori individuali, le opportunità e gli stili di vita individuali degli appartenenti (Grusky, 2007: 55). Tale classificazione si basa, infatti, su un vissuto professionale che accomuna l'esperienza quotidiana dei lavoratori di una stessa attività in modo assai più specifico ed efficace di una ben più astratta appartenenza alle macro-classi tradizionali.

Ricapitolando i principali caposaldi teorici dell'analisi Durkheimiana, tre sono gli elementi fondamentali che pongono le basi per l'avvento delle micro-classi rappresentate dai gruppi professionali.

a) In primo luogo va osservata la crescita dei gruppi professionali stessi. Secondo Durkheim proprio le associazioni professionali sono destinate a divenire il principale intermediario tra lo Stato e l'individuo. Infatti:

Una nazione sussiste soltanto se tra lo Stato e i privati cittadini si intercala tutta una serie di gruppi secondari abbastanza vicini agli individui per attirarli fortemente nel loro campo d'azione, e per coinvolgerli così nel torrente della vita sociale. Abbiamo or ora mostrato che i gruppi professionali sono atti ad assolvere questa funzione (Durkheim, 1893 [2016]: 64).

Per Durkheim, la fortuna delle associazioni professionali (le cui origini si perdono nelle gilde e nelle corporazioni medioevali), nasce, soprattutto, dalle loro caratteristiche funzionali. Tali caratteristiche consistono a) nello stabilire e regolare una precisa etica lavorativa; b) nella capacità risolutiva dei conflitti tra i membri e rispetto ad altre associazioni e c) nel loro ruolo di rappresentanza politica. Tali funzioni sono svolte al meglio a livello locale specie da gruppi sufficientemente ristretti e coesi intorno a un'attività professionale specifica, che funge così da strumento regolatore e aggregativo tra i diversi lavoratori in una stessa professione.

b) In secondo luogo va rilevata la localizzazione della coscienza collettiva nei gruppi professionali anzidetti. L'ascesa delle associazioni professionali va di pari passo con lo sviluppo di ideologie specifiche in ogni occupazione, che, definendo etiche lavorative, si contrappongono agli egoismi individuali, legando così i lavoratori a un senso di comunità e appartenenza. Secondo Durkheim:

Le regole della morale e del diritto professionale sono imperative e obbligano l'individuo ad agire in vista di scopi che non sono suoi, a fare concessioni, a consentire compromessi, a tener conto di interessi superiori ai suoi (1893 [2016]: 244).

Il carattere imperativo di tale morale occupazionale quale legame di solidarietà reciproca induce Durkheim a teorizzare una sorta di polimorfismo morale (Durkheim e Mauss, 1937), prospettando che proprio i diversi gruppi professionali sarebbero destinati a divenire centri di diffusione della vita morale specifica delle diverse occupazioni. In questo modo, secondo Grusky (2007: 57-59), Durkheim definisce, attraverso l'emergenza di sentimenti specifici a ogni occupazione lavorativa, la genesi di una basilare solidarietà meccanica. Volutamente Grusky utilizza in questo caso il termine di solidarietà meccanica³, proprio in quanto esemplificativo della solidarietà intra-occupazionale che nasce dalle similitudini tra individui che s'incontrano primariamente nell'attività lavorativa e, in seguito, riconoscendosi e associandosi, sviluppano forme di solidarietà organica più evoluta.

c) Riprendendo quanto appena citato, dalla solidarietà meccanica di cui sopra (ovvero, generata da modi sentire e sentimenti specifici di un'attività lavorativa in grado di innescare un meccanismo aggregativo) si passa a un

³ Il termine sarebbe tecnicamente inappropriato nell'accezione Durkheimiana più pura, in quanto da riferirsi solo alle società tradizionali, dove la coscienza collettiva consiste in credenze e sentimenti condivisi da tutti.

livello più organico nel momento in cui si generano le interdipendenze tra le diverse professioni. In tal senso, le associazioni professionali si trasformano gradualmente da luoghi in cui si concepisce un primo stadio di solidarietà meccanica (secondo una morale e sentimenti condivisi tra soggetti che svolgono la stessa attività) in unità elementari di solidarietà organica (ovvero d'interdipendenza tra le diverse occupazioni). Non solo, secondo Durkheim, l'interdipendenza è essenziale per contrapporsi all'alienazione nella crescente routine e ripetitività derivante dalla frammentazione delle mansioni⁴, infatti:

Il gioco di ogni funzione specifica esige che l'individuo non si chiuda strettamente in una funzione specifica, bensì si tenga costantemente in contatto con le funzioni vicine, che diventi cosciente dei loro bisogni, dei mutamenti ai quali sono soggette, e così via (1893 [2016]: 361).

In tal modo, Durkheim evidenzia come una costante relazione con funzioni prossime, producendo un senso di reciproca complementarietà, permetta all'individuo di allargare il significato della propria attività nel senso più ampio della divisione sistemica del lavoro. Così, diversamente da Marx, che vede la società ancorata al conflitto tra interessi contrapposti (causando alienazione e sfruttamento), per Durkheim il fondamento risiede nella solidarietà organica, generata dall'interdipendenza attraverso la relazione funzionale tra gruppi professionali e concepita come base per l'ordine sistemico di una società evoluta. Tale solidarietà organica si struttura attraverso la regolamentazione derivante dalla crescente istituzionalizzazione del conflitto stesso, formalizzata sì grazie allo Stato, ma innescata soprattutto dal ruolo dei gruppi professionali. Questi rappresentano i veri attori della regolamentazione tra gli interessi, in quanto costituiscono i soggetti collettivi che conoscono e interpretano meglio i bisogni e le realtà delle diverse attività lavorative. Infatti, a conferma della centralità dei gruppi professionali nel mutamento, Durkheim sottolinea come:

Né la società politica nel suo insieme, né lo Stato possono evidentemente adempiere questa funzione; la vita economica – dato che è molto specializzata e si specializza ogni giorno di più – sfugge alle loro competenze e alla loro azione. L'attività di una professione può venire sottoposta a una regolamentazione efficace soltanto da un gruppo assai vicino a tale professione, anche per cono-

⁴ Preconizzata circa un secolo prima da Adam Smith, nella *Ricchezza delle Nazioni* del 1776, attraverso la metafora della fabbrica di spilli, e da Jean Baptiste Say, nel suo *Traité d'économie politique* del 1803, descrivendo l'atrofizzazione fino alla perdita della libertà individuale da parte dell'operaio costretto ad attività lavorative parcellizzate.

scere bene il suo funzionamento, per sentire tutti i bisogni e per poterne seguire le variazioni. Il solo gruppo che risponde a queste condizioni è quello formato da tutti gli agenti di una medesima industria, una volta riuniti e organizzati nel medesimo corpo – cioè quello che chiamiamo corporazione o gruppo professionale (1893 [2016]: 46).

Nelle società pre-industriali o proto-industriali, al contrario, prevale il conflitto, in quanto sussistono situazioni di divisione anomica del lavoro, perché completamente priva di solidarietà organica⁵ (*ibidem*, 345-348), o forzata, perché cogente e imposta da un sistema non organicamente solidaristico secondo modalità condivise tra le parti (la c.d. divisione coercitiva del lavoro,⁶ *ibidem*, 362-367). Invece, con l'avanzare della società industriale, proprio dall'organizzazione di micro-livello, grazie al ruolo delle associazioni professionali che generano codici di condotta professionale, deriva l'istituzionalizzazione della divisione sociale del lavoro e la regolamentazione del conflitto, fino alla sua progressiva estinzione.

3. Qualche considerazione critica sull'effettiva evoluzione delle micro-classi professionali in chiave Durkheimiana

Se, da un lato, i tradizionali modelli conflittualisti di stampo neo-Marxista e neo-Weberiano incontrano spesso critiche nella loro efficacia per una lettura della stratificazione secondo i canoni della postmodernità, è altrettanto vero che il mercato del lavoro contemporaneo mostra una certa 'durkheimizzazione', proprio per una crescente rilevanza assunta dai gruppi professionali.

⁵ Durkheim parla di tre sostanziali situazioni di divisione anomica del lavoro: a) le crisi industriali e commerciali; b) l'antagonismo del lavoro e del capitale e, infine, c) la specializzazione eccessiva del lavoro scientifico, che limita ogni scienziato a rinchiudersi nel proprio campo particolare senza una più ampia visione d'insieme. Tutte definiscono rotture parziali della solidarietà organica, costituendo estremizzazioni del particolarismo anomico (1893 [2016]: 346-348).

⁶ Durkheim a riguardo afferma: «L'istituzione delle classi o delle caste costituisce un modo di organizzazione del lavoro, e si tratta di un'organizzazione rigorosamente regolata, tuttavia è sovente fonte di dissensi. Le classi inferiori, non essendo o non essendo più soddisfatte della parte che il costume o la legge attribuisce loro, aspirano a funzioni che sono loro interdette, cercando di spodestare coloro che le esercitano: da ciò hanno origine guerre intestine derivanti dalla maniera in cui il lavoro è distribuito. [...] Se l'istituzione delle classi o delle caste dà origine talvolta a dolorosi dissensi invece di produrre la solidarietà, ciò accade perché la distribuzione delle funzioni sociali sulle quali riposa, non corrisponde, o meglio non corrisponde più, alla distribuzione dei talenti naturali» (1893 [2016]: 362-363).

In tal senso, si può parlare di un processo di professionalizzazione del mercato del lavoro, infatti ormai sempre più i lavoratori rappresentano le loro aspirazioni di carriera (e conseguenti possibilità di mobilità sociale) secondo parametri essenzialmente professionali. La professione svolta diviene, infatti, il fattore chiave tanto per l'identità personale quanto per lo status e il riconoscimento sociale tra individui. Parimenti, il sistema della formazione è organizzato per formare e addestrare i futuri lavoratori secondo competenze definite a priori sul piano professionale, così come gli imprenditori realizzano posti di lavoro secondo corrispondenti designazioni di ruolo professionale.

Tale processo, secondo Grusky (2007: 61) è conseguenza a) della progressiva crescita delle libere professioni nei diversi settori produttivi (tipicamente caratterizzata da un marcato senso di aggregazione occupazionale, per esempio, negli ordini o negli albi professionali); b) da una semi-professionalizzazione di secondo livello in occupazioni quasi-professionali, che svolgono attività funzionali alle classi di servizio più importanti; c) dal credenzialismo diffuso, praticato attraverso licenze, certificazioni, albi, registrazioni e obblighi formali, che riproduce strategie di (parziale) chiusura sociale a tutela dei confini e dei privilegi professionali; d) dal possibile rafforzamento dell'organizzazioni sindacali dei lavoratori⁷.

I punti precedenti sembrerebbero confermare la capacità euristica del modello Durkheimiano, per cui le organizzazioni lavorative sorte a livello micro sarebbero destinate a sostituire la formazione di classi a livello macro più aggregato.

Tuttavia, quanto preconizzato da Durkheim si è realizzato solo parzialmente, specie se si osserva l'evoluzione del mercato del lavoro nella postmodernità. A riguardo, Grusky (2007: 62-65) evidenzia almeno tre principali criticità.

a) Nella visione di Durkheim i gruppi professionali avrebbero dovuto svolgere funzioni di normazione del mercato del lavoro, regolando i salari, le condizioni di lavoro e le relazioni inter-occupazionali tra le diverse professioni. Inoltre, proprio le associazioni professionali avrebbero dovuto fornire un setting etico e culturale condiviso (*gemeinschaftlich*), in cui i lavoratori si sarebbe-

⁷ In questo senso, occorre rilevare diversità tra i diversi contesti nazionali. Per esempio, negli Stati Uniti si rileva un rafforzamento dell'organizzazione sindacale in alcuni settori, come nel caso della crescente rilevanza di organizzazioni quali l'American Federation of Teachers nel comparto dell'istruzione. Altrove, come in Italia, da un lato, si è assistito alla sostanziale desindacalizzazione dei rapporti di lavoro, in seguito alla progressiva precarizzazione occupazionale. Dall'altro, la resistenza dell'organizzazione sindacale si è mantenuta nei settori (sempre più minoritari) dove sussistono ancora sufficienti garanzie, per esempio, nel pubblico impiego (per quanto interessato da forme di lavoro flessibile negli ultimi decenni, Poli, 2008).

ro accomunati intorno a una stessa condotta morale. Non a caso, Durkheim afferma:

Quando individui che si trovano ad avere interessi comuni si associano, essi non lo fanno soltanto per difendere tali interessi, ma per associarsi, per non sentirsi più perduti in mezzo a gente ostile, per avere il piacere di comunicare, di essere tutt'uno con molti altri, e cioè, in definitiva, per condurre insieme una medesima vita morale (1893 [2016]: 54).

Tale comunanza di vita morale avrebbe istituzionalizzato progressivamente i gruppi professionali fino a trasformarli in organi essenziali della vita pubblica, incaricati di eleggere rappresentanti politici:

Il Paese, per prendere coscienza di sé [deve] raggrupparsi in base alle professioni, [riconoscendo] che la professione organizzata o corporazione dovrebbe essere l'organo essenziale della vita pubblica (*ibidem*, p. 63).

In verità, rispetto a quanto appena espresso, le associazioni professionali contemporanee appaiono davvero poco sviluppate, specie sul piano della rappresentanza politica (di fatto assai scarsamente sperimentata a livello di governo centrale). Generalmente, la rappresentanza sul piano politico e la relativa capacità di azione collettiva dei gruppi professionali sono per lo più agite in forme di lobbying o di credenzialismo, perseguendo strategie di chiusura sociale al fine di tutelare i privilegi professionali (Poli, 2008). Così, oggi, l'associazionismo professionale per lo più compete con altre organizzazioni lavorative, come i sindacati. Anzi, per certi aspetti, le associazioni professionali odierne e i sindacati stessi commettono gli stessi errori che Durkheim attribuiva alle corporazioni medioevali, incapaci di crescere perché vincolate al tradizionalismo della struttura comunale (1893, [2016]: 61-62). Similmente, la mancata evoluzione professionale e l'inefficacia contemporanea dell'azione sindacale si riscontrano soprattutto in quei settori dove l'organizzazione del lavoro sia rimasta immobilizzata nel particolarismo e ancorata all'ormai obsoleto modello industriale. In tal senso, mancando un'adeguata capacità di aggregazione e rappresentanza, è venuta meno l'evoluzione dei gruppi professionali stessi, che, al contrario, nella prospettiva Durkheimiana avrebbero dovuto costituire gli attori principali del cambiamento.

b) Un secondo aspetto è l'incompletezza del processo di professionalizzazione. In diversi settori l'associazionismo professionale non si è affatto sviluppato, o, tutt'al più, si è fermato a uno stadio pressoché embrionale. Talvolta ciò è avvenuto perché i gruppi professionali sono stati assorbiti dalla predomi-

nanza sindacale (specie, nel caso di sindacati di classe, tipicamente a rappresentanza estesa, come in Svezia). Più in generale, questo si è verificato per incapacità o impossibilità di perseguire adeguate forme associative. In sostanza, un esame realistico dell'attuale mercato del lavoro riduce la portata effettiva del processo di professionalizzazione ipotizzato da Durkheim. Questo appare ancor più evidente se si osserva la ridotta professionalizzazione nei settori manuali a bassa specializzazione, dovuta, in parte, alla scarsa qualificazione e alla ridotta formazione professionale dei lavoratori, ma anche determinata dalla riconversione automatizzata del processo produttivo. Al contrario, la professionalizzazione si è realizzata più nei settori dove, già durante la società industriale e più che mai nell'attuale postmodernità, il sistema ha dovuto formare un capitale umano strategico e altamente qualificato rispetto alle funzioni economiche (Collins, 1971). Tale processo ha permesso una maggiore professionalizzazione nelle attività di servizio più elevate e, solo parzialmente, in quelle meno qualificate ma funzionali alle precedenti. Al contrario, assai meno è stato possibile professionalizzare le attività manuali meno specializzate, dove la forza lavoro è stata sostituita dalle macchine o non è stata in grado di aggregarsi.

c) Infine, va osservato che la proposta teorica di Durkheim trova maggiore o minore conferma a seconda dei contesti internazionali. Per meglio dire, dipende dalla misura in cui il mercato del lavoro nei diversi paesi abbia effettivamente avuto occasione di professionalizzarsi in forma diffusa. A riguardo, Grusky (2007: 64) cita il sistema tedesco, che fornisce una chiara esplicitazione del modello Durkheimiano. Infatti, il mercato del lavoro in Germania è fondato su gruppi professionali fortemente istituzionalizzati e supportati da un efficace sistema educativo, espressamente finalizzato alla formazione vocazionale e all'apprendistato professionale. Infatti, attraverso un investimento formativo specifico e orientato, praticato da un sistema scolastico fortemente orientato al lavoro (si pensi al sistema tecnico-professionale delle *Fachhochschulen*, Carlini, 2009), l'individuo è socializzato dal primo addestramento fino alla sua piena maturità lavorativa a un marcato senso di aggregazione professionale (Blossfield, 1992). All'opposto, il sistema occupazionale giapponese, basandosi su percorsi educativi più generalisti e meno specifici, ma soprattutto, orientati alla fedeltà all'impresa, all'etica del lavoro di squadra e alla rotazione delle mansioni, riproduce culturalmente il legame e la dedizione verso l'azienda, ma assai meno l'aggregazione professionale tra individui (Ishida, 1993; Poli, 2008). Infine, il modello Durkheimiano risulta ancor più confutato nel sistema occupazionale svedese, dove, non solo le politiche attive sul mercato del lavoro hanno soppresso le aggregazioni professionali, ma le stesse classi macro-aggregate sono diventati attori corporativi, strutturandosi

in sindacati a larga rappresentanza e operando attraverso la contrattazione collettiva (Esping-Andersen, 1988).

4. Riflessioni per un approccio integrato tra le macro-classi tradizionali e la prospettiva Durkheimiana

Il contributo di un approccio Durkheimiano, al di là delle criticità appena espresse, resta, comunque, utile a dimostrare la necessità di non considerare le classificazioni in macro-classi come unica soluzione interpretativa della stratificazione sociale, bensì di osservare meglio la dimensione organizzativa particolare, specie a livello professionale.

Le diverse classificazioni in macro-classi evidenziano oggi una capacità euristica ridotta o, quanto meno, appaiono spesso come sistematizzazioni forzate a fini puramente teorici, senza riscontro in forme effettivamente istituzionalizzate o nella percezione degli attori (Bourdieu, 1987; Palumbo, 1993). Per quanto restino affascinanti nella loro formulazione e siano convenzionalmente riconosciute a livello teorico, l'accorpamento di 'professionisti e manager' nella classe di servizio superiore (Ehrenrich e Ehrenrich, 1977), la categoria dei 'supervisor semi-qualificati' (Wright, 1997) o le espressioni articolate come i 'lavoratori routinari non manuali' (Erikson e Goldthorpe, 1992), costituiscono tipici esempi di 'classi sulla carta' à la Bourdieu (1987). Infatti, a un'analisi più approfondita degli esempi appena citati, la complessità della divisione tecnica del lavoro e la stessa evoluzione del mercato non sempre testimoniano che i liberi professionisti abbiano così tanto in comune con i manager, evidenziando, appunto, l'improprio raggruppamento di tali figure, per quanto accomunate da elevata qualificazione e prestigio sociale. Si pensi alla differente prospettiva tra un dirigente e un libero professionista, nonché alla diversità tra manager della pubblica amministrazione e di ambito privato. Si tratta di differenze profonde che interessano tanto i livelli di subordinazione o autonomia, quanto il grado di responsabilità e controllo sul lavoro altrui. Non di meno, i profili anzidetti si diversificano non solo per le condizioni contrattuali, ma spesso anche per il senso d'identità e appartenenza derivanti da tali esperienze lavorative. Parimenti, la semi-qualificazione di alcuni supervisor spesso è definita dai ruoli assegnati e non necessariamente corrisponde alle capacità effettive o formalmente riconosciute (si pensi a quanti precari laureati svolgono attività de-mansionate, rispetto alle loro competenze, seppur, magari, esercitando un parziale coordinamento di terzi). Quanto alla prospettiva di chi svolge attività routinarie non manuali, è evidente che tali condizioni coinvolgono un aggregato tanto astratto quanto eterogeneo, corrispondente

a buona parte degli impiegati del terziario a medio-bassa qualificazione. Ciò che desta maggiori perplessità è quanto i lavoratori classificati in simili astratti raggruppamenti si percepiscano effettivamente nelle categorie anzidette, per quanto le stesse siano pienamente convenzionali tra i teorici della stratificazione sociale. Tuttavia, la letteratura sul tema continua a sostenere tali categorie con diverse argomentazioni più o meno giustificate. Talvolta la loro giustificazione rimanda a ragioni esegetiche, per esempio, perché tali categorie sono riconducibili a modelli consolidati, spesso riferiti a uno o più autori di rilievo nel mainstream teorico (come avviene negli approcci neo-Marxisti o neo-Weberiani). Altre volte si rimanda alla loro latenza strutturale, ipotizzando come tali classi siano in divenire e prossime ad avverarsi per l'evoluzione socioeconomica, spesso collegata al progresso scientifico e tecnologico (per esempio, prevedendo classi di lavoratori sempre più tecniche e meno manuali in ragione di una crescente automazione). Oppure, più frequentemente, l'uso convenzionale di simili categorie deriva dalla loro supposta capacità esplicativa, specie se ritenute predittive di comportamenti e stili di vita (un esempio tipico è la valenza delle classi rispetto all'orientamento politico e al voto, si veda, per esempio, Goldthorpe, 1996; Hout, 1996⁸).

Al di là delle giustificazioni precedenti, resta utile una lettura integrata tra l'approccio tradizionale alle classi e un modello più disaggregato in prospettiva Durkheimiana, riconoscendo tanto i punti di forza quanto i limiti di entrambe le prospettive. Attraverso una prospettiva combinata si possono meglio comprendere sia le fluttuanti rappresentazioni collettive delle macro classi tradizionali, sia approfondire lo studio dei gruppi professionali, che, seppur in forma più disaggregata, risultano spesso profondamente istituzionalizzati. Infatti, i diversi gruppi professionali, specie negli ambiti più qualificati e specializzati, agiscono in modo collettivo a nome dei propri componenti, riproducendo identità e consapevolezza, definendo opportunità e stili di vita, gestendo forme di rendita e sfruttamento delle posizioni attraverso meccanismi di chiusura sociale.

5. I gruppi professionali contemporanei tra identità, azione collettiva, chiusura sociale e strutturazione

Grusky, esaminando in dettaglio gli aspetti poc'anzi espressi (2007: 67-72), evidenzia la tendenza dei gruppi professionali ad agire in modo collettivo per

⁸Va osservato, peraltro, che la valenza predittiva delle classi sulle preferenze elettorali è stata da più parti messa in discussione, a riguardo si rimanda a Clark e Lipset (1991).

i loro interessi, preservando i confini della loro professione con forme di chiusura sociale. In questo modo, gli stessi meccanismi di esclusione verso l'esterno, da un lato, garantiscono agli appartenenti lo sfruttamento e la resa delle proprie competenze professionali e, dall'altro, definiscono pratiche e stili di vita cogenti, che offrono, al contempo, elementi di identità e riconoscimento.

A conferma di questo, oggi, il senso di appartenenza o l'identificazione nelle macro-classi tradizionali è ormai assai sfumata (Bradley, 1996), mentre più spesso gli individui utilizzano la dimensione professionale per definirsi e valutarsi reciprocamente. Per esempio, nelle occasioni sociali, a un primo incontro è più facile presentarsi o riconoscersi per la professione, magari specificando anche l'azienda per cui si lavora o il settore in cui si opera. Proprio in quello risiede anche l'attribuzione implicita di status con cui ci presentiamo o riconosciamo il prestigio altrui. Al contrario, è assai improbabile che ci si presenti quali appartenenti alla classe operaia, alla piccola borghesia urbana o alla classe di servizio più qualificata. Similmente, l'occupazione principale e la professione sono informazioni sempre più investigate dalle aziende, per esempio, rispetto ai propri clienti o utenti. Così pure, tali aspetti sono sistematicamente rilevati a livello istituzionale, nei certificati di matrimonio o decesso, nella condizione dei genitori alla nascita di un figlio, nei censimenti e nelle indagini delle forze di lavoro, nell'ingresso sul territorio nazionale da parte di migranti o cittadini di altri paesi (Mortimer e Lorence, 1995; Zabusky e Barley, 1996). In tal senso, nelle pratiche collettive d'identificazione e riconoscimento di un individuo, è evidente come la professione prevalga sulla rappresentazione delle persone in macro-classi (sostanzialmente riservata all'ambito accademico).

Non di meno, identità e riconoscimento sono conseguenti ai meccanismi di chiusura sociale comunemente praticati dai gruppi professionali. Per comprendere questo è utile riprendere l'interpretazione neo-Weberiana della chiusura sociale offerta da Parkin (1979), che teorizza la presenza di due sostanziali macro-classi aggregate. Da un lato, coloro che mettono in pratica processi di esclusione, tipicamente controllando il capitale produttivo o servizi professionali. Dall'altro, coloro che subiscono l'esclusione, proprio perché estromessi dalle risorse e dai meccanismi di controllo, e che, eventualmente, possono mettere in pratica comportamenti usurpativi per superarla⁹. Un tipico esempio di strategie di esclusione si ha nelle modalità del reclutamento

⁹ Questo è ben chiaro anche a Durkheim: «Le classi inferiori, non essendo o non essendo più soddisfatte della parte che il costume o la legge attribuisce loro, aspirano a funzioni che sono loro interdette, cercando di spodestare coloro che le esercitano: da ciò hanno origine guerre intestine derivanti dalla maniera in cui il lavoro è distribuito» (1893 [2016]: 362).

di classe, come nel meccanismo storicamente operato dalla borghesia (in opposizione all'aristocrazia) nell'imporre il passaggio dal diritto di discendenza (ovvero la trasmissione lineare in base all'origine, tipicamente nobiliare) al diritto di nomina (ovvero fondato sulla scelta di soggetti con determinate caratteristiche, qualità e competenze). Secondo Parkin, il contrasto storico tra classi di nomina e classi di riproduzione rimanda a strategie di esclusione che si esplicano non solo a livello dei singoli nel reclutamento di classe, ma si applicano propriamente anche a livello di gruppi sociali. Si hanno così strategie di esclusione individuali e collettive, per esempio nell'accesso a diritti e risorse che non si limitano alla posizione rispetto ai mezzi di produzione (come nell'accezione marxista più classica), ma comprendono tutte le risorse sociali, siano esse materiali, culturali o simboliche. Un atipica applicazione è il credenzialismo (Collins, 1979), ovvero il possesso di determinati titoli e certificazioni a fine di concorsi ed esami (che conferma l'anzidetta logica della nomina). Tuttavia, a ben vedere, come correttamente evidenziato da Murphy (1988), gli attori che mettono in pratica tali meccanismi di esclusione non sono le macro-classi aggregate, bensì risultano essere proprio i gruppi professionali, che istituzionalizzano la chiusura sociale attraverso la gestione formalizzata del credenzialismo (per esempio, richiedendo licenze, iscrizioni agli ordini, esigendo qualificazioni o titoli necessari per lo svolgimento di attività lavorative o forme di apprendistato per l'accesso alla professione). In tal senso, i protagonisti alla base dei fenomeni sono i gruppi professionali (e non le macro-classi), agendo attraverso i meccanismi credenzialisti per monopolizzare e controllare l'offerta di lavoro qualificato e assicurare vantaggi alla propria professione.

Sempre riferendoci alla chiusura sociale, va sottolineato che proprio questa non è solo strumento utile a perseguire interessi particolari, ma anche, e soprattutto, un elemento che facilita lo sviluppo di interessi collettivi (come riconosciuto dai neo-marxisti stessi). In tal senso proprio le strategie tipiche della chiusura sociale possono innescare almeno tre tipi di azioni collettive da parte dei gruppi professionali, quali a) le strategie di esclusione verso il basso, volte a restringere l'accesso a posizioni occupazionali presidiate dal gruppo stesso, b) le forme di competizione trasversale, ossia contendendo ad altri gruppi nicchie funzionali nella divisione del lavoro e, infine, c) le azioni collettive rivolte verso l'alto, tipicamente mirate a erodere vantaggi a gruppi di status superiore o volte a conservare benefici in contrapposizione allo Stato stesso¹⁰. Tutto questo è in linea con la visione Durkheimiana, che ri-

¹⁰Un esempio tipico delle strategie anzidette si riscontra nei processi di affermazione delle quasi professioni, ossia di quelle professioni intermedie (es. gli infermieri) che, per essere riconosciute,

leva tali strategie strumentali dei gruppi professionali. Il limite, piuttosto, è che Durkheim concepisce tali strategie quasi come una scontata conseguenza dello sviluppo industriale, ritenendo che le stesse siano per lo più orientate a interessi diretti e particolari (quali il salario e le condizioni di lavoro), senza finalità di trasformazione o rivoluzione sistemica (1893 [2016]: 15).

Infine, occorre rivalutare, seppur in una prospettiva micro-disaggregata, gli stessi processi di strutturazione di classe (Giddens, 1973), che, nella visione dei teorici della macro-classi aggregate, definiscono l'appartenenza di classe di un soggetto quale fattore predittivo di altre forme individuali, come gli atteggiamenti, i comportamenti di voto o lo stile di vita. Tali approcci teorici, mirando a trovare relazioni significative tra l'appartenenza di classe e possibili comportamenti, si focalizzano sulle dimensioni collegate alle mansioni lavorative (per esempio, guardando alla diversa complessità sostanziale tra attività manuali e intellettuali) o alle diverse occupazioni (per esempio, riferendosi al differente prestigio socioeconomico). Tuttavia, non considerano sufficientemente quelle caratteristiche culturali di 'comune sentire' (*gemeinschaftlich*), tipico di molte professioni, che generano subculture proprie delle professioni stesse. Peraltro, come evidenziato da Bottero e Prandy (2003), si può affermare che, oggigiorno, permangano le principali variabili strutturali di classe (l'origine sociale, la posizione rispetto ai mezzi di produzione, il reddito, il livello di istruzione delle persone), ma, pur continuando a determinare l'orizzonte delle possibilità individuali, queste abbiano perso la loro diretta conseguenza sui valori, sugli atteggiamenti e, almeno in parte, sui comportamenti. Per esempio, questo si riscontra tipicamente nei comportamenti di voto, ormai sempre più slegati dall'appartenenza di classe, come dimostrato dagli studi sui cleavage condotti da Corbetta, in Italia nel 2006, e da Pisciotta, in Europa orientale nel 2005.

Nuovamente si dimostra come le classi tradizionali siano concepite a un livello di astrazione troppo elevato e sempre più distante dai comportamenti comuni. Ne consegue che per spiegare efficacemente questi ultimi appare necessario ricorrere ad aggregati più ridotti e realistici. In questo senso, i gruppi professionali, intesi á la Durkheim quali alvei di comuni interessi e condotte morali, localizzano oggi in modo più dettagliato ed efficace il trait d'union tra la teoria della stratificazione sociale e la concretezza d'interessi tipica del mondo produttivo. Questo si riflette implicitamente anche sulla capacità predittiva dei comportamenti, perché le professioni, rimandando a gruppi di status in senso neo-Weberiano, richiedono condotte specifiche, che, per quanto

hanno dovuto sia usurpare funzioni dal ceto superiore (i medici), sia chiudere le stesse funzioni al ceto inferiore (gli ausiliari).

oggi più rarefatte di un tempo e meno ancorate a rigide forme di *connubium* e *convivium*, conservano una forza cogente sul piano del prestigio, dei comportamenti e dello stile di vita richiesti, tanto per l'accesso alla professione stessa, quanto per il riconoscimento reciproco tra coloro che la esercitano.

6. Sfruttamento e rendita in chiave Durkheimiana: l'importanza delle capacità professionali in una prospettiva funzionalista

Infine, la proposta di Grusky esamina le capacità di mercato dei gruppi professionali e il loro potenziale monopolio delle competenze tecniche, valutando l'ipotesi di un modello Durkheimiano di sfruttamento e rendita (2007: 73-76).

Secondo l'approccio marxista lo sfruttamento delle competenze lavorative equipara tipicamente le stesse alla rendita, derivante proprio dai vantaggi conseguenti a capacità professionali qualificate e alla loro tutela. Questo può realizzarsi attraverso il controllo delle opportunità di formazione, necessarie per conseguire tali competenze, nonché attraverso l'offerta stessa di prestazioni altamente qualificate (Wright, 1985; Sørensen, 1994, 2000). Tale equiparazione trova espressione anche nell'opera Durkheimiana.

Non a caso, Durkheim (1893 [2016]: 368-373) critica profondamente le limitazioni alla mobilità sociale, specie se dovute a norme o regolamentazioni che pongano limiti o condizioni alle occupazioni che alcuni individui possono assumere (per esempio, nel sistema delle caste o nella segregazione occupazionale di genere), sia quando derivanti da barriere economiche all'ingresso che precludono l'accesso da parte delle classi inferiori a professioni che richiederebbero un eccessivo investimento in termini di ricerca o di addestramento. Secondo Durkheim:

Se una classe della società è obbligata per vivere a far accettare a qualsiasi prezzo i suoi servizi, mentre un'altra può farne a meno grazie alle risorse di cui dispone, e che tuttavia non sono necessariamente dovute a una superiorità sociale, la seconda impone ingiustamente la sua legge alla prima (*ibidem*: 368-373).

La critica di Durkheim mira soprattutto a una maggiore equità di opportunità, contrastando i fattori di mobilità forzata e di segregazione occupazionale. Tale equità si consegue non solo abolendo eventuali regole formali che imponessero restrizioni o limitazione di accesso professionale in base all'origine sociale, ma anche contrastando la trasmissione ereditaria delle professioni. Infatti:

Affinché la divisione del lavoro abbia potuto svilupparsi, è stato necessario che gli uomini giungessero a scuotere il giogo dell'ereditarietà [delle professioni] e che il progresso spezzasse le caste e le classi. La scomparsa progressiva di queste ultime, tende, infatti, a provare la realtà di questa emancipazione; non si vede infatti come – se l'ereditarietà non avesse perduto nessuno dei suoi diritti sull'individuo – essa avrebbe potuto indebolirsi in quanto istituzione (*ibidem*: 309).

Tuttavia, la visione di Durkheim non è sufficientemente in grado di spiegare la concezione contemporanea di rendita. Da un lato è debole perché l'autore si concentra sulla mancanza di funzionalità e sull'ingiustizia sociale derivanti dalla cosiddetta mobilità forzata, cioè imposta dalla struttura di classe, dalle caste e dai sistemi ereditari. Dall'altro, perché si focalizza sulla prospettiva del lavoratore escluso, intrappolato in mestieri sgraditi e poco remunerativi. Al contrario, non esamina altrettanto quei lavoratori più privilegiati, che, proprio grazie alle loro competenze, escludono gli altri, agendo attraverso i meccanismi di chiusura sociale e traggono vantaggi dal monopolio delle competenze sul mercato (Grusky, 2007: 74).

Benchè quanto la prospettiva Durkheimiana non riesca a fornire un'efficace riconcettualizzazione sistemica della rendita, è pur vero che la prospettiva ci permette di cogliere come la professione sia il contesto generativo della rendita stessa. Nuovamente si tratta di cogliere chi sono i veri attori dei meccanismi di chiusura sociale in grado di assicurarsi rendite di posizione.

Come abbiamo visto, Durkheim è particolarmente interessato alle funzioni extraeconomiche dell'associazionismo professionale, osservando tanto la dimensione aggregativa di una morale partecipata sulla base di interessi comuni, quanto la capacità di tutelare i componenti rispetto a tali interessi condivisi. Ciò avviene attraverso meccanismi di chiusura sociale attivati grazie al controllo sull'accesso ai soggetti esterni alla professione, alla tutela contro i gruppi professionali concorrenti e alla gestione monopolistica della divisione tecnica del lavoro.

Al contrario, la prospettiva neo-Marxista definisce lo sfruttamento sulla base di macro classi trasversali a diverse professioni e avvantaggiate dalla posizione più favorevole rispetto ai mezzi di produzione. Al pari, coloro che sono sfruttati condividono posizioni, condizioni e interessi, e, qualora in grado di unirsi, acquisendo consapevolezza, possono eventualmente esercitare pressioni usurpative (in forma di azione collettiva) in ragione di tali interessi comuni. Tuttavia, tali macro-classi non rispecchiano una legittimazione istituzionale o una struttura organizzativa complessa. Quindi, è evidente che la localizzazione dei meccanismi di chiusura sociale risiede e si organizza più precisamente a un più dettagliato livello occupazionale, non in aggregati

astratti che raggruppano diversi ed eterogenei mestieri, seppur strutturalmente posizionati in modo simile sul mercato. Naturalmente è sempre possibile che coloro che condividono rendite di posizione, avendo in comune capacità strutturali prossime o simili, possano riunirsi, esercitando forme di esclusione in via credenzialista e assicurandosi vantaggi. Ecco che allora l'emersione delle macro-classi è spiegata in forma latente, ma il punto di partenza restano i gruppi professionali, perché la localizzazione del meccanismo di sfruttamento risiede più concretamente a livello occupazionale (Grusky e Sørensen, 1998).

La questione è quanto una sottostante struttura di sfruttamento delle capacità professionali e della rendita possa definire il modo in cui i diversi interessi e vantaggi siano collettivamente percepiti e accettati. Diversamente detto, occorre capire quanto tale sfruttamento e vantaggi sia socialmente ritenuto ammissibile, se non funzionale alla società stessa.

Secondo Durkheim (1897 [1977]: 120) nell'evoluzione di ogni società emerge un insieme di rappresentazioni condivise circa i diversi livelli di appropriata ricompensa per ciascun gruppo professionale e tali percezioni rimangono sostanzialmente inalterate anche quando emergono fattori di mobilità forzata e di sfruttamento. In tal senso, la struttura occupazionale, da un lato, crea sfruttamento delle competenze e chiusura sociale, dall'altro, giustifica e legittima le rendite di posizione. Una simile legittimazione avviene motivando tali rendite con l'idea di far ricoprire le posizioni più importanti ai soggetti più capaci, ripagando adeguatamente la loro fatica per la complessità delle attività lavorative o per l'investimento formativo necessario per svolgerle e sancendola attraverso l'invulnerabilità delle regole di mercato. Quanto sopra rispecchia esattamente i canoni dell'approccio funzionalista alla stratificazione sociale (Davis e Moore, 1945 [1970]) e la stessa istituzionalizzazione degli schemi di classificazione occupazionale fornisce una legittimazione di tali differenze. Questo, da un lato, rileva l'importanza di osservare i meccanismi generativi dello sfruttamento delle capacità lavorative e della rendita, collocandoli più concretamente come operati dai gruppi professionali e non dalle classi. Dall'altro, permette di comprendere come la legittimazione formalizzata dei differenziali in termini di vantaggi e ricompense previene lo sviluppo di interessi antagonisti istituzionalizzando il conflitto fino a ridurlo (Grusky, 2007: 76).

7. Osservazioni conclusive: l'approccio Durkheimiano come terza via all'interpretazione della stratificazione sociale

Negli ultimi decenni, a fronte della crescente insufficienza euristica della prospettiva neo-Marxista, spesso la soluzione è stata quella di spostarsi su

approcci neo-Weberiani o postmodernisti, concentrandosi, per esempio, non solo sulla dimensione economica, ma, sullo status, sulle espressioni culturali e sullo stile di vita, più legate alla dimensione di ceto che a quella di classe (Cesareo, 2007).

L'approccio neo-Weberiano permette di emanciparsi dai tradizionali concetti di classe, riferiti a gruppi di individui che occupano una simile posizione nel sistema economico-produttivo. Altresì, il riferimento diviene il concetto di status, aggregando così gruppi di persone che condividono culture e stili di vita simili (per quanto anche in queste dimensioni sia possibile osservare differenze, specie nei consumi). I gruppi di status implicano, infatti, una più profonda dimensione nella sfera culturale, definendo comunità di persone che condividono gusti e preferenze comuni, con un implicito senso di appartenenza governato da regole di comportamento, condotta e limitazioni nelle relazioni sociali, tipicamente esemplificate nelle forme di *conubium* e *convivium* (Palumbo e Poli, 2007).

Tuttavia, entrambe le soluzioni, sia neo-Marxiste, sia neo-Weberiane, riferiscono la stratificazione sociale a macro aggregati, che, almeno nella visione dei teorici, costituirebbero i modelli di riferimento per l'identità individuale, la percezione di sé nelle gerarchie sociali e i comportamenti conseguenti. A ben vedere, si tratta sempre di raggruppamenti essenzialmente astratti, nelle forme di classi o ceti, tanto differenziati in base a gradienti socioeconomici (siano essi redditi, consumi, posizioni rispetto ai mezzi di produzione, livelli di subordinazione o autonomia lavorativa, controllo o supervisione, ecc.), quanto caratterizzati da una certa omogeneità interna (che in qualche modo rende prossimi tra loro gli appartenenti alla stessa classe o ceto). Come detto, in entrambi i casi si tratta sostanzialmente di rappresentazioni 'sulla carta', ovvero costruite dal ricercatore in base a criteri pretesi come oggettivi, ma non necessariamente corrispondenti alla percezione degli attori. Assai spesso i problemi maggiori non nascono tanto dall'eterogeneità 'inter' (dove le distanze, di per sé marcate, possono anche corrispondere alle percezioni, per cui difficilmente chi versa in condizioni più umili si percepirà come borghese), ma spesso proprio nella scarsa capacità di cogliere l'eterogeneità 'intra', ovvero il fatto che, ricorrendo alle macro-classi, inevitabilmente si possono accorpore situazioni prossime ma differenti nelle percezioni reali degli individui.

Semplificando con un esempio: l'autotrasportatore, classificato dai teorici della stratificazione come un lavoratore manuale prossimo alla classe operaia, può benissimo sentirsi più vicino a una posizione tecnica, di servizio o autonoma. Questo perché è cambiato il modo di lavorare e, restando all'esempio precedente, il camionista di ieri, oggi, oltre a guidare mezzi con una strumentazione sempre più evoluta, deve possedere adeguate licenze, essere iscritto

ad albi e registri, possedere competenze tecnico commerciali per gestire gli aspetti burocratici, nonché, altrettanto spesso, deve informatizzare tecnologicamente la propria attività per adeguarsi alle normative sulla circolazione delle merci. Conseguentemente, i suoi riferimenti culturali nel posizionarsi socialmente dipendono dalla sua professione, piuttosto che da sempre più labili appartenenze di classe.

In altri termini, come dimostrato da Durkheim, il piano professionale è proprio dove si genera la percezione della collocazione sociale e la conseguente strutturazione. In questo senso, oggi, almeno alcuni settori appaiono più professionalizzati di altri, e l'appartenenza al gruppo professionale sembra avere più valenza aggregativa della mera appartenenza di classe, ormai assai meno percepita. Secondo Grusky (2007: 80), questo avviene specialmente quando l'addestramento professionale è lungo e difficoltoso (per esempio, i medici o i professori universitari), quando i lavoratori sono più isolati e stigmatizzati (per esempio, gli operatori ecologici o gli artisti circensi), quando il reclutamento è altamente selettivo e vincolato ai sistemi relazionali (per esempio, gli attori), quando sussistono barriere all'ingresso (per esempio, i banchieri o le professioni dell'alta finanza), o quando la professione richiede caratteristiche o abilità particolari (per esempio, gli impresari di pompe funebri).

Va ribadito, altresì, che la professionalizzazione preconizzata da Durkheim si è prevalentemente realizzata nelle attività più specializzate, in grado di sviluppare una solidarietà organica funzionale al proprio gruppo e a gruppi prossimi. A cascata, una certa professionalizzazione si può rilevare per alcune professioni subalterne, immediatamente funzionali alle precedenti, ma assai meno per i mestieri meno specializzati.

Peraltro, anche partendo dai gruppi professionali Durkheimiani può, comunque, pervenire a gruppi di status in senso neo-Weberiano. Per esempio, questo si riscontra nella soluzione proposta nella scala SIOPS di Ganzeboom, De Graaf e Treiman (1992). In realtà si tratta di uno schema di stampo implicitamente neo-Weberiano, perché riferisce la classificazione delle diverse occupazioni in base allo status (ricostruito come prestigio sociale, condizioni socioeconomiche e fattori di classe secondo lo schema EGP) a ciascuna collettivamente attribuito (Rose, 2003; Poli, 2010). Peraltro, in tale classificazione ritroviamo elementi neo-Durkheimiani, perché a) si procede per uno schema estremamente disaggregato, riferendosi alle diverse possibili occupazioni (secondo la classificazione ISCO88); b) lo status, che fornisce il gradiente principale, è riferibile tanto in termini di sfruttamento delle competenze necessarie alle diverse occupazioni, quanto di relative rendite di posizione; c) tali rendite sono profondamente e diffusamente legittimate sul piano sociale, al punto che gli autori stessi attribuiscono alla classificazione una possibilità

di comparazione a livello internazionale (ovvero la scala rispecchierebbe una gerarchia di prestigio occupazionale valida per più contesti); d) le occupazioni più professionalizzate risultano chiaramente quelle più qualificate, seguite, in parte, dalle semi-qualificate funzionali a queste ultime, mentre la professionalizzazione più limitata e un minor prestigio si rilevano nei livelli più bassi della scala; e) la prossimità di status induce a ipotizzare non solo stili di vita e comportamenti affini, ma anche specifiche etiche professionali e condotte conseguenti, specie nelle professioni più qualificate; f) è pur sempre possibile ricondurre ad aggregazioni di classe raggruppando le diverse professioni in base al gradiente di status.

Naturalmente, per quanto si possa optare per una lettura micro disaggregata (avvalorata dal fatto che i veri attori dei meccanismi di chiusura sociale risultino essere spesso i gruppi professionali e non le astratte classi sociali), non è escluso che i gruppi stessi possano essere riclassificabili in macro aggregati più grandi, come appunto le classi tradizionali (la stessa scala SIOPS appena citata rimanda anche a un tradizionale schema EGP). Ciò che è importante è cogliere adeguatamente il corretto livello di interpretazione dei fenomeni, talvolta sufficientemente rappresentabile attraverso le macro-classi più generali, ma che non di rado necessita approfondimenti più disaggregati, scendendo al livello dei gruppi professionali.

Tuttavia, il tentativo di aggregare diverse professioni in possibili macro-classi trasversali va riletto anche rispetto alle evoluzioni socioeconomiche più attuali. Tanto più in Italia, dove, dopo decenni di progressivo depauperamento delle classi medie, la crisi prolungata ha modificato lo stile di vita di molte persone. Infatti, tale recente evoluzione ha sancito il passaggio dalla cosiddetta 'cetomedizzazione', iniziata a partire dagli anni Sessanta (De Rita, 1996; Bagnasco, 2003; De Rita e Galdo, 2011) a una più contemporanea forma di 'operaizzazione' della società (Diamanti, 2011). Ciò significa che se una volta la polarizzazione della società si riscontrava in un ceto medio grazie ad adeguate condizioni economiche diffuse, oggi si assiste allo scivolamento verso un modello più operaio, soprattutto a causa dell'impoverimento di una parte dell'imprenditoria produttiva e di una certa incapacità (se non rinuncia) della borghesia nel guidare efficacemente le sorti economiche del paese.

Pertanto, una rilettura macro-aggregata deve attentamente tener conto degli effetti della recente recessione e valutare tanto il progressivo scivolamento di alcuni gruppi professionali, quanto il vantaggio acquisito da altri proprio grazie al mutamento delle condizioni. Non a caso, parte delle occupazioni imprenditoriali, tipicamente collocabili fino a ieri in una dimensione borghese, in seguito alle difficoltà economiche e al perdurare dell'incertezza derivante della crisi evidenzia un evidente scivolamento. Così, il posizionamento sociale per-

cepito da molti imprenditori è assai più vicino ai propri dipendenti, se non agli operai o agli artigiani, perché ne condivide i rischi e le sorti nel mutato scenario socioeconomico (Palumbo e Poli, 2013: 136). Al contrario, buona parte dell'imprenditoria si è distanziata dai dirigenti (spesso se di aziende più grandi o appartenenti al pubblico impiego) e, soprattutto, dai liberi professionisti più qualificati, ovvero, categorie sociali che sul piano dello status rispecchiano consumi e risorse tradizionalmente più borghesi. In particolare, molti esponenti delle libere professioni più intellettuali e prestigiose hanno riscontrato vantaggi competitivi in ragione delle loro competenze professionali più elevate, che si traducono in migliore spendibilità sul mercato sia in chiave di possibilità lavorative, sia di reddito e opportunità complessive (*ibidem*, p. 138-140).

In sostanza, proprio attraverso una maggiore disaggregazione, rileggendo i gruppi professionali in chiave durkheimiana, si evidenzia come chi ha resistito alla contingenza recessiva siano stati proprio coloro che hanno potuto conservare un certo livello di rendite di posizione, ovvero quei gruppi professionali in grado di stabilire il proprio prezzo di mercato, di continuare a sfruttare le proprie competenze, e, pertanto, di controllare ed eventualmente espandere i margini della propria professione.

Bibliografia

- Bagnasco, A. (2003), *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Blossfield, H. P. (1992), *Is the German Dual System a Model for a Modern Vocational Training System*, in «International Journal of Comparative Sociology», 33: 168-81.
- Bottero, W. e Prandy, K. (2003), *Social Interaction Distance and Social Stratification*, in «The British Journal of Sociology», LIV(2): 177-198.
- Bourdieu, P. (1987), *What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups*, in «Berkeley Journal of Sociology», 32: 1-17.
- Bradley, H. (1996), *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Polity, Cambridge.
- Carlini, D. (a cura di), (2009), *Formare Tecnici Superiori nella prospettiva europea.*, FrancoAngeli, Milano.
- Cesareo, V. (a cura di), (2007), *La distanza sociale. Una ricerca nelle aree urbane italiane*, FrancoAngeli, Milano.
- Clark, T. e Lipset, S. M. (1991), *Are Social Classes Dying?*, in «International Sociology», 397-410.
- Collins, R. (1971), *Functional and Conflict Theories of Educational Stratification*, in «American Sociological Review», 1002-1019.
- Collins, R. (1979), *The Credential Society*, Academic Press, New York.
- Corbetta, P. (2006), *Variabili sociali e scelta elettorale. Il tramonto dei cleavages tradizionali*, in «Rivista italiana di Scienza Politica», 3: 415-430.

- Davis, K. e Moore, W. E. (1945 [1970]), *Some principles of stratification*, in «American Sociological Review», 10(2): 242-9.
- De Rita, G. (1996), *Intervista sulla borghesia in Italia*, Laterza, Roma-Bari.
- De Rita, G. e Galdo, A. (2011), *L'eclissi della borghesia*, Laterza, Roma-Bari.
- Diamanti, I. (2011), *XXIX Osservatorio sul Capitale Sociale degli Italiani. L'Italia si sente sempre più povera*, Demos e Pi e Demetra, Vicenza.
- Durkheim, É. (1897[1977]), *Il suicidio*, Utet, Torino.
- Durkheim, É. (1893[2016]), *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano.
- Durkheim, É. e Mauss, M. (1937), *Morale professionnelle: Trois leçons extraites d'un cours d'Émile Durkheim, de morale civique et professionnelle (1898-1900)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 44(3): 527-544.
- Ehrenrich, B. e Ehrenrich, J. (1977), *The Professional/Managerial Class*, in «Radical America», 7-31.
- Erikson, R. e Goldthorpe, J. H. (1992), *The Constant Flux: a Study of Class Mobility in Industrial Societies*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Esping-Andersen, G. (1988), *The Making of a Social Democratic Welfare State*. In Misgeld K., Molin K. e Amark K. (a cura di), *Creating Social Democracy: A Century of the Social Democratic Labor Party in Sweden*, 35-66, The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Ganzeboom, H. B., De Graaf, P. M. e Treiman, D. J. (1992), *A Standard International Socio-Economic Index of Occupational Status*, in «Social Science Research», 21: 1-56.
- Giddens, A. (1973), *The Class Structure of the Advanced Societies*, Hutchinson, London.
- Goldthorpe, J. H. (1996), *Il voto di classe in Gran Bretagna*, in «Polis», aprile, 39-62.
- Grusky, D. (2007), *Foundations of a neo-Durkheimian class analysis*, in Wright E. O. (a cura di), *Approaches to Class Analysis*, 51-81, Cambridge University Press, Cambridge.
- Grusky, D. B. e Sørensen, A. B. (1998), *Can Class Analysis Be Salvaged?*, in «American Journal of Sociology», 103(5): 1187-1234.
- Hawkins, M. J. (1994), *Durkheim on Occupational Corporations: An Exegesis and Interpretation*, in «Journal of the History of Ideas», 20: 461-81.
- Hout, M. (1996), *Elezioni presidenziali e riallineamento di classe negli Stati Uniti, 1948-1992*, in «Polis», aprile, 25-38.
- Ishida, H. (1993), *Social Mobility in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford.
- Mortimer, J. T. e Lorence, J. (1995), *Social Psychology of Work*, in Cook K. S., Fine G. A. e House J. (a cura di), *Sociological Perspectives on Social Psychology*, 497-523, Allyn and Baco, Boston.
- Murphy, R. (1988), *Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*, Clarendon Press, Oxford.
- Pakulsky, J. e Waters, M. (1996), *The Death of Class*, Sage, London, UK.
- Palumbo, M. (1993), *Il paradosso delle classi sociali*, in Ammassari P. (a cura di), *Tendenze della stratificazione sociale*, 105-115, Vita e Pensiero, Milano.
- Palumbo, M. e Poli, S. (2007), *Status e distanza sociale: la valenza dei due concetti*, in Cesareo V. (a cura di), *La distanza sociale. Una ricerca sulle aree urbane italiane*, 67-101, FrancoAngeli, Milano.

- Palumbo, M. e Poli, S. (2013), *Cetomedizzazione e nuove polarizzazioni*, in «Società Mutamento Politica», 4(7): 129-154.
- Parkin, F. (1979), *Marxism and class theory: a bougeoisie critique*, Columbia University Press, New York.
- Pisciotta, B. (2005), *La ristrutturazione dei cleavages in Europa Orientale: il ruolo esplicativo della frattura di classe*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», 2.
- Poli, S. (2008), *La sindrome di Gondrano. Senso e significati del lavoro nella società postmoderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Poli, S. (2010), *Toward social classless inequality in Europe?, XVII ISA World Congress of Sociology - 'Sociology on the move'*, International Sociological Association, Gothenburg, Sweden.
- Rose, D. (2003), *Socio-economic Classifications: Classes and Scales, Measurement and Theories*, ISER, University of Essex, Colchester.
- Say, J. B. (1804), *Traité d'économie politique*, Horace Say, Paris.
- Smith, A. (1776 [1975]), *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino.
- Sørensen, A. B. (1994), *The Basic Concepts of Stratification Research: Class, Status and Power*, in Grusky D. B. (a cura di), *Social Stratification: Class, Race and Gender in a Sociological Perspective*, 229-241, Westview Press, Boulder, CO.
- Sørensen, A. B. (2000), *Toward a Sounder Basis for Class Analysis*, in «American Journal of Sociology», 105(6): 1532-1528.
- Weeden, K. e Grusky, D. B. (2005), *Are There Any Big Classes at All?*, in Bills D. (a cura di), *The Shape of Social Inequality: Stratification and Ethnicity in Comparative Perspective*, 3-56, Elsevier, Amsterdam.
- Wright, E. O. (1978), *Class Structure and Income Determination*, Academic Press, New York.
- Wright, E. O. (1985), *Classes*, Verso, London.
- Wright, E. O. (1997), *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Wright, E. O. , a cura di, (2007), *Approaches to Class Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Zabusky, S. E. e Barley, S. (1996), *Redefining Success: Ethnographic Observations on the Careers of Technicians*, in Osterman P. (a cura di), *Broken Ladders: Managerial Careers in the New Economy*, 185-214, Oxford University Press, Oxford.

“E vi dichiaro marito e moglie (o marito-e-marito o moglie-e-moglie)”.

Una difesa durkheimiana del mariage pour tous

Luca Guizzardi

Usually, the main argumentation against the same-sex marriage drags the nature in: gay marriage is 'contra Naturam'. But, what is Nature in and of the marriage bond? The sex of the two partners? The natural fact of the procreation? Thanks by the theory of the sexual division of labour, the author develops a durkheimian defence of the gay marriage goodness. Durkheim's theory allows us to outline the natural elements of and in the marriage tie which go beyond the strictly contingency of the (hetero)sexuality as well as of the sexual reproduction. So, following Durkheim, the gay marriage is not only a juridical and normative transformation but, first of all, it is linked to the person's relational ability and (relational) construction of a conscious self-identity.

«Io non è che sia contrario al matrimonio, però mi pare che un uomo e una donna siano le persone meno adatte a sposarsi» (Massimo Troisi)

Grazie al matrimonio, «non avremo più bisogno di dimostrare al mondo chi siamo»

Dopo mezzo secolo di vita insieme, sabato 6 agosto 2016, davanti al sindaco e a un piccolo gruppo di parenti e amici, Franco e Gianni hanno potuto unirsi civilmente, o *sposarsi*.¹ Poi «lunedì ricomincia la nostra vita di sempre, ma con qualcosa in più: non avremo più bisogno di dimostrare al mondo chi siamo».² I due anziani signori hanno sempre sperato di poter «ridiventare cittadini di serie A» ma «lo Stato è stato lento, carente» e vedevano «con rabbia l'Europa andare avanti e l'Italia restare ferma». E se anche «noi ci siamo sempre sentiti

¹ Anche se non è stato approvato il matrimonio omosessuale, il nuovo istituto giuridico delle unioni civili le rende molto simili al coniugio e, *socialmente*, è percepito come, di fatto, un quasi matrimonio o un *matrimonio anche se inferiore*.

² Dall'intervista rilasciata a *la Repubblica*, 4 agosto 2016.

famiglia», ora, grazie alla legge, «il nostro rapporto a due diventerà tale di fronte al mondo». Un rapporto *come gli altri* di due individui *come gli altri* che, ora, grazie allo Stato, si sentono essere pienamente cittadini.

Non vi è alcun dubbio che «da Durkheim in poi, sostenere che il matrimonio serva all'individuo come protezione contro l'anomia è divenuto un luogo comune della sociologia» (Berger e Kellner 1964 [2009]: 89). Il matrimonio – è la grande lezione con la quale *liquidiamo* la sociologia della famiglia di Durkheim³ – è il meccanismo giuridico di protezione della parte più debole. Attraverso il contratto matrimoniale, la moglie acquisiva valore (e dignità) sociale (Illouz 2011): grazie a esso, la donna poteva giocare il proprio ruolo sociale e, soprattutto, avere una garanzia contro le passioni instabili del maschio. L'istituzione coniugale richiede la monogamia e la fedeltà. Il vincolo tra due sposi è la relazione duratura che chiude l'orizzonte di tutte le altre relazioni possibili: proprio perché la ricerca di nuove ed eccitanti emozioni è illimitata, qualsiasi relazione che istituzionalizza l'attesa di reciproca esclusività ne è nemica. Il matrimonio è il dispositivo giuridico mediante il quale lo Stato può assicurare la difesa e la protezione dell'unità familiare. Occorre, però, notare, come fa sottilmente Martha Nussbaum (2011: 165, mio cor.),

per beneficiare di questo privilegio legale [il matrimonio, mio], non occorre dimostrare di essere persone per bene. Criminali, genitori divorziati che non pagano gli assegni di mantenimento per i figli, persone con una storia di violenza domestica o abuso psicologico, evasori fiscali, drogati, stupratori, assassini, razzisti, antisemiti e bigotti vari possono tutti sposarsi se vogliono [...] *a patto che vogliano sposare una persona di sesso opposto.*

Per contrarre il matrimonio, dunque, non bisogna essere dei cittadini stigmati e corretti in quanto questo contratto è un 'marcatore' morale di certe relazioni distinguendole da altre ritenute immorali o contro-natura, cioè contro un substrato naturalistico da cui si *crede* che il matrimonio derivi – e che illustrerò nel corso del mio articolo.

In generale, si può dire che «stiamo assistendo simultaneamente alla distruzione dell'istituzione del matrimonio in alcuni segmenti della società e alla rinascita del matrimonio in altri» (Wardle 2006: 54, mia trad.). L'istituzione matrimoniale è in crisi, obsoleta e sempre più minacciata da altre forme di legame *ma* il legame coniugale è ancora sorgente di felicità e di *well-being* (Grover e Hel-

³ Basti pensare alle regole enunciate ne *Il suicidio* sul matrimonio quale meccanismo o *azione* per preservare gli individui al suicidio: «la famiglia, cioè il gruppo completo formato da genitori e figli, rimane il fattore essenziale dell'immunità dei coniugi» (Durkheim 1897 [1969]: 244).

liwell 2014); il rito matrimoniale è diventato un prodotto della cultura del consumo che mette in crisi il pensiero femminista (Boden 2001; Blakely 2008) *ma* il mercato del tradimento extra-coniugale conta milioni di clienti;⁴ nelle mansioni familiari e nel lavoro di cura, le mogli e madri non trovano più soddisfazione (Kahnemman *et al.* 2004) *ma* tanto più la coppia coniugale realizza la divisione tradizionale dei compiti, quanto più l'intimità sessuale è frequente e piacevole (Kornrich *et al.* 2012; Killewald, Gough 2013). Si potrebbero individuare ancora altri paradossi sul legame coniugale, sul rito matrimoniale, sull'istituzione matrimoniale, sulle funzioni del matrimonio, etc. Ma l'obiettivo, qui, prefissato è quello di sviluppare *durkheimianamente* la seguente argomentazione: il 'mariage pour tous' non è soltanto una trasformazione simbolica e normativa dell'istituzione matrimoniale perché esso ha a che fare con la sua 'fondazione biologica' e con l'ontologia della persona e della sua capacità relazionale.

Prima di entrare nel merito della questione una precisazione è d'obbligo. Durkheim, in nessuna delle sue opere, fa riferimento al tema dell'omosessualità. Anzi, parrebbe che egli abbia, di proposito, evitato di affrontarlo. Infatti, come Mary Ann Lamanna riscontra (2002: 197-198), Durkheim, nella sua recensione al libro di Havelock Ellis, 'Studies in the psychology of sex', salta per intero la sezione sull'omosessualità dell'opera. È abbastanza sorprendente ciò in quanto l'omosessualità, all'epoca di Durkheim, animava già il dibattito pubblico e scientifico – unanime nel definirla una perversione o devianza e che, probabilmente, Durkheim, se se ne fosse occupato, l'avrebbe ritenuta come un stato di profonda anomia. Tuttavia, reputo possibile una difesa durkheimiana del *mariage pour tous* che, in questo contributo, vado a sviluppare.

Il matrimonio e la divisione dei sessi

Secondo l'alfabeto durkheimiano, occorre chiarire i ruoli della divisione del lavoro sessuale perché l'inizio storico e ontologico della divisione del lavoro è dato proprio da quella del lavoro sessuale. Durkheim riconosce il contributo degli studi degli psicologi i quali «hanno giustamente notato che la separazione dei sessi è stata un avvenimento di importanza capitale per l'evoluzione dei sentimenti, in quanto ha reso possibile quella che è forse la più forte delle inclinazioni disinteressate»⁵ (Durkheim 1893 [1962]: 79). Infatti, «l'uomo e la don-

⁴ I 40 milioni degli iscritti a Ashley Madison (la piattaforma online più celebre per l'infedeltà extra-coniugale in quanto assicura la massima segretezza).

⁵ Irène Théry nel suo accuratissimo volume *La distinction de sexe* (2007: 102-117) porta alla luce la portata della rottura, per l'epoca, del pensiero di Durkheim sulla questione dei ses-

na, presi separatamente, non sono che le parti differenti del medesimo tutto concreto che ricostruiscono con la loro unione» (ibidem). Tuttavia, Durkheim aggiunge qualcosa che, per i suoi tempi, è di forte discontinuità (ibidem):

c'è di più: la divisione del lavoro sessuale può essere più o meno estesa; può interessare soltanto gli organi sessuali e certi caratteri secondari che da essi dipendono, oppure può, al contrario, estendersi a tutte le funzioni organiche e sociali. Orbene, possiamo vedere nella storia che essa si è sviluppata esattamente nello stesso senso e nello stesso modo in cui si è sviluppata la solidarietà coniugale.

La divisione del lavoro sessuale non coincide con la divisione sessuata del lavoro; la divisione del lavoro sessuale non coincide con la persona tutta intera; se la divisione del lavoro sessuale cambia nella sua forma, la solidarietà cambia di conseguenza. Sono tre osservazioni che riguardano non tanto la questione delle identità delle persone quanto, in modo particolare, quella della famiglia e della solidarietà che deriva dal fenomeno della divisione (del lavoro sessuale).

Nei primi stadi dell'evoluzione umana, *antropologicamente*, la divisione fisiologica tra i sessi era ridotta *a ben poco*: «la donna in quei tempi remoti non era affatto la creatura debole che è diventata col progredire della moralità. Le ossa preistoriche testimoniano che la differenza tra la forza dell'uomo e quella della donna era relativamente molto minore di oggi» (ivi: 80).

Se la causa è il progresso della moralità, l'effetto prodotto è la differenziazione dei sessi. Ciò vuol dire, come nota Théry (2007: 104 e seg.), che la differenziazione naturale – fisiologica – è un fatto sociale. Durkheim (1893 [1962]: 82-3) prende in prestito da Gustave Le Bon i risultati della misurazione dei crani⁶:

non soltanto le dimensioni, il peso, le forme sono molto dissimili nell'uomo e nella donna, ma Le Bon ha dimostrato – abbiamo visto – che con il progresso

si. Quello che, però, mi ripropongo, è non soltanto mostrarne l'attualità ma, soprattutto, legare la divisione del lavoro sessuale al 'lavoro' più immediato, la procreazione. Per onestà intellettuale devo anche citare un altro grosso studio dedicato alla questione della donna e della divisione dei sessi, quello di Jennifer M. Lehmann, *Durkheim and Women*. Ma non posso che sottoscrivere in pieno le critiche mosse da Besnard (1996). Inoltre, aggiungo, che se da una parte Lehmann ha avuto il merito di 'addolcire' Durkheim al movimento femminista, dall'altra, è innegabile l'estrema limitatezza delle opere durkheimiane studiate – appena due, il *Suicidio* e la *Divisione del lavoro sociale* – che ha impedito all'autrice di giungere a uno sguardo più ampio e profondo.

⁶ «L'organo eminente della vita fisica e psichica – il cervello» (Durkheim 1893 [1962]: 80).

della civiltà il cervello dei due sessi si differenzia sempre più. Secondo questo studioso, tale allontanamento progressivo sarebbe dovuto sia allo sviluppo considerevole dei crani maschili sia alla stasi o anche alla regressione dei crani femminili. ‘Mentre – egli ci dice – la media dei crani della popolazione maschile di Parigi li situa tra i più grossi crani che conosciamo, la media dei crani della popolazione femminile li situa tra i più piccoli che abbiamo osservato, molto più piccoli dei crani delle Cinesi ed appena un po’ più grandi di quelli delle donne della Nuova Caledonia’.

La trasformazione *naturale* degli organi dell’uomo e della donna è stata determinata da un processo *sociale*. Più precisamente, «l’effetto più notevole della divisione del lavoro non è il fatto che essa aumenta il rendimento delle funzioni divise, ma che le rende solidali» (ivi: 83). In tal modo, mediante l’evoluzione sociale, si riscontrano molte più differenze fisiologiche tra gli uomini e le donne nella società moderna che in quelle dell’antichità: «la differenza che esiste per esempio tra la media dei crani dei Parigini contemporanei e quella delle Parigine è quasi doppia della differenza che è stata verificata tra i crani maschili e quelli femminili dell’antico Egitto» (ivi: 80) – afferma Durkheim citando *Le Bon*. Per Durkheim, lo stato naturale del maschio (e della femmina) è stato costantemente uno stato di solidarietà e le funzioni dell’uomo e della donna sono cambiate nel corso del tempo. Il destino *naturale* non è quello della superiorità o della dominazione del maschio sulla femmina. Non è possibile – sostiene Durkheim – attribuire dei compiti immutabili e, aggiungo, *costitutivi* tanto (l’identità dell’) l’uomo quanto (quella della) la donna perché i *fatti* della storia naturale dimostrano il contrario. Per esempio, «la dolcezza, che è oggi uno degli attributi distintivi della donna, non pare esserle stata propria nei tempi antichi» (ivi: 81). Laddove la solidarietà meccanica regola e governa, le funzioni della femmina differiscono quasi per nulla da quelle del maschio e «i due sessi conducono più o meno la medesima esistenza» (ivi: 80). E Durkheim aggiunge, «il matrimonio è in uno stato del tutto rudimentale» (ivi: 81). Per quale motivo? Perché non è ancora un fatto *sociale* cioè regolato in modo specifico. Il matrimonio, quindi, non è nulla di primordiale, di naturale, di connaturato all’esistenza dell’uomo; non è quella società naturale da cui ha origine la vita sociale.⁷

Ma non si deve cadere nel tranello secondo cui il matrimonio governi il sesso e tutto ciò che ha a che fare con questa sfera. Infatti, «il matrimonio non

⁷ Kuper ci fa notare che «la teoria di Durkheim delle istituzioni della parentela rimarcava con insistenza la natura artificiale e di derivazione della famiglia, del matrimonio e della discendenza» (Kuper 1985: 234, mia trad.). Ed è questa la grande novità di Durkheim, «un carattere totalmente nuovo e radicale dei suoi dettagliati studi sulle teorie etnologiche contemporanee sulla parentela» (ibidem).

è nato per regolare le relazioni o gli istinti puramente sessuali» (Durkheim 1895 [1975]: 612, mia trad.). Come l'egoismo economico non è stato all'origine del diritto di proprietà, così l'egoismo sessuale non ha determinato l'istituzione matrimoniale (ivi). Allora che rapporto c'è tra il matrimonio e il o i sesso/i? La fedeltà intesa come obbligo reciproco può *ancora* essere una norma con cui è regolato il rapporto tra le due parti coniugali? Il paragrafo seguente cerca di dare una risposta a questi interrogativi.

Il matrimonio e la fedeltà; il matrimonio e il sesso

Il matrimonio, per Durkheim, è quel dispositivo *sociale* che «regola tutta la vita passionale, e più strettamente nel caso che sia monogamico» (Durkheim 1897 [1969]: 328) e necessario in quanto *nell'organismo* non c'è nulla che sia capace di contenerla. Il matrimonio costringe l'uomo a legarsi a una sola donna assegnandogli «il bisogno di amare un oggetto rigorosamente definito chiudendo l'orizzonte» (ibidem). E in ciò sta la felicità, per Durkheim, perché l'uomo deve saper «trovare la felicità in quella condizione» (ibidem). Il *vero* amore, per Durkheim, «non è semplicemente un movimento spontaneo della sensibilità privata» (Durkheim 1897 [2012]: 123) ma è un dovere. Comunque, questo dovere viene indicato con l'obbligo alla *fedeltà*. Ma, oggi, alla fedeltà, viene ancora riconosciuto quel potere *coercitivo*?

L'articolo 143 del Codice civile, al comma 2, stabilisce che «dal matrimonio deriva l'obbligo reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione». Cioè viene istituita una fitta trama di obblighi e di comunanza verso la quale è richiesta la fedeltà, ossia la lealtà, di chi la forma. Non a caso, dalla formulazione originaria della legge Cirinnà sulle unioni civili tra persone dello stesso sesso, ed entrata in vigore il 5 giugno dello scorso anno, per trovare un compromesso con la parte del Parlamento nettamente avversa a istituire le unioni *gay*, la relatrice – la stessa deputata Cirinnà – ha accolto l'istanza di stralciare l'obbligo alla fedeltà dal disegno di legge tenendo solo «l'obbligo reciproco all'assistenza morale e materiale e alla coabitazione» (art. 1, com. 11). Un po', forse, per seguire il comune senso popolare che vuole le persone omosessuali incapaci di mantenere un legame stabile⁸ ma, soprattutto, per tentare di bloc-

⁸ Se l'assenza dell'istituzionalizzazione legale e sociale delle coppie dello stesso sesso potrebbe indurle a percepire con leggerezza il vincolo che le tiene unite e, quindi, a romperlo per cercare sempre nuovi *partner*, in realtà questo non avviene (Lau 2012). Le elevate percentuali di dissoluzione delle coppie omosessuali sono dovute alla *tipologia* di persona: individui che, di

care la strada al temuto *gay marriage*, a quella parte del Parlamento contraria è apparso logico, per proteggere la *natura eterosessuale* del matrimonio da ciò che matrimonio non può/non dev'essere, non attribuire la qualità che, invece, è tipica del coniugio – la fedeltà o l'esclusività del partner. In realtà, nella pratica attuale della giurisprudenza, tale obbligo ha perso il proprio peso. Recita una sentenza del 2006 (Cass. Civ. 19 settembre 2006, n. 16089):

l'osservanza dell'obbligo di fedeltà coniugale non può giustificare, da sola, una pronuncia di addebito della separazione, qualora tale condotta sia successiva al verificarsi di un'accertata situazione di intollerabilità della convivenza, sì da costituire non la causa di detta intollerabilità ma una sua conseguenza

– come a dire, se è venuta meno quella comunanza spirituale da entrambe le parti, l'obbligo alla fedeltà automaticamente decade. Se poi la Corte riscontra in una coppia «l'apprezzamento circa il modus vivendi e in particolare l'accordo di reciproca libertà sentimentale» (Cass. Civ. 20 aprile 2011, n. 9074) allora non può che arrivare a decretare «l'esclusione del nesso di causalità tra l'accertata condotta infedele della stessa e la frattura coniugale». Nella stessa sentenza, leggiamo che

la reiterata inosservanza da parte di entrambi dell'obbligo di reciproca fedeltà, pur se ricorrente, non costituiva circostanza sufficiente a giustificare l'addebito della separazione in capo all'uno o all'altro o ad entrambi, essendo sopravvenuta in un contesto di disgregazione della comunione spirituale e materiale tra i coniugi, quale rispondente al dettato normativo ed al comune sentire, ed in particolare in un'emersa situazione già stabilizzata di reciproca sostanziale autonomia di vita, non caratterizzata da *affectio coniugalis*.

Se nella coppia, l'infedeltà non solo è ammessa ma caratterizza la vita della coppia, allora nessuno dei due coniugi può addebitare all'altro la rottura del patto coniugale. La fedeltà non è più così rilevante, tant'è che, nel febbraio dello scorso anno, diversi senatori del Partito Democratico hanno presentato un disegno di legge (n. 2253) per modificare l'articolo 143 del Codice Civile, in materia di soppressione dell'obbligo reciproco di fedeltà tra i coniugi. Tale

per sé, dimostrano attitudini più liberali e più propensione a cambiare frequentemente il *partner*, riportano più alte percentuali di scioglimento del rapporto. Anche laddove il *gay marriage* è previsto, la percentuale più alta di divorzi tra unioni omosessuali rispetto a quelle eterosessuali è spiegata non dall'orientamento sessuale in sé ma dal fatto che le prime, godendo di una rete di supporto sociale molto più ampia e forte delle seconde, sanno che possono attivare legami e aiuti per attutire i colpi derivanti dalla rottura (Wiik *at al.* 2014).

proposta, anziché essere letta come un ulteriore attacco alla sacralità del matrimonio, può essere letta come l'ultimo passo di un cammino iniziato molti anni or sono.

Già a partire dalla fine degli anni Sessanta, l'istituto della 'fedeltà' coniugale è stato fortemente rivisto dalla Corte Costituzionale (sentenza 126 del 1968 e sentenza 147 del 1969): adulterio e concubinato smettono di essere reati penali, l'infedeltà smette di essere penalmente perseguibile. Soprattutto mi preme far notare il principio seguito dalla Corte Costituzionale, quello della parità tra marito e moglie. La moglie adultera non è più il solo coniuge punibile, come prevedeva l'articolo 559 del Codice penale. La Corte Costituzionale rileva come non vi siano caratteri *fisiologici* tali che rendono la moglie adultera più criminale del marito e, soprattutto, che l'adulterio commesso dalla moglie possa comportare maggiori pericoli «implicando rischi della commistio sanguinis, della usurpazione di stato di figlio, ecc.». La parità tra marito e moglie è anche negli atti che infrangono l'unità coniugale e, soprattutto, entrambi hanno *pari opportunità* di 'produrre' una filiazione illegittima. Infatti, la proposta di legge sulla soppressione della fedeltà lega tale principio a quello della parità di status di figlio, finalmente raggiunta purtroppo solo cinque anni fa, nel 2012. La vetusta distinzione tra 'figli legittimi e figli naturali' è sostituita con 'figli nati nel matrimonio e figli nati fuori del matrimonio'.

Di pari importanza è anche il nuovo articolo 74 del Codice civile il quale fissa che «la parentela è il vincolo tra persone che discendono da uno stesso stipite, sia nel caso in cui la filiazione è avvenuta all'interno del matrimonio, sia nel caso in cui è avvenuta al di fuori di esso, sia nel caso in cui il figlio sia adottivo». Acciocché siano riconosciuti pubblicamente i legami parentali è sufficiente il legame di filiazione o quello di adozione per la semplice ragione che, *indipendentemente* dalle volontà individuali dei soggetti, questi legami emergono. Il figlio, nato dentro o fuori il coniugio, non solo ha diritto a pretendere il riconoscimento del vincolo coi propri genitori ma anche di quello con tutti gli altri parenti, entrando nell'asse ereditario. Viene, così, garantito a *ogni* individuo nato l'appartenenza a un ben identificato gruppo parentale.

A ben vedere, tutte queste trasformazioni riguardano quello che Prandini definisce «il cuore simbolico del matrimonio» (2001: 456), la presunzione di paternità. La giurisprudenza cambia la *natura nel e del* matrimonio modificando ciò che la sociologia del diritto ha scoperto come 'essenza del matrimonio', la presunzione di paternità (Carbonnier 1992; Commaille 1994). In forza di tale principio, o finzione o *artificio* giuridico, quell'uomo è il padre del figlio perché è, prima di tutto, il marito della madre. Anche la sentenza della Consulta, emanata a novembre dello scorso anno, e che riconosce il diritto alla

madre di trasmettere il proprio cognome al figlio, di fatto, cancellando, così, quell'automatismo per cui il figlio riceveva soltanto quello del padre, tocca in profondità quell'artificio della presunzione. Non è solo un passo in più verso la perfetta uguaglianza tra i sessi⁹ ma anche verso una nuova configurazione della stessa istituzione di paternità – della genitorialità in generale. O, come scriveva Durkheim *nel 1898* (1975: 182),

una particolarità della struttura sociale, una credenza religiosa, possono fare in modo che il figlio sia qui più strettamente collegato, là più allontanato da sua madre che da suo padre; collegato più intimamente alla vita dell'uno piuttosto che dell'altro: conseguentemente non sarà parente dell'uno e dell'altro nello stesso grado. In una parola, la parentela varia secondo il modo in cui è organizzata la famiglia, in rapporto al fatto che questa abbia più o meno membri, secondo la posizione occupata da ciascuno ecc.

L'organizzazione della filiazione – la vicinanza o la lontananza del figlio rispetto a uno dei due genitori o a entrambi – dipende dalla società e «*conseguentemente* non ha che un rapporto molto tenue con il fatto completamente fisico della discendenza» (ibidem: mio cor.).

Rimanendo nel rapporto tra uomo e donna, all'origine dell'unione coniugale, ci dev'essere l'amore, afferma Durkheim: «l'uomo e la donna che si uniscono cercano in quest'unione il loro piacere, la società che essi formano dipende esclusivamente, almeno in principio, dalle loro affinità elettive. Essi si associano perché si piacciono» (Durkheim 1897 [2012]: 124). In una breve recensione, quasi con disinvoltura, Durkheim (1898 [1969]: 227, mia trad., mio cor.) scrive che

è la coppia coniugale a essere diventata il centro della famiglia. I figli, il cui ruolo era precedentemente preponderante, non sono che un'aggiunta felice e un complemento naturale del matrimonio. *Gli sposi si uniscono per stare assieme, non per procreare.*

⁹ Recensendo un libro sul problema dei sessi, nel 1900, Durkheim ritiene che, nella costituzione della donna, non vi sia nulla che la predestini «a un'inferiorità intellettuale» (Durkheim 1900: 364, mia trad.) nei confronti dell'uomo. L'uguaglianza dei sessi passa attraverso il coinvolgimento della donna nella vita esterna ma, Durkheim si chiede, «come la famiglia dovrà trasformarsi? Sono necessari dei cambiamenti profondi» (ibidem). Colgo l'occasione per rimandare a Cristi (2012) ove Durkheim sembrerebbe pendere più per una visione maschilista del suo modello di individualismo morale. Dal mio punto di vista, e che cerco di sviluppare nel corso di queste pagine, se Durkheim non propende per certi dispostivi, come per esempio il divorzio, è solo per tutelare la parte socialmente più debole, ossia quella che la *società* ancora non è arrivata a riconoscerla nella sua pienezza di dignità e di diritti.

Ci si sposa perché si vuole stare assieme per tutta la vita! Anche durante un colloquio sul matrimonio e sul divorzio, Durkheim rimarca questo punto sostenendo che: «M. Dietz ha appena stabilito come evidente che la funzione essenziale del matrimonio è quella di procreare dei figli. Per procreare dei figli, l'unione libera sarebbe sufficiente; *ma il matrimonio ha tutto un altro ruolo*» (Durkheim 1909 [1975]: 213, mia trad.). Per Durkheim, il matrimonio trasforma la coppia, una 'cosa' privata e personale, in una cosa sacra e sociale (Durkheim 1909 [1975]). Si tratta di una visione profondamente anti-naturalista: il matrimonio non porta, esaurendo la sua ragione d'essere, all'atto della procreazione ma va ben al di là di questo fatto naturale. Egli lo dice chiaramente (ivi: 211, mia trad.):

la famiglia si riduce, per una buona parte della nostra vita, alla sola coppia coniugale. Oggi, dunque, non è più esatto dire che i figli sono la sola ragione della famiglia. Essi ne sono un elemento, non sono l'intera famiglia. Di conseguenza, la regolamentazione matrimoniale, nella sua essenza, non dovrebbe dipendere dalla loro presenza o dalla loro essenza.

Durkheim afferma ciò in parte perché osserva le trasformazioni 'empiriche', reali, a cui la famiglia è andata incontro. Ma, innanzitutto, egli arriva a tirare delle conclusioni più *ontologiche* sulla natura del matrimonio e della famiglia eliminando l'assoluta (e forzata) corrispondenza tra il regno naturale/biologico/della riproduzione e il sociale/dell'intenzionalità della coppia/della generazione¹⁰.

Siccome il matrimonio regola le pulsioni sessuali, occorre riflettere brevemente su come si configura l'atto sessuale nella teoria durkheimiana.

Amor carnalis – brevissimo interludio

Che cos'è l'atto sessuale? È un atto totalmente religioso; è un atto straordinariamente religioso (1911 [1975]). Con una visione immaterialista del fatto sociale, Durkheim precisa che (ivi: 244, mia trad.):

se [...] si parla dell'atto sessuale come di un atto ordinario della vita fisica, in realtà, lo si snatura; si nega ciò che, per gli individui, è un elemento essenziale. Poiché esso è irriducibile rispetto ai movimenti fisici che implica. Il carattere contraddittorio, misterioso, eccezionale, che la coscienza collettiva gli riconosce, è parte integrante della sua natura.

¹⁰ Impiego volutamente la parola 'regno' riferendomi a Durkheim (1900 [1976]: 158).

La questione dell'educazione sessuale non è dire a un *giovane* che «ogni unione sessuale fuori del matrimonio causerà inevitabilmente dei disordini sociali di ogni sorta e che potrebbe mettere a repentaglio anche la salute» (ivi: 242, mia trad.). *Non è questo il problema*. Il vero dilemma è di riuscire a trasmettere al giovane il valore della monogamia, il valore del rispetto (della sacralità) del proprio partner, il valore dell'amore – ancora una volta, la dimensione religiosa ma «senza ricorrere ad alcun postulato confessionale» (ivi: 249). *Il carattere necessariamente misterioso dell'atto sessuale* (ibidem) riguarda l'origine del sentimento – per quale motivo un individuo è attratto dall'altro individuo?¹¹ È un mistero perché è un fenomeno che non è fisico, sessuale, di cieca obbedienza agli istinti più torvi e puramente carnali, materiali. Ma, allora, come legare il rispetto – il sentimento che è alla base della nostra morale (ibidem) – alla profanazione, «a penetrare indebitamente l'altro» (ivi: 250)? Nell'atto sessuale «questa profanazione giunge a un'intensità eccezionale, poiché le due personalità in contatto si inabissano l'una nell'altra» (ibidem: mia trad.). Questa profanazione «produce, dall'altra parte, la più intima comunione che possa esistere tra due esseri coscienti» (ibidem: mia trad.) – la più bella realtà sociale possibile.

Prestiamo attenzione alle parole di Durkheim (ibidem: mia trad.):

per effetto di questa comunione, le due persone che si uniscono ne fanno una; i limiti che, prima, circoscrivevano ciascuna delle due sono infranti e spinti lontano; una personalità nuova è nata per avvolgere e comprendere le altre due. Che questa fusione sia cronica, che l'unità nuova, così costituita, perduri, la profanazione scompare poiché non c'è più la presenza di due persone distinte e separate ma una sola.

Ancora una volta, occorre notare la totale assenza dell'allusione alla procreazione, alla filiazione, alla nascita, alle funzioni strettamente riproduttive

¹¹ Le emozioni, in Durkheim sono importantissime, per non dire fondamentali e non è vero che «per Durkheim, le emozioni hanno soltanto un debolissimo rapporto a qualsiasi cosa sociologicamente interessante», come ritiene Roos (2008: 138, mia trad.), analizzando il rapporto tra Westermarck e Durkheim. Occorre rilevare che se Roos riconduce la differenza sostanziale tra Durkheim e Westermarck al semplice fatto che «per il primo tutto ciò che è sociale deve basarsi su di una regola o norma esplicita e mai su una semplice e triviale emozione» (ivi: 140, mia trad.), però egli non fa alcun riferimento all'opera sulle emozioni per eccellenza, *Le forme elementari della vita religiosa*, salvo notare che, in Google, è la seconda opera più popolare dopo *La divisione del lavoro sociale*. Anziché 'googolare', Roos avrebbe potuto leggere, per esempio, Pickering (2006) o Poggi (2006) – solo per citarne due – scoprendo che «la presunta analisi strutturale dei fenomeni sociali priva di ogni riferimento alla dimensione emozionale è [...] una distorsione del pensiero di Durkheim» (Pickering 2006: 141).

alle quali l'atto sessuale dovrebbe rapportarsi rigorosamente – alla sua dimensione esclusivamente naturale/sessuale. Al contrario, il senso del discorso è più vicino a una concezione di *generazione* – della nuova realtà sociale relazionale tra e al di sopra dei due partner.

Non a caso, infatti, Durkheim rifiuta la teoria kantiana del dovere di carità e, soprattutto, la *penosa maniera in cui Kant deduce le regole costitutive del matrimonio* (Durkheim 1893 [1962]: 46 e segg.) perché lo rendono un mercanteggio delle personalità (*troc de personnalités*). Se, ed è la critica mossa a Kant, per realizzare l'imperativo categorico secondo cui il fine della vera carità è quello di esaltare l'umanità dell'altro, «ciò mi è possibile soltanto a condizione di umiliarla in me, abbassandola a mezzo» (ibidem: 47). Ma, seguendo sempre Kant, atti di questo genere sono «privi di ogni valore umano positivo» perché violano, per l'appunto, il sommo imperativo che pone la persona come fine e mai come mezzo. Però, ed è la tanto semplice quanto 'pratica' osservazione di Durkheim, tutta la società coniugale si basa proprio su questa violazione! Agli occhi di Kant, «l'atto di sacrificio mediante il quale l'uno dei coniugi consente ad essere per l'altro uno strumento di piacere è per se stesso immorale, e perde questo carattere soltanto se riscattato da un sacrificio simile e reciproco del secondo al primo» (ibidem). Ma questo costante mercanteggio, questo 'do-ut-des', “se io faccio i piatti, tu sparecchi e allora io metterò a letto i bimbi se tu li accompagnerai a scuola ma se li vai a prendere allora io andrò a fare la spesa perché se tu sei andata in Posta allora io li ho portati dalla nonna...” è, per Durkheim, profondamente antisociale.

La natura del matrimonio: non tutto è contrattuale

Proprio perché il matrimonio è diventato un contratto libero e consensuale (pur mantenendo la forma di contratto solenne), esso «suppone dunque un periodo preliminare in cui i sentimenti che i futuri sposi si testimoniano sono identici in natura a quelli che si manifestano nelle unioni libere» (Durkheim 1897 [2012]: 125). Durkheim fissa un punto molto importante: «così il matrimonio, sebbene sia la forma più morale della società sessuale, non è di altra natura dalla società di questo genere: mette in gioco gli stessi istinti» (ibidem). La differenza tra matrimonio e unione libera non deriva dalla *pratica* quotidiana e interpersonale, ma dalla stessa *ontologia* (o *natura*) dei due *diversi legami*. L'amore è *sociale* se trascende l'agire dell'istante provocato dalla semplice passione per diventare una pratica quotidiana istituita sul rispetto reciproco, ossia sull'impegno reciproco. Durkheim sottolinea come «il rispetto è il sentimento religioso per eccellenza» (ibidem) e, sempre nelle pagine de *La*

proibizione dell'incesto e le sue origini, egli fa un'affermazione che non ripeterà più: la famiglia *comunica (communiqué)*¹² al matrimonio «qualcosa della sua natura morale» (ivi: 124). Il matrimonio, in sé, è sì un fatto morale ma realizza la sua forza morale «solo quando la coppia è diventata una famiglia propriamente detta, vale a dire quando i bambini sono venuti a completarla» (ivi: 125). La famiglia è superiore, è uno strato emergente superiore (Fernandes 2008) rispetto al matrimonio e generato dalla solidarietà e dalla divisione del lavoro. La famiglia non è rappresentazione – di doveri e diritti dei coniugi e dei figli e del potere amministrato da una figura sulle altre – ma è *comunicazione* cioè questione di come amarsi e sentirsi reciprocamente legati e uniti – «noi siamo attaccati alla nostra famiglia, perché siamo attaccati alla persona di nostro padre, di nostra madre, di nostra moglie, dei nostri figli» (Durkheim 1921 [1999]: 105).

La difesa operata da Durkheim alla famiglia, alla sacralità del contratto matrimoniale non affonda in un qualche dogma religioso/confessionale. Fintanto che ci sarà disparità tra l'uomo e la donna, fintanto che la *società creerà disparità tra i due sessi*, il divorzio non potrà che essere a discapito dell'uno sull'altro.

Così Durkheim (1897 [1969]: 454):

dobbiamo dunque impiegare i nostri sforzi a diminuire quest'ultima. Perché l'uomo e la donna possano essere egualmente protetti dalla stessa istituzione, occorre innanzitutto che siano esseri della stessa natura. Soltanto allora l'indissolubilità del vincolo matrimoniale potrà non essere accusata di servire ad una sola delle due parti.

Durkheim non è contro per principio al divorzio¹³, «certamente, niente è più lontano dal nostro pensiero che porre in discussione il principio del divorzio. Che, in certe condizioni, si debba permettere agli sposi di evadere dal matrimonio non sembra potere essere contestato» (1906 [2009]: 60). Il divorzio non deve causare anomia, disgregazione e che potrebbe, invece, produrre quando gli effetti si traducono nell'esclusione sociale e in una sorta di stigmatizzazione di una delle due parti. La sacralità che Durkheim attribuisce al matrimonio è la sacralità della persona – la stessa che è nel contratto giusto e oggettivamente equo (Durkheim 1950 [1973]: 187). Con le parole di Steiner

¹² Il concetto di comunicazione è fondamentale nella teoria di Durkheim sulla democrazia e sullo Stato (Cotterrell 1999; Colliot-Thélène 2010).

¹³ «Io ammetto il divorzio; ho parlato di indissolubilità relativa. Credo impossibile l'indissolubilità assoluta» (Durkheim 1909 [1975]: 215).

(2005: 171, mia trad.): «il contratto consensuale si trova legato alla sacralità dell'individuo e al radicamento dell'idea di giustizia come regola dell'organizzazione del commercio – in senso largo – tra gli esseri umani». Il matrimonio è un contratto (Durkheim 1950 [1973]: 176)

solenne, non perché le solennità ne facilitino la prova giuridica, ne precisino la data ecc., ma perché questo vincolo, avendo creato degli altissimi valori morali, non può essere abbandonato all'arbitrio dei contraenti. Dipende dal fatto che al rapporto che si forma si unisce un potere (*pouvoir*) morale che gli è superiore.

Ma il matrimonio è anche un contratto consensuale in quanto non valido se non liberamente concluso da entrambe le parti. La solennità proviene, quindi, dal fatto che il vincolo posto dal coniugio deriva, sostanzialmente, dai diritti dell'individuo, dall'individuo in quanto soggetto di diritto e di dignità – che è anche la fonte della sacralità del diritto consensuale. Ecco perché Durkheim, ripetutamente, ribadisce la natura del matrimonio come «personalità nuova nata dalla comunione tra due esseri coscienti» (Durkheim 1911 [1975]: 250, mia trad.) e che diventa *durevole* – ossia un fatto/cosa sociale – solo grazie al rito (del contratto) del matrimonio. Ma «al contrario, se i due individui, dopo essersi uniti, si separano nuovamente, ciascuno dei due, dopo essersi dato all'altro, riprende la sua indipendenza, la profanazione resta integrale e senza compensazione» (ibidem). Ovviamente, non basta la semplice volontà per concludere un matrimonio (Durkheim 1909 [1975]: 210, mia trad.):

per contrarre matrimonio, non è sufficiente volerlo; occorre, inoltre, soddisfare certe condizioni relative all'età, alla parentela, alla pubblicità, etc. È la società a fissare queste condizioni; è la società che, grazie all'intermediazione del magistrato, verifica se sono rispettate, ed è soltanto in seguito che la società ammette gli interessati allo stato matrimoniale. È la società che dispone della qualità di sposo/a e che la conferisce a chi la sollecita. È la società che stringe il legame coniugale il quale, per conseguenza, non potrebbe dipendere dalla sola volontà delle parti poiché esso non è creato dalla loro sola volontà.

Ma anche per gli altri contratti, vale il fatto che i contraenti debbano avere certe caratteristiche previste dalla società per potere concludere il tale o il tal altro contratto. Ogni contratto è un'attribuzione di potere fare qualcosa da parte della società all'individuo. Certamente, la società, per Durkheim vuol dire, regole, norme, istituzioni, istituzionalizzazione, predeterminazione, strutture che codificano, coercizione, etc. C'è un altro aspetto durkheimiano del sociale. Borlandi sottolinea che la costrizione, riconosciuta a tutti i feno-

meni sociali, è «la chiara manifestazione di una forza» (Borlandi 2012: 382, mia trad.).

Il carattere di obbligatorietà dei fatti sociali emerge da questa forza. Del fenomeno religioso, Durkheim afferma che «il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che *può* di più» (Durkheim 1912 [2005]: 480). La religione, dappprincipio, e la società, in seguito, prima ancora di legare, regolare, interdire, donano all'uomo il potere-di-fare che, altrimenti, egli non avrebbe. La società, riconoscendo caratteri nell'individuo o in certi legami, attribuisce all'individuo poteri (nel gergo durkheimiano, diritti e doveri) di fare, legati a corsi di azione, e di essere, legati alle identità e ai ruoli *sociali*. È la società che *crede* che certi individui, con certe caratteristiche, possono concludere contratti e, quindi, attribuisce loro il potere di farlo; è la società che crede che, in forza di certe qualità e caratteristiche, gli individui possono sposarsi e, così, attribuisce loro il potere di farlo.

Il matrimonio, per Durkheim, ai suoi tempi, non *era* affatto in crisi! Ai suoi occhi, alcune trasformazioni dell'epoca dimostravano tutt'altro (Durkheim 1909 [1975]: 211, mia trad.):

le leggi relative alla ricerca della paternità, i nuovi diritti riconosciuti al figlio naturale, non dimostrano affatto che l'istituzione matrimoniale stia perdendo terreno. Tutto ciò prova soltanto che, tra il commercio libero e senza sanzioni, il *concupitus vagus* dei Latini e il matrimonio completo e perfetto, si sente il bisogno di istituire una sorta di matrimonio inferiore. Il fatto stesso dimostra che il campo del matrimonio tenda a allargarsi, non a restringersi, poiché non si concepisce che il commercio sessuale, quando presente certe condizioni di regolarità, non possa generare delle obbligazioni giuridiche. Ciò prova che la legge tende sempre di più a intervenire nelle relazioni sessuali per regolarle.

Il matrimonio, in quanto fatto sociale, oltre che ad avere una forza imperativa e coercitiva con la quale si impone su di noi, ci dà anche la forza di agire e di essere. I fatti sociali, più in generale, ci attribuiscono i poteri di agire e, di conseguenza, gli altri ci *credono* capaci di fare, essere, agire...

L'individualismo che, secondo Durkheim, è entrato nella famiglia attraverso lo Stato (Lamanna 2002; Guizzardi 2006) non vuol dire privatizzazione/individualizzazione del matrimonio, deistituzionalizzazione del matrimonio medesimo attraverso l'eventuale istituzionalizzazione dell'unione libera (Cherlin 2004; 2009) o del *démariage* (Théry 1993). Durkheim è un nemico giurato delle convivenze perché le considera una minaccia alla buona salute dell'ordine sociale (1888 [1999]; 1921 [1999])– «la tendenza non è di fare di

ogni matrimonio un'unione libera, ma di fare di ogni unione, anche libera, un matrimonio, *anche se inferiore*» (1921 [1999]: 112, mio cor.). *Pacte civil de solidarité* (in Francia), *Eingetragene Lebenspartnerschaft* (in Germania), *Civil Partnership* (nel Regno Unito) i fantomatici *Dico* e *Didore* e la reale *unione civile* (in Italia), *Registered partnership* (nei Paesi Bassi), *Symfono symbiosis* (in Grecia), *Significant relationship* (in Tasmania), *Domestic relationship* (nello stato di Vittoria, Australia)..., indicano quella tendenza! Ma non solo. Nella maggioranza dei casi, poi, sono diventati tutti matrimoni. Per esempio, nella sola Europa, undici nazioni (Belgio, Danimarca, Finlandia, Francia, Portogallo, Spagna, Regno Unito, Irlanda, Lussemburgo, Paesi Bassi, Svezia) dopo esser passati per quella fase, hanno istituito il *gay marriage*. È stato inevitabile; è stato naturale¹⁴.

Al di là, però, del rito, la questione è la seguente: il senso ontologico del matrimonio è fondato nel solco dell'eterosessualità o, al contrario, quella forza che Durkheim pone come essenza del matrimonio, quella potenza relazionale di generare una realtà sociale (e immateriale) nuova può essere realizzata anche da coppie dello stesso sesso? Il fulcro del matrimonio è la coppia, è l'istituzionalizzazione della coppia quale realtà sociale superiore.

Anche se Durkheim non tratta né dell'omosessualità né, tantomeno, del matrimonio omosessuale, l'ontologia durkheimiana del matrimonio può facilmente ammettere il *mariage pour tous*. Se il matrimonio è una generazione di una nuova persona (reale ma non 'carnale', cioè la relazione o la società morale tra i due sposi, le due spose, lo sposo e la sposa) e può essere esteso anche alle coppie dello stesso sesso, il *mariage pour tous* rappresenta quell'evoluzione positiva dell'istituzione coniugale che permette una maggior coesione e integrazione.

Ma i figli?

L'ontologia durkheimiana del matrimonio, involontariamente forse dall'*immaginazione* del suo autore (Lemert 2006), non esclude affatto la possibilità, o lo stadio, del matrimonio omosessuale. Indubbiamente, figlio del suo tempo,

¹⁴ La propagazione del *gay marriage* – o contagio, a seconda dei punti di vista (!) – tra i vari Stati nazionali può essere letta anche come effetto della globalizzazione o, per usare il frasario durkheimiano, *della vita collettiva di natura internazionale* (Durkheim 1912 [2005]: 490), del cosmopolitismo (Pendenza e Inglis 2015)? La stimolante lettura del saggio di Inglis e Robertson (2008) degli dei internazionali di cui tratta Durkheim ne 'Le forme elementari' ai giorni nostri ci porta a riflettere sul fatto che «dovremo aspettarci che la 'società internazionale' produca un corpo di credenze [...] che riflette la sua natura» (Inglis e Robertson 2008: 19, mia trad.). Possiamo leggere la diffusione del *gay marriage* come una di queste credenze internazionali?

per Durkheim, dall'unione carnale tra un uomo e una donna non possono che nascere dei figli. Anzi, per dire meglio, un figlio non può che nascere dall'unione fisica di un individuo di sesso maschile con un individuo di sesso femminile (o tra 'parti' di questi); ma il matrimonio non è causato dall'elemento riproduttivo – naturale – dell'atto sessuale. È la coppia – l'intenzionalità della coppia generata dalla scelta dei due partner di stare insieme, di completarsi reciprocamente – che costituisce il primato nella famiglia, che costituisce la *natura* del matrimonio (Guizzarda 2017).

Tanto più la differenziazione sociale dei due sessi è marcata, quanto più il matrimonio esige la fedeltà coniugale e «i vincoli che uniscono gli sposi sono numerosi e complessi» (Durkheim 1893 [1962]: 81). *Tuttavia*, la differenza tra i due sessi, per come viene intesa da Durkheim, non segue il solco della potenza procreativa. Anche se, per Durkheim, «più la famiglia è organizzata, più il matrimonio tende ad essere la condizione unica di parentela (*parenté*)» (Durkheim 1921 [1999]: 111), lo stesso legame genealogico o naturale di filiazione (il senso della *parenté*) non è l'elemento fondante del matrimonio (Durkheim 1975: 180-1):

è sufficiente ammettere ciò che è evidente per chiunque sia al corrente dell'evoluzione familiare; che la parentela e la consanguineità sono cose molto diverse. La consanguineità non è la condizione sufficiente della parentela, poiché, ancor oggi, un figlio naturale non riconosciuto non è, nel senso sociale della parola, il parente dei suoi ascendenti non avendo con loro alcun legame familiare.

La parentela, per Durkheim, è solo quella definita dalla società. Tenendo presente che il 'parente' e la 'parentela' a cui Durkheim si riferisce sono, alla fin fine, 'il figlio' e il 'legame di filiazione', allora, diventa più chiara la portata profondamente innovativa e contemporanea della sua teoria sulla famiglia il cui elemento cardine sta proprio nel giudizio di Durkheim secondo cui il matrimonio non ha il ruolo di procreare i figli. La definizione di parentela che, in Durkheim, tende verso un'accezione di genitorialità, di legame di filiazione, racchiude questa indipendenza ontologica tra le varie *realità*: «la parentela è essenzialmente costituita da obblighi giuridici e morali che la società impone a certi individui. Questi individui appartengono a gruppi, i membri dei quali, sono in genere, usciti da una comune origine o si credono tali (*se regardent comme tels*)» (ivi: 181). Come viene organizzata la discendenza «dipende prima di tutto da necessità sociali e, conseguentemente, non ha che un rapporto molto tenue con il fatto completamente fisico della discendenza» (ivi: 182). Ogni forma di parentela «è sociale, poiché essa consiste essenzialmente in relazioni giuridiche e morali, sanzionate dalla società. Essa è un legame sociale o non è nulla» (ivi: 184).

Che cosa chiedono le coppie omogenitoriali, coniugate o meno? Il riconoscimento della propria paternità o maternità – della propria genitorialità. Estendere l’istituzione del matrimonio alle coppie dello stesso sesso inevitabilmente comporta la decostruzione/ricostruzione legale, simbolica e culturale della credenza di chi può essere padre/madre, di quale unione può essere famiglia. È il problema della *vicinanza* o *lontananza* del figlio da uno o da entrambi i genitori nel caso della omogenitorialità. Le recenti trasformazioni legali che hanno interessato la famiglia e la parentela, di fatto, tendono a completare la parità delle figure genitoriali nei confronti del figlio (la scelta del cognome e la soppressione dello status di figlio illegittimo). Ma per chi nasce all’interno di una coppia costituita da due persone dello stesso sesso? Nel nostro ordinamento, mancando il riconoscimento giuridico delle famiglie omosessuali, il figlio risulta soltanto figlio del genitore *single* – solo quello biologico – oppure può diventare figlio adottivo dell’altro genitore se il giudice lo concede – la cosiddetta *stepchild adoption*. Più interessante è quanto succede laddove il matrimonio omosessuale è ammesso¹⁵. O è stata istituita la presunzione di maternità (Québec) per le coppie formate da due mamme (il figlio è automaticamente figlio anche della mamma sociale, se le due donne sono coniugate) o viene estesa l’adozione intra-familiare (Belgio, Spagna, Paesi Bassi). In ogni caso, si tratta di meccanismi attraverso cui la filiazione non è più fondata sulla natura della consanguineità ma sull’intenzionalità genitoriale della coppia.

Dalla divisione allo scambio di doni: alcuni interrogativi

Dibattendo del fatto che se le donne, *oggi, presso i popoli civili*, cominciano a occuparsi dell’arte e della letteratura, al pari degli uomini, Durkheim osserva che se «saremmo tentati di credere – ed è vero – che le occupazioni dei due sessi tendono a ridiventare omogenee» (Durkheim 1893 [1962]: 82), occorre ben tener a mente che, in realtà, «anche in questa sfera di azione, la donna reca la propria natura e sostiene una parte del tutto particolare, diversissima da quella dell’uomo» (ibidem).

Andando oltre al campo delle arti, la donna ha e avrà sempre una propria *natura* e una propria *funzione* irriducibili a quelle dell’uomo. Questo vuol dire che il *sociale*, in Durkheim, non neutralizza assolutamente la questione del biologico e della natura ma la rende più complessa. Vuol dire anche che l’uomo e la donna sono due *realità* distinte e, soprattutto, inalienabili. Se, da una parte, vi sono compiti o ruoli che sono diventati interscambiabili, dall’altra, vi sono

¹⁵ Mi avvalgo dello studio della sociologa belga Cathy Herbrand (2012).

due funzioni che rimangono legate alla natura maschile dell'uomo e a quella femminile della donna. Si tratta di vedere come la società della divisione del lavoro non neghi, o rinneghi, la natura, bensì come possa *rappresentarla*. Pertanto, si potrebbe considerare la riproduzione come unico *evento* per il quale, necessariamente, occorre una divisione sessuale del *lavoro* e che può essere limitata alla funzione dei soli organi che servono? Porquere i Géné (2012: 424, mia trad.) ritiene che

la problematizzazione che Durkheim fa della *parenté contagieuse* ne *Le forme elementari*, anche se non è stata resa esplicita, mi sembra di una grande fecondità [...]. Questo aspetto delle cose non si afferma che col tempo. Le corrispondenze tra cosmo, corpo, società, mito e *parenté* punteggia, di fatto, *Le forme elementari*; esse delineano una mutualità degli esseri che, esprimendosi all'interno di un pensiero della consustanzialità, opera un decentramento chiaro e netto in rapporto allo schema genealogico.

I fenomeni di contagio, come li definisce Durkheim (1912 [2005]: 385), sembrano estranei alla vita logica (nel nostro caso: come possono *due* papà diventare *papà* o *due* mamme, diventare *mamme*?) in quanto mescolano e confondono elementi e rapporti al di là delle differenze naturali (nel nostro caso: come creare una parentela laddove manca il legame naturale?). Grazie a quale forza ciò è possibile? Alla *credenza* condivisa. Come lo dice molto chiaramente Irène Théry, all'interno della famiglia omogenitoriale, «i genitori adottivi rivendicano l'adozione per esse stessa, come modo pienamente legittimo di costruire la filiazione sull'impegno di allevare come il proprio, il figlio che non pretendono certamente di aver fatto» (Théry 2013: 25, mia trad.) La presunzione di paternità è un atto di fede – tacitamente si crede che il marito sia padre in forza del legame coniugale con la madre. Il matrimonio è un atto di credenza: la società *crede* che quelle due persone soddisfino le condizioni richieste per essere coniugabili e dà loro il potere di contrarre matrimonio. La coppia omosessuale, per generare, per diventare famiglia, deve aprirsi al dono di terzi (dono di ovociti, di gameti, della capacità di gestazione), cioè al dono che gli altri possono dare all'interno di una divisione di ruoli necessari per la realizzazione dell'intenzionalità della coppia; allo scambio all'interno di una divisione sessuale dei ruoli. Il risultato è una rete di legami naturali che si incrociano o si sovrappongono con legami genealogici e con legami puramente sociali (la volontà di essere genitori, l'intenzionalità di essere come l'altro genitore), di ruoli, di doveri e di diritti, di individui che sono progenitori senza essere genitori, e di genitori che sono genitori senza essere progenitori. Qual è la differenza tra una coppia eterosessuale che non riesce a generare e una

coppia omosessuale che vi riesce grazie a un terzo donatore? La legge della natura? Ma se la *scienza* dimostra e la società *crede* che due papà o due mamme possono educare e far crescere rettamente un figlio come un papà e una mamma? Se due persone dello stesso sesso possono creare una società coniugale al pari di un uomo e di una donna, allora il matrimonio è un diritto per tutti perché esso è indipendente dal sesso, dal genere, dall'atto sessuale e sessuato?

Nuovi oggetti sociali: nuove famiglie che sono il frutto di nuovi tipi di cooperazione sociale, di divisione sociale del lavoro sessuale¹⁶. Il pensiero del lettore non può che andare alla pratica più spinosa, quella della gestazione per altri. Non entro nel dibattito estremamente complesso. Pongo solo alcuni interrogativi. Possiamo, come di fatto è stato fatto fin dai primi studi, riportarci alla pratica della gestazione per altri come a un lavoro (Ingram 1993)? Come a un compito specifico all'interno di una divisione sessuale del lavoro più ampia (Ragoné 1994; Pande 2014)? Se la cifra distintiva della Modernità delineata da Durkheim – per la Warfield Rawls – è data dalla supremazia delle pratiche e della loro capacità costitutiva – cioè di creare di fatto nuovi oggetti, nuove regole, nuove realtà – grazie alla cooperazione con gli altri, la famiglia omogenitoriale può essere un esempio di questa *pratica*? La gestazione per altri, offrirsi come portatrice per nove mesi, può essere visto come (anche) un lavoro? Anziché vietarla, il ruolo dello Stato potrebbe essere quello di stabilire le condizioni di *giustizia* che garantiscono che la gestazione per altri possa essere una vera solidarietà scaturita da un reciproco impegno assunto liberamente tra gli individui?

Voglio, però, lasciare a Durkheim e alle sue parole, forse le più belle che ci ha dato, la conclusione (Durkheim 1950 [1973]: 77, mio cor.):

i diritti individuali sono dunque in evoluzione; progrediscono senza sosta, e non si può assegnare loro un limite che non devono superare. Ciò che ieri sembrava qualcosa di superfluo, domani diventerà un preciso diritto. Così il compito che spetta allo Stato è illimitato. Esso non deve semplicemente attuare un ideale definito, che un giorno o l'altro dovrà essere raggiunto definitivamente. Al contrario, la carriera così aperta alla sua attività morale è infinita. Non c'è altro motivo perché debba giungere un momento in cui si dovrà fermare, in cui l'opera si potrà considerare terminata. *Tutto fa prevedere che diventeremo sempre più sensibili a ciò che riguarda la personalità umana.* Anche se non si riesce a immaginare in anticipo i cambiamenti che potranno prodursi in questa direzione e

¹⁶ Per sviluppare questi punti conclusivi, non finali ma d'inizio per un ulteriore cammino di ricerca, l'elaborazione dell'epistemologia di Durkheim proposta da Anne Warfield Rawls (2012a; 2012b) mi è stata di estrema utilità.

in questo atteggiamento, *la povertà della nostra immaginazione non ci deve autorizzare a negarne la possibilità*. D'altronde, fin da ora sentiamo la necessità di molti di questi cambiamenti.

Insegnava, così, Durkheim a Bordeaux tra il 1890 e il 1900.

Riferimenti bibliografici

- Blakely K. (2008), *Busy Brides and the Business of Family Life: the Wedding-Planning Industry and the Commodity Frontier*, in «Journal of Family Issues», 29, 5: 639-662.
- Boden S. (2001), *'Superbrides': Wedding Consumer Culture and the Construction of Bridal Identity*, in «Social Research Online», 6, 1.
- Berger P.L. e Kellner H. (1964 [2009]), *Il matrimonio e la costruzione della realtà*, (trad.it. a cura di Prandini R. e Martignani L.), Armando Editore, Roma: 89-116.
- Besnard P. (1996), *Book review, Jennifer M. Lehmann: Durkheim and Women*, in «European Sociological Review», 12, 1: 106-107.
- Borlandi M. (2012), *La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires*, in «L'Année sociologique», 62, 2: 367-385.
- Carbonnier J. (1992), *Le droit entre le droit et le non-droit. Conclusion juridique pour un colloque sur la nuptialité*, in «Population», 47, 3: 745-759.
- Cherlin A.J. (2004), *The Deinstitutionalization of American Marriage*, in «Journal of Marriage and Family», 66, 4: 848-861.
- Cherlin A.J. (2009), *The Marriage-Go-Round. The State of Marriage and the Family in America Today*, Alfred A. Knopf, New York.
- Colliot-Thélène C. (2010), *Durkheim: une sociologie de l'État*, in «Durkheimian Studies», 16: 77-93.
- Commaille J. (1994), *L'esprit sociologique des lois*, Puf, Paris.
- Cotterrell R. (1999), *Émile Durkheim. Law in a Modern Domain*, Stanford University Press, Stanford.
- Cristi M. (2012), *Durkheim on Moral Individualism, Social Justice, and Rights: A Gendered Construction of Rights*, «Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie», 37, 4: 409-438.
- Durkheim É. (1888 [1999]), *Introduzione alla sociologia della famiglia*, in Id., *Per una sociologia della famiglia*, Armando, Roma: 57-94.
- Durkheim É. (1893 [1962]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1895 [1975]), *Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck*, in Id., *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris: 606-623.
- Durkheim É. (1897 [1969]), *Il suicidio*, Utet, Torino.
- Durkheim É. (1897 [2012]), *La proibizione dell'incesto e le sue origini*, Minima socialia, Grumo Nevano (Na).
- Durkheim É. (1898 [1969]), *Note critique de C.-V. Starcke, La famille dans les différences sociétés*, in Id., *Journal Sociologique*, Puf, Paris: 228-230.

- Durkheim É. (1900), *Note critique de J. Lourbet, Le problème des sexes*, in «L'Année sociologique»: 364.
- Durkheim É. (1900 [1976]), *La sociologia e il suo dominio scientifico*, in Mongardini C. (a cura di), *Georg Simmel. Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Bulzoni Editore, Roma: 137-165.
- Durkheim É. (1906 [2009]), *Il divorzio consensuale*, Armando, Roma.
- Durkheim É. (1909 [1975]), *Débat sur le mariage et le divorce*, in Id. *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris: 206-215.
- Durkheim É. (1911 [1975]), *Débat sur l'éducation sexuelle*, in Id. *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris: 241-251.
- Durkheim É. (1912 [2005]), *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Roma.
- Durkheim É. (1921 [1999]), *La famiglia coniugale*, in Id., *Per una sociologia della famiglia*, Armando, Roma: 95-116.
- Durkheim É. (1950 [1973]), *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Kompass, Milano.
- Durkheim É. (1975), *Incesto, matrimonio e famiglia*, Beta, Salerno.
- Fernandes Sousa T. (2008), *Chemical Metaphors in Sociological Discourse: Durkheim Through the Imagery of Rousseau*, in «Journal of Classical Sociology», 8, 4: 447-466.
- Grover S e Helliwell J.F. (2014), *How's Life at Home? New Evidence on Marriage and the Set Point for Happiness*, National Bureau of Economic Research, working paper 20794.
- Guizzardi, L. (2006), *The De-familiazation of Inter-generational Relations. From the Family to the Groupe Professionnel*, in «Durkheimian Studies», 12: 90-118.
- Guizzardi, L. (2017), *Al di là di vecchie e nuove distinzioni di genere: la famiglia (r)esiste*, in Théry I., *Il genere del dono: origini e alleanze dell'essere-persona*, FrancoAngeli, Milano: 75-159.
- Herbrand C. (2012), *La filiation à l'épreuve de la présomption de 'paternité' pour les couples de même sexe: questionnements et perspectives à partir du cas belge*, in «Droit et société», 3, 82: 689-712.
- Illouz E. (2011), *Perché l'amore fa soffrire*, il Mulino, Bologna.
- Inglis D. e Robertson R. (2008), *The Elementary Forms of Globality: Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life*, in «Journal of Classical Sociology», 8, 5: 5-25.
- Ingram, J.D. (1993), *Surrogate Gestator: A New and Honorable Profession*, in «Marquette Law Review», 76, 4: 675-700.
- Kahneman D., Krueger A.B., Schkade D., Schwarz N. e Stone A. (2004), *Toward National Well-Being Accounts*, in «American Economic Review», 94, 2: 429-434.
- Killewald A. e Gough M. (2013), *Does Specialization Explain Marriage Penalties and Premiums?*, in «American Sociological Review», 78, 3: 477-502.
- Kornrich S., Brines J. e Leupp K. (2012), *Egalitarianism, Housework, and Sexual Frequency in Marriage*, in «American Sociological Review», 78, 1: 26-50.
- Kuper A. (1985), *Durkheim's Theory of Primitive Kinship*, in «The British Journal of Sociology», 36, 29: 224-237.
- Lamanna M.A. (2002), *Émile Durkheim on the Family*, Sage Publications, Thousand Oaks.

- Lau C.Q. (2012), *The Stability of Same-Sex Cohabitation, Different-Sex Cohabitation, and Marriage*, in «Journal of Marriage and Family», 74: 973-988.
- Lehmann J.M. (1994), *Durkheim and Women*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska and London.
- Lemert C. (2006), *Durkheim's Ghosts. Cultural Logics and Social Things*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nussbaum M. (2011), *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, il Saggiatore, Milano.
- Pande A. (2014), *Wombs in Labor. Transnational Commercial Surrogacy in India*, Columbia University Press, New York.
- Pendenza M. e Inglis R. (a cura di) (2015), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia.
- Pickering S.F. W. (2006), *Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim*, in «Quaderni di teoria sociale», 6: 117-144.
- Poggi G. (2006), *Il pathos della contingenza della società in Durkheim e il suo rimedio nella religione*, in «Quaderni di teoria sociale», 6: 145-158.
- Porqueres i Géné E. (2012), *Religion et parenté dans Les formes élémentaires*, in «L'Année sociologique», 62, 2: 409-427.
- Prandini R. (2001), *I diritti della famiglia e le 'famiglie' del diritto: identità e pluralismo nelle relazioni tra società, diritto e famiglia*, in Donati P. (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della 'pluralizzazione'*, San Paolo, Cinisello Balsamo: 405-459.
- Ragoné H. (1994), *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*, Westview Press, Boudler-San Francisco-Oxford.
- Rawls Warfield A. (2012a), *Durkheim's Epistemology. Continuities between The Elementary Forms and The Division*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 3: 335-362.
- Rawls Warfield A. (2012b), *Durkheim's Theory of Modernity: Self-regulating Practices as Constitutive Orders of Social and Moral Facts*, in «Journal of Classical Sociology», 12, 3-4: 479-512.
- Roos J.P. (2008), *Durkheim vs. Westermarck: An Uneven Match*, in Niedenzu H.-J., Meleghy T. e Meyer P. (a cura di), *The New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behavior, and Social Change*, Paradigm Publisher, Boudler: 131-142.
- Sadler B.J. (2008), *Re-Thinking Civil Unions and Same-Sex Marriage*, in «The Monist», 91, 3-4: 578-605.
- Steiner P. (2005), *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Librairie Droz, Genève-Paris.
- Théry I. (1993), *Le démariage. Justice et vie privée*, Odile Jacobe, Paris.
- Théry I. (2007), *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacobe, Paris.
- Théry I. (2013), *Introduction*, in Id. (a cura di), *Mariage de même sexe et filiation*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociale, Paris: 13-32.
- Wardle L.D. (2006), *The 'End' of Marriage*, in «Family Court Review», 44, 1: 45-59.
- Wiik Aarskaug K., Seierstad A. e Noack T. (2014), *Divorce in Norwegian Same-Sex Marriages and Registered Partnerships: The Role of the Children*, in «Journal of Marriage and Family», 76: 919-929.



Con la moglie Louise Dreyfus e con il nipotino Claude (1916).



Con la figlia Marie Bella e con il nipotino Claude Halphen (ottobre 1914).

Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu¹

Andrea Borghini

In my contribution I want to detect the durkheimian roots of the Bourdieu's State category. My contribution is organized in three parts. The first part is devoted to a short draft of the Durkheim notion of State. The second part faces the comparison within Bourdieu and Durkheim on the category of State. In this part I will analyze mechanisms, among others, like that of logical conformism and moral conformism that find their definition in Durkheim work, The elementary forms of religious life, and that are the basis of the concept of collective belief of the category of State in Bourdieu. Highlighting durkheimian roots in Bourdieu sociology of State means also to introduce Durkheim within the revival of studies on the State in which Pierre Bourdieu occupies a central role and establish a line of continuity, full of potential developments, between Durkheim and the current debate in Sociology of the State. This is the third and final part.

Bourdieu, nuovo classico

Il 2012 è stato un anno importante per lo studio dell'opera di Bourdieu. La pubblicazione delle lezioni tenute al Collège de France sul tema dello Stato, celebrata tra l'altro presso lo stesso Collège da un seminario di studi particolarmente partecipato a cui sono stati invitati i maggiori studiosi dello Stato di orientamento bourdesiano,² ha prodotto due effetti: da un lato, ha aggiunto una nuova voce al dibattito su di una categoria, quella dello Stato, che è sempre stata centrale per le scienze sociali. Dall'altro, ha ribadito come Bourdieu sia uno dei più importanti e influenti sociologi del nostro tempo, un vero e proprio nuovo classico, che dialoga, a modo suo, con i classici del pensiero sociale.

Bourdieu non ha mai nascosto il suo debito nei confronti dei padri del pensiero sociologico, anche se le modalità con le quali si è rapportato ad essi sono

¹ * Ove non diversamente indicato, la traduzione dei brani citati è mia.

² Cfr. la registrazione integrale della giornata di studi, reperibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=EkIBYPCYKWs>

del tutto peculiari: pensare con i classici e contro i classici, questo è l'invito rivolto dal sociologo del Béarn a studenti e allievi. Una strategia conoscitiva che egli dispiega anche in un testo corposo e complesso come il volume dedicato allo Stato.

Il nostro contributo si colloca all'interno di queste coordinate storico-analitiche e ha scelto di privilegiare il rapporto di Bourdieu con Durkheim, ed in particolare di far emergere, attraverso il confronto sul tema dello Stato tra un 'classico' come Durkheim e un 'nuovo classico' come Pierre Bourdieu, le radici durkheimiane della sociologia dello Stato di Bourdieu. È infatti convinzione di chi scrive che oltre ai numerosi debiti intellettuali che Bourdieu ha contratto nei confronti di Durkheim, ampiamente riconosciuti dalla letteratura secondaria (Riley 2015), quelli che si trovano nella riflessione bourdesiana sullo Stato comincino solo ora ad essere messi in rilievo. Meccanismi, tra gli altri, come quello di conformismo logico e di conformismo morale, che trovano la loro definizione in uno scritto come *Le forme elementari della vita religiosa* sono alla base della nozione bourdesiana di Stato come credenza collettiva che struttura l'insieme della vita sociale nelle società complesse.

Seguendo questa traccia, il nostro lavoro è articolato in tre parti.

La prima parte offre una breve ricostruzione della nozione di Stato in Durkheim, attinta per lo più dai capitoli del volume *Lezioni di Sociologia*, e presenta, successivamente, alcune riflessioni della letteratura secondaria sul valore euristico di tale nozione, collocata nel dibattito sul cosmopolitismo, sul nazionalismo metodologico e sull'Europa (Pendenza 2015; 2016).

La seconda parte prende le mosse dall'illustrazione della categoria di Stato in Bourdieu, cercando di mettere in luce le possibili consonanze – come le distanze – con la nozione durkheimiana, presentata nella prima parte.

Infine, la terza parte del saggio prova a riannodare i fili della riflessione delle prime due parti. Attraverso la sintetica presentazione dell'approccio cognitivo e culturale allo studio dello Stato, alla base del revival di studi su questo tema, che da qualche tempo interessa la teoria sociale, si è voluto perseguire un duplice obiettivo: da un lato, ribadire la centralità che Bourdieu ha acquisito rispetto a tale orizzonte di studi; e, in secondo luogo, sostenere come anche Durkheim possa occupare un ruolo centrale e ricco di potenziali sviluppi nell'attuale riscoperta della categoria dello Stato.

La Sociologia dello Stato di Durkheim

Confrontarsi con un classico del pensiero è impresa al tempo stesso ardua e affascinante. Ardua in quanto si corre continuamente il rischio di cadere

nel *dèjà vu*, di limitarsi a dire cose già consolidate in letteratura, di fornire un'esegesi dell'autore senza introdurre nulla di realmente nuovo. Ma è anche affascinante perché se un classico risponde alla definizione che ne diede a suo tempo Italo Calvino, vale a dire che «d'un classico ogni rilettura è una lettura di scoperta come la prima», vi sono sempre territori da (ri)scoprire, punti di vista da disvelare, nuove prospettive da cogliere, perché «un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire» (Calvino 1995). Anche un classico della sociologia come Émile Durkheim non sfugge a questa regola aurea. Da un lato, esiste ormai una consolidata tradizione di studi e un lessico, riconducibili a tale autore, su cui generazioni di studenti si esercitano: parole chiave come anomia, solidarietà sociale, coscienza collettiva ecc. costituiscono i concetti attraverso i quali gli studenti universitari vengono avvicinati ad uno dei padri della sociologia. D'altro canto non mancano tentativi, molto ben riusciti peraltro, di introdurre chiavi di lettura originali, pur rispettando il dettato dell'autore. E la letteratura durkheimiana degli ultimi tempi è ricca di tali esempi.³ Anche per quel che riguarda un aspetto meno dibattuto della riflessione durkheimiana, quello che riguarda la sua sociologia politica⁴ e il tema dello Stato, si è assistito, negli ultimi tempi, ad una intensa produzione di studi, orientati, come vedremo, a sviluppare, in una prospettiva moderna, alcuni risultati del pensiero durkheimiano sul tema del cosmopolitismo e del patriottismo.

Durkheim tratta il tema dello Stato in poche delle sue opere, certamente non in quelle più importanti, e se lo fa, ciò avviene in modo marginale.⁵ Questa emarginazione dello Stato non tragga in inganno, in quanto lo Stato, come vedremo, svolge un ruolo centrale e fondamentale nella sociologia organicista durkheimiana, come testimoniano le dense pagine del testo *Lezioni di Sociologia*, oggi soggette ad un'interessante e stimolante riscoperta.⁶

³ Citiamo, a titolo di esempio, R. Boudon, *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna 2002; S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, Cambridge 2001; J.C. Alexander, P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. Per una bibliografia approfondita degli studi su Durkheim cfr. M. Pendenza e D. Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia 2015.

⁴ Sulla sociologia politica di Durkheim si vedano in particolare i contributi di A. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, Polity Press, Cambridge 1986 e B.S. Turner, *Classical Sociology*, Sage, London 1999.

⁵ Oltre al testo *Lezioni di sociologia*, riferimenti più o meno cospicui sono rinvenibili in *La divisione sociale del lavoro*, *Due leggi dell'evoluzione penale*, e nel breve saggio *L'État*.

⁶ Si veda a tale proposito l'edizione a cura di N. Marcucci e F. Callegaro pubblicata nel 2016. Cfr. anche la lettura che ne offre M. Pendenza, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim* in M. Pendenza e D. Inglis (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, cit., (pp. 97-129), il quale in Durkheim vede un precursore della sociologia cosmopolita.

In questa parte vorremmo ricostruire brevemente significato e ruolo dello Stato in Durkheim per poi, in accordo con la letteratura a cui abbiamo fatto cenno nelle premesse, metterne in evidenza la modernità della concezione, nonché evidenziare gli elementi simbolici e culturali che ne fanno una nozione in grado di essere ripresa e sviluppata da Bourdieu.

Durkheim rifugge da visioni reificate o feticiste dello Stato – la medesima cosa farà o cercherà di fare, con relativo successo, Bourdieu – rigettando ogni concezione trascendente di Stato (alla Hegel) o di Stato come interprete amorale della *raison d'état*, e preferendo definirne significato e ruolo nella prospettiva di una tensione, che si risolverà positivamente, tra Stato stesso e individuo. Le *Lezioni di Sociologia*, opera nella quale il tema dello Stato occupa un posto centrale, sono dedicate a definire una ‘morale civica’, ossia i doveri che legano reciprocamente, in una relazione normativa, Stato e cittadini, gruppo politico e individui. Prima di guardare a tali doveri è necessario però definire la società politica e lo Stato. Utilizzando la sua serrata logica argomentativa, già sperimentata in opere come il *Suicidio* o *La Divisione del lavoro sociale*, Durkheim sviluppa il ragionamento a partire dalla lezione quarta del testo.

Lo Stato viene definito come l'organo del pensiero sociale – addirittura Durkheim parla dello Stato come cervello sociale e del gruppo statale come del sistema nervoso – e precisamente «Stato» chiama «gli agenti della autorità sovrana e società politica il gruppo complesso di cui lo Stato è l'organo eminente» (Durkheim 1950 [2016]: 130). Si evidenzia fin da subito come Durkheim eviti definizioni sostanzialiste e ipostatizzanti dello Stato – il lirismo del mostro freddo – e come i termini Stato e società, come organi di un medesimo organismo, siano immaginati a stretto contatto tra di loro, seppur distinti.

In questi passaggi Durkheim ci tiene a rimarcare la distinzione tra Stato e amministrazione – gruppo dell'autorità e gruppi secondari, esecutivi – e quindi a dire, rafforzando l'idea dello Stato come cervello e quindi organo eminentemente pensante – che esso (o essi, i gruppi rappresentati dalla parola Stato) «sono i soli ad avere la prerogativa di pensare e agire al posto della società. Le rappresentazioni, così come le risoluzioni che sono elaborate in questo ambiente speciale, sono naturalmente e necessariamente collettive» (Durkheim 1950 [2016]: 131). E più oltre, dopo aver sottolineato che non tutto il pensiero della società e nella società è riconducibile allo Stato – in questo egli sembra allontanarsi da Bourdieu ma è un allontanamento non così deciso – afferma: «quando lo Stato pensa e decide, non bisogna dire che è la società a pensare e decidere attraverso di esso, ma che esso pensa e decide per essa. Lo Stato non è un semplice strumento di canalizzazioni e concentrazioni. In un certo senso è il centro organizzatore dei sottogruppi stessi» (Durkheim 1950 [2016]: 132).

Questa parte si conclude con la definizione più nota di Stato, ossia «gruppo di funzionari sui generis, al cui interno si elaborano delle rappresentazioni e delle volizioni che vincolano la collettività. Queste rappresentazioni sono distinte dalle altre rappresentazioni collettive per il loro maggiore grado di coscienza e di riflessività» (Durkheim 1950 [2016]: 133). Non è tanto la questione della capacità dello Stato di contenere al proprio interno la totalità delle rappresentazioni sociali, quanto la chiarezza di tali rappresentazioni, ciò che fonda la peculiarità e la specificità dello Stato.

Traiamo alcune prime implicazioni: lo Stato lavora attraverso rappresentazioni, non esaurisce in sé la vastità della coscienza collettiva, e soprattutto ‘pensa’, attraverso rappresentazioni, e dirige il proprio pensiero verso la condotta collettiva. Lo Stato ha un compito superiore, agisce attraverso gli organi della società civile, e va tenuto distinto dall’amministrazione a cui sono affidati compiti di tipo materiale ed esecutivo.

Il secondo tratto fondante dello Stato riguarda l’oggetto privilegiato del suo pensiero. Qui entra in gioco l’individuo e la funzione di tutela morale che lo Stato offre all’individuo, consentendo a Durkheim, attraverso questa soluzione, di superare le correnti che individuano un conflitto storico insuperabile tra individuo e Stato. Lo Stato, come organo speciale, ha il compito di valorizzare e tutelare la libertà individuale e morale dagli abusi della società – leggi gruppi secondari – in quanto «per il solo fatto di contenere le società elementari in esso incluse, lo Stato impedisce loro di esercitare sull’individuo l’influenza oppressiva che altrimenti eserciterebbe» (Durkheim 1950 [2016]: 144). Questo è il compito principale dello Stato, quello ‘interno’.

Tale concezione è pensata come basata su di un reciproco equilibrio di poteri, perché, come aggiunge più oltre Durkheim, lo Stato stesso ha bisogno di essere temperato e bilanciato da altre forze, come quelle rappresentate dai gruppi professionali, mediatori tra individuo e Stato. Vi è una forma di reciproco controllo tra Stato e società civile, rappresentata quest’ultima dai gruppi intermedi – intermedi tra Stato e individui – in cui i gruppi controllano lo Stato e quest’ultimo i gruppi. Ed è «da questo conflitto di forze sociali che nascono le libertà individuali» (Durkheim 1950 [2016]: 145). Sottolinea la Stedman che «Durkheim opta per una visione del potere diffusa e non concentrata: il potere viene dalla collettività, ed è limitato dalle relazioni dell’ambiente; entrambe costituiscono un controllo sul potere statale» (Stedman Jones 2001: 167).

Ne discendono alcuni corollari interessanti: lo Stato deve espandere la propria azione e la propria estensione per proteggere l’individuo, man mano che si estende la forza e la grandezza della società. Non vi è conflitto tra Individuo e Stato, anzi i diritti individuali traggono origine dallo Stato e il

secondo ha il compito fondamentale di tutelare il primo: addirittura, «più lo Stato è forte, più l'individuo è rispettato» (Durkheim 1950 [2016]: 139), ed «è grazie allo Stato e solo grazie ad esso che [gli individui] esistono moralmente» (Durkheim 1950 [2016]: 145).

In secondo luogo l'individuo di cui Durkheim parla a lungo nella sua opera non è un individuo particolare bensì un individuo *in genere*, è un individuo astratto. Secondo Pendenza tale concezione è figlia dell'idea durkheimiana secondo cui la religione civile della società è data proprio dal culto dell'individuo, «espressione del tipo generico di uomo elevato al più alto ideale possibile» (Pendenza 2015: 109).

Vi è però un secondo compito svolto dallo Stato, una funzione 'esterna', riferita alla difesa della collettività da aggressioni di altri Stati. Questa funzione sottende un patto tra individuo e Stato basato sul sentimento patriottico. Esso, sostiene Pendenza, lavora come una specie di religione secolare, di cui gli individui sono i fedeli, ma che il secondo deve continuamente alimentare, anche mediante la difesa della collettività.

Ora, l'azione dello Stato, volta a tutelare l'individuo morale, sarà storicamente sempre più rivolta verso l'interno – il territorio fisico e morale racchiuso dai confini statali – e sempre meno verso l'esterno – la difesa dei confini patri. Il risultato è un conflitto tra i due ruoli dello Stato, il primo che guarda e difende il sentimento dell'uomo in generale e dell'ideale umano – o cosmopolitismo – il secondo che difende invece il sentimento nazionale – o patriottismo.

La tensione che emerge tra i due compiti dello Stato, interno ed esterno, si risolve positivamente attraverso la nozione di patriottismo aperto, civilizzato o spiritualizzato.

Il patriottismo spiritualizzato è l'antitesi del patriottismo aggressivo, tipico di un paese come la Germania, e fa dello Stato il garante, l'organizzazione politica locale, di un cosmopolitismo, non astratto, ma basato sul culto della patria, come sentimento morale e umanitario: «lo Stato deve avere come proprio scopo quello di fare dei propri cittadini degli uomini, nel senso completo del termine, e i doveri civici saranno solo la forma particolare dei doveri generali dell'umanità» (Durkheim 1950 [2016]: 156): un patriottismo, rivolto verso l'interno, per fare delle società un luogo più giusto, un patriottismo come piccola parte del cosmopolitismo.

È questa in estrema sintesi la concezione di Stato che Durkheim ci consegna: si tratta di una visione molto ricca, a tratti utopica, con la quale una certa letteratura negli ultimi anni si è confrontata, mettendone in evidenza limiti e prospettive.

Prima di dedicare un po' di spazio ai risultati raggiunti dal dibattito, ci preme sottolineare come questa definizione di Stato di Durkheim ci consegni

un'interpretazione molto moderna, in cui si combinano elementi materiali ed elementi simbolici e cognitivi. In cui, seppur con alcune ambiguità e limiti, la definizione di Stato perde ogni connotazione sostanzialista e reificata, avvicinandosi a quei tratti su cui la teoria sociale negli ultimi anni sta lavorando: uno Stato che convive dalla nascita con la propria crisi e il proprio superamento e in una continua tensione con l'individuo (Koselleck 1984).

Tali tratti sono peraltro sottolineati proprio da quegli autori che sviluppano l'analisi durkheimiana dello Stato oltre il paradigma del nazionalismo metodologico (Chernilo 2007; 2015) e verso una sociologia del mondo globale (Pendenza 2015; 2016).

Pendenza, ad esempio, fa di Durkheim un sociologo ante litteram del mondo globale, insistendo innanzitutto sul fatto che la nozione di Stato è «sempre stata presente sottopelle nella sua analisi della società moderna» (Pendenza 2016: 98), che essa svolge un ruolo centrale nella riflessione del sociologo di Épinal, ponendosi come ente morale in perfetto equilibrio con altre fonti; e che il nazionalismo metodologico banale possa e debba essere superato perché lo Stato, lo dicevamo precedentemente, si candida ad essere garante locale di istanze universalistiche: «lo stato nazione acquista legittimità e valore morale solo in relazione a principi morali e ideali universali» (Pendenza 2016: 17).

E proprio il patriottismo spiritualizzato è la chiave di volta della sociologia cosmopolita di Durkheim. Esso è descritto come quel sentimento positivo che concilia appartenenza al proprio stato nazionale e cultura cosmopolita. E lo Stato è l'ente politico che rende possibile tale patriottismo facendosi carico di una responsabilità morale nei confronti del genere umano e trasmessa ai propri cittadini. In altri termini, si tratta di un patriottismo spiritualizzato contenuto dentro i confini nazionali e riguardoso dell'individuo, raggiungibile attraverso la *confusione dell'ideale umano con l'ideale nazionale*. Nell'opera *L'educazione morale* Durkheim sostiene che il dilemma nazionalismo-umanesimo si risolve attraverso la *realizzazione dell'ideale umano più elevato in quello più elevato concretamente* e più vicino all'umanità, cioè nei singoli Stati. «In tali condizioni – spiega in sostanza Durkheim – non dobbiamo più chiederci se l'ideale nazionale debba essere sacrificato all'ideale umano perché sono *confusi*» (Durkheim 1925 [1977]: 528).

Lo Stato deve farsi garante sia del nazionalismo sia del cosmopolitismo in quanto, accettato il culto dell'individuo come rispetto dell'uomo in generale, il culto nazionale diviene amore verso la propria società d'appartenenza e verso l'umanità in formazione.

Si tratta di un approccio che unisce, come sostiene Pendenza, ideale e reale, rende concreto e realizzabile il cosmopolitismo, attraverso il ruolo fondamentale dello Stato; evitando, al tempo stesso, la logica delle piccole patrie; e dall'altro, non lasciando che il Cosmopolitismo sia solo un concetto astratto e inattuabile.

Su analoghe posizioni si colloca Chernilo, il quale è impegnato in una severa critica di coloro che vedono in Durkheim un esponente del nazionalismo metodologico. La critica alla vulgata durkheimiana sul nazionalismo metodologico nasce dalla consapevolezza del ruolo morale assunto dallo Stato in Durkheim. Esso rappresenta un *sociopolitical arrangement* di tipo storico e locale che diviene la fonte dell'universalismo morale, un organismo di mediazione in grado di porsi 'tra' gli individui e l'umanità, quest'ultima considerata come un tutto. A ragioni storiche che hanno incrociato la traiettoria biografica dell'autore – l'*Affaire Dreyfus* e la Prima Guerra Mondiale – si sommano considerazioni teoriche che spiegano questa formulazione. Venuto meno il ruolo di consenso morale da parte delle religioni tradizionali, la base morale comune, quale fondamento della legittimità per l'esercizio dell'autorità all'interno degli Stati-nazione, deve venire dall'idea di una 'religione dell'umanità' che, a sua volta, è da ricercare nei principi universali dell'individualismo morale: «la tesi proposta da Durkheim è che l'autorità esercitata da questa nuova religione secolare dovesse essere connessa, così come supportata, all'autorità *morale* dello Stato» (Chernilo 2015: 140). Lasciamo la parola a Chernilo:

la legittimazione normativa dello Stato-nazione è basata su un nucleo universalista che sottende tutti e tre gli strati attraverso i quali, secondo Durkheim, si manifesta la moralità: la *libertà individuale*, l'*autodeterminazione nazionale* e [...] il *cosmopolitismo*. Pertanto, è tra le finalità dello Stato quella di rendere quanto più possibile compatibili questi tre principi, così come quella di dirimere lo scontro tra questi ultimi nel caso in cui esso dovesse manifestarsi, cercando di dare una risposta alle questioni normative ancor più difficili in tal caso venutesi a creare (Chernilo 2015: 141).

Durkheim, prosegue Chernilo, non si nasconde le difficoltà della conciliazione tra i tre principi menzionati, dal momento che essi poggiano ugualmente sull'universalismo morale. Ma il paradosso è che quanto più le sue argomentazioni sono state *politicamente* nazionalistiche, attraverso la difesa di un forte Stato-nazione francese, basato sulle tre forme di universalismo morale, tanto meno egli avrebbe potuto sostenere una visione *metodologicamente* nazionalistica dello Stato-nazione.

Questa tematizzazione fa assumere allo Stato durkheimiano dei tratti molto moderni, in linea con il dibattito attuale; al punto tale che, secondo Chernilo, in Durkheim troviamo anche una prefigurazione del declino dello Stato-nazione, quando egli accenna alla crescita delle sfere sovranazionali di potere che metterebbero in crisi il legame tra Stati e individui; o «alla divisione internazionale del lavoro su scala globale che condurrà,

alla fine, alla formazione di comunità sovra o trans-nazionali» (Chernilo 2015: 157-58).

L'accento ad alcune voci del dibattito attuale, lo dicevamo precedentemente, consente di restituire la complessità della nozione storica di Stato, la sua ambivalenza.⁷ Addirittura offre spunti di riflessione per collocare Durkheim nel dibattito sullo Stato, sulla sua eclisse o trasformazione e sulle sue caratteristiche primarie o i suoi lineamenti secondari (Poggi 1992). E si presta ad una serie di ulteriori approfondimenti. Ci limitiamo qui a dire ad esempio che la tensione individuo-Stato risolta 'provvisoriamente' attraverso la combinazione di elementi morali e organizzativi, ricorda alcune suggestioni di R. Castel il quale fa risalire all'origine storica dello Stato la sua intrinseca ambivalenza. A proposito, ad esempio, di un tema attuale come quello della sicurezza, sul quale molti Stati giocano oggi la propria sopravvivenza, il sociologo francese innanzitutto afferma che il problema della sicurezza-insicurezza non è un problema moderno; ma è nato con la nascita dello Stato liberale e risale all'incessante lotta tra libertà individuale e protezione statale. L'invocazione di più sicurezza, rivolta allo Stato, nasconde in realtà un bisogno di Stato *tout court*, e della sua plurisecolare azione in difesa della sicurezza individuale:

l'individuo richiede che lo Stato lo protegga [...] così la richiesta di più Stato appare veramente più forte nelle nostre società che in passato [...]. La pressione è esercitata solo sullo Stato, salvo poi rimproverarlo di essere troppo invadente. Ma se vuole essere uno Stato di diritto, [esso] non può che deludere questa ricerca di protezione totale perché la protezione totale non è compatibile con il rispetto assoluto delle forme legali (Castel 2004: 20).

Secondo Castel l'individuo contemporaneo è completamente forgiato dalle regolazioni statali, dai sistemi collettivi di sicurezza sociale, senza i quali non

⁷La tensione tra cosmopolitismo e nazionalismo non è peraltro una tensione facilmente superabile, come invece sembra poter accadere per il rapporto Stato-individuo. E Durkheim ne è ben consapevole, come si può anche facilmente desumere dalle osservazioni di Marcucci e Callegaro: «per quanto nella modernità l'universale ideale umano abbia strettamente subordinato a sé lo Stato, imponendo sempre più la sua superiorità morale, tale ideale non può tradursi direttamente sul piano sociale». Per farlo, l'ideale umano avrebbe bisogno di immaginare e realizzare una società del genere umano. L'assenza di questa consistenza sociale dell'ideale d'umanità «è la fonte alla quale si alimenta la seduzione costantemente esercitata, nella modernità, dell'ideale nazionale. Per quanto subordinato all'ideale umano, il riferimento allo Stato-nazione ha, infatti, il vantaggio di rinviarci a una forma socialmente costituita [...]. In nome dell'esistenza di una morale sociale positiva, si finisce dunque per difendere lo Stato e lo Stato così com'è dato nella realtà empirica immediata» (Callegaro e Marcucci 2016: 51).

sta in piedi da solo. Di fronte alla crisi moderna dello Stato, meglio ipotizzare una redistribuzione delle forme di protezione sociale, anziché pensare ad una loro soppressione e vagheggiare un ritorno allo stato di natura, ossia ad uno stato di insicurezza totale (Castel 2004).

Castel conclude quindi che la ricerca di una sicurezza assoluta è in conflitto con le nozioni alla base della formazione storica e della legge dello Stato. Si tratta solo di un esempio, tra i tanti rinvenibili in letteratura, che mette a tema la tensione individuo-Stato come tratto costitutivo della vicenda storica statale.

Abbiamo visto come lo Stato sia connotato come organo del pensiero sociale, che più volte ricorre la nozione di pensiero di Stato e pensiero dello Stato. E vedremo più oltre come in questa definizione le categorie cognitive svolgano un ruolo centrale. Questi elementi distintivi sono anche quelli che aiutano a definire la nozione bourdesiana di Stato. Ed è ad essa che rivolgeremo ora la nostra attenzione.

'L'irruzione' di Bourdieu nel dibattito sullo Stato

È possibile istituire un singolare parallelismo, rispetto al tema dello Stato, tra Bourdieu e Durkheim. In Durkheim abbiamo visto come si tratta di una nozione apparentemente residuale e secondaria che oggi trova una valorizzazione più ampia e storicamente giustificata. Medesima cosa può affermarsi a proposito di Bourdieu: è solo dopo la pubblicazione delle lezioni tenute al Collège de France e raccolte nel volume *Sur l'État* che gli interpreti hanno cominciato addirittura a rileggere l'intera opera di Bourdieu come dipendente dalla nozione di Stato (Schinkel 2015), individuando tappe significative della definizione di Stato in lavori come *La nobiltà di Stato* o *Ragioni Pratiche*, per poi giungere all'*opus maius*.

In questa seconda parte del nostro lavoro, dopo aver presentato la nozione bourdesiana di Stato, vorremmo affrontare direttamente la questione dei rapporti tra Durkheim e Bourdieu su questo tema.

Negli scritti di Bourdieu sono presenti numerose definizioni di Stato. In *Ragioni pratiche* lo Stato è definito come «quella X che rivendica con successo il monopolio dell'uso legittimo della violenza fisica e simbolica su di un territorio determinato e sulla popolazione corrispondente» (Bourdieu 1995: 94).⁸

⁸ E così prosegue: «lo Stato può esercitare una violenza simbolica perché si incarna contemporaneamente nell'oggettività, sotto forma di strutture e meccanismi specifici, e nella soggettività [...] sotto forma di strutture mentali, di schemi di percezione e di pensiero. In

In *Sullo Stato* è definito come il principio di ortodossia i cui effetti si colgono «nelle manifestazioni dell'ordine pubblico» (Bourdieu 2013: 14-15), il punto di vista geometrico di tutte le prospettive, secondo la celebre espressione di Leibniz. Allo Stato è attribuito un potere creatore, quasi divino. E ancora, solo apparentemente con accenti difformi dalle precedenti versioni, lo Stato è un campo di lotte, un campo burocratico che presiede alla distribuzione dei beni pubblici.

Queste prime annotazioni offrono uno scenario di definizione della nozione molto ampio che mira innanzitutto a dissolvere la monoliticità delle definizioni classiche, e ad allontanarsi da una visione statica e coordinata dello Stato tradizionalmente inteso.⁹ In tal senso, in linea con la propria impostazione epistemologica, Bourdieu, parlando di Stato come campo, equiparato a sua volta ad un campo elettromagnetico, vuole superare lo sterile dibattito della tradizione sociologica tra l'oggettivismo e il soggettivismo e prediligere una prospettiva di sociologia relazionale.

Uno scenario definitorio così fluido sembra poter essere spiegato con diversi motivi. Un primo motivo risiede nella particolare genesi e sviluppo dello Stato che Bourdieu ricostruisce, la quale vuole evitare ogni oggettivismo e propende per l'importanza della dimensione simbolica, prima ancora che materiale e funzionale. Una seconda ragione, legata alla prima, risiede nel fatto che Bourdieu è consapevole che, sia per la particolare nozione che egli intende proporre, sia per la storia stessa del termine, vi si debba accostare con grande cautela, consapevoli di correre il rischio di cadere in forme di aporia. Ad esempio, in apertura di *Sullo Stato* afferma: «più avanzo nelle mie ricerche più mi convinco che le particolari difficoltà che incontriamo nel pensare tale oggetto siano dovute al fatto che è quasi impensabile» e, subito dopo, «sullo Stato è facile dire cose banali in quanto ci troviamo in qualche modo compenetrati da ciò che ci proponiamo di studiare» (Bourdieu 2013: 13). Principio di rappresentazione e produzione legittima del mondo sociale, matrice del Tempo sociale, ad un certo punto Bourdieu afferma che «tutte le frasi che assumono lo Stato come soggetto hanno un carattere teologico. Ciò non signi-

quanto punto di arrivo di un processo che la istituisce nelle strutture sociali e, insieme, nelle strutture mentali ad esse conformi, l'istituzione istituita fa dimenticare di essere il risultato di una serie di lunghi atti di istituzione e si presenta del tutto naturale» (Bourdieu 1995: 95). Già questa definizione ha spinto alcuni ad affermare che «sebbene Weber sia chiaramente presente nella sua definizione, è da Durkheim che la sua teoria trae la propria originalità» (Loyal 2017: 68).

⁹ Si pensi, per confronto, alla definizione in un testo classico come quello di Gianfranco Poggi (1992) per il quale lo Stato è un'organizzazione unitaria, le cui parti sono formalmente coordinate tra di loro.

fica che siano false, nella misura in cui lo Stato è un'entità teologica, ossia un'entità che esiste in forza della *credenza*»¹⁰ (Bourdieu 2013: 24).

Lo Stato, dunque, assume, quasi i tratti di una realtà teologica. Lo fa ad esempio attraverso gli atti di Stato, atti di nomina e di giudizio; o la prerogativa che Bourdieu definisce con l'espressione 'mistero del ministero' (Bourdieu 2005) – ministero in quanto esercizio, da parte di una persona, di un potere che non è il suo – ossia che lo Stato, attraverso il potere della delega, si pone all'origine di una forma di 'magia sociale'. In quanto monopolista del potere simbolico, lo Stato ha la capacità di conferire titoli (*nomination, publication, officialisation*) e dunque di attribuire l'identità sociale legittima a ciascuno di noi. Questo essere il depositario dell'Universale, in quanto detentore di un metacapitale – appunto il capitale statale, il quale raggruppa sotto di sé tutte le altre forme di capitale, da quello economico a quello culturale – induce i detentori delle posizioni di Stato a lottare per acquisire ulteriori volumi di capitale statale. Il grande, affascinante e terribile mistero dello Stato consiste dunque nel fatto che le funzioni sociali che autorizza sono delle finzioni, ma dotate di una realtà oggettiva.

La genesi e lo sviluppo storico dello Stato rivelano come esso sia giunto a divenire quella realtà onnipervasiva che è oggi. La scelta di un approccio genealogico dello Stato si mostra l'unica strada in grado di sottrarre l'osservatore scientifico al rischio di utilizzare il linguaggio dello Stato per parlare dello Stato, condannando così la riflessione alla sterilità critica:

affrontare una riflessione sullo Stato significa esporsi a fare proprio un pensiero di Stato, applicare allo Stato categorie di pensiero che lo Stato produce e garantisce, e dunque misconoscere la verità più fondamentale dello Stato [...]. Uno dei maggiori poteri dello Stato è quello di produrre e imporre (specialmente attraverso il sistema scolastico) categorie di pensiero che applichiamo spontaneamente a tutto il mondo sociale, compreso lo Stato stesso (Bourdieu 1995: 89).

L'approccio genealogico scelto da Bourdieu lo porta a ricostruire la capacità dello Stato di acquisire il monopolio dell'universale, passando dallo Stato trascendente allo Stato burocratico, per arrivare allo Stato di oggi come entità astratta e superiore rispetto agli interessi particolari e privati.

Indubbiamente in tali definizioni, nella loro genesi e sviluppo, rientra anche il tormentato rapporto con il diritto ed in generale con la sociologia del diritto. Bourdieu accusa il lavoro del giurista di essere «uno dei fondamenti

¹⁰ Il corsivo è nostro.

maggiori del mantenimento dell'ordine simbolico» (Grange 2012: 83), che, anche nei segni esteriori del potere (il giudice con la toga, la voce) segna la differenza rispetto al condannato (con le catene, il vestiario), ed è in esso che troviamo i fondamenti di questa *factio juris* che lo Stato assume, nei suoi vari passaggi storici, per divenire realtà. La finzione ben fondata della delega trova la sua piena espressione nell'attività del giudice e nel linguaggio che egli utilizza, entrambi contribuiscono a costruire la rappresentazione dello Stato e sono parte integrante di quel campo di lotte che promuove e fa persistere questa finzione ben fondata: «il processo rappresenta una messa in scena paradigmatica della lotta simbolica il cui luogo è il mondo sociale» (Bourdieu 1988: 12). Come è stato osservato «il campo giuridico costituisce [...] il luogo in cui il meccanismo stesso del giudicare, cioè del produrre differenze, viene formalmente intronizzato e separato dalla volgare quotidianità infra-giuridica, che si manifesta invece nella tendenza a sentenziare e condannare» (de Conciliis 2009: 3).

Sostiene Bourdieu:

Il discorso giuridico è una parola creatrice che fa esistere ciò che essa enuncia. Questa parola rappresenta il limite al quale tendono tutti gli enunciati performativi, benedizioni, maledizioni, ordini, auguri o insulti: cioè, la parola divina, la parola del diritto divino che dà vita a ciò che enuncia, distinguendosi così da tutti gli enunciati derivati, constativi, semplici registrazioni di un dato preesistente. Non si deve mai dimenticare che la lingua, per la sua infinita capacità generativa, [...] che le deriva dal suo potere di dar vita producendo la rappresentazione collettivamente riconosciuta e così realizzata dell'esistenza, è senza dubbio il supporto per eccellenza del sogno di un potere assoluto (Bourdieu 1988: 17).

Il linguaggio giuridico è un linguaggio performativo e il giudice può pronunciare le sue parole di condanna in quanto si affida, per la sua esecuzione, all'esistenza di istituzioni statali.

È dunque grazie alla storia e attraverso una minuziosa ricostruzione analitica che Bourdieu arriva a definire i tratti distintivi di questa entità creatrice. È attraverso la storia che lo Stato assume progressivamente i connotati di un monopolista dell'Universale, capace di decidere chi includere e chi escludere, in grado di conferire valore alla cultura ufficiale contro le culture popolari o proprietà «dette femminili dominate da un ordine di genere che consacra la superiorità sociale del maschio» (Roux *et al.* 2014: 8), principio di ortodossia che fonda ogni principio del dissenso o di rivendicazione di nuove istanze sociali e diritti. Ed è proprio rivolgendoci ad un approccio storico che le pre-

sunte contraddizioni che potrebbero essere sollevate in merito alla definizione di Stato – oggettivista o relazionale? – si stemperano e si trasformano nell’ambivalenza come cifra costitutiva di tale campo del potere. Lo Stato che diviene l’espressione di un metacapitale, che accumula e dà senso alle altre forme di capitale, lo Stato come campo burocratico (campo di lotte) finalizzato a distribuire i beni pubblici, anzi un metacampo che presiede a tutti gli altri campi e che al tempo stesso include e protegge, esclude e condanna, un Giano bifronte, intrinsecamente ambivalente.

Detentore del potere simbolico, campo burocratico, monopolista dell’universale: sono alcuni dei tratti fondanti del ritratto dello Stato. Essi consentono, in una ricostruzione storica, addirittura di rovesciare la definizione statutale di Weber, ponendo la violenza fisica come effetto di quella simbolica. Senza la seconda non vi può essere la prima. Per violenza simbolica si intende una «violenza dolce, insensibile, invisibile per le sue stesse vittime, che si esercita essenzialmente per le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza» (Bourdieu 2006: 86) e per potere simbolico un potere in grado «di costruire il dato, ciò che è, attraverso la parola [...], un potere dai caratteri quasi magici che rende capaci di ottenere l’equivalente di ciò che è ottenuto attraverso la forza (fisica o economica che sia) in virtù di uno specifico effetto di mobilitazione» (Bourdieu 1991: 170). Si tratta di un’aggiunta, quella della violenza simbolica, solo apparentemente marginale, ma che in realtà rivoluziona la definizione classica di matrice weberiana, perché inaugura una linea di ricerca sullo Stato che non studia più la coercizione in sé, ma le ragioni storiche e cognitive di quella legittimità sulla base della quale lo Stato esercita la coercizione.

Il concetto di violenza simbolica riprende quello di opinione di Hume e ha direttamente a che fare con quel fenomeno di sottomissione dei dominati ai dominanti che deriva non dalla forza bruta, né dal libero consenso, bensì è riconducibile a quelle categorie analitiche di pensiero che i primi condividono con i secondi. Se ne deduce che le strutture cognitive che designano la gerarchia sociale di ciascuno hanno origine sociale ma non sono riconosciute, bensì sono naturalizzate. E lo Stato si colloca sia all’origine di tali categorie, sia, attraverso la scuola, alla base della loro riproduzione.

Ne emerge un identikit dello Stato parzialmente differente da quello a cui siamo abituati e che si colloca nel solco di una tradizione molto recente di pensiero, di cui Bourdieu rappresenta uno dei pionieri, tradizione che prova a superare le letture classiche appartenenti ai «lavori di Norbert Elias o alla macrosociologia comparativa di Charles Tilly», o della stessa sociologia weberiana, dal momento che «queste concettualizzazioni mostrano oggi i loro limiti» (Le Galès e King 2011: 452).

È evidente che si tratta di un campo di ricerca molto ambizioso e di una prospettiva che preferisce lavorare sulle ragioni del conformismo e della legittimazione del potere, anziché sulla costrizione.

Al di là dei dibattiti, anche accesi, che ogni autore suscita, con Bourdieu la sociologia dello Stato non può essere più la stessa e la prospettiva sullo Stato introduce radicali elementi di innovazione nel revival del dibattito, a cui assistiamo oggi, su questa istituzione.

La prospettiva bourdesiana rimanda alla dimensione cognitiva del potere statale, alle forme simboliche del potere, addirittura più importanti di quelle materiali: potere simbolico, violenza simbolica, credenza collettiva ecc.

Questi tratti, per come li abbiamo rapidamente sintetizzati, servono immediatamente a identificare una stretta parentela tra Bourdieu e Durkheim riconosciuta, seppur a modo suo, dallo stesso Bourdieu. In un passo delle recenti lezioni di sociologia (II volume) pubblicate nel 2016, ad un certo punto Bourdieu afferma «sono durkheimiano ma correggo Durkheim» (Bourdieu 2016: 581).¹¹ Questa affermazione crediamo possa rappresentare la posizione definitiva di Bourdieu rispetto al sociologo di Épinal e in generale al proprio rapporto con i classici. I debiti intellettuali di Bourdieu verso Durkheim sul tema dello Stato sono innegabili. Riley, in un recente contributo, si spinge addirittura ad affermare che la struttura profonda del pensiero di Bourdieu, almeno nell'opera *Sullo Stato*, è chiaramente durkheimiana e che la sua modalità di rendere conto dello sviluppo storico è sostanzialmente identica a quella proposta da Durkheim nell'opera *La divisione del lavoro sociale* (Riley 2015).¹²

Se prendiamo in esame più da vicino la nozione di Stato in Bourdieu, è condivisa con Durkheim la derivazione della nozione di simbolico, ma in

¹¹ E subito dopo puntualizza: «io penso che questo è fare della sociologia una scienza cumulativa: è fare con tutto ciò che di meglio c'è in ciò che è stato fatto nel passato, ma cercando di rifarlo, il che non è mai facile» (Bourdieu 2016: 582).

¹² Così prosegue Riley: «Bourdieu presenta un resoconto forte e gradualista dello sviluppo dello Stato dipendente dalla nozione di differenziazione come processo guida. Egli sostiene che la tendenza della società a “differenziarsi in sfere separate e autonome” è una “legge”. Questa posizione evolutiva lo colloca all'interno della tradizione tipica di un'opera come *La divisione del lavoro sociale*, ma i parallelismi sono anche più profondi. Ad esempio, come Durkheim stesso, Bourdieu vede l'integrazione sociale, o una certa concentrazione di potere simbolico, come il presupposto ed il risultato della differenziazione sociale. Allo stesso modo, alcune affermazioni di Bourdieu suggeriscono che la concentrazione del potere simbolico è una preconditione della differenziazione sociale. [...]. Al livello più astratto, la questione centrale intorno a cui ruota l'analisi di Bourdieu è il rapporto tra differenziazione sociale e potere simbolico. Questo problema è molto familiare per gli studenti di Durkheim, perché è fondamentalmente quella del rapporto tra integrazione sociale basato su somiglianza (solidarietà meccanica) e integrazione sociale basato sulla differenza (solidarietà organica)» (Riley 2015: 275).

Bourdieu è più accentuata la dimensione critica, e infatti Bourdieu rimprovera a Durkheim tale lacuna attraverso l'esempio del pesce nell'acqua.¹³

Il nucleo centrale rimane però quello delle categorie, ossia il Durkheim della sociologia della conoscenza a cui Bourdieu fa riferimento a più riprese nel testo quando insiste sulla necessità del conformismo non solo morale ma anche logico, citando proprio Durkheim:

In *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim propone la distinzione fra integrazione logica e morale. Lo Stato, così come solitamente lo si intende, costituirebbe il fondamento dell'integrazione sia logica che morale del mondo sociale, dove per quel che riguarda la prima "deriva dal fatto che gli agenti del mondo sociale condividono le stesse percezioni logiche su di un certo numero di valori, e dunque dall'accordo immediato che si stabilisce fra individui che manifestano le stesse categorie di pensiero, di percezione, di costruzione della realtà [...]". Si è spesso insistito, nelle letture di Durkheim, sull'integrazione morale, dimenticando quello che, a mio parere, ne costituisce il fondamento, ossia l'integrazione logica (Bourdieu 2013: 15).

Allora «lo Stato è ciò che fonda l'integrazione logica e morale del mondo, e, di conseguenza, il consenso fondamentale sul senso del mondo sociale, che, a sua volta, rappresenta la condizione dei conflitti rispetto al mondo sociale» (Bourdieu 2013: 15).

Sembrerebbe qui addirittura potersi dire che lo Stato fonda le categorie logiche e dunque si pone su di un piano analogo al ruolo svolto dalla Società – che nelle *Forme* produce le categorie. Stato e Società sono entrambe alla base della fondazione delle categorie ed entrambe assumono i tratti di entità religiose.

È certamente un'affermazione forte che la critica ha inteso ridimensionare, ma non smontare del tutto. Se Loyal sostiene che l'integrazione logica si riferisce alle concezioni omogenee di tempo, spazio, numero e causa, e questa a sua volta rappresenta la preconditione dell'integrazione morale nella quale vi è un consenso sui valori e sul significato morale del mondo (Loyal 2017), Kar-senti ritiene che Bourdieu abbia cercato di prendere le distanze da Durkheim ma che non vi sia riuscito fino in fondo, soprattutto se fa, come fa, dello Stato, l'origine moderna delle strutture percettive del mondo sociale, un doppio

¹³ «Durkheim aveva per teoria dello Stato, lo Stato interiorizzato; in quanto funzionario di Stato che non si pensava come tale, egli era come un *poisson dans l'eau dans l'État*; egli aveva una teoria oggettivista del mondo sociale che è la percezione implicita che lo Stato ha dei suoi soggetti» (Bourdieu 2016: 338).

agente collettivo alla base sia di un conformismo morale che logico, i quali agiscono per i membri di una società in modo profondo, oltre le differenze di classe, consentendo loro di comunicare sulla base della loro adesione a conoscenza e valutazione (Karsenti 2014).

Loyal rileva una certa oscillazione in Durkheim: in alcuni passaggi il pensiero di Stato sembra essere pervasivo di ogni ambito della vita collettiva, altrove pensiero di Stato e pensiero collettivo sembrano forme distinte di vita psichica collettiva; e infatti afferma che «paradossalmente, Durkheim, il cui lavoro sullo Stato gioca un ruolo così rilevante nell'analisi di Bourdieu, ha dato alla connessione tra Stato e l'ampia coscienza collettiva sociale che esso guida, una grande distanza» (Loyal 2017: 116), riprendendo un passo di Durkheim nel quale si sottolinea come lo Stato non includa al proprio interno la coscienza collettiva ma solo una parte di essa, quella più chiara e nitida. Ciononostante, conclude Loyal, data l'ambivalenza che egli attribuisce al potere degli Stati, ci sono momenti nei quali Bourdieu può anche essere letto come colui che suggerisce una posizione simile a quella di Durkheim: gli Stati non producono o incarnano tutte le forme di categorizzazione sociale ma costruiscono alcune forme salienti di categorizzazione che tentano di imporre agli altri come parte di una più vasta lotta sociale e per tentare di ottenere un monopolio nel campo della rappresentazione (Loyal 2017).¹⁴

Ricordiamo che per Bourdieu l'integrazione logica e morale, la loro coniugazione, rappresentano il presupposto fondamentale per fondare il dominio statale nelle strutture oggettive e nelle menti degli individui.

E Karsenti, più oltre, ribadisce questo aspetto quando afferma che

la società non pensa attraverso lo Stato, ma è lo Stato che pensa per la società, questa è la sua ragion d'essere. Da lì, da questa destinazione dello Stato che lo isola all'interno della società di cui fa parte, dobbiamo trarre una conclusione decisiva: lo Stato non incarna la coscienza collettiva, non ne è il mezzo di espressione o il canale di affermazione (Karsenti 2014: 54).

Resta il fatto che il dubbio non è del tutto dissipato. Come afferma Callegaro in un recente articolo, Bourdieu, per dimostrare la dominazione dello

¹⁴ Anche se Bourdieu non le discute, ma le elenca semplicemente, esse comprendono: «l'attenzione al ruolo delle corporazioni come mediatrici nella relazione tra individuo e Stato; la dimensione morale dello Stato costruita intorno all'individuo libero e razionale; lo Stato come un insieme organico, una vita più grande e superiore alle singole volontà che la compongono; il ruolo unificante del patriottismo; gli aspetti benefici dell'incremento della divisione sociale del lavoro; e infine la visione di Durkheim dello Stato come al servizio dell'interesse generale e la convinzione di Hegel che esso rappresenta l'interesse universale» (Loyal 2017: 136).

Stato su di un piano prima di tutto mentale e simbolico, la sottomissione senza atti di sottomissione, la credenza senza un atto di fede, ricorre a Durkheim. Essere durkheimiani per Bourdieu, sostiene Callegaro, significa fare propria la tesi centrale delle *Forme*. Ossia che l'integrazione sociale riposa su quella logica, resa possibile, quest'ultima, dall'istituzione sociale delle categorie di comprensione. È solo nel Corso sullo Stato che questa intuizione profonda e duratura della sua sociologia si precisa. Ed è a partire da tale intuizione che ne scaturisce una seconda: l'ente «che permette di ritrovare nella modernità questa relazione genetica tra strutture mentali e strutture sociali e che Durkheim aveva prima eliminato a partire da una razionalizzazione della religione totemica non è altro che lo Stato» (Callegaro 2014: 264-266). Inculcando – attraverso il sistema scolastico – delle strutture cognitive comuni, tacitamente valutative, producendole, riproducendole, facendole riconoscere profondamente, facendole incorporare, lo Stato contribuisce in modo essenziale alla riproduzione dell'ordine simbolico che a sua volta contribuisce in modo significativo all'ordine sociale e alla sua riproduzione (Callegaro 2014).

È a partire da questa tesi, al tempo stesso semplice e sorprendente, che Bourdieu riprende il lavoro sullo Stato di Durkheim, interrotto da quest'ultimo dopo la pubblicazione de *Les leçons de sociologie* in quanto lo Stato consente di trasporre alle società moderne differenziate non solo le categorie sociali della conoscenza ma anche e soprattutto le categorie di comprensione sociologica, come quella di 'rito di istituzione'. Attraverso l'istituzione scolastica, lo Stato stabilisce dei riti di istituzione molto importanti che strutturano non solo le gerarchie sociali, ma anche le strutture mentali attraverso le quali le strutture sociali sono percepite (Callegaro 2014: 264-266).

In altre parole, Bourdieu, seppur non sempre in modo esplicito, utilizzerebbe il Durkheim delle *Forme* per fondare l'idea dello Stato come credenza collettiva, alla base del consenso – e quindi del dissenso sociale. Riprendendo la nozione di religione di Durkheim come 'delirio ben fondato', egli fa dello Stato una 'finzione collettiva', con il compito preciso di fornire un consenso ultimo sull'ordine simbolico del mondo sociale. Lo Stato è il garante ultimo del significato del mondo, ha il compito «di stabilire un consenso fondamentale che sia prima di ogni consenso o dissenso riconosciuto e che garantisca il mondo dato per scontato (Schinkel 2015: 219). Si tratta di un passaggio particolarmente importante, che, tra le altre cose, servirebbe anche ad attenuare quelle differenze e quelle distanze tra le categorie di Stato e Società, oggi contestate e ritenute non particolarmente utili – ma semmai di ostacolo – alla comprensione delle trasformazioni delle nostre società (Steinmetz 1999).

Altri aspetti rilevanti riguardano l'oscillazione di uno Stato come creatore e di uno Stato come campo burocratico, in cui la dimensione della religione come credenza torna prepotente – lo Stato in Bourdieu è una credenza collettiva che struttura l'insieme della vita sociale nelle società altamente differenziate.

In questo caso la letteratura più recente si è affrettata a mettere in evidenza la natura simbolica, cognitiva e non materiale dello Stato durkheimiano, la cui autorità è fondamentalmente un'autorità morale. Secondo Karsenti, infatti, la sovranità non è una potenza, un concentrato di forze, bensì un'autorità, un concentrato di pensiero.

Ciò significa liberare radicalmente il governo di qualsiasi compito di realizzazione pratica, e farlo consistere completamente in un'attività di pensiero. Per questo lo Stato usa un apparato amministrativo – si dota di un apparato scolastico, di un dispositivo fiscale, di un apparato sanitario e religioso – dipendenti dallo Stato, che non possono essere confusi con lui, ma che eseguono i movimenti che si limita a ordinare – e li ordina, nella misura in cui li ha progettati (Karsenti 2014: 52-3).

Al di là dei tentennamenti di Bourdieu, e delle ammissioni implicite, rimangono notevoli i fili che legano il sociologo del Béarn a Durkheim: l'accento sulla dimensione simbolica e culturale del potere statale, la derivazione – seppur parziale – delle categorie conoscitive dallo Stato; l'oscillazione, presente anche in Durkheim, tra una coincidenza pressoché totale di tali categorie con il pensiero di Stato e una coincidenza parziale, la quale oscillazione rimanda alla natura relativamente strutturata delle categorie stesse di Stato e Società; lo Stato come autorità morale.

Non vi è dubbio che tali tratti collochino certamente Bourdieu all'interno della visione culturalista e cognitiva dello Stato, la quale sembra oggi vivere una stagione particolarmente feconda. Come è stato giustamente osservato da Loyal (2017) Bourdieu occupa una posizione centrale nell'orizzonte di studi sullo Stato, avendo raccolto le intuizioni pionieristiche di Abrams e il lavoro di Corrigan e Sayer, *The Great Arch: State Formation as Cultural Revolution*, al fine di tematizzare gli aspetti culturali, ideali e simbolici dello Stato.

Ed è di questo nuovo corpo di ricerche che ora vogliamo brevemente descrivere le traiettorie.

Leviatano 2.0

Abbiamo osservato, nelle pagine precedenti, come siano particolarmente forti i legami di Bourdieu con Durkheim in merito alla natura e alla caratterizza-

zione dello Stato e come la concezione di Bourdieu costituisca una prospettiva innovativa per studiare lo Stato, almeno dal punto di vista della sociologia.

A questo punto il passaggio che ci rimane da compiere è abbastanza semplice. Più volte, infatti, in questo contributo, abbiamo sottolineato la ricchezza e la modernità della nozione di Stato in Durkheim, al punto tale che una parte della letteratura secondaria si è impegnata nel proiettare tale nozione in un dibattito più ampio sul cosmopolitismo e sul nazionalismo metodologico. Basterebbe questo a collocare Durkheim nel dibattito attuale sul revival dello Stato. Ma a rendere tale posizione ancora più solida, vi è proprio Bourdieu, il quale è a sua volta in sintonia con un nucleo di pensatori che, o si richiamano a lui stesso, o che si muovono autonomamente per superare certe posizioni teoriche e innovare il panorama degli studi sullo Stato, spesso con una motivazione pragmatica: capire cosa ne è oggi di tale istituzione, perché resiste ai tentativi di superarla e le forme che assume nell'arena globale.

Se Bourdieu è stato definito da Marinetto (2007) come uno dei protagonisti del *cultural turn in state theory*, lo sforzo di questo gruppo di pensatori, appartenenti a discipline spesso differenti tra loro, può essere ricostruito ex post come uno sforzo teso a riconcettualizzare lo Stato secondo linee di riflessione teorica e applicazione *on the field* differenti da quelle tradizionali. Ci riferiamo ai lavori di Michael Mann (1986), il quale introduce la nozione di potere infrastrutturale, un potere che agisce 'attraverso' la società; di George Steinmetz (1999), il primo a intuire il legame tra Stato e *Cultural studies*; dello stesso Daniel Chernilo (2007), che, lo abbiamo visto, mette in discussione la categoria di nazionalismo metodologico e sottolinea certe ambivalenze connesse alla natura dello Stato. Vi sono poi Mark Bevir e Roderick Rhodes (2010) che declinano lo Stato come pratica culturale;¹⁵ e, infine, vi è un neomarxista come Bob Jessop (2015), il quale rivisita, in un recente volume, l'idea di Stato, proponendone una lettura nuova, quello dello Stato come relazione sociale.

Se, dice Loyal, per Bourdieu – e potremmo aggiungere per Durkheim – «lo Stato non è una entità monolitica, astratta e distante» (Loyal 2017: 72) gli autori citati concordano, pur nelle loro specificità e originalità, con questa idea dereificata dello Stato.

Abbiamo detto che gli autori citati appartengono a contesti disciplinari differenti e come non sia possibile ricondurli ad un paradigma organico.¹⁶ È

¹⁵ «Si deduce che lo Stato è il frutto da diverse azioni e pratiche ispirate da varie tradizioni e credenze. Lo Stato, o insieme strutturato di regole, è il prodotto contingente di diverse azioni e lotte politiche, ispirate dalle credenze di agenti radicati in tradizioni» (Bever e Rhodes 2010: 99).

¹⁶ Basti pensare al fatto che in un recente articolo dedicato al volume sullo Stato (2015), Jessop critica Bourdieu e ripropone un confronto, su cui la letteratura secondaria non ha ancora prodotto granché, tra Bourdieu e Foucault.

altrettanto vero però che si possa comunque identificare un frame storico e analitico comune. Ed è ciò che una parte della letteratura ha fatto. Morgan e Orloff (2017) sottolineano come in generale il dibattito sullo Stato degli ultimi decenni abbia provato a superare la dicotomia classica *state centered-society centered* – finzioni ben fondate ma ormai vetuste anche secondo Steinmetz (1999) – e abbia prodotto e stia producendo «epistemologie, metodologie e aree geografiche di studio, orientate *to bring the state back in*» e che declinano lo Stato in una pluralità di forme e predicati: «Stato amministrativo, austero, carcerale, centauro, competitivo, delegante, sviluppatista, disaggregato, fallito, nascosto, Keynesiano welfarista, neoliberale, patriarcale, penale, predatorio, regolatorio, ecc.» (Morgan e Orloff 2017: 10).

All'interno di tale trend generale, gli autori da noi presi in considerazione sono collocabili in una prospettiva intitolata da Morgan e Orloff emblematicamente come *States, Culture, Symbolic Power and Violence*.

In tale approccio, erede del *cultural turn* nella teoria sociale, innanzitutto lo Stato è visto come una costruzione sociale, culturale e ideologica, una forza culturale in grado di dare origine ai valori dominanti e alle credenze della società; e, in secondo luogo, una istituzione che combina la dimensione culturale con un potere coercitivo, molto materiale, i cui effetti non sono tutti positivi, anzi (tassazione, coscrizione, detenzione, assassinio ecc.).

Non è naturalmente questa la sede per approfondire i singoli contributi degli autori citati. Ci limitiamo qui a sottolineare alcune linee di ricerca, rilevanti per lo studio odierno dello Stato:

- essi offrono una spiegazione della capacità adattiva dello Stato alle logiche globali, ad esempio dissolvendo la sua dimensione ontologica in una dimensione relazionale (Jessop 2016);
- fanno emergere alcune caratteristiche di base nuove: ad esempio la scissione Stato/territorio, la flessibilità e ambivalenza dello Stato, il divorzio Stato/nazione (Bevir e Rhodes 2010; Brenner 1999);
- introducono un aspetto tutto da investigare legato alle funzioni simboliche del potere statale fino a questo momento rimaste latenti (Steinmetz 1999);
- impongono di guardare allo Stato come un concentrato di potere materiale e simbolico, dato che gli Stati agiscono attraverso il potere di controllo che hanno sulla coscienza pubblica. Essi non sono semplici arene dove gli individui cercano di massimizzare i loro obiettivi, ma gli Stati definiscono obiettivi, soggettività e condizioni entro le quali le azioni pubbliche e private si dispiegano (Morgan e Orloff 2017).
- fanno degli Stati, e lo chiarisce bene Jessop, delle istituzioni che agiscono attraverso forme complesse di governo, delegando poteri a realtà non governative e ad attori subnazionali. La metafora delle tante mani dello Sta-

to (*many hands*) utilizzata da Morgan e Orloff mette in luce la complessità di attori e istituzioni che compongono lo Stato, proponendo un paradigma trasformativo dello Stato, molto più duttile e flessibile, rispetto all'idea feticistica dello Stato.

Gli autori citati, e le linee di ricerca da loro perseguite, restituiscono l'idea del carattere tutto sommato fondativo della nozione di Stato per le scienze sociali, dato anche dal fatto che lo Stato rimane una forma di potere non sostituibile con altre forme ed espressioni in uso oggi (governance, governamentalità ecc.) e costituiscono un potente strumento per interpretare la traiettoria statale, consentendo di rivitalizzare un dibattito che a lungo, soprattutto dopo l'irruzione della Globalizzazione, sembrava languire in posizioni anti-tetiche, irriducibili e tutto sommato sterili. Infatti, coloro che sono favorevoli alla Globalizzazione e vedono nello Stato, storicamente, un nemico delle forze di mercato, ridotto dalla Globalizzazione stessa ad una veste ancillare, non riescono poi a spiegare il ritorno ad esso; coloro secondo i quali lo Stato non si sarebbe estinto, in quanto stretto alleato dei processi di Globalizzazione, sembrano condividere con i primi il medesimo pregiudizio sullo Stato, visto come concetto monolitico, attore a volte autonomo ma anche meccanico, a volte succube del mercato, a volte alleato.

Le prospettive da noi brevemente accennate e che meritano ulteriori approfondimenti, consentono di muovere in una direzione diversa, 'tornando alle cose stesse', ossia tornando a studiare, teoreticamente, lo Stato stesso e a includere in tale studio la dimensione simbolica e culturale. Secondo Jessop coloro che studiano lo Stato dovrebbero sempre più «dedicarsi ad esaminare come l'immaginario politico (nel quale le idee sullo Stato giocano un ruolo orientativo centrale) è organizzato, mobilita forze sociali attorno a specifici progetti, e trova forme espressive e concrete sul terreno dell'azione statale» (Jessop 2016: 249).

Conclusioni

Quello che abbiamo cercato di presentare, in questo contributo, è una chiave di lettura che mettesse in luce in un interprete come Pierre Bourdieu, spesso designato come *the New Durkheim* (Riley 2015), le radici durkheimiane della sua nozione di Stato.

In particolare, è emerso come la dimensione simbolica del potere statale in Bourdieu necessiti, per essere compresa, del riferimento al Durkheim delle *Forme elementari della vita religiosa*, ossia come l'integrazione morale – il confor-

mismo morale, condizione fondamentale perché lo Stato eserciti il proprio dominio simbolico –, necessiti della sua coniugazione con l'integrazione logica, ossia con le categorie del pensiero. Lo Stato, secondo Bourdieu, è alla base delle strutture mentali degli individui, le costruisce storicamente. E in questo sono evidenti i debiti – solo parzialmente riconosciuti da Bourdieu – con Durkheim. Abbiamo inoltre visto come il pensiero di Stato di Bourdieu lo collochi all'interno di un dibattito molto attuale sul revival dello Stato, sul ritorno allo Stato, il quale presuppone un profondo ripensamento della nozione di Stato, di cui forse sono stati colti solo alcuni aspetti nel corso del tempo dalla teoria sociale tradizionale, anche quella weberiana.

Questi elementi, insieme ad altri che abbiamo discusso, consentono dunque di concludere positivamente anche sulla centralità e modernità di Durkheim in un dibattito contemporaneo sullo Stato. Si tratta di una linea di ricerca che merita di essere perseguita e che attende ovviamente ulteriori apporti e ulteriori contributi.

Bibliografia

- Abrams P. (1988), *Notes on the difficulty of studying the state*, in «Journal of Historical Sociology», 1: 58-89.
- Alexander J.C. and Smith P. (2008), *Introduction: the New Durkheim*, in Id. (eds), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bevir M. and Rhodes R.A.W. (2010), *The State as Cultural Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Boudon R. (2002), *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P., Wacquant L. and Farage S. (1994), *Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field*, in «Sociological Theory», 12, 4: 1-18.
- Bourdieu P. (2012), *Sur l'État*, Raison d'agir, Paris.
- Bourdieu P. (1988), *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli.
- Bourdieu P. (1991), *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Harvard.
- Bourdieu P. (1995), *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P., (2005), *Il mistero del ministero. Dalle volontà particolari alla volontà generale*, in Wacquant L. (a cura di), *L'astuzia del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Ombre Corte, Verona.
- Bourdieu P. (2013), *Sullo Stato*, volume I, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu P. (2016), *Sociologie générale*, volume II, Raison d'agir, Paris.
- Callegaro F. (2014), *L'Etat au prisme de la sociologie: retour sur la nouvelle science politique de Pierre Bourdieu*, in «Revue du MAUSS permanente».
- Calvino I. (1995), *Perché leggere i classici*, Oscar Mondadori, Milano.
- Castel R. (2004), *L'insicurezza sociale*, Einaudi, Torino.
- Chernilo D. (2007), *A Social Theory of the Nation-State*, Routledge, London.

- Chernilo D. (2015), *La problematica dell'universalismo nella sociologia dello stato-nazione di Émile Durkheim*, in Pendenza M. e Inglis D. (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi editore, Perugia.
- Corrigan P.R.D. and Sayer D. (1985), *The Great Arch: State Formation as Cultural Revolution*, Blackwell, New York.
- Durkheim É. (1950 [2016]), *Lezioni di sociologia*, a cura di Callegaro F. e Marcucci N., Orthotes edizioni, Napoli-Salerno.
- Durkheim É. (1912 [1971]), *Le Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim, É. (1893 [1999]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1958), *L'État* in «Revue philosophique», 148: 433-437.
- Durkheim É. (1900 [1977]), *Due leggi dell'evoluzione penale*, il Mulino, Bologna.
- Durkheim É. (1925 [1977]), *L'educazione morale*, UTET, Torino.
- Brenner N. (1999), *Beyond State-Centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale*, in «Theory and Society», 28, 1: 39-78.
- de Conciliis E. (2009), *Il senso del giudizio. Bourdieu, Foucault e la genealogia del diritto*, in «Kainos», 9.
- Giddens A. (1986), *Durkheim on Politics and the State*, Polity Press, Cambridge.
- Grange J. (2012), *Statophobia, antijuridisme et critique dulibéralisme dans le dernières oeuvres de Bourdieu et Foucault*, in «Cité», 51: 79-96.
- Karsenti B. (2014), *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, in «Scienza & Politica», XXVI, 51: 41-62.
- Koselleck Rh. (1984), *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna.
- Le Galès P. and King D. (2011), *Sociologie de l'État en Recomposition*, in «Revue Française de Sociologie», 52, 3: 453-480.
- Lenoir R. (2014), *L'Etat selon Pierre Bourdieu: une monopolisation de l'universel*, in «Swiss Political Science Review», 20, 1: 9-13.
- Loyal S. (2017), *Bourdieu's Theory of the State. A Critical Introduction*, Palgrave, NY.
- Jessop B. (2015), *The Symbolic Bank of Central Capital: Bourdieu's On the State*, in «Radical Philosophy», 193: 33-41.
- Jessop B. (2016), *The State: Past, Present, Future*, Polity Press, Cambridge.
- Mann M. (1986), *The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results*, in Hall J.A. (ed.), *States in History*, Blackwell, Oxford.
- Marinetti M. (2007), *Social Theory, the State and Modern Society*, Open University Press, Berkshire (EN).
- Mauger G. (2006), *Sur la violence symbolique*, in Müller H.P. and Sintomer Y. (a cura di), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, La Découverte, Paris.
- Morgan K.J. and Orloff A.S. (eds.) (2017), *The Many Hands of the State. Theorizing Political Authority and Social Control*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pendenza M. (2015), *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, in Pendenza M. e Inglis D. (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi, Perugia.
- Pendenza M. e Inglis D. (a cura di) (2015), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi editore, Perugia.

- Pendenza M. (a cura di) (2016), *Sociologia classica contemporanea*, UTET Università, Novara.
- Poggi G. (1992), *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, il Mulino, Bologna.
- Riley D. (2015), *The New Durkheim: Bourdieu and the State*, in «Historical Studies», 2, 2: 261-279.
- Roux S., Sapiro G., Charle Ch. e Poupeau Fr. (2014), *Penser l'État*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n° 201-202.
- Schinkel W. (2015), *The sociologist and the state. An assessment of Pierre Bourdieu's sociology*, in «British Journal of Sociology», 66, 2: 215-235.
- Stedman Jones S. (2001), *Durkheim reconsidered*, Polity Press, Cambridge.
- Steinmetz G. (ed.) (1999), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Turner B.S. (1999), *Classical Sociology*, Sage, London.
- Wacquant L. (2011), *Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks*, in Susen S. and Turner B.S. (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, Anthem Press, London and New York.

Sitografia

www.youtube.com/watch?v=EkIBYPCYKWs



Durkheim e la sfera culturale cosmopolita

Dario Verderame

*The article aims to show how the Durkheimian cosmopolitan vision of social reality relies on an aesthetic as well as moral dimension. That emerges from the ritual theory that Durkheim elaborated in *The Elementary Forms of Religious Life* and, in particular, from the analysis of intertribal ritual practices that the author emphasized as the origin of religious internationalism, typical of Australian Aboriginal societies. The article puts forward two main arguments. The first is to refute the thesis, often associated with Durkheim, that individuals are able to create only exclusionary forms of solidarity by means of rituals. The second is to outline the contribution that Durkheim's theory of ritual can provide to understand what scholars have defined as the 'cosmopolitan cultural sphere' and phenomena related to it, such as festivals.*

Premessa

Negli ultimi decenni, una critica radicale ha avuto come oggetto il pensiero sociologico classico e in particolare l'opera di Émile Durkheim. Quest'ultima risulterebbe particolarmente inadeguata nel cogliere la complessità che caratterizza un mondo – quello attuale – oramai globalizzato, in quanto troppo legata a una visione della 'società' e della 'solidarietà sociale' come coincidenti esclusivamente con lo spazio politico dello stato-nazione (Smith 1983: 26; Beck 1999: 24; 2005: 41; Beck e Sznaider 2006: 2; Dingley 2008). Secondo Ulrich Beck, il più convinto sostenitore di questa tesi, il *nazionalismo metodologico* dei classici, in particolare quello durkheimiano, rappresenta un'eredità della quale occorre rapidamente disfarsi, pena l'incapacità di rinnovare il sapere sociologico, di metterlo 'al passo coi tempi'.

La radicalità di questa accusa non ha mancato di sollevare aspre – e per quanto ci riguarda – giustificate reazioni. Nel caso dell'opera durkheimiana, ma non solo, si è trattato, tra l'altro, di mostrare come il sociologo francese pensasse all'articolazione della solidarietà sociale come in alcun modo restringibile al solo spazio dello stato-nazione, ma come potenzialmente passibile

di una progressiva estensione, tale da inglobare l'intera umanità (Fine 2003; Turner 2006; Chernilo 2006; 2007; Inglis 2011; Pendenza 2014b).

La categoria concettuale attraverso la quale rileggere l'opera durkheimiana, allora, è divenuta proprio quella del cosmopolitismo, utilizzata da molti dei sostenitori del carattere 'obsoleto' della tradizione sociologica classica. In sintesi, ciò che si è cercato di mostrare è la non estraneità del pensiero dei classici rispetto a una visione cosmopolita della realtà sociale (Pendenza 2014a). Quale sarebbe, allora, seconda la critica, il contributo che Durkheim avrebbe offerto alla maturazione di una teoria sociale cosmopolita?

È indubbio il fatto che tra le diverse dimensioni rappresentative del concetto di cosmopolitismo, quella 'morale' e quella 'politica' siano quelle che, più di altre, danno sostanza alla 'visione cosmopolita' durkheimiana. È nell'ambito di una riflessione sulla vita politica, normativamente intesa, che Durkheim (1950) delinea la sua idea di un «patriottismo spiritualizzato» o «mondiale». È quest'ultimo un sentimento che, secondo l'autore, se coltivato consentirebbe di vivificare il senso di appartenenza a una comunità nazionale attraverso l'adesione a dei valori universali, incentrati sulla dignità dell'individuo. Allo stesso tempo, tali valori non possono rimanere confinati in una sfera puramente ideale, in una sorta di 'vuoto sociale', ma *devono* trovare concreta realizzazione, sostiene Durkheim, attraverso il vissuto di specifiche comunità nazionali, ciascuna orientata verso un comune ideale umano. Sostenuta prevalentemente nelle lezioni sulla *fisica dei costumi e del diritto* – tenute a Bordeaux tra il 1890 e il 1900, riproposte a Parigi nel 1904 e nel 1912, e, infine, raccolte nell'opera postuma *Leçons de Sociologie* (1950) – la tesi del «patriottismo mondiale» emergerebbe, secondo alcuni autori, anche in due dei più importanti lavori di Durkheim: *La divisione del lavoro sociale* (1893) e *Le forme elementari della vita religiosa* (1912). Qui, il carattere normativamente impegnato della riflessione sociologica durkheimiana sulle possibilità di edificare una 'società globale' troverebbe un più solido sostegno empirico. È questa la posizione espressa, in modo autorevole, da David Inglis e Roland Robertson (2008), secondo i quali, in particolare nei capitoli conclusivi de *Le Forme*, emergerebbe con chiarezza la visione durkheimiana della società come un'entità non confinabile *esclusivamente* all'interno di uno spazio *sociale* delimitato. A tal proposito gli autori appena menzionati fanno appello a quanto sostenuto da Durkheim circa l'esistenza, diffusa presso le popolazioni aborigene australiane, di culti e pratiche religiose dalla natura squisitamente internazionale. L'«internazionalismo religioso» – fa osservare Durkheim – non è una prerogativa delle religioni più recenti e 'sviluppatе', ma una tendenza universale, legata alle caratteristiche intrinseche delle credenze religiose. Queste ultime «manifestano una tendenza a non rinchiudersi in una società politica strettamente delimitata; in

esse c'è quasi un'attitudine naturale a oltrepassare le frontiere, a diffondersi, a internazionalizzarsi» (Durkheim 1912 [2005]: 349). Sostenuta da *pratiche e culti specifici*, la solidarietà sociale, anche presso le popolazioni più «semplici» dal punto di vista organizzativo come quelle degli aborigeni australiani, tende a superare i confini legati a gruppi ristretti – clanici o tribali –, disegnando spazi di socialità condivisa. Le conclusioni alle quali giungono Inglis e Robertson (2008), sulla base di queste argomentazioni, riguardano la possibilità di rintracciare nei capitoli conclusivi de *Le Forme* il tentativo, anche se solo 'adombrato', da parte di Durkheim di delineare «lo sviluppo di una cultura mondiale, fondata eticamente, come elemento costitutivo di una emergente solidarietà organica dalla natura globale» (*ivi*: 20, corsivo aggiunto; anche Inglis 2011). In definitiva, l'opera durkheimiana, sia che la si guardi da un punto di vista politico-morale, sia che la si legga attraverso un approccio socio-antropologico, appare come attraversata da una corrente profonda: la sua visione cosmopolita, *eticamente orientata*, del sociale.

L'intento di questo saggio è quello di mostrare come il contributo che il pensiero durkheimiano può offrire allo sviluppo di una teoria sociale cosmopolita vada oltre l'aspetto propriamente etico, che comunque rimane predominante. A nostro avviso, in particolar modo ne *Le Forme*, Durkheim offre lo spunto per meglio comprendere l'altra «faccia» del cosmopolitismo – come la definisce il sociologo Ulf Hannerz (2006) – ovvero quella *estetica*. Anche se non pienamente tematizzata, questa dimensione può essere rintracciata nella sua *teoria del rituale* e nel materiale etnografico che la sostiene. Secondo Durkheim, come avremo modo di dire, ogni sequenza rituale, nella complessa alchimia degli elementi che mette in gioco, si sostanzia anche di una componente ludico-estetica che risulta strettamente congiunta a quella etico-morale, anche per il fatto di scaturire da una 'comune effervescenza creatrice'. Il nostro obiettivo, allora, è quello di mostrare il peso esercitato da questa componente estetica in relazione a quelle pratiche rituali che Durkheim ritiene come specificamente orientate alla costruzione di credenze sovra-locali.

Al fine di porre in luce questo nesso tra pratiche rituali e cosmopolitismo procederemo per gradi. Innanzitutto, presenteremo una breve sintesi della teoria del rituale durkheimiana, con l'intento di mostrare come sia preponderante in Durkheim l'idea che siano proprio le pratiche rituali all'origine di qualsiasi credenza collettiva, come anche la letteratura più recente ha cercato di argomentare. In secondo luogo, seguendo la pista socio-antropologica tracciata da Inglis e Robertson, cercheremo di capire cosa differenzia quei culti ove si sviluppa una solidarietà sovra-tribale dagli altri tipi di pratiche rituali. Ciò che emerge da questa analisi è una visione stratificata della solidarietà sociale che Durkheim traccia ne *Le Forme*, secondo la quale l'agire rituale si con-

figura come una pratica suscettibile di veicolare non solo forme di ‘solidarietà ristretta’ – mai comunque totalmente ‘chiusa’ – ma anche forme di solidarietà di più ampio raggio. Successivamente, l’obiettivo sarà quello di evidenziare il ruolo che la dimensione estetica ricopre in queste pratiche che sostengono una ‘solidarietà allargata’. Nell’ultimo paragrafo, infine, cercheremo di delineare il contributo che il pensiero durkheimiano offre alla interpretazione di una ‘solidarietà cosmopolita’ intesa come ‘esperienza estetica’, accennando alle possibili applicazioni empiriche di questa sua impostazione, senza omettere il giudizio molto spesso assai critico che egli ha riservato agli ‘aspetti estetizzanti’ della vita socio-culturale.

Le origini della socialità

Benché a lungo trascurata (Pickering 1984: 321), la riflessione durkheimiana sul rituale rappresenta un crocevia fondamentale nel suo modo di intendere la religione e il sacro, e, per intima connessione, l’intera vita sociale. Lungi dal rappresentare un puro «apparato esteriore» – come pure egli ha sostenuto in uno scritto antecedente a *Le Forme* (Durkheim 1898 [1972]: 290) – la ritualità rappresenta per il sociologo francese uno dei pilastri sui quali si regge l’intera vita sociale, non solo nelle società primitive ma anche in quelle moderne. Come riassume efficacemente Rosati, per Durkheim «senza riti [...] non c’è sacro; senza sacro e senza la dimensione simbolica che lo rappresenta e costituisce, non c’è società. Senza società, in ultima analisi, l’individuo è privo di tutto ciò che lo rende umano» (Rosati 2005: 39). Come giunge Durkheim a nutrire una simile convinzione?

Innanzitutto, occorre ricordare come Durkheim preferisca al concetto di ‘religione’ quello di ‘vita religiosa’ e come quest’ultima rappresenti per lo studioso qualcosa in più che l’insieme delle credenze relative a esseri spirituali o delle dottrine relative alla salvezza dell’anima. Per Durkheim la dimensione religiosa è il vero substrato su cui si fonda la vita sociale; essa è la fonte di tutte le maggiori istituzioni sociali; essa incarna le fondamenta sulle quali si erge la costruzione stessa del sociale, inteso, quest’ultimo, come forza coesiva che tiene uniti individui altrimenti estranei gli uni agli altri, ciascuno ripiegato sui propri interessi egoistici. Ancor più in profondità, la vita religiosa è, a suo avviso, all’origine delle categorie stesse del pensiero e di ciò che di umano e di razionale è presente in ciascun individuo (Durkheim 1912 [2005]: 58-70). L’intento di Durkheim, allora, è quello di mostrare, attraverso lo studio delle società aborigene australiane, l’origine del pensiero religioso, intendendo per *origine* sia l’insieme dei processi psicologici che sostengono le credenze reli-

giose, sia lo sviluppo di queste ultime a partire dalle forme più elementari attraverso cui si sono manifestate, ovvero le credenze totemiche (Lukes 1973: 455-456). Il simbolo totemico è per Durkheim la manifestazione esteriore dell'unità del gruppo che in esso si identifica. Spiegare come avvenga questo processo di identificazione, allora, vuol dire chiarire l'origine del sacro e il ruolo che in essa ricoprono i riti.

L'elemento chiave che consente di cogliere i meccanismi di produzione del sacro è rappresentato dalla nozione durkheimiana di 'effervescenza collettiva'. Sulla base del materiale etnografico a sua disposizione, Durkheim sostiene che quando individui o gruppi familiari isolati e normalmente distanti gli uni dagli altri si aggregano in numero relativamente alto, essi sperimentano una sorta di 'effervescenza psichica', «una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione» (Durkheim 1912 [2005]: 273-277, qui 274). Si tratta di un sentimento tumultuoso, convulso, che, tuttavia, tende ad assumere un ritmo regolare attraverso la *sincronizzazione* dei gesti, dei canti, delle parole. Del resto, «un sentimento collettivo – sostiene Durkheim – non può che esprimersi collettivamente a condizione di osservare un certo ordine che permette l'accordo e i movimenti d'insieme [...]; da ciò derivano i canti e le danze» (*ibidem*) e, più in generale, la formalizzazione di atti ripetuti tipica del rituale. È quindi dalla fusione «totale» (Watts Miller 2004) delle forme espressive e dall'esposizione ai suoni, ai colori, agli odori e ai movimenti degli altri, che avrebbe origine la *performance* rituale, quale azione per mezzo della quale gli individui costruiscono e allo stesso tempo manifestano ai presenti il significato del proprio agire. Se, quindi, il tema centrale de *Le Forme* può essere considerato l'indagine riguardante «le origini della socialità [e] della società umana» (Allen 1998: 150), queste ultime vanno ricercate nell'esperienza, imbevuta di elementi estetici, che gli individui maturano nel corso dell'effervescenza rituale. Prima ancora che la formazione di simboli condivisi, nel corso dell'evento rituale ha luogo una sorta di significanza originaria, basata su elementi percettivi, attraverso la quale la molteplicità dei dati esperienziali assume una forma comune. Osserva, infatti, Durkheim (1912 [2005]: 289):

Gli spiriti particolari non possono incontrarsi e comunicare che a condizione di uscire da se stessi; ma non possono esteriorizzarsi che in forma di movimenti. È l'omogeneità di questi movimenti che dà al gruppo il sentimento di sé e che, quindi, lo fa esistere. Una volta che questa omogeneità è stata stabilita, e quando questi movimenti hanno assunto una forma unica e stereotipata, essi servono a simboleggiare le rappresentazioni corrispondenti.

La sincronizzazione che il rituale promuove attraverso la ripetizione – sembrano suggerire le argomentazioni di Durkheim – non è tanto il frutto di una ‘ragione verbale’ o del potere unificante esercitato dai simboli che esso evoca, ma deriva dalla *corporeità*, intesa come modalità originaria e pre-linguistica di rapportarsi al mondo. Tuttavia, se la realtà del rito non si esaurisce completamente nel suo simbolismo, senza quest’ultimo «i sentimenti sociali avrebbero un’esistenza precaria» (*ibidem*). Secondo Durkheim, infatti, il sentimento sul quale poggia l’unità del gruppo ha bisogno di essere oggettivato per mezzo di una proiezione su un oggetto *esterno* alle coscienze dei singoli partecipanti al raduno. A rendere possibile tale oggettivazione è proprio il rito, al quale, quindi, deve essere attribuita la capacità di creare oggetti totemici, quali simboli dell’unità del gruppo. La forza che emana da questi ultimi, quindi, non è altro che il prodotto dei riti, della loro capacità di generare, sacralizzandola, la forza morale che tiene unita una collettività.

Per Durkheim, inoltre, i riti rappresentano non soltanto l’occasione durante la quale vengono creati simboli condivisi, ma anche quella nella quale la loro efficacia viene periodicamente rigenerata. Il sentimento di comunione che tiene unita una collettività, infatti, è esposto a un naturale decadimento e necessita, quindi, di un sistematico rinnovamento. Ciò accade proprio attraverso la ripetizione dei riti che lo hanno generato. L’essere morale della società, dal quale tutti i membri dipendono, trova la sua riaffermazione attraverso la riproduzione delle rappresentazioni collettive che solo il rito, secondo Durkheim, è in grado di assicurare. In definitiva, il rituale assume per lo studioso francese una doppia valenza: sia quella di creare gli oggetti sacri, oggettivando la forza morale che tiene unito il gruppo, sia quella di rinnovare periodicamente la loro efficacia simbolica.

È indubbio che le argomentazioni di Durkheim, qui sinteticamente riasunte, soffrano di una certa circolarità sia per quanto riguarda il legame che intercorre tra rituale e credenze collettive, sia in riferimento, più in generale, al rapporto tra sacro e società. Se da un lato, come osserva Rosati, il sacro rappresenta nell’ottica durkheimiana una ipostatizzazione e idealizzazione della vita sociale della quale costituisce l’oggettivazione, dall’altro il sacro può essere interpretato come «la *grammatica profonda della società*», ovvero «la fonte generativa delle norme sociali e delle istituzioni», un «*a priori* sociale e storico» che rende possibile la vita degli uomini in società (Rosati 2002: 60-65). Per quanto riguarda la relazione tra rito e credenze, o meglio tra ‘rito’ e ‘mito’, è possibile giungere a conclusioni simili che lasciano insoluto un quesito: sono le credenze collettive a rappresentare la matrice che precede e dà sostanza al rito o, viceversa, è il rito la vera fonte da cui sgorgano le credenze collettive? È quest’ultimo un tema che ha impegnato a lungo gli studiosi, senza tuttavia che

si sia giunti a formulazioni conclusive e condivise (sul punto: Bell 1997: 5-8). In riferimento all'opera durkheimiana, la critica più recente, soprattutto di ispirazione etnometodologica, ha inteso esaltare il primato del rituale, quale azione pratica, sull'elemento simbolico-rappresentativo proprio delle credenze (Fele e Giglioli 2001; Rawls 2005). Per questi studiosi, esse non sono altro che un aspetto derivato – e tutto sommato secondario – delle pratiche rituali. È questa una posizione dichiaratamente 'anti-idealista' che intende esaltare le 'virtù creatrici' del rito. Proprio quest'ultima caratteristica emerge con particolare evidenza dall'analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-tribali. A queste ultime volgeremo, ora, l'attenzione.

Cerimonie segrete e culti sovra-locali

Nelle *Conclusioni* de *Le Forme*, Durkheim ritorna sull'aspetto dell'universalismo, quale caratteristica propria del sistema religioso australiano. Esso si manifesta attraverso la presenza di dèi la cui autorità non viene riconosciuta da una sola tribù, ma si estende a molte di esse. In ampie regioni del continente australiano, come quella del Nuovo Galles del Sud o nello Stato di Victoria, esistono, secondo l'analisi durkheimiana dei documenti etnografici, delle vere e proprie divinità intertribali, come Baiame, Bunjil, Daramulum, il culto delle quali assume una natura internazionale. Come si è giunti alla formazione di una simile credenza, tale da superare i limiti di una specifica organizzazione tribale?

La spiegazione offerta da Durkheim contiene diverse motivazioni. Egli adduce la presenza di matrimoni internazionali, «molto frequenti in Australia», e quella del commercio che, tuttavia, come osserva lo studioso, si trova presso queste popolazioni ancora a uno «stato rudimentale» (Durkheim 1912 [2005]: 489). Ciò che ha spinto maggiormente queste tribù ad assumere delle divinità comuni è, poi, la condivisione di una «eguale civiltà», ovvero la similarità delle istituzioni sociali loro proprie. Questa somiglianza ha reso altrettanto omogenee le credenze che le rappresentano (*ibidem*). Tuttavia, la motivazione per noi più importante che Durkheim adduce è quella che vede questi dèi internazionali essere *il prodotto di specifiche pratiche rituali*: «è probabile che essi siano stati in origine concepiti proprio nelle assemblee inter-tribali. Si tratta infatti, in primo luogo, di dèi dell'iniziazione e, nelle cerimonie di iniziazione, sono generalmente rappresentate tribù diverse» (*ivi*: 490). Le argomentazioni sostenute da Durkheim sembrano avallare soprattutto questa ipotesi. In particolare, l'origine rituale delle credenze sovra-locali emerge con nettezza nell'ultimo capitolo del Libro II de *Le Forme*, dedicato alla «nozione di spiriti e di dèi».

Qui Durkheim fa osservare come la presenza di dèi internazionali sia diffusa un po' in tutto il continente australiano. Queste divinità – precisa l'autore – non sono fatte oggetto di culti specifici, a esse esclusivamente riservati. Questi particolari dèi, chiarisce Durkheim, «non sono altro che *riti personificati*»; essi «hanno come ragion d'essere quella di spiegare le pratiche esistenti; e ne costituiscono solamente un altro aspetto» (*ivi*: 345, corsivi aggiunti). Quindi, secondo l'autore, l'insorgere di credenze sovra-locali si configura come una sorta di giustificazione *a posteriori* di pratiche rituali esistenti. Queste ultime testimoniano la presenza di un legame inter-tribale che vede coinvolte, come nel caso delle cerimonie di iniziazione, non solo tribù legate da «un *connubium* regolare», ma anche quelle tra le quali «ci sono dispute da regolare» e che normalmente sono ospitate in questo tipo di cerimonie (*ivi*: 354, nota 42).

Occorre a questo punto analizzare le caratteristiche che assumono queste pratiche rituali dalla estensione inter-tribale. Sebbene Durkheim non sia particolarmente prodigo di informazioni a tale proposito, crediamo si possano individuare diversi luoghi testuali nel *Le Forme* ove emergono chiare indicazioni a riguardo. A nostro avviso, nel discorso durkheimiano, la specificità dei culti intertribali emerge soprattutto se questi ultimi vengono paragonati a quelli che più caratterizzano la vita di un *singolo* clan, ovvero a quelli che Durkheim chiama – seguendo la denominazione adottata dagli etnologi Spencer B. e Gillen F.J. in relazione alla popolazione degli Arunta – le cerimonie dell'*Intichiuma*.

A queste ultime Durkheim dedica ampio spazio, l'intero Capitolo II del Libro III, rivolto allo studio del «culto positivo». In sintesi, la cerimonia dell'*Intichiuma* è strettamente legata al gruppo totemico. Ogni clan ha il proprio *Intichiuma* che può essere ripetuto più volte all'anno. Nonostante queste cerimonie possano assumere caratteristiche anche molto diverse a seconda delle tribù – e dei clan all'interno delle stesse tribù – esse sembrano rivelare una finalità comune. Sia che a contraddistinguerle sia un atto oblativo, sia che prevalga l'adozione di atti mimetici volti a imitare il proprio totem, il risultato che l'aborigeno intende raggiungere attraverso la loro esecuzione è quello di assicurare *la riproduzione della specie totemica* dalla quale il clan deriva il proprio nome, la propria origine e la continuazione della propria stessa esistenza. Senza entrare nei particolari etnografici che segnano tali pratiche rituali, ciò che qui ci preme sottolineare è il carattere *tendenzialmente escludente* che esse assumono. Così Durkheim, a proposito dell'*Intichiuma* del clan del bruco witchetty:

Nel giorno stabilito dal capo, tutti i membri del gruppo totemico si raccolgono nell'accampamento principale. Gli uomini di altri totem si ritirano a qualche distanza; poiché, presso gli arunta, è proibito loro di essere presenti alla cele-

brazione del rito che ha tutti i caratteri di una *cerimonia segreta*. Un individuo di un totem differente, ma della stessa fratria, può essere invitato, per cortesia, ad assistere; ma esclusivamente in qualità di testimone. In nessun caso egli può portarvi una *collaborazione attiva* (*ivi*: 389, *corsivi aggiunti*).

Va precisato che le cerimonie dell'*Intichiuma* non preludono a un rapporto ostile tra i clan, né possono essere interpretate come tese a rivendicare una qualche forma di possesso in senso esclusivo. Infatti, esse si concludono, spesso, con una comunione alimentare che può coinvolgere membri di altri clan. Inoltre, gli oggetti più sacri che essa maneggia – dei pezzi di legno o di pietra liscia chiamati *churinga* – possono essere temporaneamente prestati a clan appartenenti alla stessa tribù (*ivi*: 174, 366). In ogni modo, le ragioni della segretezza dell'*Intichiuma* possono essere rintracciate nella organizzazione sociale propria dell'unità clanica. È lo stesso Durkheim a evidenziare come il clan sia «una società che può, meno di ogni altra, fare a meno di un emblema e di un simbolo, perché non ve ne sono altre più carenti di consistenza» (*ivi*: 291). Il clan non può trovare definizione né per mezzo della presenza di una autorità centrale, che nelle popolazioni australiane è «incerta e instabile», né attraverso un criterio territoriale, in quanto trattandosi di una popolazione nomade esso non è legato ad alcuna località determinata (*ibidem*). Inoltre, le regole di filiazione matrilineare, attraverso le quali generalmente si trasmette anche il totem, determinano il fatto che i figli appartengono a clan diversi da quello del padre, con il quale normalmente convivono. «Un clan – conclude Durkheim – è anzitutto un'unione di individui che portano lo stesso nome e che si raccolgono intorno a uno stesso segno. Togliamo il nome e il segno che lo materializza, e il clan non è più neanche rappresentabile» (*ivi*: 292). La segretezza della cerimonia dell'*Intichiuma*, insieme a quella degli oggetti che più la caratterizzano, come i *churinga*, sembrerebbe derivare dalla necessità del gruppo di preservare la propria stessa esistenza in un quadro sociale altamente instabile e mutevole. Tuttavia, sarebbe un errore pensare che Durkheim abbia individuato in quella clanica l'unica forma di solidarietà rintracciabile presso le tribù australiane. La realtà – è lo stesso Durkheim a sostenerlo – è molto più complessa.

Senza dubbio, il culto di ogni totem ha il suo focolare nel clan corrispondente; è là e soltanto là che viene celebrato; sono i membri del clan che ne hanno l'incarico; [...] Ma d'altra parte, i diversi culti totemici che sono così praticati all'interno di una stessa tribù non si sviluppano parallelamente ignorandosi tra loro, come se ognuno costituisse una religione completa e autosufficiente. Al contrario, essi si implicano reciprocamente; non sono che parti di un unico tutto, gli elementi di una stessa religione (*ivi*: 209).

Tra le occasioni rituali che valicano 'i confini' clanici, tenendo allo stesso tempo uniti questi gruppi, vi sono le cerimonie di iniziazione, attraverso le quali i membri più giovani della tribù vengono introdotti alla vita adulta. A differenza che nell'*Intichiuma*, osserva Durkheim, le cerimonie dell'iniziazione non hanno luogo in un posto che è fissato dalla regola e nel quale si è obbligati a recarsi in pellegrinaggio. L'ubicazione della loro esecuzione è «puramente convenzionale». Né potrebbe essere altrimenti, in quanto esse sono cerimonie che comportano la presenza di *diversi totem* e, quindi, non possono che svolgersi in località diverse da quelle dove il mito colloca questi ultimi (*ivi*: 448 e nota 26; anche 395, nota 8). Proprio le cerimonie di iniziazione rappresentano quelle occasioni nelle quali hanno origine i culti sovra-locali e la cui estensione può assumere un carattere inter-tribale.

Infatti, i membri della tribù alla quale appartengono i giovani iniziati non sono i soli ad assistere alle cerimonie dell'iniziazione; a queste *feste*, che sono una specie di *fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche*, sono convocati in modo specifico rappresentanti delle tribù vicine. Le credenze che si elaborano in ambienti sociali così composti non possono però restare patrimonio esclusivo di una determinata nazionalità. Lo straniero al quale sono state rivelate le riferisce alla sua tribù natale, quando vi è rientrato; e siccome, presto o tardi, è costretto a invitare a sua volta i suoi ospiti di prima, tra società e società avvengono continui scambi di idee. In questa maniera si costituì una mitologia internazionale in cui il dio supremo si trovò a essere naturalmente l'elemento essenziale, perché essa traeva origine dai riti dell'iniziazione che quello ha la funzione di personificare (*ivi*: 354, *corsivi aggiunti*).

Il fatto che lo stesso insieme di cerimonie possa fungere da catalizzatore della solidarietà tribale e allo stesso tempo rappresentare l'occasione per la costruzione di legami inter-tribali non deve sorprendere. Ciò che, infatti, Durkheim vuole mostrare è una sostanziale *intercambiabilità dei riti*, i quali, pur essendo caratterizzati da una relativa invarianza dei propri elementi costitutivi, possono essere impiegati in più occasioni e per scopi differenti. Ciò è particolarmente vero per i riti di iniziazione, i quali – sostiene Durkheim – non sono delle *entità rituali in sé*, ma sono formati da un insieme di riti di diversa specie, all'occorrenza utilizzabili per assolvere a funzioni distinte (*ivi*: 448).

In definitiva, nell'interpretazione offerta da Durkheim, la ritualità si configura, nell'organizzazione sociale delle tribù australiane, come un insieme di pratiche in grado di articolare livelli di solidarietà dal diverso potenziale

inclusivo¹. Questa considerazione induce, a nostro avviso, anche a un ripensamento di quel modo di intendere la nozione di ‘rituale’ – spesso associato all’opera dello stesso Durkheim – secondo il quale il rito rappresenterebbe un dispositivo simbolico volto a sostenere una funzione identitaria che ha come suo corollario principale quello di tracciare una distinzione tra un ‘noi’ e un ‘loro’, come entità inevitabilmente separate in modo oppositivo. Reali o immaginati, ‘naturali’ o ‘costruiti’, i confini identitari sono considerati un prodotto *quasi automatico* delle pratiche rituali, il cui esito è *invariabilmente* la produzione di un ‘noi’ e di un ‘loro’, di *insiders* e *outsiders*, attraverso una ferrea logica dicotomizzante. Invece, ciò che l’analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-locali ci restituisce, anche se solo abbozzata, è l’idea di una ritualità quale strumento di *negoiazione dei confini*, di *apertura nei confronti dell’alterità*.² Ciò che di seguito intendiamo sostenere, seguendo le indicazioni offerte da Durkheim, è che tra gli elementi costitutivi del rito – tale da renderlo una pratica potenzialmente idonea nello generare forme di solidarietà inclusive – figura come essenziale la sua componente estetica.

L’aspetto ludico-estetico dei culti sovra-locali

In precedenza abbiamo osservato come Durkheim evidenzi il carattere sostanzialmente composito che assumono le pratiche rituali inter-tribali e, in particolar modo, quelle celebrate in occasione dell’iniziazione dei giovani alla vita adulta. Presso gli aborigeni australiani, tali occasioni cerimoniali – scri-

¹ Su questo punto la nostra analisi diverge da quella condotta da Inglis e Robertson (2008). Nel loro saggio, gli autori sottolineano come vi sia una contrapposizione ne *Le Forme* tra due significati diversi che Durkheim avrebbe attribuito al termine ‘società’: il primo sarebbe legato a un’idea di società come entità chiusa, territorialmente e simbolicamente delimitata; il secondo, invece, farebbe riferimento a una idea di società ‘aperta’, ‘globale’ (*ivi*: 16-17). Il primo significato, secondo i due autori, caratterizzerebbe soprattutto i ‘primi capitoli’ de *Le Forme*, mentre il secondo emergerebbe nei ‘capitoli finali’, proprio in riferimento alle mitologie inter-tribali. Sulla base di quanto sostenuto, crediamo, invece, che Durkheim non abbia fatto riferimento alla stessa unità di analisi. Non siamo in presenza di uno stesso concetto di ‘società’ declinato in due modi differenti, quanto piuttosto di due livelli diversi dell’organizzazione sociale propria delle tribù australiane. Ciascuno di questi livelli è rappresentato da pratiche rituali diverse e corrisponde a livelli altrettanto distinti di solidarietà sociale, quella clanica, da una parte, e quella tribale e inter-tribale, dall’altra.

² Si tratta di una lettura del rito in netto contrasto con il diffuso ‘anti-ritualismo’ proprio della cultura occidentale. Tra i lavori che avanzano l’ipotesi che il rito sia una pratica rivolta non solo a marcare confini, ma anche a ‘solleccitarli’, ‘negoziarli’ vanno menzionati, in particolare, quelli di M. Rosati (2008; 2009) e A.B. Seligman (2010; Seligman *et. al.* 2011).

ve Durkheim – «sono una specie di fiere internazionali, a un tempo religiose e laiche» (*ivi*: 354). Come va interpretata questa convivenza di ‘religiosità e laicità’ sulla quale Durkheim richiama l’attenzione? A nostro avviso, essa, piuttosto che inficiare il principio da lui stesso formulato circa la separazione tra «cose sacre» e «profane», va inquadrata nell’ambito della sua teoria del rituale e della sua visione della vita religiosa in generale. Quest’ultima, secondo Durkheim, va concepita alla luce di un ulteriore «elemento importante» che la caratterizza: «quello ricreativo ed estetico» (*ivi*: 443).

Durkheim affronta questo tema a conclusione della sua analisi delle forme di «culto positivo» – nel capitolo IV del Libro III de *Le Forme* – subito dopo aver approfondito l’esame di quelle forme di ritualità ove prevale un «carattere rappresentativo e idealistico» (*ivi*: 439); una circostanza, questa, sulla quale torneremo tra breve. In poche, ma dense pagine, Durkheim riassume la sua visione del rapporto tra religione e arte e tra immaginazione e rito. Nelle sue parole:

la religione non sarebbe stata se stessa se non facesse posto alle libere combinazioni del pensiero e dell’attività, al gioco, all’arte, a tutto ciò che ricrea lo spirito affaticato dalla soggezione del lavoro quotidiano [...]. L’arte non è soltanto un ornamento esteriore di cui il culto si adornerebbe per dissimulare ciò che può avere di troppo austero e di troppo rude: il culto ha qualcosa di estetico per sé (*ivi*: 445).

In sintesi, Durkheim nella sua analisi vuole rimarcare un dato essenziale: la vita religiosa non è soltanto una ‘vita seria’, ma anche il luogo ove si libera la creatività dello spirito umano e la sua immaginazione. Il mondo religioso – sostiene infatti l’autore – è «un mondo parzialmente immaginario e, per questo motivo, si presta più facilmente alle libere creazioni dello spirito» (*ivi*: 444). Qui – si badi bene – il sociologo francese non sta asserendo che la vita religiosa sia un qualcosa di effimero e superficiale. Il sacro è l’espressione, per eccellenza, di una ‘*existence sérieuse*’, ovvero di una moralità che non può essere *esclusivamente* basata sull’immaginazione (sul punto: Pickering 1984: cap. 7; 2000: 45; Gephart 2000: 88), cioè disancorata da qualsiasi obbligo morale. Tuttavia, l’immaginazione estetica – suggerisce Durkheim – lungi dal rappresentare un ostacolo all’istituzione di una convivenza morale, concorre anch’essa a questo scopo, in quanto produttrice di un trascendimento che pone gli individui in una dimensione ‘altra’, affrancando gli spiriti dalle asperità del quotidiano (Durkheim 1912 [2005]: 445). Certo, l’apprezzamento durkheimiano dell’esperienza estetica è, in un certo qual modo, subordinato al legame che quest’ultima intrattiene con la componente morale della vita

religiosa. È questo uno dei motivi – come fa osservare Pickering – che spinge Durkheim, nei rari passaggi della sua opera nei quali egli si occupa di ‘arte’ (ad esempio: Durkheim 1925 [1977²]: 696-708), a esprimere una profonda riprovazione nei confronti della produzione artistica a lui contemporanea (Pickering 2000). Tuttavia, crediamo che questo legame tra le componenti estetica e morale della vita religiosa non venga pensato da Durkheim in termini di subordinazione della prima rispetto alla seconda, come se l’esperienza estetica fosse un prodotto secondario della moralità originata dal sacro. Almeno, non ne *Le Forme*. Entrambe queste componenti, del resto, hanno origine da una ‘comune effervescenza creatrice’ e, in definitiva, dal rito. L’esubranza creatrice di quest’ultimo eccede l’aspetto propriamente simbolico-rappresentativo. Come fa notare Gephart in relazione a questo aspetto della riflessione durkheimiana, «la dinamica dei rituali religiosi va oltre il significato religioso, tanto quanto l’immaginazione simbolica va oltre la rappresentazione religiosa» (Gephart 2000: 88). Nei riti, la fusione delle espressioni estetiche – danza, musica, arti decorative, giochi, ecc. – genera un *surplus* di immaginazione (Watts Miller 2004), un mondo parallelo che si sostituisce a quello della vita quotidiana.

Nei riti, quindi, ‘vita seria’ e ‘vita ludico-estetica’ coesistono. Ciò spiega, secondo Durkheim, il fatto che i riti appaiono spesso come delle attività senza scopo, che «si svolgono per il solo piacere di svolgersi» (Durkheim 1912 [2005]: 445). I riti, pur appartenendo alla ‘vita seria’ – «quando un rito non serve più che a distrarre, non è più un rito» scrive Durkheim (*ibidem*) –, rappresentano lo strumento attraverso il quale si esprime un bisogno ricreativo e ludico che pure giova al rinnovamento morale della comunità. *Ciò è valido per gran parte delle forme rituali*. Anche i riti dell’*Intichiuma* – osserva Durkheim mettendoli a paragone con i «riti piaculari» – non sono pervasi da un sentimento di angoscia e tristezza. Anche le oblazioni di sangue che in essi si registrano sono «fatte in un impeto di pio entusiasmo» (*ivi*: 460).

Nella vita religiosa delle popolazioni aborigene australiane questa presenza di una ritualità ‘seria’ e di una ‘ludica’ risulta chiaramente percepita dagli stessi partecipanti ai riti. A tale proposito è utile ricorrere a una breve annotazione che Marcel Mauss affida al suo libro incompiuto sulla preghiera (Mauss 1909 [1997]). In riferimento agli aborigeni australiani, Mauss fa notare come «presso certe tribù, quando un gruppo locale ne incontra un altro, si fa un *corroboree*³ o, più esattamente, un *altertha*, serie di festeggiamenti e danze

³ Il termine ‘corroboree’ è spesso utilizzato in letteratura in modo piuttosto vago e generico, come volto a significare le *performances* degli aborigeni australiani accompagnate da balli, suoni, musiche, senza che alcuna distinzione venga operata tra cerimonie sacre e non (Berndt e

che manifestano anche assai spesso un carattere totemico. Ma questi tipi di feste non sono in alcun modo assimilate dagli indigeni stessi alle grandi cerimonie dell'intichiuma (del gruppo totemico), né a quelle dell'iniziazione, per quanto tra le une alle altre vi siano somiglianze strettissime» (*ivi*: 50). Oltre che per il dato antropologico relativo alle cerimonie di iniziazione, quanto asserito da Durkheim differisce dalle osservazioni di Mauss su un punto: secondo Durkheim, non esiste una netta contrapposizione tra la componente seria e quella ludica dei riti. Tra le due non c'è, secondo l'autore, soluzione di continuità.

La semplice gioia, il corroboli profano, non ha un intento serio, mentre una cerimonia rituale comporta sempre, nel suo insieme, uno scopo grave. Occorre anche osservare che non c'è forse gioia in cui la vita seria non abbia qualche eco. In fondo, *la differenza è piuttosto nella diversa proporzione in cui questi due elementi sono combinati* (Durkheim 1912 [2005]: 446, corsivo aggiunto).

In definitiva, ciò che Durkheim sembra suggerire è il fatto che nei riti è riscontrabile una gradazione diversa di 'serietà' e 'costrizione', da una parte, e 'giocosità', dall'altra. L'ipotesi che noi avanziamo, allora, è quella in base alla quale questa «proporzione» muta in relazione alle forme di solidarietà che i riti sorreggono. In particolare, nel caso delle cerimonie intertribali e, quindi, di forme di 'solidarietà allargata', la componente ludica e ricreativa dei riti sembra emergere con maggiore evidenza, senza, ovviamente, che quella morale ne venga esclusa.

Benché non direttamente tracciato da Durkheim, questo legame emerge dalla collocazione che egli riserva ne *Le Forme* agli aspetti estetici della vita religiosa, sia dal particolare tipo di credenze che anima queste pratiche intertribali. Durkheim, infatti, nello stesso Capitolo IV del Libro III, subito prima di affrontare il rapporto tra religione e arte, osserva come non tutti i «culti positivi» siano diretti a produrre «effetti materiali» – ossia la riproduzione della specie totemica (*ivi*: 434-442). Ve ne sono altri nei quali prevalgono gli aspetti «rappresentativi» e «idealistici», come nel caso delle feste che si celebrano in onore del serpente Wollunqua, presso i warramunga. Alla base di queste occasioni cerimoniali – osserva Durkheim – vi è la celebrazione di esseri immaginari, «puramente mitici» (*ivi*: 439). In queste circostanze, l'immaginazione ludico-estetica ha maggiori possibilità di esprimersi. Infatti, come osserva l'autore, «nella misura in cui gli esseri a cui il culto è rivolto sono immaginari,

Berndt 1964: 320). Ci sembra, invece, che Durkheim, utilizzando l'espressione 'corroboli profano', abbia avuto in mente proprio questa distinzione (Durkheim 1912 [2005]: 446).

essi sono incapaci di contenere e di regolare questa esuberanza [effervescenza collettiva]: occorre la pressione di realtà tangibili e resistenti per costringere l'attività ad adattamenti esatti ed economici» (*ivi*: 445). Questa configurazione del rito sembra adattarsi perfettamente al caso delle cerimonie intertribali di iniziazione. Come analizzato in precedenza, ciò che contraddistingue queste ultime è proprio il carattere 'immaginario' delle divinità lì celebrate, come Baiame, Bunjil, Daramulum. Tra l'altro, è questa un'ipotesi che trova conferma anche nel materiale etnografico ad esse relativo.

Numerosi autori hanno evidenziato l'occorrenza di cerimonie inter-tribali presso le società australiane – studiosi come Elkin (1938), i coniugi Berndt (Berndt e Berndt 1996: cap. 10), Meggitt (1965: 245-246) e altri – tutti concordi nel ritenere la permeabilità dei confini tribali un elemento scontato nella organizzazione della vita sociale di quel continente. Con riferimento ai resoconti etnografici di W.B. Spencer e F.J. Gillen, l'antropologo Wouter Belier mostra come la religione e il rito, presso queste popolazioni, non abbiano alcun significato delimitante e divisorio, atto cioè a marcare confini invalicabili: «al contrario, la ritualità e la religione sono precondizioni della comunicazione interculturale» (Belier 1995: 89). Per quanto riguarda più nello specifico le cerimonie intertribali di iniziazione, tra le descrizioni etnografiche più esaurienti vanno menzionate, senza dubbio, quelle redatte dall'antropologo Alfred William Howitt (1884; 1904), relative alle popolazioni del sud-est del continente australiano, e dalle quali lo stesso Durkheim ha preso spunto. Howitt sottolinea come l'intento di queste cerimonie sia quello di impressionare e terrificare l'iniziando in maniera tale che la lezione impartita possa rimanere a lui impressa e, in tal modo, governare la sua intera vita futura. Tuttavia, egli fa anche osservare come all'interno di queste cerimonie, lunghe diversi giorni, non manchino momenti propriamente ludici e scherzosi. Lo scopo di molte *performance* rituali – egli scrive – «è anche quello di divertire, tra un rito serio e l'altro» (Howitt 1904: 532). Ecco, dunque, l'alternarsi di danze e rappresentazioni, a volte destinate a illustrare il potere magico di certe divinità, a volte indirizzate a impartire insegnamenti morali e, altre ancora, soltanto a divertire i presenti (*ivi*: 544; 1884: 444). Inoltre, di particolare rilievo è quanto l'autore riporta a proposito della posizione occupata dagli iniziandi nel campo in cui si svolgono tali cerimonie. Scrive Howitt (1884: 445-446):

la regola è che i novizi e i loro tutori devono accamparsi presso gli uomini di quel contingente che è venuto dal posto più lontano rispetto al proprio paese, in modo che, venendo collocati interamente tra estranei, e lontani dal volto dei loro parenti e amici, essi possano essere più facilmente colpiti da ciò che vedono e sentono.

Non è allora eccessivo vedere in queste cerimonie intertribali una esperienza collettiva di presa di coscienza dell'alterità, dove l'estraneo non è l'«impuro» che deve essere allontanato, ma la fonte di nuove conoscenze. Tuttavia, l'elemento sul quale vogliamo nel complesso riportare l'attenzione non riguarda il dato antropologico in sé, ma l'idea che il rituale possa rappresentare, in talune circostanze, uno strumento atto a mediare la relazione con l'Altro. Quando ciò si verifica – sembrano suggerire, nel loro insieme, le argomentazioni di Durkheim – ciò sembra avvenire «per gioco». Questo aspetto rimanda alla relazione che crediamo possa essere individuata tra cosmopolitismo ed esperienza estetica.

Cosmopolitismo ed esperienza estetica

Il concetto di cosmopolitismo è al centro di un intenso dibattito circa le sue proprietà caratterizzanti e le potenzialità euristiche a esso attribuibili. In letteratura, poi, oltre al problema definitorio, trova sempre più spazio quello riguardante la necessità di indagare le modalità attraverso le quali individui e gruppi sperimentano un «atteggiamento cosmopolita», in quanto parte integrante delle interazioni che essi intrattengono nella vita quotidiana (Rovisco e Nowicka 2011). Ciò ha in parte spostato l'attenzione degli studiosi dagli aspetti macro-istituzionali a quelli «ordinari» della vita sociale, come campo di indagine entro il quale verificare la portata esplicativa di tale concetto. Tuttavia, questa maggiore attenzione per le forme ordinarie e «vernacolari» del cosmopolitismo è stata anche accompagnata dall'acuirsi di una contrapposizione da lungo tempo presente in questo campo di studi. Si tratta di una dicotomia che vede contrapposte una faccia «buona» del cosmopolitismo, identificata con la sua dimensione etica, a una «cattiva»; quest'ultima rappresentata, appunto, dalla sua dimensione estetica (Sassatelli 2012).

A tal proposito, occorre ricordare come l'uso dell'espressione «cosmopolitismo estetico» si sia diffuso in letteratura a partire dalla metà degli anni novanta, venendo a designare sia la formazione di una «cultura globale», veicolata dai consumi, sia, più nello specifico, il fenomeno del moderno turismo di massa (ivi: 236). John Urry, probabilmente il primo studioso a utilizzare questa espressione, identifica in quello estetico una nuova forma di cosmopolitismo, tra i cui elementi costitutivi egli annovera il «diritto a viaggiare ovunque», la «curiosità verso altre popolazioni e culture», un certo grado di «apertura» nell'apprezzarne le specificità, l'«abilità nel contestualizzare» il proprio modo di vita alla luce di più vaste conoscenze storiche e geografiche, una «competenza semiotica» nell'interpretazione dei segni culturali (Urry

1995: 167). Anche se mediata dalle pratiche di consumo, questa modalità di rapportarsi all'alterità è considerata da alcuni studiosi come passibile di dar vita a una «società civile cosmopolita» (Szerszynski e Urry 2002: 477; Kendall *et. al.* 2009). Tuttavia, a nostro avviso, non è destituita di fondamento la critica di quanti vedono in questo genere di fenomeni l'aspetto più superficiale ed «elitario» (Calhoun 2002) del cosmopolitismo, quando quest'ultimo, invece, dovrebbe essere inquadrato come un «discorso critico» nei riguardi dei processi di omogeneizzazione transnazionale guidati da logiche prettamente economiche (Delanty 2006).

Posta in questi termini, la frattura tra la dimensione etica e quella estetica del cosmopolitismo sembra davvero insanabile. Non potendo qui anche solo accennare al fitto intreccio di cause che l'hanno alimentata, daremo invece conto di alcuni tentativi che in letteratura sono stati intrapresi nel cercare di sanarla. Questi ultimi sembrano percorrere soprattutto una direzione, quella di mostrare come l'esperienza estetica sia parte costitutiva delle modalità attraverso le quali si manifesta la partecipazione a una 'sfera culturale cosmopolita'.

L'idea che muove questa proposta prende le mosse dal discorso elaborato da Jürgen Habermas (1962) sulla sfera pubblica, nel tentativo di ampliarlo, dando maggior risalto alla componente culturale di quest'ultima. Così, Jim McGuigan definisce la «sfera pubblica culturale» come «l'articolazione del politico, del pubblico e del personale, come un terreno conteso, modellato da modalità di comunicazione affettive, ossia estetiche ed emozionali» (McGuigan 2005: 435; 2011: 83). Come riassume efficacemente Monica Sassatelli, quello di «sfera pubblica culturale» è un concetto utile a evidenziare come la partecipazione alla vita pubblica si manifesti non soltanto attraverso un dibattito razionale, ma anche attraverso altre modalità di coinvolgimento, alternative nel contenuto e nella forma. Queste modalità riflettono il carattere *multidimensionale* della sfera pubblica, tra le cui dimensioni costitutive, oltre a quella cognitiva, occorre annoverare anche quella estetica e affettiva (Sassatelli 2012: 241). Da qui l'obiettivo perseguito dalla studiosa, insieme ad altri, di approfondire l'analisi di alcune particolari occasioni – come i festival e gli eventi culturali – nelle quali prende corpo una sfera pubblica cosmopolita segnata da forme di coinvolgimento estetico (Giorgi *et al.* 2011).

In questo programma di ricerca è forte il tentativo di concepire la sfera culturale come parte integrante della partecipazione alla vita pubblica. Da questo punto di vista – sostiene Gerard Delanty – i festival, quale luoghi di negoziazione di significati, sono un aspetto saliente della «cittadinanza culturale» e della «democrazia in generale» (Delanty 2011: 195). Or bene, il contributo che la teoria durkheimiana del rituale può offrire a questa prospettiva ci sembra evidente, nonostante essa venga, a tal proposito, esplicitamente ri-

tenuta inadeguata (Sassatelli 2011: 14). Non si tratta, ovviamente, di postulare una rigida sovrapposizione tra le pratiche rituali inter-tribali analizzate da Durkheim e i festival che hanno luogo nella sfera culturale moderna. Piuttosto, il contributo che, a nostro avviso, Durkheim può offrire alla comprensione della dimensione estetica del cosmopolitismo va ricercato negli elementi costitutivi dell'esperienza estetica e nelle modalità con le quali essi si manifestano in quelle occasioni ove ha luogo l'elaborazione collettiva di significati culturali⁴. Diventa, allora, decisivo giungere a una più adeguata comprensione di ciò che caratterizza una 'esperienza estetica' e che in parte emerge dalla teoria del rituale durkheimiana.

In sintesi, un modo di concettualizzare l'esperienza estetica è quello di considerare quest'ultima come non esclusivamente riconducibile a un'esperienza di tipo cognitivo o a una connotata emotivamente. Come evidenziato da Paolo D'Angelo, «nell'esperienza estetica non acquistiamo propriamente conoscenze, e [...] d'altra parte esistono casi di esperienze estetiche nelle quali non veniamo emotivamente coinvolti» (D'Angelo 2011: 72). Ciò che secondo questo autore distingue l'esperienza estetica non è un particolare oggetto, ma le modalità attraverso le quali l'esperienza viene organizzata. Nelle sue parole,

l'esperienza estetica è una sorta di reduplicazione, di raddoppiamento dell'esperienza che solitamente compiamo, e [...] in questa duplicazione i caratteri dell'esperienza vengono al tempo stesso attenuati ed intensificati (ivi: 79).

L'attenuazione – egli sostiene – deriva dal carattere 'gratuito' dell'esperienza estetica, ossia dal fatto che essa non risulta legata al perseguimento di scopi immediati; l'intensificazione, allora, è conseguenza del rivolgersi di tale esperienza verso se stessa e non verso qualcosa di esterno. Ancora di maggior rilievo è quanto l'autore fa poi osservare in relazione all'effetto di duplicazione prodotto dall'esperienza estetica. Tale effetto riguarda sia la forma sia i contenuti dell'esperienza.

La duplicazione della forma è, ad esempio, evidente nel *ritmo* (ivi: 80). Per l'autore, il ritmo non è altro che una segmentazione arbitraria del tempo che viene fatta aderire a dei gesti. In questo modo il dato puramente naturale viene sottoposto a una convenzione umana. In ciò è possibile ravvisare il 'lavoro' che l'esperienza estetica è chiamata a svolgere: quello di contribuire all'orga-

⁴ È in questa direzione che, del resto, la scoperta di un 'nuovo Durkheim' è maturata a partire dalla fine degli anni Ottanta, allorché si è trattato di mettere in evidenza il contributo che la sua 'sociologia della religione' (*religious sociology*) aveva da offrire allo sviluppo dei *Cultural Studies* (Alexander 1988).

nizzazione dell'esperienza umana. A tal proposito, D'Angelo riporta l'attenzione su quanto fatto notare da Hegel (*ibidem*). Quest'ultimo, nelle sue *Lezioni di estetica* mette a paragone la ritualità arcaica – le modificazioni del corpo che essa prevedeva, come ad esempio i tatuaggi – con l'esperienza, banale, di osservare compiaciuti i cerchi concentrici provocati da un sasso lanciato in acqua. In entrambe le circostanze – sostiene il filosofo tedesco – c'è la volontà dell'uomo di affermare la propria organizzazione dell'esperienza, di sottrarla al dato puramente naturale (Hegel 1836-1838 [1972]: 41). Si può sostenere che in Durkheim questo argomento ritorni in chiave socio-antropologica. Infatti, ponendo la ritualità all'origine del sacro, Durkheim non fa altro che porre la stessa all'origine delle categorie del pensiero e, quindi, alla radice dell'organizzazione dell'esperienza umana.

L'azione duplicatrice dell'esperienza estetica, inoltre, ha un'altra importante conseguenza, riguardante, questa volta, *i contenuti* della stessa. L'esperienza estetica – sostiene D'Angelo – ha un carattere squisitamente *finzionale*. Essa, cioè, crea un 'mondo parallelo', sganciato dalle esperienze ordinarie, nel quale è possibile affinare le proprie capacità di confrontarsi con situazioni che non si è potuto esperire in altro modo (D'Angelo 2011: 81-82).

In definitiva, qui sinteticamente riassunte, le qualità attribuibili all'esperienza estetica rivelano in modo evidente tutta la loro affinità con le proprietà del rito, quale attività creatrice di senso e modalità organizzatrice dell'esperienza. La non strumentalità, il suo 'essere per sé', la sua sequenzialità ritmica, la sua propensione a creare 'mondi immaginari', sono tutte caratteristiche inscritte nella ritualità, la quale, dunque, va considerata come un'esperienza intrinsecamente estetica (sul punto: Tagliaferri 2009). È questo, a nostro avviso, uno dei tratti caratteristici della teoria durkheimiana del rituale.

Infine, la capacità connaturata al rito di 'giocare con il mondo', di metterlo tra parentesi, sospendendone la validità (Terrin 1999: 142-187), è ciò che lo rende una pratica potenzialmente idonea nel sostenere l'incontro con l'alterità. Ciò che ci è sembrato di poter rilevare nell'analisi durkheimiana delle pratiche rituali sovra-locali è proprio questa caratterizzazione del rito quale modalità di comunicazione transculturale.

Conclusioni

In questo saggio abbiamo cercato di mostrare come la sociologia della religione durkheimiana e, in particolare, la sua teoria del rituale costituiscano un valido sostegno teorico per l'analisi di quella 'faccia', spesso denigrata, del cosmopolitismo rappresentata dalla sua dimensione estetica. Partendo dal

dato socio-antropologico, siamo giunti a delineare la cornice entro la quale Durkheim elabora la sua visione dell'estetica come parte integrante dei fenomeni rituali. Nel far ciò, è emersa anche una diversa lettura, riconducibile allo stesso Durkheim, del concetto di rito, spesso evocato solo in relazione a forme di solidarietà dalla natura escludente. Inoltre, abbiamo osservato come questa interpretazione della ritualità come un'esperienza intrinsecamente estetica possa sorreggere l'analisi di concreti fenomeni empirici, come i festival, legati alla formazione di una 'sfera pubblica culturale e cosmopolita'. Per Durkheim – occorre sottolineare questo punto – non l'astratta nozione di umanità, ma la presenza di pratiche concrete, insieme al loro radicamento in una comunità, consente l'affermazione di una moralità cosmopolita e la condivisione di valori universali. Nell'indagine sulle origini della socialità che egli compie ne *Le Forme*, queste pratiche appaiono all'autore come quelle che danno linfa all'internazionalismo religioso, quale aspetto essenziale nella vita delle tribù australiane. In esse, come si è cercato di mostrare, i fondamenti estetici del legame sociale affiorano in tutta la loro nitidezza. Ed è questo il punto che ci ha spinto a riconsiderare la teoria durkheimiana del rituale come in grado di offrire un contributo molto significativo nel concettualizzare l'esperienza estetica e a immaginare come questa sua intuizione possa essere traslata nell'analisi dell'odierna realtà cosmopolita, senza per questo sostenere che tra la ritualità arcaica e quella del mondo d'oggi non vi sia alcuna soluzione di continuità. Se concepita non tanto come una forma di godimento superficiale ed esteriore, antitetica alla maturazione di una moralità condivisa, quanto piuttosto come una modalità organizzatrice della relazione con l'Altro, mediata dal corpo, l'esperienza estetica rivela la sua importanza nella fondazione di un *legame cosmopolita*. Ovviamente, rimane aperto il problema di individuare le condizioni in base alle quali una «sfera pubblica estetica», da luogo di negoziazione e creazione di significati, può degradare a luogo di riproduzione delle strutture di dominio (Jones 2007: 89) o a socialità priva di obbligazioni. Un problema sul quale, ancora una volta, Durkheim, sostenendo il carattere 'serio' dei riti, ha proiettato la luce del suo pensiero.

Riferimenti bibliografici

- Alexander J.C. (ed.) (1988), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Allen N.J. (1998), *Effervescence and the Origins of Human Society*, in Allen N.J., Pickering W.S.F. e Watts Miller W. (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London and New York.
- Beck U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.

- Beck U. (2005), *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma.
- Beck U. e Sznaider N. (2006), *Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences*, in «British Journal of Sociology», 57(1): 1-23.
- Belier W.W. (1995), *Ritual and Identity in Aboriginal Australia*, in Platvoet J. e van der Toorn K. (eds.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Brill, Leiden-New York.
- Bell C. (1997), *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford.
- Berndt R. e Berndt C. (1964), *The World of the First Australians*, Ure Smith, Sydney.
- Bourdieu P. (1983), *La distinzione*, il Mulino, Bologna.
- Calhoun C. (2002), *The Class Consciousness of Frequent Travelers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism*, in «The South Atlantic Quarterly», 101(4): 869-897.
- Chernilo D. (2006), *Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality*, in «European Journal of Social Theory», (9)1: 5-22.
- Chernilo D. (2007), *A Social Theory of Nation-State*, Routledge, London-New York.
- D'Angelo P. (2011), *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- Delanty G. (2006), *The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory*, in «The British Journal of Sociology», 57(1): 25-47.
- Delanty G. (2011), *Conclusion. On the cultural significance of arts festivals*, in Giorgi L., Sassatelli M., Delanty G. (eds.) (2011).
- Dingley J. (2008), *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Durkheim É. (1893 [1989]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1898 [1972]), *L'individualismo e gli intellettuali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano.
- Durkheim É. (1912 [2005]), *Le Forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim É. (1925 [1977²]), *L'educazione morale*, UTET, Torino.
- Durkheim É. (1950 [1978]), *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Compass, Milano.
- Elkin A.P. (1938 [1956]), *Gli aborigeni australiani*, Einaudi, Torino.
- Fele G. e Giglioli P.P. (2001), *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, in «aut aut», 303: 13-35.
- Fine R. (2003), *Taking the 'Ism' Out of Cosmopolitanism: An Essay in Reconstruction*, in «European Journal of Social Theory», 6(4): 451-470.
- Gephart W. (2000), *The Beautiful and the Sacred: Durkheim's Look at the Elementary Forms of Aesthetic Life*, in «Durkheimian Studies», 6: 85-92.
- Giorgi L., Sassatelli M. e Delanty G. (eds.) (2011), *Festivals and the Cultural Public Sphere*, Routledge, London and New York.
- Habermas J. (1962 [2001]), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- Hannerz U. (2006), *Two Faces of Cosmopolitanism: Culture and Politics*, in «Documentos CIDOB», 7: 1-29.
- Hegel G.W.F. (1836-1838 [1972]), *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino.
- Howitt A.W. (1884), *On Some Australian Ceremonies of Initiation*, in «The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 13: 432-459.

- Howitt A.W. (1904), *The Native Tribes of South-East Australia*, Macmillan, London.
- Inglis D. (2011), *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, in «Durkheimian Studies», 17(1): 103-120.
- Inglis D. e Robertson R. (2008), *The Elementary Forms of Globality. Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life*, in «Journal of Classical Sociology», 8(1): 5-25.
- Jones P. (2007), *Beyond the Semantic 'Big Bang': Cultural Sociology and an Aesthetic Public Sphere*, in «Cultural Sociology», 1(1): 73-95.
- Kendall G., Woodward I. e Skrbiš Z. (2009), *Sociology of Cosmopolitanism: Globalization, Identity, Culture and Government*, Palgrave Macmillan, London.
- Lukes S. (1973), *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, The Penguin Press, Harmondsworth.
- Mauss M. (1909 [1997]), *La preghiera e i riti orali*, Morcelliana, Brescia.
- McGuigan J. (2005), *The Cultural Public Sphere*, in «European Journal of Cultural Studies», 8(4): 427-443.
- McGuigan J. (2011), *The cultural public sphere – a critical measure of public culture?*, in Giorgi L., Sassatelli M., Delanty G. (eds.) (2011).
- Meggitt M. (1965), *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pendenza M. (ed.) (2014a), *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden-New York.
- Pendenza M. (2014b), *'Merging the National with the Human Ideal': Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, in Id. (ed.) (2014a).
- Pickering W.S.F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge, London.
- Pickering W.S.F. (2000), *Durkheim, the Arts and the Moral Sword*, in «Durkheimian Studies», 6: 43-60.
- Rawls A.W. (2005), *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosati M. (2002), *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Rosati M. (2005), *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, introduzione a É. Durkheim, 1912 [2005].
- Rosati M. (2008), *Sacro e spazio pubblico*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 8: 273-293.
- Rosati M. (2009), *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Ashgate, Farnham.
- Rovisco M. e Nowicka M. (2011), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Ashgate, Farnham.
- Sassatelli M. (2011), *Urban festivals and the cultural public sphere. Cosmopolitanism between ethics and aesthetics*, in Giorgi L., Sassatelli M., Delanty G. (eds.) (2011).
- Sassatelli M. (2012), *Festivals, museums, exhibitions. Aesthetic cosmopolitanism in the cultural public sphere*, in Delanty G. (ed.) (2012), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, Routledge, London-New York.
- Seligman A.B. (2010), *Ritual and Sincerity: Certitude and the Other*, in «Philosophy and Social Criticism», 36(1): 9-39.
- Seligman A.B., Weller R.P., Puett M.J. e Simon B. (2011), *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma.

- Smith A.D. (1983), *Nationalism and Classical Social Theory*, in «British Journal of Sociology», 34(1): 19-38.
- Szerszynski B. e Urry J. (2002), *Cultures of cosmopolitanism*, in «Sociological Review», 50(4): 461-481.
- Tagliaferri R. (2009), *La tazza rotta. Il rito risorsa dimenticata dell'umanità*, Edizioni Messaggero, Padova.
- Terrin A.N. (1999), *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia.
- Turner B.S. (2006), *Classical Sociology and Cosmopolitanism: a Critical Defence of the Social*, in «British Journal of Sociology», 57(1): 133-155.
- Urry J. (1995), *Consuming Places*, Routledge, London and New York.
- Watts Miller W. (2004), *Total Aesthetics. Art and The Elemental Forms*, in «Durkheimian Studies», 10: 88-118.

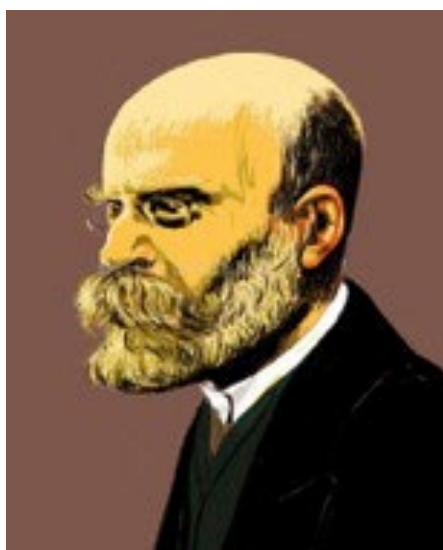
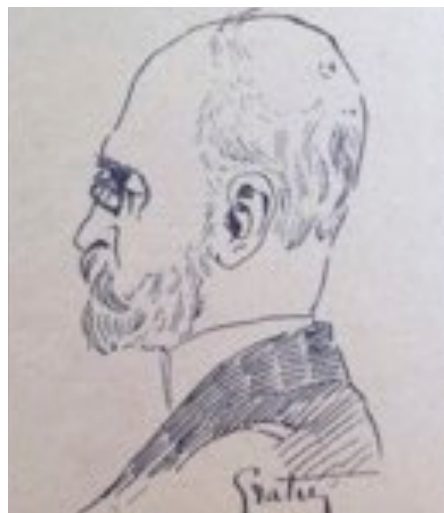
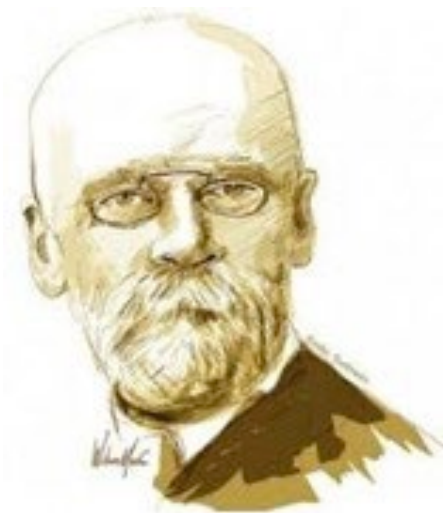


Figure del *preindividuale*. Una lettura di Émile Durkheim attraverso Gilbert Simondon

Lorenzo Bruni, Matteo Santarelli¹

*This paper aims at analyzing Émile Durkheim's theory of the relation between the individual and the social through the lenses of Gilbert Simondon's concept of preindividual. Simondon defines the individual as a reality of the possibility, which makes possible the emergence of new collective and psychical individuations. We will employ the concept of preindividual in order to discuss some aspects of Durkheim's theory and in order to open the path to an original comparison between Simondon's ontology and George Mead's social theory, which will be just sketched in the final section of the paper. Specifically, both the discussion of Durkheim and Mead point to a possible sociological translation of Simondon's ontological concept of preindividual. In the first part we will discuss Simondon's definition and articulation of the concept of preindividual. In the second part we will employ this concept in order to discuss Durkheim's understanding of the relation between the social and the individual. By focusing on the 1912's volume *The elementary forms of religious life*, we aim at showing how the tension between the individual and social in Durkheim's thought paves the way to dynamic and collective processes, through which new social relations and new individuations arise. Specifically, we will discuss the phenomena of 'collective effervescence' described by Durkheim by means of Simondon's concept of the preindividual. Through this discussion we aim at highlighting two impasses in Durkheim theory: his definition of the individual consciousnesses; the unclear role played by symbolism in relation to preindividual phenomena. In the last part of the paper we will sketch preliminarily a possible overcoming of Durkheim's impasses through a convergence between Mead and Simondon.*

Introduzione

In questo articolo ci proponiamo di analizzare la particolare declinazione del rapporto tra sociale e individuale in Émile Durkheim attraverso la lente concettuale del *preindividuale*. La categoria di *preindividuale* non è propria del sociologo francese, ma caratterizza l'ontologia sociale di Gilbert Simondon. Con *preindividuale* Simondon intende la *realtà del possibile* che consente sempre nuove

¹ Per quanto il presente saggio è stato pensato ed elaborato nel suo complesso da entrambi gli autori, si vuole precisare che Lorenzo Bruni ha scritto l'Introduzione, il primo e il terzo paragrafo; Matteo Santarelli ha scritto il secondo paragrafo.

individuazioni psichiche e collettive. Ci rifaremo al concetto in questione così come viene formulato nell'opera di Simondon *Individuazione psichica e collettiva*, senza tuttavia concentrarci su di esso in termini filologici. La lettura del *preindividuale* che si vuole qui proporre sarà in parte autonoma, ma non contraddittoria, rispetto a quella formulata dal pensatore francese per due ordini di ragioni: la prima è relativa ad un inevitabile processo interpretativo; la seconda ha invece a che fare con il carattere strumentale e selettivo dell'impiego di tale concetto, operativamente usato per poter analizzare alcuni aspetti della teoria durkheimiana e per poter aprire, nella parte conclusiva del saggio, la possibilità di un confronto originale tra il pensiero sociale di George Herbert Mead e l'ontologia di Gilbert Simondon.

Un approccio strettamente critico-filologico, oltre che essere distante dagli intenti inevitabilmente parziali del presente saggio, rappresenterebbe inoltre un compito estremamente gravoso per il fatto che all'interno di *Individuazione* non si rintraccia una definizione univoca di *preindividuale*. In particolare, tanto l'analisi della teoria durkheimiana quanto la convergenza con Mead – che in questa sede verrà soltanto accennata – mirano a una possibile traduzione sociologica del concetto di *preindividuale*, che in Simondon trova invece una connotazione prettamente ontologica. Proprio per questa ragione di carattere strutturale e logico-argomentativo, la ricostruzione dell'ontologia di Simondon non sarà accompagnata da una sua «traduzione» in un linguaggio più prossimo alla teoria sociale. Sarà infatti la messa a confronto della proposta filosofica simondoniana con approcci apertamente sociologici a svelarne il potenziale interpretativo più marcatamente teorico sociale.

Nello svolgimento del primo paragrafo si affronterà la tematizzazione del concetto di *preindividuale* all'interno dell'ontologia simondoniana. La concettualizzazione di Simondon sarà così impiegata nel corso del secondo e terzo paragrafo al fine di avanzare un'ipotesi di lettura del rapporto tra sociale e individuale in Durkheim. A prima vista il dualismo durkheimiano tra la sfera dell'individuo e la dimensione del sociale appare incompatibile con la dimensione concettuale del *preindividuale*. Tuttavia, uno sguardo più attento tanto alla letteratura primaria quanto a quella secondaria fa emergere come il presunto dualismo durkheimiano debba essere più correttamente inteso nei termini di una tensione tra l'affermazione del primato del sociale e il riconoscimento del ruolo dell'individuo all'interno delle società moderne. Ne *Le forme elementari della vita religiosa* questa tensione dà luogo all'emergere di dinamiche collettive processuali, all'interno delle quali si sviluppano relazioni sociali inedite e nuove individuazioni. Si tratta del noto fenomeno dell'*effervescenza collettiva*, che proveremo a leggere attraverso la categoria simondoniana del *preindividuale*. Mediante questo tentativo, cercheremo di mostrare due criticità

centrali della tesi durkheimiana: il carattere non sufficientemente processuale del rapporto tra dinamiche sociali e identità individuale; il ruolo ambiguo che il simbolismo svolge in rapporto ai fenomeni preindividuali.

Nel paragrafo conclusivo indicheremo infine in via preliminare una possibile linea di sviluppo argomentativo ulteriore attraverso il pensiero di George Herbert Mead. In particolare, il ricorso a Mead può rappresentare una via d'uscita ai problemi sollevati in merito alla teoria durkheimiana. Laddove in Durkheim la natura processuale del rapporto tra individuale e sociale risulta in alcuni tratti oscura, e tendenzialmente appesantita dal permanere dell'impostazione dualistica, in Mead, d'altra parte, prevale la dimensione pragmatico-processuale, linguistica e intersoggettiva. Facendo riferimento alla teoria sociale di Mead, del concetto di *preindividuale* saranno enfatizzati soprattutto gli aspetti legati alla marcata impronta di processualità che attraversa il rapporto tra aspetti preindividuali e aspetti individuati dell'esperienza; al rapporto non dicotomico tra individuale e sociale; all'idea che il *preindividuale* costituisca una *riserva di significati* che funge da motore della dinamica di individuazione.

1. Il preindividuale, o della realtà del sociale in quanto possibile

Il concetto di *preindividuale* costituisce con tutta certezza uno dei momenti centrali della filosofia di Gilbert Simondon.² Il riferimento al *preindividuale* porta altresì con sé aspetti di problematica complessità. Piuttosto chiare sono, invece, le intenzioni programmatiche dell'autore nel proporre e discutere tale concetto. Per quanto il nodo fondamentale da cui muove il pensiero simondoniano sia di carattere ontologico e non sociologico, l'impiego della concettualizzazione del filosofo francese è orientato alla de-sostanzializzazione del *problema dell'individuo*, guidando di conseguenza, come vedremo, l'orientamento verso un'ipotesi di de-sostanzializzazione del sociale. Tale operazione de-sostanzializzante – che investe da una parte l'individuo, dall'altra la società – trova svolgimento mediante la formulazione del concetto di *preindividuale*.

Se è quindi vero che Simondon prende le mosse da una riflessione sull'essere individuale e non da una riflessione apertamente rivolta al *problema della*

² Per quanto la riflessione di Gilbert Simondon si estenda ad ambiti quali la tecnica, la comunicazione, etc., ci sembra legittimo ribadire la centralità teoretica del concetto di *preindividuale*, il quale viene trattato con ampiezza all'interno di *Individuazione* e sembra definirsi come un presupposto teorico di ordine generale impiegato da Simondon anche in riferimento ad altri particolari ambiti di studio.

società, è altrettanto vero che essa è tutta orientata a mostrare il carattere processuale della costituzione dell'individuo. Per Simondon, infatti, l'individuo è strutturalmente costituito da processi e la scienza dell'individuo diventa una «teoria dell'operazione di individuazione» (Simondon 1989 [2006]: 35). La filosofia, in particolare la speculazione metafisica tradizionale, ha lungamente approcciato il *problema dell'individuo* in chiave essenzialistica, concentrandosi sull'individuo stesso in quanto ente dato e vigente piuttosto che sui processi che presiedono la sua costituzione: al conoscere l'individuazione a partire dall'individuo dovrebbe progressivamente subentrare, a parere di Simondon, una modalità che porti a conoscere l'individuo attraverso l'individuazione (*ivi*: 27). La dimensione concettuale che il *preindividuale* tende a definire è quella di una processualità aperta, di una operazione potenziale e in-conclusa rivolta verso una sempre ulteriore individuazione.

La critica rivolta contestualmente allo psicologismo e al sociologismo costituisce un nodo decisivo in rapporto allo svolgimento concettuale proposto da Simondon. Individuo e società vengono de-sostanzializzati e psicologismo e sociologismo diventano due momenti del sostanzialismo, l'uno di tipo molecolare, l'altro di tipo molare (*ivi*: 175). Il sostanzialismo psicologista considera l'individuo come anteriore al sociale, mentre quello sociologista il sociale come anteriore all'individuo. La critica simondoniana allo psicologismo si sviluppa rimarcando la difficoltà con cui questo rappresenta la vita sociale, poiché le relazioni sociali vengono viste come sola estensione delle relazioni intrapsichiche, mentre al sociologismo viene attribuito il difetto di occultare il carattere relazionale della vita sociale, sostanzializzando il sociale a partire da una esteriorità già data. La società, per Simondon, non è una realtà costruita a partire dalla presenza di una molteplicità di individui e non è nemmeno una «realtà sostanziale da sovrapporre agli esseri individuali» (*ivi*: 173).

La società è definita piuttosto come «condizione operativa con cui si determina un modo di presenza più complesso di quanto sia la presenza dell'essere individuato isolato» (*ivi*: 186). Il processo di individuazione configura la società come un *preindividuale* ulteriore rispetto alla carica preindividuale che dà vita a individui individuati in una dimensione esclusivamente organica e biologica. Il *preindividuale organico* si estende nell'individuazione collettiva, dando luogo ad un *preindividuale sociale*, che Simondon definisce appunto collettivo o transindividuale. Tale individuazione collettiva diviene a sua volta *fase e operazione*, ossia momento del processo e processo stesso in quanto presupposto mobile dell'ulteriorità di individuazioni individuali e collettive.

È bene ribadire che Simondon giunge ad elaborare il concetto di *preindividuale* a partire da una dimensione ontologica, relativa alla formulazione di

una *teoria delle fasi dell'essere*³. Nel processo di ontogenesi proposto dal filosofo francese si rintracciano tre differenti ambiti che corrispondono ad altrettante fasi dell'essere: il *preindividuale*, l'individuazione e l'ulteriorità di individuazione. Come già accennato, l'ontologia simondoniana non assume le vesti di una teoria sociale dell'individuazione, ma, nonostante ciò, essa prende forma a partire da un contesto di problematizzazione della relazione tra individuo e società: l'essere è «un insieme formato da realtà individuata e da realtà preindividuale» (Bardin 2010: 39). Sebbene il *preindividuale* faccia riferimento ad una sua prima declinazione organica e naturale, una sorta di indistinto e inintenzionale «fondo biologico della specie» (Virno 2006: 276), esso si estende successivamente in un *preindividuale* che potremmo definire *sociale*. L'individuo individuato, ossia configurato provvisoriamente nella sua singolarità, è tale in quanto reca presso di sé il *preindividuale organico*⁴ che lo costituisce e in quanto il *preindividuale* si manifesta sempre in modalità differenziate e a livelli differenziati: il *preindividuale organico* è così la base di una sua successiva differenziazione sociale, la quale consente un'ulteriore individuazione. Il *preindividuale organico* dà luogo ad una prima individuazione, la quale, estendendosi all'interno del collettivo cui l'essere individuato partecipa, fornisce il potenziale di svolgimento di ulteriori individuazioni. Il *preindividuale* è presupposto ontogenetico dell'individuazione dell'essere individuato e della sua permanenza nell'individuazione del collettivo, la quale realizza sempre nuove individuazioni successive dell'essere individuato. L'essere, dice Simondon, è *più che unità, più che identità* e lo è proprio in virtù di un serbatoio potenziale, organico e sociale, sempre attivo di mutamento e trasformazione dell'essere individuato. Il *preindividuale*, dopo l'avvenuta individuazione, o forse sarebbe meglio dire dopo le avvenute individuazioni, si configura come *fase* e al tempo stesso permane come *operazione*. Il *preindividuale* si realizza nell'individuazione e permane come carica preindividuale di un processo di individuazione *non-ancora-esaurita*.

³ Il discorso filosofico di Simondon non affronta il concetto di *preindividuale* mediante un approccio epistemologico di carattere sociologico in senso stretto. Seppure non immediatamente traducibile in termini teorico-sociali, ricorrendo ad un linguaggio filosofico a tratti di comprensione non del tutto agevole, la riflessione di Simondon risulta essere particolarmente efficace nel tematizzare il rapporto aperto e processuale tra costituzione preindividuale del soggetto e autonome possibilità di mutamento dell'identità individuale. In questi termini, allora, il ricorso a tale riflessione filosofica mostra sia una efficacia e un valore in sé, affrontando a viso aperto questioni di fondamentale rilievo sociologico, sia un valore strumentale, definendosi come riferimento utile per poter dare sviluppo al cuore argomentativo del presente saggio.

⁴ La distinzione tra *preindividuale organico* e *preindividuale sociale* non figura nell'opera di Simondon, ma si tratta di una nostra ipotesi interpretativa.

Ciò che sembra particolarmente utile enfatizzare in questa sede è dunque il carattere coestensivamente ambivalente del *preindividuale*: esso è struttura e processo (Bardin 2010: 8). In quanto *operazione*⁵, esso si prospetta come propagazione di sequenze aperte di individuazione. In quanto struttura, esso si fissa in una determinazione, intesa come condizione differenziata (vitale, biologica e sociale) di individuazione. Da un lato il *preindividuale* è una struttura, configurandosi sempre come il presupposto dell'individuazione; ma poichè l'individuazione non è mai stabilizzata definitivamente, il *preindividuale* permane come operazione continuamente in corso. Il *preindividuale* si delinea come processo di individuazione aperto e in divenire.⁶

Proviamo a rendere più facilmente accessibile il linguaggio di Simondon ribadendo la centralità di una questione sociologica fondamentale all'interno dell'economia complessiva della sua teoria, ovvero la problematizzazione del rapporto tra individuo e società. Il *preindividuale* consente a Simondon di definire una relazione aperta e processuale tra sociale e individuale. Se l'individuo non può rappresentare un punto di partenza già costituito, allo stesso modo la società non può essere definita come una sostanza. D'altra parte, la società potrebbe essere considerata alla stregua di una sostanza solo come riflesso di una sostanzializzazione dell'individuo e dell'identità individuale. Poiché l'essere individuato non è l'esito di un processo sociale di individuazione definitiva, ma «continua a vivere trasformandosi» (Simondon 1989 [2006]: 172), allora anche la società stessa non può essere ridotta a termine ipostatizzato di una relazione dicotomica tra individuo e società. L'essere individuato porta con sé il *preindividuale* che lo costituisce come continua ripresa in divenire del processo di individuazione. L'essere individuato è «un essere a sua volta sociale nella misura in cui ha una coscienza attiva attuale, ossia nella misura in cui prolunga e perpetua il movimento di individuazione da cui è nato, anziché figurare solo come il risultato di tale individuazione» (*ibidem*).

Per meglio chiarire come il processo di individuazione trovi svolgimento in una differenziazione di individuazioni – organica e psichica/collettiva – è utile provare a seguire interpretativamente il pensiero di Simondon, con particolare attenzione ai concetti di soggetto, transindividuale e significato. Scrive Simondon:

⁵ Come sottolinea Bardin (2010: 8), il termine operazione è in Simondon sinonimo di processo.

⁶ Allo stesso modo, l'individuo è definibile sia come struttura che come processo. L'individuo è definito infatti come *sistema metastabile*, cioè come determinazione provvisoria di una fase dell'essere e come eccedenza immanente al *preindividuale* inteso come processo. Per questo motivo Simondon rimette in discussione l'idea di identità, riducendola a caso limite ideale. L'identità, per Simondon, è una relazione povera, definizione di un individuo concepito come costituito da una sola fase, mentre l'individuo è sempre *più che unità, più che identità* (*ivi*: 9).

questa seconda individuazione (*individuazione collettiva o preindividuale sociale*, corsivi miei) non si sovrappone del tutto alla prima (*individuazione organica e biologica*, corsivi miei): malgrado il collettivo, l'individuo muore in quanto individuo; la partecipazione al collettivo non può salvarlo da questa morte, che della prima individuazione è conseguenza. La seconda individuazione, quella del collettivo e dello spirituale, dà luogo a significati transindividuali che non muoiono con gli individui tramite i quali si sono costituiti; quel che vi è di natura preindividuale nel soggetto può sopravvivere come significato nell'individuo che ha vissuto (*ivi*: 199).

Il *preindividuale organico* dà luogo ad una individuazione ancora in-intenzionale. Come suggerisce Paolo Virno, in questa prima individuazione non è ancora possibile parlare di individuazione collettiva e psichica, poiché «si tratta di un autoriferimento [...] è la specie che si autoavverte non una singolarità autocosciente» (Virno 2006: 277). È con il *preindividuale sociale*, o collettivo, che l'individuo è individuato psichicamente, facendosi soggetto. Riprendendo la citazione di Simondon riportata poco sopra, l'individuo muore come materia organica, come sottrazione biologica alla relazione tra individuazione individuale e individuazione collettiva, ma sopravvive come persistenza *più che biologica*, intenzionale e significativa, della stessa relazione tra le due individuazioni. Il soggetto permane in qualche modo come individuazione individuale/individuazione collettiva fattesi – nella loro relazione costituente – individuazione di significato. Il soggetto muore come materia, ma permane come relazione soggetto-mondo declinata nei termini di relazione *transindividuale*, ossia come significato integrato nel collettivo e fonte di ulteriore individuazione. L'emersione del significato mette bene a fuoco lo statuto della relazione soggetto-oggetto come costituzione del sé nella relazione con l'altro, o nella individuazione collettiva: una costituzione del collettivo contestuale alla costituzione del sé. Individuazione, appunto, psichica e collettiva, come ben sintetizza il titolo dell'opera simondoniana. Il collettivo è al tempo stesso ciò che consente la relazione tra individui, rendendoli soggetti psichicamente individuati, e la relazione stessa, cioè la connessione del soggetto con altri soggetti: «gli esseri sono connessi gli uni agli altri nel collettivo non già in quanto individui, ma in quanto soggetti cioè in quanto esseri che contengono un che di preindividuale» (Simondon 1989 [2006]: 197). Il significato, o la significazione, inteso quindi come incontro relazionale tra individuazione psichica e individuazione collettiva, si delinea anch'esso nella sua dimensione di processualità, poiché appare sia come operazione di produzione di significato costitutiva del soggetto psichicamente e socialmente individuato, sia come struttura, ovvero come significato costituito (Bardin 2010: 122).

Per quanto anche il collettivo rifletta l'ambivalenza tra processualità e struttura – tra *operazione* e *fase* – che caratterizza tutta la concettualizzazione simondoniana,⁷ esso non è un ambiente⁸; il collettivo non è sinonimo di *società come sostanza*, non è un dato, una *cosa*. Il collettivo è relazione, all'interno della quale la riflessività si costituisce *nell'emersione* del collettivo e si ricostituisce in quanto scelta sempre riattualizzata di partecipazione ad esso. Il collettivo traccia allora l'(onto-) genesi della libertà, della singolarità e della esperienza irripetibile, e stabilisce le condizioni (*collettive*, relazionali) del suo farsi come riflessività, scelta di partecipazione al collettivo che l'ha costituita.

Le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità e consentono di definire la categoria del transindividuale: quest'ultima intende dar conto dell'unità sistematica dell'individuazione interna (psichica) e dell'individuazione esterna (collettiva) [...] la relazione con il mondo e con il collettivo è una dimensione dell'individuazione, cui l'individuo partecipa a partire dalla realtà preindividuale che si individua passo dopo passo (Simondon 1989 [2006]: 29).

Il soggetto, allora, non è una fase dell'essere contrapposta ad un oggetto sociale che dà meramente seguito e sviluppo ad una prima individuazione organica, ma sia lo psichico che il collettivo si costituiscono e ricostituiscono in quanto processo di significazione transindividuale nel quale si realizza continuamente la ripresa della carica di potenzialità preindividuale (Bardin 2010: 52-53). Il *preindividuale* si estende nel transindividuale, all'interno del quale il

⁷ Come ben evidenziato da Bardin, la matrice ambivalente che caratterizza la nozione di significazione si estende anche ad altre nozioni che partecipano alla definizione del campo semantico della teoria di Simondon. Così come il significato viene inteso sia come operazione che come struttura, anche i concetti di collettivo e di soggetto sembrano essere attraversati dalla medesima ambivalenza. Il concetto di collettivo, ad esempio, non può essere fatto coincidere né con il sistema entro il quale i soggetti si costituiscono, poiché i soggetti, in quanto prima individuazione organica, ossia combinazione di individuo e eccedenza preindividuale, sono antecedenti alla strutturazione del collettivo, né con l'esito di una relazione tra soggetti, poiché i soggetti, in quanto individuazione psichica, presuppongono il collettivo come operazione costitutiva. A parere di Bardin, una possibile soluzione interpretativa potrebbe essere data dal distinguere il sistema inteso come sistema di relazioni dal collettivo inteso come operazione processuale. In questa sede, per i fini del presente saggio, ci interessa enfatizzare il carattere di operazione processuale del collettivo. Il collettivo può essere allora legittimamente considerato come una operazione transindividuale di significazione. *Il collettivo si costituisce producendo soggetti.*

⁸ Si riporta qui il termine ambiente così come impiegato da Simondon, consapevoli del fatto che non è scontata una sovrapposizione concettuale tra ambiente e sostanza.

collettivo e lo psichico emergono. Il *preindividuale* si riattualizza incessantemente in un processo aperto di reciproca individuazione psichica e collettiva.

Se è vero che il *preindividuale* si configura in un certo senso come struttura di possibilità del collettivo e dello psichico, l'individuazione psichica e collettiva riconfigura il *preindividuale* restituendogli la sua propria dimensione processuale. La persistenza del *preindividuale* nelle individuazioni è aperta e la configurazione della relazione tra l'uno e le altre è riemessa al tessuto delle significazioni transindividuali.

La forma patologica di relazione diviene allora, per Simondon, quella «priva di significati, che si dissolve nella neutralità delle cose e lascia la vita senza polarità» (Simondon 1989 [2006]: 196). La relazione patologica non consente l'emersione dei significati, dilatando la separazione tra individuazione collettiva e individuazione psichica e stabilendo una sorta di sostanzializzazione, o assolutizzazione, del *preindividuale*. Il *preindividuale* traccia dunque un incontro tra aspetti preindividuali e aspetti individuati dell'esperienza: se il *preindividuale* viene staccato dalla relazione costitutiva che intrattiene con l'individuato, esso si irrigidisce in una stabilizzata oggettività neutralizzante, all'interno della quale sfumerebbe, fino a perdersi del tutto, il carattere processuale che lo caratterizza in maniera così marcata.

2. Il pre-individuale in Émile Durkheim

2.1 Il dualismo di Durkheim: una vicenda complessa

A prima vista, l'applicazione del concetto simondoniano di *preindividuale* al pensiero di Durkheim pare essere un azzardo. La dimensione *preindividuale* è infatti caratterizzata dai tratti fondamentali della processualità e dell'apertura e implica dunque una concezione non dicotomica del rapporto tra individuale e sociale. Una dicotomia che apparentemente trova in Durkheim il suo padre ispiratore. La relazione oppositiva tra la dimensione individuale e la dimensione sociale sembra rappresentare infatti l'architrave della costruzione durkheimiana della scienza sociologica. Di conseguenza, la possibilità dell'impiego del concetto di *preindividuale* all'interno del sistema teorico elaborato da Durkheim dipende strettamente dalla risposta che riceve la seguente domanda: è possibile ridurre la concezione durkheimiana del rapporto tra individuale e sociale a un rigido dualismo? Se così fosse, il concetto di *preindividuale* non avrebbe alcuna cittadinanza teorica all'interno della sociologia di Durkheim.

La sociologia, afferma Durkheim nel celebre saggio metodologico del 1895, è scienza dei fatti sociali. I fatti sociali presentano tre caratteristiche

elementari: esteriorità – il fatto sociale è parte del mondo esterno, e non della sfera interiore del singolo -; generalità – i fatti sociali esistono pubblicamente, a prescindere dalle inclinazioni soggettive e individuali -; costrizione – i fatti sociali esercitano una forza obbligatoria nei confronti degli individui. I tre criteri fondamentali che delimitano l'oggetto della scienza sociologica suggeriscono una concezione oppositiva del rapporto tra individuale e sociale. I fatti sociali sono modi di fare e pensare che esistono al di fuori degli individui, i quali si conformano ad essi in ogni momento (Durkheim 1895: XXII). Questa esteriorità non si traduce in un'indifferenza e indipendenza reciproca tra i due ambiti. Al contrario, i fatti sociali esercitano un'influenza coercitiva sulle coscienze particolari (*ivi*: 246). La costrizione (*contrainte*) è posta così da Durkheim al centro di una precisa scelta metodologica (Gautier 2012): la capacità di esercitare costrizione nei confronti degli individui è un segno di distinzione dei fatti sociali in quanto tali, e non una loro caratterizzazione empirica o contingente.

Tre anni più tardi, in un articolo dedicato all'analisi della distinzione tra rappresentazioni individuali e collettive, Durkheim esprime l'esigenza di ribadire la natura metodologica del concetto di costrizione:

A tal proposito, rettifichiamo un'interpretazione inesatta del nostro pensiero. Quando abbiamo detto che l'obbligazione, o costrizione, è la caratteristica dei fatti sociali, non ci siamo in nessun modo sognati di proporre una spiegazione sommaria di questi ultimi; abbiamo solo voluto indicare un segno agevole a partire dal quale il sociologo può riconoscere i fatti che hanno a che fare con la propria scienza. (Durkheim 1898: 35)

Tuttavia le scelte metodologiche di Durkheim non sembrano essere prive di ripercussioni ontologiche. La definizione del fatto sociale in termini di esteriorità, generalità e soprattutto di costrizione delinea un'immagine piuttosto determinata tanto del sociale, quanto dell'individuo. Durkheim afferma esplicitamente che la centralità della costrizione e dell'obbligazione non comporta alcuna specifica definizione dei fatti sociali, ponendosi al contrario come un criterio epistemologico e metodologico finalizzato a rendere possibile in modo chiaro il loro riconoscimento nel bailamme delle rappresentazioni e dei pregiudizi. Allo stesso tempo, la preminenza del sociale configura un'immagine determinata non solo dello stesso *fait social*, ma anche dell'individuo. Se il sociale è il soggetto della costrizione, viene spontaneo pensare che l'individuale ne sia l'oggetto. Se il fatto sociale è 'forte', e se la sua forza si esercita sull'individuo, allora l'individuo sarà in qualche misura 'debole'.

Senza dubbio, esse (le tendenze collettive, ndA) non possono realizzarsi se non a patto che le nature individuali non le siano refrattarie: ma quest'ultime non sono che la materia indeterminata che il fattore sociale determina e trasforma. Il loro contributo consiste esclusivamente in stati molto generali, in predisposizioni vaghe e, di conseguenza, plastiche che in se stesse non potrebbero assumere le forme definite e complesse che caratterizzano i fenomeni sociali, se non intervenissero altri agenti (Durkheim 1895: 105).

Il presupposto metodologico della costrizione comporta così delle conseguenze a livello ontologico e descrittivo. Esso delinea i tratti di un individuo che è in linea di principio destinato a soccombere alla prevalenza del sociale. Questa prevalenza non va necessariamente identificata con una forza brutta e puramente meccanica. Il primato del sociale sull'individuale si esercita attraverso elementi di mediazione quali il riconoscimento della superiorità, l'attaccamento, la desiderabilità e il rispetto:

La riflessione, facendo comprendere all'uomo quanto l'essere sociale sia più ricco, più complesso e più durevole dell'essere individuale, non può che rivelargli le ragioni intellegibili della subordinazione che gli viene richiesta e dei sentimenti d'attaccamento e di rispetto che l'abitudine ha fissato nel suo cuore (*ivi*: 262).

L'esistenza di queste mediazioni non esclude, anzi rafforza l'idea che il sociale sia altro rispetto all'individuale – altrimenti non servirebbe alcuna mediazione ai fini di imporre il proprio dominio – e che questa alterità vada intesa nei termini di una superiorità. La scelta metodologica della costrizione pare implicare una concezione dualistica del rapporto tra individuale e sociale, in cui l'indiscutibile primato della società si esercita sull'individuo secondo diversi gradi di attaccamento e consenso riflessivo. «Ciò che è sociale», scrive Durkheim nel suo corso dedicato al pragmatismo, «possiede sempre una dignità più alta rispetto a ciò che è individuale» (Durkheim 1955: 144). In virtù di questa maggiore dignità, i fatti sociali si impongono all'individuo, «che egli voglia o meno» (Durkheim 1895: 4).

La concezione dualistica del rapporto tra individuale e sociale viene confermata e sistematizzata in *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* del 1914. In questo tardo saggio di Durkheim il piano individuale e il piano sociale vengono identificati con due gruppi di stati di coscienza, uniti ed allo stesso tempo separati da un profondo antagonismo. I segni di questa contrapposizione li possiamo osservare in opera nella nostra morale. Ogni volta che compiamo un dovere etico, noi sacrifichiamo una parte della nostra individualità.

L'uomo si trova così immerso nella seguente ambiguità: non poter non essere un individuo, un corpo particolare, ed allo stesso tempo non poter non obbedire all'impersonalità delle regole morali e del pensiero. Gli uomini e le donne sono accompagnati da questo disagio in tutte le epoche storiche ed in ogni lato del globo. La dualità umana e la condizione di sofferenza che ne deriva vanno ricondotte alla differente natura del *'social'* e dell'*'individuel'*. La dimensione individuale e quella sociale hanno origini diverse, esprimono diversi interessi, rispondono a diverse esigenze. La società non è il semplice prolungamento dell'individuo e delle sue componenti naturali. Al contrario, essa non può né affermarsi né mantenere il suo potere senza esigere il sacrificio degli individui.

Non è senza ragione che l'uomo si sente essere doppio: egli è realmente doppio. (...) Questa dualità corrisponde, in breve, alla doppia esistenza che noi conduciamo correntemente: l'una puramente individuale, che ha le sue radici nel nostro organismo, l'altra sociale, la quale non è che il prolungamento della società. La natura stessa degli elementi tra i quali sussiste l'antagonismo che abbiamo descritto testimonia quale ne sia l'origine. Difatti, i conflitti di cui abbiamo fornito esempi hanno luogo tra le sensazioni e gli appetiti sensibili da un lato, e la vita morale e intellettuale dall'altro. È evidente che le passioni e le tendenze egoistiche derivino dalla nostra costituzione individuale, laddove la nostra attività ragionevole, sia teorica che pratica, dipende strettamente da cause sociali (Durkheim 1914: 219-220).

La definizione del fatto sociale come oggetto principale della sociologia e la sua definizione in termini di costrizione, esteriorità e generalità proposta nel saggio metodologico del 1895 si risolve così a distanza di vent'anni in un vero e proprio dualismo tra sociale ed individuale. Un dualismo che struttura la vita umana nel suo essere determinata da un lato da passioni e tendenze individuali, dall'altro da *cause sociali*. In una concezione così marcatamente dualistica, non sembra esservi alcuno spazio per una dimensione preindividuale, nel senso aperto e processuale che Simondon attribuisce al termine. L'interpretazione dualistica e anti-individualista di Durkheim è stata oggetto di numerosi ripensamenti critici nel corso degli scorsi decenni. Autori come Alexander (1988), Watts Miller (1996), Stedman Jones (2001; 2002), Joas (1993; 2000), Rosati e Santambrogio (2002) hanno mostrato come l'individuo non possa essere ridotto a semplice materiale di scarto della sociologia durkheimiana. Ad esempio, la dimensione individuale svolge un ruolo cruciale nell'economia di un problema fondamentale per Durkheim: la costruzione di una nuova morale all'interno della complessità della società moderna. Durkheim è stato uno dei primi pensatori ad aver colto il legame essenziale che intercorre

tra modernità ed individualizzazione. Nella lettura durkheimiana, la società moderna ha conosciuto un incremento esponenziale della sua complessità attraverso il fenomeno della divisione del lavoro. La crescente differenziazione dei ruoli sociali ha frantumato la stabilità e la relativa semplicità dell'organizzazione sociale premoderna, rendendo così possibile l'emergere prepotente dell'individuo come attore sociale. Lungi dall'essere un fenomeno puramente privato e soggettivo, il nuovo protagonismo individuale rappresenta uno dei tratti caratteristici dell'organizzazione sociale moderna. «In origine» – scrive Durkheim – «la società è tutto e l'individuo è niente». Nel corso della modernità, le cose cambiano tuttavia in modo radicale. La divisione del lavoro comporta dei cambiamenti epocali, e rende possibile l'emergere di molteplici differenze individuali. In questa confusione, la *sensibilità collettiva* non può che aggrapparsi all'unico soggetto rimasto, investendolo di un valore quasi religioso. Questo soggetto è l'individuo (Durkheim 1969[1893]: 400-401).

Il punto di vista di Durkheim rispetto a questo fenomeno è complesso, se non a tratti ambivalente. All'interno delle sue opere, da *De la division du travail social* (1893 [1962]) a *Le suicide* (1897), passando per *L'individualisme et les intellectuels* (1898a) convive una tensione tra il riconoscimento positivo della necessaria irruzione dell'individuo e della sfera di valori che ad esso fanno riferimento da un lato, e il rischio di frantumazione sociale che accompagna tale irruzione (Neyer 1960). È tuttavia chiaro come Durkheim non consideri l'avvento dell'individualismo come il preludio automatico alla distruzione anarchica della società e dei suoi legami. L'individuazione moderna è l'effetto della divisione del lavoro e della conseguente moltiplicazione dei ruoli, e non dell'arbitrio assoluto di un soggetto sciolto da ogni vincolo e da ogni organizzazione. La transizione fondamentale in questo senso è quella tra solidarietà meccanica e solidarietà organica.

Nelle società fondate sul primo tipo di solidarietà, l'individuo si trova legato alla collettività da un tipo di meccanismo analogo a quello di dipendenza pressoché assoluta che un oggetto semplice presenta nei confronti di una persona che può usarlo e manipolarlo nel modo che preferisce. Nelle società ad alto sviluppo di solidarietà – afferma Durkheim – l'individuo appartiene più alla società che non a se stesso. Con l'avvento della modernità si afferma un altro tipo di solidarietà, di tipo 'organico', che istituisce una relazione più complessa tra società ed individuo, e che sembra lasciare a quest'ultimo spazi e prerogative che gli erano negati nel primo caso. La coscienza collettiva deve lasciare una spazio di libertà alla coscienza individuale, affinché l'attività della seconda possa supplire alle mancanze della prima (Durkheim 1893 [1962]).

Nel corso dello sviluppo del suo percorso biografico e intellettuale, Durkheim percepisce in modo sempre più acuto come una nuova solidarietà e una nuova

morale non si stabiliscano automaticamente come un semplice riflesso dei cambiamenti sociali. Emerge così l'esigenza della costruzione di una nuova morale che, dovendo essere efficace all'interno della società moderna, non potrà in alcun modo porsi nei termini di una morale anti-individualista. Al contrario, essa chiamerà l'individuo a svolgere un ruolo attivo e non predeterminato:

La morale della cooperazione che egli cerca non è né la moralità compulsoria imposta dai governanti né un accordo volontario tra soggetti a riguardo delle condizioni che appaiono ad essi accettabili a fini di interagire reciprocamente, quanto piuttosto il prodotto di un'intuizione che va raggiunta riflessivamente all'interno delle condizioni funzionali della cooperazione egualitaria (Joas 1996: 59).

L'importanza crescente della dimensione morale e del ruolo che l'individuo svolge al suo interno sembrano così controbilanciare le affermazioni dualistiche del saggio metodologico del 1895 e dell'articolo del 1914. Questo bilanciamento non assume tuttavia la forma di un compromesso o di una sintesi definitiva. Al contrario, la complessità del pensiero durkheimiano è strutturata dalla compresenza di due tendenze: l'elaborazione di un individualismo morale basato sui valori della libertà e dell'uguaglianza e sul ruolo cruciale della riflessività; il permanere di un'impostazione esplicitamente e sistematicamente dualistica, in cui il principio individuale e il principio sociale rappresentano talvolta forze opposte in un gioco a somma zero (Santambrogio 2002), e in cui la forza centripeta del sociale può aumentare solo a discapito della forza centrifuga individuale, e viceversa (Durkheim 1893 [1962]). Esattamente questa tensione apre lo spazio all'emergere di fenomeni processuali e interattivi, che possono essere letti attraverso la lente del *preindividuale*. Un caso esemplificativo in tal senso è rappresentato dalla trattazione durkheimiana dell'origine del sacro.

2.2 Effervescenza, simbolo e individuazione

Nel capitolo VII del libro II de *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim intraprende la spiegazione dell'origine della sacralità. Sin dalle prime battute del capitolo, si evince come la posta in gioco dell'argomentazione durkheimiana sia di portata ampia e complessa. Nel chiedersi da dove provenga il sacro, Durkheim finisce per domandarsi quale sia l'origine della comune appartenenza al gruppo sociale. La questione religiosa si intreccia così costitutivamente con la domanda sull'origine del legame sociale.

Il punto di partenza dell'argomentazione durkheimiana è ancora una volta il dualismo tra società e individuo. La divinità e la società sono accomunati

da un tratto comune: entrambe suscitano negli individui un sentimento di dipendenza perpetua. La società ha bisogno dell'individuo e del suo contributo al fine di realizzare i propri fini. Ma questo contributo individuale si esercita all'interno di un sistema di rapporti di forza ben definito, entro cui la società avanza delle chiare pretese nei confronti dell'individuo:

Essa esige che, dimentichi dei nostri interessi, noi diveniamo i suoi servitori, e ci obbliga a ogni sorta di fastidi, di privazioni e di sacrifici senza i quali la vita sociale sarebbe impossibile. Ad ogni istante, noi siamo obbligati a sottometterci a regole di condotta e di pensiero che non abbiamo né prodotto né voluto, e che anzi sono talvolta contrarie alle nostre inclinazioni e ai nostri istinti fondamentali (Durkheim 1912 [1971]: 229).

Diciassette anni dopo il testo metodologico del 1895, ritorna dunque il principio del primato del sociale, esercitato attraverso la costrizione della società sull'individuo. Ma questa costrizione, precisa Durkheim, non è di carattere materiale. Al pari della religione, la società è infatti dotata di un'autorità non puramente fisica ma morale.⁹ L'individuo non si sottomette alla società attraverso un calcolo utilitaristico mezzi-fini – come nel caso della genealogia dello stato di Hobbes. Al contrario, l'individuo accetta la costrizione della società in quanto essa è l'oggetto del suo rispetto. Il rispetto è l'emozione che corrisponde alla pressione interiore prodotta dalle forze sociali, il segno distintivo che connota i modi d'agire fondamentali che la società impone ai suoi membri (*Ibid.*). Questa imposizione non è puramente fisica, unilaterale ed esterna. Al contrario, essa chiama in causa la nostra partecipazione, suscitando in noi un sentimento di rispetto.¹⁰

⁹ Come già accaduto nel testo del 1898 sulle rappresentazioni individuali e collettive, Durkheim corregge alcuni 'malintesi' prodotti da interpretazioni erranee del principio della costrizione: «Noi speriamo che questa analisi e quelle che seguiranno porranno termine a un'interpretazione inesatta del nostro pensiero, da cui sono derivati diversi equivoci. 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 risiedesse nella costrizione fisica. In realtà, noi l'abbiamo sempre considerata come l'espressione materiale e visibile di un fatto interiore e profondo, cioè dell'autorità morale» (ivi, 231). E ancora, qualche pagina dopo: «Questo è l'altro aspetto della società, che ci appare buona e benevola, al tempo stesso che imperativa: essa ci domina e ci assiste. Se abbiamo definito il fatto sociale col primo di questi caratteri piuttosto che col secondo, è perché esso è più facilmente osservabile, in quanto si traduce in segni esterni e palesi; ma siamo ben lungi dall'aver mai inteso negare la realtà dell'altro» (ivi, 234).

¹⁰ Questo sembra essere il massimo momento di vicinanza tra Durkheim e Kant. Nella seconda critica, Kant afferma che l'unico sentimento legittimo nell'ambito della ragion pratica è il

La forza e la pressione del sociale non si diffonde attraverso la pura e semplice costrizione esterna. Al contrario, l'autorità morale si diffonde negli individui in virtù della sua specifica energia mentale. Le opinioni e le pratiche che definiscono una società si impongono agli individui tramite le loro specifiche eccezionali qualità psichiche. Le rappresentazioni collettive sono infatti dotate di una forza e di una vivacità superiore rispetto a una qualsiasi rappresentazione individuale. Si mette così in moto una dialettica esplicita tra interno ed esterno: l'individuo è motivato dal suo interno ad aderire al predominio della società, le cui rappresentazioni collettive si impongono suscitando rispetto e colpendo l'individuo per la loro peculiare forza e vivacità. Questa forza e questa vivacità speciali, e la loro differenza rispetto alla debolezza delle rappresentazioni individuali, spingono l'individuo a ipotizzare che tali rappresentazioni e opinioni debbano provenire da una forza superiore ed esterna. La supremazia del sociale si esercita dunque nel teatro della sfera interna individuale. Ma è la stessa supremazia che spinge l'individuo a pensare che la causa di queste rappresentazioni provenga da un altrove, ossia da forze esterne e potenti che non appartengono alla sfera individuale. Inoltre, la forza del sociale non significa soltanto limitazione e sacrificio dell'individuo. Al contrario, essa svolge un ruolo vivificante ed energetico: l'individuo si sente potenziato ed esaltato nel momento in cui queste forze irrompono nella sua interiorità. Lasciandosi trasportare dalla costrizione, l'individuo può attingere a risorse affettive ed energetiche eccezionali, che non riuscirebbe mai ad attivare facendo esclusivamente ricorso alla propria individualità.

Ma in che modo e in quale occasione entra in azione questa «azione confortante e vivificante» (*ivi*: 232) della società? Secondo Durkheim, vi sono dei momenti eccezionali in cui, in occasione di un assembramento straordinario di persone, gli individui sono mossi da una passione comune che rende i partecipanti capaci di azioni e sentimenti di cui non sarebbero capaci normalmente. L'esempio storico proposto da Durkheim è quello del 4 agosto 1789, la 'strage di San Bartolomeo delle proprietà private', in cui l'assemblea ebbe il coraggio di prendere una decisione inaudita, che tutti i membri del consesso rifiutavano alla vigilia, e di cui tutti furono sorpresi all'indomani (*ibid.*). A partire dall'assembramento di un grande numero di persone, possono emergere forze collettive capaci di spingere gli individui a compiere azioni e a pro-

rispetto provato al cospetto della legge morale. Prendendo le distanze da ogni componente calcolatrice e utilitaristica del vincolo che lega individuo e società, Durkheim sembra così sociologizzare la morale kantiana. Con delle differenze cruciali: la definizione di questo vincolo non è demandata alla ragione pura nel suo uso pratico, ma è oggetto di un'ipotesi sociologica che è soggetta a conferma o smentita empirica. Sull'equidistanza critica di Durkheim rispetto all'utilitarismo e al kantismo, cfr. Joas 1996: 55.

vare sentimenti che, una volta tornati alla normalità, appaiono come estranei. In alcuni periodi storici, questi eventi diventano frequenti e più duraturi. La società viene percorsa da «un'effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie o creatrici» (ivi: 233). *L'escalation* emotiva che Durkheim descrive in riferimento al rito collettivo del *corrobori* non è presente solo nel comportamento dei 'selvaggi'. La rivoluzione francese è l'esempio più eclatante di un periodo storico moderno in cui l'effervescenza generale nelle concitate e numerose assemblee ha prodotto sentimenti, azioni, credenze e decisioni che sarebbero apparse folli al singolo individuo preso isolatamente dall'attività di gruppo. Per Durkheim, scrive Joas, «eventi del genere non sono fenomeni marginali della socialità, primitivi o irrazionali, quanto piuttosto la precondizione costitutiva di tutti i legami sociali caricati emotivamente nei confronti del collettivo e dei valori» (Joas 2000: 67).

È cruciale notare come gli effetti trasformativi dell'effervescenza sociale non si riducano alla dimensione collettiva. Sia nelle popolazioni 'civilizzate', sia in quelle 'primitive', un assembramento straordinario produce dei cambiamenti evidenti e repentini nell'identità dei singoli partecipanti. Nei termini di Simondon: il processo preindividuale dell'effervescenza collettiva è all'origine di nuove individuazioni. Il cambiamento non riguarda solo le interazioni sociali e l'esteriorità dei comportamenti. I partecipanti a questi fenomeni collettivi sono investiti da una trasformazione che ha a che fare con la loro individualità e la loro interiorità:

I mutamenti non riguardano soltanto sfumature o gradi; l'uomo diventa un altro. Le passioni che lo agitano sono di un'intensità tale da poter essere soddisfatte soltanto con atti violenti e smisurati – atti di eroismo sovraumano e di barbarie sanguinaria. Ciò spiega per esempio le Crociate e tante scene, sublimi o selvagge, della Rivoluzione francese: sotto l'influenza dell'esaltazione si vede il più mediocre o inoffensivo borghese trasformarsi in eroe o in carnefice (ivi: 233).

Si tratta di meccaniche analoghe rispetto a quelle che hanno luogo all'interno delle società primitive. In entrambi i casi, l'effervescenza produce nuove individuazioni.

Si capisce facilmente che, giunto a questo stato di esaltazione, l'uomo non si riconosca più. Sentendosi dominato e trascinato da una specie di potere esterno, che lo fa pensare e agire diversamente che in tempo normale, egli ha naturalmente l'impressione di non essere più se stesso. Gli sembra di essere divenuto un essere nuovo: le decorazioni con cui si traveste, le specie di maschere con

cui si ricopre volto, simboleggiano questa trasformazione interiore più ancora che non contribuiscano a determinarla (ivi: 241).

Nei periodi di effervescenza sociale, forze irresistibili prendono possesso dell'individuo. Questa possessione assume delle caratteristiche particolari. Essa non è coercitiva, puramente fisica o brutale, ma al contrario svolge spesso un'azione vivificante. Alla base delle società totemiche vi «sono in definitiva sentimenti di fiducia gioiosa, piuttosto che di terrore e di compressione» (ivi, 247). L'azione coercitiva del sociale non è semplicemente esterna, ma riguarda anche la sfera interna dell'individuo. Le forze collettive che emanano dall'aggregazione costante di individui producono delle trasformazioni radicali e inaspettate nell'identità degli individui stessi. Esse creano un uomo nuovo, che non è necessariamente peggiore né migliore dell'uomo 'normale'.¹¹

La forza del sociale è dunque un prodotto della società stessa. Essa è l'effetto dell'aggregazione straordinaria di un gruppo di individui. Questa aggregazione produce delle forze la cui potenza non può essere ridotta alla semplice somma delle forze individuali. Pur essendo l'effetto dell'aggregazione di individui, la totalità rappresentata dalla forza collettiva presenta delle qualità irriducibili a quelle che appartengono alle parti individuali.¹² Questa forza produce dei cambiamenti imprevedibili e sconvolgenti non solo all'interno della società stessa, ma anche a livello individuale. Nei periodi di effervescenza collettiva, emergono nuove individuazioni: l'uomo cambia, la sua interiorità viene riplasmata, tanto che egli non si riconosce più. La sua identità in questi momenti straordinari differisce dalla sua identità quotidiana. Una volta terminato il fremito prodotto da queste epoche eccezionali, la normalità sembra prendere il sopravvento. La sacralità dell'effervescenza collettiva si contrappone al profano della vita di tutti i giorni. L'opposizione tra lo straordinario – ossia quei periodi e quei contesti in cui l'individuo è agito dalle forze collettive – e l'ordinario – il momento in cui l'effetto di queste forze

¹¹ In questo senso, la teoria di Durkheim si discosta dalle teorie pessimistiche sull'azione delle masse. Per un breve elenco di queste teorie, cfr. Laclau 2005. Nella ricostruzione di Laclau, volta a delineare una 'preistoria dell'antipopolismo', sorprende appunto l'assenza di Durkheim, un autore singolare ed eccedente il quale probabilmente non può essere etichettato né come un pensatore scettico nei confronti dell'azione delle masse, né come un fautore dell'irrazionalismo collettivo.

¹² Durkheim riproduce qui uno schema esplicativo che potremmo definire associazionismo olistico: il collettivo è l'effetto dell'associazione di più elementi individuali, ma il risultato di questa associazione presenta delle caratteristiche irriducibili a quelle che connotano le parti che la compongono. Si tratta della stessa logica emergentista attraverso la quale Durkheim aveva spiegato nel 1898 il rapporto tra rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive.

svanisce – rappresenta il fondamento dell'opposizione tra dimensione sacra e dimensione profana.

L'opposizione tra straordinario e ordinario, ossia la base della spiegazione durkheimiana dell'origine del sacro, pone tuttavia un grande problema teorico: cosa rimane delle grandi trasformazioni individuali e collettive, tipiche delle epoche 'creatrici e rivoluzionarie', una volta che la normalità torna ad esercitare il proprio dominio? Si tratta forse di momenti eccezionali e ciclici, in cui l'essere umano sfoga le pulsioni più profonde e pericolose, che nella quotidianità è costretto a reprimere? Si tratta forse di una traduzione sociologica del dionisiaco nietzschiano? Durkheim non è di questo avviso. La sua idea è che le epoche straordinarie lascino tracce ed eredità nella vita quotidiana futura. Affinché questa eredità sia possibile, è necessario che vi siano delle pratiche di mediazione e trasmissione capaci di connettere la dimensione straordinaria a quella ordinaria. La prima di queste pratiche è il rituale. Attraverso il rituale, viene rimessa in scena la situazione originaria di eccitamento collettivo. Il membri del clan o del gruppo rivivono quelle sensazioni straordinarie che si erano andate assopendo con il ritorno alla normalità. L'elemento di mediazione più interessante e complesso individuato da Durkheim è tuttavia il simbolo.

La teoria del simbolo è il crocevia di almeno due grandi questioni teoriche poste dal pensiero durkheimiano: il rapporto tra ordinario e straordinario e la teoria della socializzazione. Durkheim ritiene che il simbolo svolga una funzione decisiva di trasmissione. Questa trasmissione avviene attraverso un processo di conservazione e solidificazione. Una volta terminato l'evento eccezionale – ad esempio un'assemblea –, i *sentimenti sociali* straordinari¹³ permangono soltanto sotto forma di ricordi, che progressivamente tendono a svanire. Con l'attenuarsi dell'eccitazione collettiva, i temperamenti individuali riprendono facilmente il sopravvento: gli individui si chiedono stupiti come abbiano potuto farsi trascinare fino a tal punto fuori dal loro carattere abituale (ivi: 253). Al livello del semplice ricordo, l'opposizione straordinario/ordinario si riflette nell'opposizione individuale/sociale: nella normalità, l'attenuarsi della potenza delle forze sociali lascia spazio al riemergere delle nature individuali, che non si riconoscono in quanto pensato, compiuto e provato nei momenti eccezionali. Il dualismo tra normale ed eccezionale è così rafforzato dall'intreccio con la contrapposizione individuale/sociale.

¹³ Questo passaggio sembrerebbe suggerire una lettura anti-cognitivistica dei processi collettivi. In realtà, nelle pagine di *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim si riferisce alle forze sociali straordinarie sia in termini pragmatici ('le modalità d'azione') che in termini cognitivi ('il pensiero sociale').

Tuttavia, le cose cambiano nel momento in cui i ricordi dell'evento eccezionale si incarnano in cose durevoli, ossia in simboli. Questi simboli rappresentano le forze collettive di cui i membri del clan hanno fatto esperienza nei momenti di effervescenza collettiva. L'esteriorità di queste forze rispetto alle coscienze individuali si incarna nella natura oggettiva dei simboli. Simboli materiali e oggettivi come emblemi totemici, formule, drappi, persone reali o mitiche e tatuaggi svolgono una doppia funzione nella vita di tutti i giorni: rappresentano sia le forze straordinarie prodotte attraverso l'assembramento sociale, sia la società stessa. Nella vita quotidiana, i simboli evocano tanto i sentimenti e i pensieri collettivi provati in alcuni momenti eccezionali della vita sociale, quanto il senso di appartenenza allo stesso clan. La vita sociale in generale, scrive Durkheim, «è possibile solo grazie a un vasto simbolismo» (*ivi*: 255).

Ma il simbolo non è soltanto il promemoria oggettivo dell'esperienza collettiva straordinaria e dell'identità del gruppo. Esso è anche il fulcro del meccanismo di comunicazione sociale tra gli individui. Sorprendentemente, l'argomentazione di Durkheim prende qui le mosse da un radicale soggettivismo:¹⁴

Infatti le coscienze individuali sono di per sé chiuse le une alle altre, esse possono comunicare soltanto per mezzo di segni in cui si traducono i loro stati interiori. Perché il rapporto che si stabilisce tra loro possa sfociare in una comunione, cioè in una fusione di tutti i sentimenti particolari in un sentimento comune, occorre dunque che i segni che li manifestano si fondano anch'essi in una sola ed unica risultante (*ivi*: 253).

La comunicazione tra le coscienze individuali, originariamente isolate e chiuse in se stesse, può avvenire soltanto tramite un segno comune, nel quale i segni che rappresentano gli stati interiori dei diversi individui si fondono. Affinché questa 'comunione' e questo accordo si possano realizzare, gli individui devono unirsi nello stesso grido, devono pronunciare una stessa parola, devono eseguire uno stesso gesto che si riferisca al medesimo oggetto (*ivi*: 254) La comunicazione tra membri dello stesso gruppo può avvenire solo attraverso un processo di esteriorizzazione:

Gli spiriti particolari possono incontrarsi e comunicare solamente a condizione di uscire da se stessi: ma possono esteriorizzarsi soltanto in forma di movimenti. L'omogeneità di questi movimenti dà al gruppo il sentimento di sé, e dunque lo fa esistere. Quando questa omogeneità viene stabilita e quando questi mo-

¹⁴ Seguendo Colapietro (1989), intendiamo il soggettivismo come sinonimo di isolamento originario dell'individuo e della sua esperienza psichica rispetto alle interazioni sociali.

vimenti hanno assunto una forma unica e stereotipizzata, essi servono a simbolizzare le rappresentazioni corrispondenti. Ma essi le simbolizzano soltanto perché hanno contribuito a formarle (*ibid.*).

Come abbiamo brevemente provato fin qui a mostrare, è piuttosto difficoltoso stabilire in maniera netta e perentoria, come avverrebbe invece seguendo le interpretazioni apertamente dualiste del pensiero di Durkheim, che nel sociologo non sia possibile rintracciare una dimensione preindividuale, così come ci siamo sforzati di definirla sulla scorta di Simondon. D'altra parte, se così fosse, la concezione durkheimiana si ridurrebbe ad una forma di reificazione e di sostanzializzazione del sociale. Il sociale durkheimiano sarebbe da intendersi in questo caso come una forma di *assolutizzazione della determinatezza* (Crespi 1999), che lascerebbe del tutto trascurata la dinamica processuale di mutamento sociale e di ridefinizione dell'identità individuale.

Le questioni tratteggiate in questo paragrafo, soprattutto in riferimento ai fenomeni di effervescenza collettiva e alla stabilizzazione delle norme sociali da essi prodotti mediante forme rituali, suggeriscono che in Durkheim sia possibile rintracciare elementi di sintonia con le caratterizzazioni del concetto di *preindividuale*. L'identità degli appartenenti al gruppo sociale si costituisce infatti originariamente insieme alla stessa identità del gruppo. Seguendo Durkheim, ciò che fa del singolo un individuo individuato emerge da un'esperienza comune condivisa con tutti gli altri componenti del gruppo sociale.

Ciò che rende però problematico il *preindividuale* durkheimiano, fino a condurre a mettere apertamente in discussione che si possa impiegare tale lente concettuale come filtro di lettura della teoria di Durkheim, è soprattutto la questione per cui «l'identità della persona è anzitutto soltanto l'immagine speculare dell'identità collettiva» (Habermas 1981 [1997]: 623). Anche nelle *Forme elementari* sembrerebbe in definitiva riemergere il dualismo tra individuo e società. Il soggetto umano si compone di «un essere individuale, che ha la sua base nell'organismo e il cui ambito di azione risulta quindi strettamente limitato, e un essere sociale che rappresenta in noi, nell'ordine intellettuale e morale, la realtà più alta che possiamo conoscere mediante l'osservazione, cioè la società» (Durkheim 1912 [1971]: 18). Il soggetto durkheimiano risulta scisso in due componenti, una non socializzata e dominata da interessi di mera autoconservazione e un'altra, di natura morale, che è riflesso della identità di gruppo (Habermas 1981 [1997]: 623). Il soggetto sembra quindi dotato di identità individuale soltanto nella misura in cui essa è il riflesso dell'«interiorizzazione delle caratteristiche dell'identità collettiva» (*ivi*: 624).

In definitiva sembrerebbe che, perlomeno rispetto alla dimensione concettuale aperta dal *preindividuale* simondoniano, in Durkheim non sia sufficien-

temente chiaro come la coscienza collettiva si rapporti alla pluralità e alla eterogeneità delle istituzioni sociali e degli individui socializzati. In Simondon l'individuazione psichica e l'individuazione collettiva si intrecciano processualmente, seppur in una dimensione ontologica, mediante una continua riattualizzazione relazionale del *preindividuale*. L'essere individuato di cui parla Simondon porta con sé il *preindividuale* che lo costituisce come continua ripresa in divenire del processo di individuazione. L'essere individuato è a tutti gli effetti un individuo socializzato. Individuazione e socializzazione divengono processi coestensivi proprio in virtù di una continua riattualizzazione della carica costitutiva del *preindividuale*. L'individuazione psichica fa emergere «un essere a sua volta sociale nella misura in cui ha una coscienza attiva attuale, ossia nella misura in cui prolunga e perpetua il movimento di individuazione da cui è nato, anziché figurare solo come il risultato di tale individuazione» (Simondon 1989 [2006]: 172).

Poiché l'essere individuato di Simondon non è l'esito di un processo sociale di individuazione definitiva, ma «continua a vivere trasformandosi» (ibidem), allora anche la società stessa non può essere ridotta a termine ipostatizzato di una relazione dicotomica tra individuo e società. In Durkheim sembra dunque essere debole il carattere processuale e relazionale del rapporto tra coscienza collettiva e identità individuale. Processualità che, come abbiamo visto, trova in Simondon una chiara formulazione concettuale, la quale tuttavia risulta essere eccessivamente caricata di elementi ontologici e non sufficientemente tematizzata in termini di teoria delle società.

Inoltre, in Durkheim non è pienamente chiaro il ruolo svolto dal simbolo in rapporto alle dinamiche preindividuali di effervescenza collettiva. Il simbolo svolge semplicemente un ruolo di trasmissione e consolidamento dei cambiamenti emersi nell'eccitazione collettiva? Oppure i processi preindividuali sono costitutivamente simbolici? Da un lato, il simbolo appare come la traccia del fenomeno collettivo. Dall'altro, Durkheim sostiene che le coscienze individuali possono entrare in 'comunione' solo attraverso il simbolo. Si pone così la seguente domanda: i processi di simbolizzazione sono successivi e esterni rispetto all'attività del *preindividuale*? Oppure ne sono parte integrante? Se la prima ipotesi fosse vera, si porrebbe il problema di spiegare come mai Durkheim riconosca un carattere cognitivo a questi processi, e non solo un carattere affettivo e pragmatico. Se fosse vera la seconda ipotesi, bisognerebbe spiegare in che modo i processi preindividuali e le individuazioni che ne derivano sono mediate simbolicamente. Nessuna delle due ipotesi sembra trovare uno sviluppo e un'articolazione completa all'interno del pensiero di Durkheim.

3. Oltre il preindividuale durkheimiano. Una possibile convergenza tra Mead e Simondon

Nel presente articolo abbiamo discusso la possibilità di rintracciare una dimensione preindividuale all'interno della teoria sociologica durkheimiana. Questa possibilità sembra esclusa in linea di principio dalla caratterizzazione marcatamente dualistica del pensiero di Durkheim. Tuttavia, come già notato da numerosi interpreti, la discontinuità durkheimiana tra individuo e società non si risolve nella totale riduzione del piano individuale a quello sociale. Si apre così uno spazio di relazione processuale tra le due dimensioni, e la conseguente possibilità di impiego della categoria simondoniana di *preindividuale*. Abbiamo discusso questa possibilità in rapporto alla teoria durkheimiana sull'origine del sacro. In particolare, l'effervescenza collettiva descritta ne *Le forme elementari della vita religiosa* sembra delinearci come un processo preindividuale, capace di dare vita a una nuova configurazione dei rapporti sociali e a nuove individuazioni. Tuttavia, l'analisi durkheimiana appare problematica sotto due aspetti: la natura delle coscienze individuali, che Durkheim pone come isolate e chiuse in se stesse prima dell'emergere dei processi di comunione sociale; il ruolo che il simbolico svolge in rapporto ai processi di effervescenza sociale.

La risoluzione esaustiva delle due difficoltà sopra menzionate non rientra negli scopi del presente articolo. Tuttavia, è possibile delineare un'ipotesi di sviluppo del concetto simondoniano di *preindividuale*, ovviando alle problematiche emerse dall'analisi de *Le forme elementari della vita religiosa*. In particolare, a tale fine, appare promettente il riferimento alla teoria sociale di George Herbert Mead. L'ipotesi di una connessione critica tra i due autori non è nuova. Già nel 1958, in un passaggio poco discusso dalla letteratura secondaria, Talcott Parsons sottolineava l'importanza cruciale di una possibile convergenza Durkheim-Freud-Mead-Cooley: «Dovrei considerare questa convergenza come uno dei pochi veri sviluppi epocali della scienza sociale moderna, forse paragonabile alla convergenza tra gli studi delle colture sperimentali nella tradizione di Mendel e gli studi microscopici delle divisioni cellulari dai quali si sviluppò la concezione dei cromosomi come veicoli dell'eredità biologica» (Parsons 1958: 80). Nei decenni successivi, autori come Hans Joas e Jürgen Habermas hanno individuato nel pensiero di Mead una possibile risorsa ai fini di superare i punti critici della teoria durkheimiana – su tutti, la dialettica tra individuazione e socializzazione (Habermas 1988 [1991]), e il rapporto tra «comunicazione ordinaria ed esperienza straordinaria» (Joas 2000: 68).

Riprendendo le ipotesi di Habermas e Joas¹⁵, è possibile ipotizzare che la marcata processualità che caratterizza la relazione tra *preindividuale* e individuazione possa trovare una fluidità pragmatico-linguistica nella teoria di George Herbert Mead. Inoltre, in Mead, la concettualizzazione ontologica di Simondon sembra incontrare una affinità concettuale che trova pieno sviluppo sociologico.

Il riferimento al pensiero meadiano può così consentire di affrontare un duplice ambizioso compito: ovviare alle criticità emerse nel tentativo di rintracciare in senso pieno tale processualità in Durkheim; tradurre questa stessa processualità – che in Simondon trova una formulazione ontologica – in termini intersoggettivi, simbolici e pragmatici.

Un nodo concettuale fondamentale lega Simondon a Mead. L'individuazione psichica, ovvero la costituzione dell'autocoscienza, avviene sul terreno della relazionalità intersoggettiva: individuazione e socializzazione, impiegando il lessico che Habermas usa in riferimento a Mead, o individuazione psichica e individuazione collettiva, impiegandone uno che fa riferimento a Simondon, sono processi contestuali e coestensivi. Un'interpretazione del *preindividuale* in termini di intersoggettività consente di enfatizzare come in Simondon la partecipazione al collettivo conduca a un'ulteriore e sempre aperta individuazione, la quale è espressione di una continua prosecuzione della singolarità autocosciente. Come scrive Habermas a proposito di Mead, «con tutta evidenza anche l'individualità è un fenomeno prodotto socialmente, risultato dello stesso processo di socializzazione e non espressione di una natura residuale di bisogni che si sottrae alla socializzazione» (Habermas 1981 [1997]: 625). In maniera simile a Durkheim, Mead – suggerisce il pensatore tedesco – intende l'identità individuale come «una struttura che emerge dall'assunzione di aspettative comportamentali generalizzate» (*ibidem*). Una questione fondamentale distingue in maniera decisiva Durkheim da Mead: per quest'ultimo la costituzione dell'identità avviene attraverso il *medium* dell'intersoggettività simbolica. Habermas è piuttosto chiaro nel tracciare una linea di discontinuità tra il pensiero del pragmatista e quello del sociologo francese: «Mead assume una convincente posizione opposta a quella di Durkheim: il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione» (*ibidem*). Se in Mead l'autocoscienza emerge dall'interazione pragmatica e dalla partecipazione al processo sociale, Durkheim rimane cartesianamente legato alla

¹⁵ «L'unica linea di pensiero che potrebbe condurre oltre Durkheim a tale riguardo è quella che applica l'idea secondo la quale i valori sono realizzati attivamente nell'azione quotidiana, e che in particolare ha discusso il problema della costituzione del valore della razionalità in se stesso. Cooley, Mead e Dewey fecero progressi a partire da questo primo passo» (Joas 1996, 42).

separazione tra coscienza e pratica. L'affermazione dell'autonomia della coscienza è la risposta durkheimiana al 'monismo dell'azione' che secondo il sociologo francese caratterizza il pragmatismo (Joas 1996: 71).¹⁶

Mead propone di definire l'identità individuale socializzata mediante il concetto di *Me*, connettendo «sistematicamente l'assunzione dei ruoli efficaci ai fini della socializzazione» (Habermas 1981 [1997]: 625) all'interazione simbolicamente mediata. Ma all'interno dello stesso processo di socializzazione emerge quello che il pragmatista definisce *I*, componente squisitamente soggettiva dell'individuo socializzato. Questo non significa che l'individuazione sia il mero riflesso della socializzazione, o che coincida con essa, ma che vi è una componente propria dell'individuo socializzato che sfugge potenzialmente a quanto già socialmente vigente, senza pur tuttavia ridursi a mera componente solipsistica.

Scrive Mead:

L'I è la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti, nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro [...] *L'I* dà un senso di libertà, di iniziativa. È possibile agire in un modo cosciente del sé [...] La separazione dell'*I* e del *Me* non è fittizia. Essi sono identici poiché, come ho detto, l'*I* è qualcosa che non è mai perfettamente determinabile. Il *Me* richiede un certo tipo di *I* in relazione agli obblighi che la condotta stessa determina, ma l'*I* è sempre qualcosa di diverso da ciò che la situazione richiede (Mead 1934 [2010]: 241-242).

Così come in Mead *il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione*, allo stesso modo in Simondon individuazione collettiva e individuazione psichica sono processi coestensivi, sono due fasi della medesima individuazione: «lo psichico è del transindividuale (o *collettivo*) nascente», dice Simondon (Simondon 1989 [2006]: 166).¹⁷

Il *preindividuale* in Simondon, «sebbene nel suo centro sia prefisico e previtale, si manifesta sempre in un sistema individuato con modalità differenti a livelli differenti» [Bardin 2010: 39]. Si manifesta sempre anche come *preindividuale sociale*. Successivamente all'individuazione, il *preindividuale* diviene *fase* e permane come *operazione*. Evidente è – a questo punto – la percorribilità di una pista di ricerca che metta a tema le affinità con l'impianto meadiano. Il

¹⁶ Durkheim discute il pensiero pragmatista in un apposito corso universitario dedicato al tema (Durkheim 1955). Il punto di riferimento polemico principale della sua critica è William James. In questo contesto, Mead non viene menzionato da Durkheim.

¹⁷ Come già in parte chiarito nel primo paragrafo, collettivo e transindividuale possono essere considerati sinonimi.

seguinte passaggio si presta a rendere particolarmente evidenti le prossimità concettuali tra teoria meadiana del *Me/I* e rapporto tra preindividuale e individuazione in Simondon:

L'I nello stesso tempo fa nascere il *Me* e risponde ad esso. Presi insieme essi costituiscono una personalità quale si presenta nell'esperienza sociale. Il sé è fondamentalmente un processo sociale che si sviluppa in rapporto a questi due momenti indistinguibili tra loro (Mead 1934 [2010]: 242).

L'I potrebbe allora essere letto come carica preindividuale che si estende a sua volta nella configurazione di un *preindividuale sociale*, e dunque nell'individuazione psichica e collettiva. Una volta stabilizzata, l'individuazione psichica e collettiva potrebbe essere riferita al *Me* meadiano, ovvero alla stabilizzazione cognitiva dell'autorappresentazione soggettiva e dei significati sociali condivisi. *L'I* si configura inoltre come risposta, ovvero come ripresa della carica preindividuale in vista di ulteriori ed inedite individuazioni rispetto a quelle *già* date e vigenti. *L'I* potrebbe essere letto come ipotesi sempre aperta di individuazione; il *Me* potrebbe essere definito, al tempo stesso, sia come *operazione*, ovvero come carica preindividuale di carattere sociale, la quale si riattualizza mediante l'emersione dell'*I* in sempre nuove individuazioni, sia come individuazione psichica e individuazione collettiva *già* avvenute, ovvero come *fase*. Il *Me* si riattualizza in sempre nuove individuazioni psichiche e collettive, ovvero in forme di stabilizzazione dell'identità e dei significati sociali. Il *Me* è *fase* del rapporto tra *preindividuale* e individuazione; *I* è carica preindividuale, al tempo stesso organica e sociale, che si estende in potenza in successive individuazioni¹⁸. Il rapporto tra *Me* e *I* è *operazione*, relazione processuale tra individuazione *già* avvenuta e apertura verso nuove individuazioni mediante le quali il *preindividuale* trova sempre nuova, e sempre provvisoria, forma di stabilizzazione.

La dialettica meadiana tra *Me* e *I* potrebbe allora essere intesa come una relazione attiva tra carica preindividuale e ulteriori individuazioni possibili. Essa è appunto definibile come aperta processualità. Ma se, da una parte, Mead può essere letto tramite Simondon, la dialettica *Me/I* autorizza ad avanzare una lettura di Simondon tramite Mead. L'ontologia simondoniana, messa a confronto con gli elementi centrali della teoria sociale di Mead, può dunque assumere una veste più marcatamente caratterizzata in termini sociologici,

¹⁸ Il rapporto tra *Me* e *I* è molto discusso all'interno della letteratura critica. Non ci soffermeremo qui su come *I* abbia in Mead, analogamente a Simondon, un fondo impulsivo e non pienamente intenzionale. Per un approfondimento, cfr. Cook 1993, 2013; Joas 1985.

depurandosi da elementi eccessivamente speculativi e dunque difficilmente impiegabili ai fini della teoria sociale contemporanea.

Riferimenti bibliografici

- Alexander J.A. (1988), *Durkheimian Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bardin A. (2010), *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza.
- Cook G.A. (1993), *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Champaign.
- Cook G.A. (2013), *Resolving Two Keys Problems in Mead's 'Mind, Self, and Society'* in Burke T. F., Skowronski K. P. (eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lexington Books, Lanham.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
- Durkheim É. (1893 [1962]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1895 [1987]), *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Durkheim É. (1898), *Représentations individuelles et représentations collectives*, «Revue de Métaphysique et de Morale», tome VI, mai 1898. Pubblicato in *Id.* 1924), *Sociologie et Philosophie*, Alcan, Paris.
- Durkheim É. (1898a), *L'individualisme et les intellectuels*, «Revue bleue», 4e série, t. X.
- Durkheim É. (1914), *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, «Scientia», XV, 1914.
- Durkheim É. (1955), *Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris.
- Durkheim É. (1924), *Sociologie et Philosophie*, Paris, Alcan.
- Durkheim É. (1912 [1971]), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Gautier C. (2012), *La force du social*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Habermas J. (1981 [1997]), *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol. 2, il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (1988 [1991]), *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead*, in *Id.*, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari.
- Joas H. (1985), *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought*, Polity Press, Cambridge.
- Joas H. (1993), *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Joas H. (1996), *The Creativity of Action*, Polity Press, Cambridge.
- Joas H. (2000), *The Genesis of Values*, Chicago University Press, Chicago.
- Laclau E. (2005), *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari.
- Mead G.H. (1934 [2010]), *Mente, sé e società*, Giunti Editore, Firenze.
- Neyer J. (1960), *'Individualism and Socialism in Durkheim'*, in Wolff K. E. (ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, Ohio State University Press, Columbus.

- Parsons T. (1958), *Social Structure and the Development of Personality: Freud's contribution to the integration of psychology and sociology*, «Psychiatry. Intepersonal and Biological Processes», 21(4).
- Rosati M., Santambrogio A. (2002), *Introduzione*, in *Id.*, (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Santambrogio A. (2002), *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati. A. Santambrogio, (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Simondon G. (1989 [2006]), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.
- Stedman Jones S. (2001), *Durkheim reconsidered*, Wiley, Oxford.
- Stedman Jones S. (2002), *Rileggere Durkheim*, in Rosati M., Santambrogio A., (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Virno P. (2006), *Moltitudine e principio di individuazione*, Postfazione a G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.
- Watts Miller W. (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, Mc-Gill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.

Attualità di Durkheim: sociologia, filosofia, politica. Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti

a cura di Francesco Callegaro



Cyril Lemieux



Bruno Karsenti

Cyril Lemieux è sociologo, *directeur d'études* all'EHESS. Ha dedicato il suo lavoro di ricerca allo studio dei media e dello spazio pubblico nella prospettiva della sociologia pragmatica (*Mauvaise presse* (2000), *A l'épreuve du scandale* (avec D. de Blic, 2005) e *La subjectivité journalistique* (2010). Queste indagini hanno dato luogo anche a dei testi di teoria sociologica (*Naturalisme vs constructivisme?*, con M. de Fornel, 2007, *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action* (2009). È intervenuto a diverse occasioni nelle controversie pubbliche, scrivendo articoli, fra gli altri, per *Monde.fr* et *Libération*, alcuni dei quali sono stati pubblicati (*Un président élu par les médias?*, 2010; *La sociologie sur le vif*, 2010; *Sociographic*, 2016).

Bruno Karsenti è filosofo, *directeur d'études* all'EHESS. Ha dedicato le sue ricerche allo studio delle scienze sociali, mostrando la loro rilevanza per il pensiero politico. Fra le numerose pubblicazioni, una trilogia consacrata alla tradizione sociologica francese (*L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, 1997, 2011; *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, 2006; *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, 2006) e un libro sulla psicanalisi e l'identità collettiva (*Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, L2012). In *D'une philosophie à l'autre* (2013) ha definito e illustrato la sua pratica di filosofia delle scienze sociali.

FC. *Cyril Lemieux, Bruno Karsenti, siete entrambi membri fondatori del LIER, un laboratorio dell'EHESS, creato nel 2013, che promuove un programma di ricerca interdisciplinare sulle forme di riflessività, basato sulla cooperazione fra sociologia e filosofia.¹ Nei vostri lavori avete incrociato a più riprese la sociologia di Émile Durkheim. Cosa vi ha portato a far ritorno a Durkheim e in che prospettiva si situa la vostra rilettura della sua opera?*

BK. Per quanto mi riguarda, sono partito da un errore. Basandomi su un insieme d'interpretazioni classiche, come quelle di Merleau-Ponty e di Lévi-Strauss, e più generalmente su una serie di autori che s'interessavano al rinnovamento della filosofia attraverso le scienze umane – all'epoca si trattava meno di scienze *sociali*, come oggi, e molto più di scienze *umane* – credevo che la sociologia fosse stata definitivamente superata dall'antropologia. Ho condiviso questi due postulati con i pensatori della mia generazione. Anzitutto, la convinzione che le scienze umane fossero destinate a trasformare la filosofia, se messe in valore in ciò che avevano di filosofico; in seguito, l'idea che, da Durkheim a Mauss, c'era stata una rottura di cui bisognava prendere la misura se si voleva comprendere in cosa consistesse, per l'appunto, tale contributo filosofico delle scienze umane. Tutto ciò, per me, era una sorta di evidenza. Il mio primo libro sembrava avallare questa doppia constatazione.²

FC. *Questo suo primo libro, dedicato a Marcel Mauss, conteneva già, tuttavia, una presa di distanza rispetto a questa interpretazione. Come si articola con il resto della sua ricerca, in cui la sociologia ha finito per riprendere il sopravvento?*

BK. Approfondendo la lettura che, in quel periodo, era predominante, mi sono reso conto, in effetti, che il concetto di 'fatto sociale' rendeva coerente tutta l'opera di Mauss, soltanto se si accordava alla sociologia un posto più fondamentale che all'antropologia.³ Questo primato della sociologia è implicito nell'idea stessa di fatto sociale totale. Partendo da questa premessa, tutto si è ricomposto. Ho terminato il libro in modo diverso da come lo avevo cominciato. Rileggendolo oggi questo capovolgimento è molto netto. Il *sociale* è allora diventato, ai miei occhi, la categoria fondamentale, il concetto che permette di comprendere la rottura operata dalle scienze non più umane ma, appunto, sociali. Questo mi ha portato a cercare quale potesse essere la fonte del sociale. Ho compreso che doveva essere fatta risalire alla Rivoluzione francese. Così, mi è sembrata necessaria una riflessione rinnovata su sociolo-

¹ Per una presentazione del programma di ricerca, si veda il sito del laboratorio: <http://lier.ehesse.fr/>

² Karsenti (2011).

³ Karsenti (1994).

gia e Rivoluzione, e da ciò è nato il mio libro seguente su Auguste Comte.⁴ Quanto a Durkheim, che avevo trattato un po' ingiustamente nelle pagine del mio primo libro, la sua opera è ridiventata centrale man mano che mi sono addentrato nelle discussioni filosofiche contemporanee, dopo aver rieditato la raccolta *Sociologie et philosophie*.⁵ Sono ritornato a Durkheim per affrontare questioni filosofiche attuali e con l'intento di rimettere in gioco la categoria del sociale in ciò che essa ha, inizialmente e costitutivamente, di politico.⁶

FC. Immagino che in sociologia le cose siano andate diversamente. Perché ritornare al fondatore della Scuola francese, dopo tutte le critiche che la sociologia di Durkheim ha ricevuto negli ultimi anni?

CL. Da parte mia, sono partito da una crisi: la crisi che la sociologia attraversa ormai da parecchi decenni. Mi ha fatto sentire il bisogno, come ad altri, di ripensare il gesto sociologico. È su questo punto che Durkheim ha rappresentato un aiuto notevole. Mi ha permesso di comprendere che questo gesto esige di rispettare tre esigenze concomitanti: assumere una posizione olistica, denaturalizzare i rapporti sociali, ricorrere al metodo scientifico. In Durkheim, queste tre esigenze sono perfettamente articolate, ma le si ritrova, combinate diversamente, anche in molti sociologi classici – penso a Weber, a Elias, per esempio. La crisi attuale della sociologia corrisponde al crollo di una di queste esigenze, a volte di tutte e tre insieme. I sociologi manifestano, ormai, serie difficoltà ad assumere l'olismo a fondamento della loro disciplina; allo stesso modo, non riescono a de-naturalizzare *completamente* il mondo sociale. È ciò che indicano, a mio modo di vedere, le versioni del sociocostruttivismo che dominano oggi la disciplina e di cui si può dimostrare che vanno verso la re-naturalizzazione sistematica di una parte del mondo sociale⁷. Infine, è evidente che numerosi sociologi, davanti alla svolta neo-liberale dello Stato, fanno molta fatica a non far appello, nei loro ragionamenti critici, al metodo dogmatico, a scapito del principio di simmetria che sta a fondamento del metodo scientifico in sociologia. In questo contesto di confusione generale, rileggere Durkheim è stata ed è, per me, un'occasione per chiarire quali sono le esigenze fondanti della sociologia.

⁴ Karsenti (2006a).

⁵ Si veda l'introduzione di Bruno Karsenti alla nuova edizione francese di Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*.

⁶ Karsenti (2006b).

⁷ Cyril Lemieux (2012a).

FC. Lei viene anzitutto dalla sociologia pragmatica. In che momento preciso della sua ricerca si è imposto questo ritorno a Durkheim?

CL. In effetti, sono arrivato a Durkheim progressivamente. Come molti sociologi francesi della mia generazione, sono stato spinto verso la sociologia soprattutto dai lavori di Pierre Bourdieu. È da questi lavori che i miei colleghi ed io ci accostammo a classici come Weber e Durkheim: li consideravamo i precursori dello ‘strutturalismo costruttivista’ di Bourdieu. In questa prospettiva, l’accento era messo, principalmente, sulla terza esigenza di cui parlavo, quella consistente nel voler studiare il mondo sociale con l’aiuto del metodo scientifico. Bourdieu l’aveva esaltata, riprendendo da Bachelard l’idea di ‘rottura epistemologica’ o di ‘rottura con il senso comune’. Ecco cosa ci entusiasmava, quand’eravamo studenti: sentivamo improvvisamente di quale prodigiosa potenza esplicativa la sociologia era capace, se solo si accettava di indagare la realtà sociale con l’aiuto di certe regole metodologiche.

FC. Che cosa l’ha allontanata, in seguito, dalla sociologia di Pierre Bourdieu?

CL. Lavorando, per la mia tesi, all’interno di quella che oggi si suole chiamare ‘sociologia pragmatica’, ma che non si chiamava ancora così all’epoca,⁸ ho cominciato a misurare l’importanza che aveva per i sociologi il fatto di denaturalizzare l’ordine sociale. I lavori di Bruno Latour, in modo particolare, mi hanno spinto a prendere molto seriamente questa esigenza. Ed è ciò che mi ha permesso di identificare, nell’approccio di Pierre Bourdieu, come dei suoi allievi, alcune tendenze alla reificazione dell’ordine sociale che si dimostravano finalmente – bisognava ammetterlo – contrarie allo spirito sociologico. Allo stesso tempo, la prospettiva pragmatica, specialmente nella versione avanzata da Latour, non riposava su una netta concezione olista. C’era ancora qualcosa che non soddisfaceva completamente lo spirito sociologico.

FC. È dunque la necessità di riguadagnare il piano ‘olista’ che l’ha messa sui passi di Durkheim?

CL. Devo dire che la sociologia pragmatica di Boltanski e di Thévenot, più vicini a me, faceva già un posto all’olismo. I loro lavori, però, non l’assumevano mai completamente: adottavano una prospettiva che, in seguito, ho proposto di chiamare ‘olismo progressivo’.⁹ A questo punto, rileggere Durkheim secondo Durkheim – e non più attraverso Bourdieu – si è rivelato indispensabile. Tale passaggio mi ha permesso di allontanarmi definitivamente dalla concezione liberale del soggetto i cui elementi caratterizzanti persistevano –

⁸ Yannick Barthe *et al.* (2013).

⁹ Cyril Lemieux (2011).

me ne resi conto in quel momento – non soltanto in Boltanski e Thévenot ma anche in Bourdieu, in particolare nella sua ripresa del lessico dell'economia (strategia, calcolo, interesse, capitale), quand'anche fosse per associarlo allo schema dell'inconscio. In tal modo, passo dopo passo, sono risalito dal terzo principio (il metodo scientifico) al primo (l'olismo) passando dal secondo (la de-naturalizzazione) per scoprire, finalmente, in Durkheim un autore che ci può aiutare a tenere insieme queste tre esigenze.

FC. Queste tre esigenze ci permettono di comprendere in cosa consista la crisi attuale della sociologia. Il crollo di una di essa rappresenta, in qualche modo, un sintomo. È possibile andare oltre e cercare di spiegare le cause di tale crisi?

CL. Credo, in effetti, che si possa spiegare sociologicamente questa crisi. L'accentuazione della divisione del lavoro, per fare eco a Durkheim, ha prodotto un aumento generale dell'individualismo. La sociologia è diventata un'impresa sempre più difficile a causa della penetrazione, nel senso comune e nelle scienze sociali, dell'ideologia individualista e del vocabolario strategico. Ciò significa che non dobbiamo soltanto ripetere il gesto sociologico, ma anche accentuarlo, ripensando le sue tre dimensioni in società che sono, oggi, senza dubbio, molto più individualiste di quelle in cui la sociologia nacque e per le quali, di conseguenza, i ragionamenti autenticamente sociologici hanno un carattere ancor più intempestivo, se non scandaloso. Ci manca la *radicalità sociologica* con la quale i classici hanno saputo questionare l'ideologia individualista - ideologia di cui abbracciavano, di certo, il culto della persona e l'ideale dell'autonomia individuale, senza presupporre, però, che questo culto e questo ideale potessero sussistere in se stessi, cioè senza essere supportati da una società. Da questo punto di vista, Durkheim non è tanto un modello quanto piuttosto un modo per richiamare alla memoria una serie di esigenze che oggi facciamo a fatica a cogliere, nonostante il bisogno di farsene carico e di perseguirle sia diventato, paradossalmente, sempre più imperioso.

FC. Si riconduce spesso a Durkheim la separazione istituzionale tra filosofia e sociologia. Ad ascoltarvi, sembra che la sua opera sia piuttosto stata, per voi, un punto d'incontro e di dialogo. Viene da chiedersi se le vostre letture, dettate dalle esigenze interne alle vostre discipline rispettive, abbiano avuto delle ripercussioni sulla ricerca dell'altro. In che modo, ad esempio, una prospettiva filosofica che cerca di restituire il senso del sociale all'opera nella storia delle scienze sociali si ricollega con le questioni attuali della sociologia e della sua crisi?

BK. La congiunzione tra le mie ricerche sulla storia del pensiero sociale e le indagini sociologiche attuali ha preso forma proprio quando mi sono unito al GSPM diretto da Boltanski e da Thévenot. Devo dire, però, che questa connessione si è basata su un fraintendimento. Cyril l'ha appena evocato.

Credevo, in effetti, che *De la justification* contenesse i principi di un rinnovamento del durkheimismo, che *Le nouvel esprit du capitalisme* mostrasse le condizioni della solidarietà organica, in seguito alle trasformazioni recenti dell'economia capitalistica, così come pensavo che *La condition fatale* svelasse i deficit normativi di questa solidarietà, in particolare riguardo alle donne.¹⁰ C'è stato nei tre casi un malinteso durkheimiano. Col tempo, ho compreso che questo durkheimismo della sociologia pragmatica non era per nulla ovvio, proprio perché mancava un'elaborazione del concetto di società. Per quanto un punto di vista olistico fosse messo all'opera nella pratica di ricerca, non era adeguatamente articolato nella teoria.

FC. Che cosa cercava allora nella sociologia contemporanea?

BK. Di fatto, credevo che la sociologia avesse elaborato un concetto di società che mancava in filosofia politica. Durkheim era il prisma che consentiva di scoprire ciò che la sociologia contemporanea, nonostante i suoi limiti, poteva ancora dare alla filosofia politica. La produzione sociologica attuale – Bourdieu, Boltanski e gli altri – era, a tal proposito, una risorsa per sviluppare una nuova riflessione politica. Ciò che mancava alla filosofia politica era soprattutto una più netta separazione tra totalità e Stato. In effetti, ogni volta che si evocava l'idea di totalità, per delle questioni di appartenenza o di solidarietà, si scivolava immediatamente verso lo Stato.

FC. La filosofia politica contemporanea riposerebbe ancora su quelle stesse premesse hobbesiane che la sociologia classica ha messo in questione. Da qui, la sua attualità. È così?

BK. Esattamente. Devo però riconoscere qui un certo numero di debiti, nei confronti di una serie di lavori storici e filosofici che mi hanno aiutato a uscire dalle premesse del dispositivo hobbesiano. Penso alle letture di Rousseau che hanno cercato di dimostrare in che senso *Le contrat social*, lungi dal rappresentare una variante interna del contrattualismo, problematizzi gli assunti della cornice dominante della filosofia politica moderna.¹¹ Basandomi su queste nuove letture di Rousseau, mi sono sforzato di pensare a ciò che c'è di non contrattuale nel contratto politico, per riprendere la formula di Durkheim.¹² Inoltre, è stata per me molto importante la Scuola di storia concettuale di Padova, e in particolare l'insegnamento di Giuseppe Duso, che mostrava come continuare a fare filosofia politica, e anzi una vera filosofia politica, mettendo

¹⁰ Bruno Karsenti (2013a; 2013b).

¹¹ Si veda Bruno Bernardi e la nuova edizione de *Le contrat social*, del 2001, edizioni Flammarion e Bernardi (2014).

¹² Bruno Karsenti (2012a; 2013c).

in discussione i presupposti del pensiero politico moderno¹³ – anche se devo aggiungere che in quel contesto non si parlava di Durkheim.

FC. Quanto il suo sguardo filosofico sulle scienze sociali deve a Michel Foucault?

BK. Il punto essenziale è che Foucault ha messo i saperi nella posizione di positività da studiare. Ha ricondotto le scienze umane e sociali alla realtà, facendone, allo stesso tempo, un sostegno perché le società possano pensarsi e prodursi. Oltre alla sua straordinaria capacità di restituire le polarità che organizzano un campo di sapere, Foucault ha manifestato la volontà di superare il quadro dominante del pensiero politico, valorizzando concetti come ‘governo’ e ‘governamentalità’.¹⁴ Ho capito soltanto in seguito che non è arrivato a uscire del tutto da Hobbes. Foucault ha cambiato livello di analisi parecchie volte ma senza notare che usava gli stessi occhiali: cercava ‘potere’, ‘individuo’, ‘desiderio’, ecc. Ed è da questa prospettiva troppo limitata che ha analizzato le scienze sociali.

FC. In cosa la vostra comprensione delle scienze sociali si distanzia, allora, dalle conclusioni alle quali è pervenuta la genealogia foucaultiana?

BK. Per Foucault, le scienze sociali hanno sempre a che fare con le dinamiche del potere. In tal senso, la sociologia è la disciplina correlativa delle società disciplinari. Sin da *Le parole e le cose*, la sociologia appariva, infatti, come un sapere escluso e senza dignità. È un punto che avevo già rilevato nel mio libro su Mauss: secondo Foucault, la sociologia non ha diritto a essere inclusa nell’ordine della conoscenza, allo stesso titolo dell’antropologia.¹⁵ In seguito, ho compreso meglio in che senso Foucault ha cercato di dissolvere la sociologia nel potere, per sbarazzarsi di Durkheim. Lo si vede bene negli ultimi corsi pubblicati: Durkheim è un polo negativo che struttura la riflessione di Foucault sulle scienze sociali. Detto questo, c’è una buona ragione per la quale i ricercatori – storici, antropologi, e anche sociologi - si dirigono verso Foucault: è l’esempio di qualcuno che prende seriamente le scienze sociali e che sembra aver fatto il passo verso l’empirico. Sembra incarnare la via di una filosofia che ha ceduto sulle sue pretese per immergersi nella positività.

FC. Come usare allora Foucault in sociologia? Non è piuttosto paradossale, vista la critica fondamentale che questi le rivolge?

CL. È possibile, ma bisogna prima rendersi conto che Foucault non ha un concetto adeguato di pratica. La sua opera ci confronta sempre con ciò

¹³ Giuseppe Duso (1987); Sandro Cignola e Giuseppe Duso (2010).

¹⁴ Bruno Karsenti (2013d; 2013e).

¹⁵ Si veda l’introduzione di Karsenti in Karsenti (2011).

che chiamo una ‘concezione diminuita della pratica’: una pratica incapace di produrre, da se stessa, una normatività immanente a una comunità di vita o di lavoro e opponibile alla normatività prescritta dalle istituzioni.¹⁶ Come se soltanto i dispositivi fossero i vettori della normatività e che questa si applicasse solo a corpi individuali, sprovvisti, di per se, di ogni dimensione morale e collettiva o, se si preferisce, di ogni socializzazione. Si tratta di una posizione tipicamente anti-sociologica. E il fatto che molti sociologi vadano a cercare i loro concetti fondamentali in Foucault per sostenere le loro ricerche, è per me un segno della crisi di cui parlo. Ciò non vuol dire – intendiamoci – che la lettura di Foucault debba essere bollata come priva di rilevanza per i sociologi. Foucault ha compreso, meglio di altri, alcuni fenomeni capitali della nostra modernità. Penso, per esempio, a quanto egli chiama ‘biopolitica’. Tuttavia, i sociologi devono smettere di essere così pigri in proposito: è necessario *risociologizzare* i fenomeni colti da Foucault, a partire da una concezione ‘arricchita’, cioè propriamente sociologica, della *praxis*, che non è, per l’appunto, quella di Foucault. Abbiamo bisogno di questo rapporto *conversionista* tra filosofia e sociologia, non di un rapporto *integrazione* che porta a negare la differenza tra le due discipline e tra i loro due modi specifici di produzione dei concetti.¹⁷

BK. I sociologi che vanno a cercare in filosofia i loro concetti, per dare un quadro teorico alle loro ricerche, finiscono per non vedere più ciò che hanno sotto gli occhi, perché impiegano concetti non richiesti dall’esperienza. È la cattiva congiunzione tra filosofia e sociologia, del tutto opposta a quella da noi preconizzata. Ed è ciò che è successo con Foucault. Il suo successo deriva dal bisogno di rafforzare lo spessore teorico delle scienze sociali. Questa importazione della filosofia nelle scienze sociali manifesta, dunque, un deficit teorico della stessa sociologia.

CL. È ciò che dicevo rilevando che tale importazione fa parte della crisi della sociologia.

FC. Cerchiamo allora di capire in che modo rileggere Durkheim consenta di rispondere a tale crisi, aprendo un dialogo fra sociologia e filosofia politica. Mi pare di capire che la rilevanza del suo pensiero sia dovuta soprattutto all’accento da lui messo sulla società, concepita come un piano di realtà autonomo. È la prima esigenza che avete menzionato all’inizio. Quale aiuto ci offre la sociologia di Durkheim per ripensare oggi il sociale? La sua idea di società ha ricevuto nel corso del tempo e soprattutto di recente molte critiche.

CL. In effetti, avanzare oggi l’idea di società, come faceva Durkheim a suo tempo, non è privo di difficoltà. Su questo punto, si deve tenere in con-

¹⁶ Cyril Lemieux (2013).

¹⁷ Cyril Lemieux (2012b).

siderazione la critica formulata, sin dagli anni Settanta, dalla corrente anti-totalitaria e prenderla seriamente. Ci dice che non bisogna né naturalizzare il collettivo né rendere meccanica l'azione. Quest'avvertimento costituisce uno dei fondamenti della sociologia, se questa sa comprendersi correttamente, come una forma di conoscenza che tende certo verso l'olismo, ma un olismo al contempo denaturalizzante e non meccanicistico.¹⁸ Ecco cosa richiede una rilettura di Durkheim. Occorre riconquistare la possibilità di parlare di una società ma senza cedere alla tentazione di reificarla. Da questo punto di vista, la critica anti-totalitaria e anti-meccanicistica ha contribuito, negli ultimi trent'anni, a dei reali progressi della ricerca sociologica e dei suoi metodi, rendendoli molto più attenti a cogliere le contraddizioni inerenti alla pratica e, di pari passo, all'indefinitezza dell'azione collettiva e della dinamica delle situazioni.

FC. La critica politica all'idea di società ci ha dunque fatto cogliere qualcosa di nuovo in questo concetto fondamentale. Quali altre cause sono all'opera nella ridefinizione di tale categoria?

CL. Penso che il nostro atteggiamento critico sia legato anche e soprattutto ai cambiamenti avvenuti nell'organizzazione delle nostre società. Lo si vede bene con gli studenti: non appena si difendono posizioni apertamente oliste, alcuni reagiscono scandalizzati. Questa reazione morale testimonia che l'individualismo impregna talmente le nostre società che gli stessi concetti sociologici ne sono affetti. Da ciò, la necessità di ridefinirli. Tale necessità è anzi un obbligo sociologico. Attraverso questa ridefinizione si dimostra come i concetti non siano separati dall'esperienza storica. Se il concetto ereditato di 'società' appare oggi discutibile, se non addirittura ripugnante, poiché porterebbe a negare la libertà individuale o, più pericolosamente ancora, verso il nazionalismo, vuol dire che, per noi, la maniera totalitaria e meccanicistica con cui quel concetto stesso veniva inteso nel passato non è più accettabile. È un progresso innegabile del pensiero sociologico e, senza dubbio, anche dell'attitudine democratica. Detto questo, non si tratta di cedere il terreno all'ideologia individualista. Essa è del tutto incapace ad aiutarci nell'analizzare la *tendenza collettiva* che porta, sempre più, le nostre società a diffidarsi dell'olismo. In definitiva, abbiamo più che mai bisogno dell'olismo sociologico per comprendere il nostro rifiuto collettivo dell'olismo ideologico.

FC. Ma come fa la sociologia a difendere al contempo l'idea di società e il privilegio che la modernità accorda all'individuo?

¹⁸ Cyril Lemieux (2009a).

CL. Il vero paradosso è il seguente: man mano che l'individualismo progredisce, un desiderio inconscio di sociologia cresce di pari passo. Su questo punto, si può tornare a quanto diceva Louis Dumont, uno degli eredi di Durkheim.¹⁹ La sfida della sociologia, nella modernità, consiste nel distinguere, in un primo momento, tra l'ideale individualista e la realtà sociale, per articularli meglio in un secondo momento. Dumont scrive che la vera funzione della sociologia è rimediare alle lacune che introduce la mentalità individualista «quando essa confonde l'ideale con il reale». Facendo ciò, la sociologia risponde al bisogno che nasce non appena il sociale, a fondamento delle nostre relazioni, non è più percepito: la mentalità individualista genera i suoi stessi imbarazzi e provoca ingiustizie e sofferenze sociali, perfettamente inutili ed evitabili. I moderni hanno bisogno della sociologia a titolo di antidoto, per così dire, perché tendono a prendere alla lettera un ideale individualista che non corrisponde alle loro pratiche: in questo modo, l'ideale stesso si degrada, poiché si presenta in una formulazione molto impoverita, di stampo liberale, che non permette più di pensare né al processo sociale della sua realizzazione né a quanto può concretamente ostacolarlo. Bisogna correggere questa falsa coscienza.²⁰

FC. Come si può attestare questo desiderio di sociologia nelle pratiche, se nei discorsi predomina il riferimento a un individuo astratto soggetto di diritti?

CL. È vero che l'organizzazione economica e il diritto moderno sostengono costantemente, tra gli attori delle nostre società, il predominio dell'ideologia individualista. Tuttavia, a dispetto o, anzi, *in ragione* di questa stessa influenza, questi attori conservano delle forme d'intuizione sociologica nelle quali si manifesta, come sappiamo bene, che tale ideologia *non* rappresenta l'intera realtà dei loro rapporti. Ne ho fatto spesso esperienza intervenendo sui media per proporre delle analisi di ispirazione sociologica sull'attualità: lettori e ascoltatori mi hanno detto o scritto che si riconoscevano nei ragionamenti sociologici che suggerivo. Per un attimo, aderivano al punto di vista che mostrava loro il limite delle spiegazioni individualiste e psicologizzanti dei problemi individuali e collettivi in cui s'imbattevano. Questa coscienza sociologica è, spesso, di corta durata, essendo insufficientemente sostenuta dai dispositivi sociali quali la scuola, l'organizzazione del lavoro o i media.²¹

¹⁹ Louis Dumont (1983).

²⁰ Cyril Lemieux (a cura di, 2010).

²¹ Cyril Lemieux (2012c).

FC. Bisogna allora far leva su questi dispositivi per rinforzare la coscienza effimera del sociale da cui dipende la stessa sociologia?

CL. In effetti, non si tratta di installare una coscienza del sociale dal nulla, come se questa mancasse del tutto – è una tesi che non ha molto di sociologico –, bensì di spingere più a fondo ciò che emerge già, al livello di pratiche e di discorsi, come presa di coscienza, a volte fugace, della natura sociale delle nostre maniere di essere e di pensare. E questo richiede di immaginare i dispositivi che permettano, a ciascuno, di accrescere questa presa di coscienza e di intrattenerla collettivamente. Insomma, a mancare sono i dispositivi che consentono di valorizzare di più altre accezioni dell'individuo e della libertà, diverse da quelle promosse dalla concezione del soggetto liberale. Si tratta, fondamentalmente, di una questione di organizzazione e, più precisamente ancora, di organizzazione di dispositivi che permettono alla società di pensarsi come tale, prendendo una maggiore coscienza della sua differenziazione interna e delle modalità di pensiero che ne derivano. Nei termini del nostro recente libro sul socialismo,²² si potrebbe dire che si manifesta, qui, il bisogno di socializzare di più i dispositivi istituzionali e deliberativi che permettono alla società di pensarsi e di comprendersi. Socializzarli vuol dire: aprirli sempre di più alla pluralità conflittuale dei gruppi che compongono la società e sulla quale ogni gruppo apporta una prospettiva differente. Questa socializzazione è all'origine del socialismo.

FC. Ritorniamo sul socialismo. Ora, vorrei sapere come si pone, in filosofia, il problema della ridefinizione del sociale. È una questione decisiva per la stessa filosofia politica, se ho ben capito. In che modo le discussioni sulla sociologia classica e l'opera di Durkheim ci consentono di aprire nuove vie nel presente?

BK. Per giungere a toccare il sociale, e l'interesse inalterato della sociologia di Durkheim, è opportuno cambiare punto di vista. Di fatto, fra le discussioni che mi hanno riavvicinato a Durkheim, c'è stato il dibattito sulle relazioni tra sociologia e pragmatismo: mi ha fatto capire quanto fosse un pensatore dell'azione.²³ All'epoca, si credeva ancora che l'azione sociale fosse il dominio di Max Weber. All'interno di questa cornice, Durkheim era considerato un intellettualista. Della sua sociologia, si diceva che fosse degenerata in una teoria delle rappresentazioni collettive, della coscienza collettiva, etc. Non si leggevano le *Forme elementari* poiché sembravano, giustamente, confermare tale deriva intellettualista. Ebbene, è proprio la riscoperta delle *Forme elementari* ad aver consentito una nuova comprensione dell'azione in Durkheim. Alla luce

²² Bruno Karsenti e Cyril Lemieux (2017).

²³ Bruno Karsenti (2012b).

delle *Forme*, si poteva rifondare l'olismo. Le *Forme* rendono, infatti, visibile il fatto che il gruppo si costituisce nel momento in cui una cosa è coinvolta in azioni comuni: la 'cosa' di cui Durkheim aveva parlato nelle *Regole del metodo* è così apparsa carica di norme, valori, ideali. Bisogna leggere la prima regola con le *Forme elementari*. Non c'è nulla di reificante nel fatto di dire che il sociale è una cosa, se si tratta di una cosa che fa agire in comune.

CL. D'altronde, in sociologia, c'è un'intera tradizione che aveva visto questo punto sin dall'inizio e che è stata decisiva per la formazione di molti sociologi della mia generazione e, per quanto mi riguarda, per la mia riscoperta di Durkheim: si tratta dell'etnometodologia. Garfinkel si dichiarava un continuatore di Durkheim. Sappiamo quanto la concezione durkheimiana della religione abbia influito su Goffman. Questi approcci mi hanno permesso di vedere che si poteva impiegare Durkheim diversamente, nell'analisi dell'azione situata. Tanto l'etnometodologia quanto l'opera di Goffman, seppure in modi differenti, ci mostrano che è possibile legare l'eredità del pragmatismo e la sua attenzione rivolta al mondo sociale, come si manifesta nel corso dell'azione, all'olismo de-naturalizzante delle *Forme elementari della vita religiosa*.²⁴

FC. Il suo lavoro sociologico cerca, giustamente, di amplificare il durkheimismo della tradizione interazionista americana. All'inizio del suo libro, l'accento è messo sulla costruzione della regola in seno all'interazione, tesi formulata con l'aiuto della nozione wittgensteiniana di grammatica. Ma Durkheim si rende soprattutto visibile nell'elaborazione della nozione di grammatica pubblica: si tratta del registro di azioni collettive che permettono di rendere presente il collettivo agli attori. Proprio su questo punto, lei riprende Le forme elementari. Si potrebbe riassumere la sua posizione in sociologia dicendo che nessuna interazione può essere detta 'sociale' se non si sviluppa all'interno di un gruppo e di una società? Sarebbe una sorta di durkheimismo pragmatico.

CL. In effetti, ho accentuato la dimensione durkheimiana già presente in alcune correnti della tradizione interazionista, in particolare in Goffman. Nel mio libro, *Le devoir e la grâce*, cerco di insistere sulla presenza della società in quanto dimensione costitutiva di ogni azione umana. È la tesi centrale.²⁵ Ogni interazione, anche con oggetti o con se stessi in un luogo privato, è sociale per quel tanto che, dal momento in cui l'attore agisce, non può che farlo in una maniera che *potrebbe essere confrontata* da lui stesso o dagli altri membri della sua comunità di appartenenza in riferimento a certe regole, di cui ci si aspetta il rispetto all'interno di questa comunità. È ciò che chiamo l'argomento trascendentale della grammatica. Quest'argomento non implica l'esistenza

²⁴ Cyril Lemieux (2012d).

²⁵ Cyril Lemieux (2009b).

di un soggetto trascendentale, riconosce piuttosto il carattere oggettivo della grammatica: ciò che io chiamo grammatica – in altre parole, l'esistenza di regole condivise all'interno di una comunità – è una *condizione di possibilità* delle nostre azioni e dei nostri pensieri. Di conseguenza, anche al più basso livello di riflessività, a quel livello che Bourdieu definiva del 'senso pratico', se c'è un'azione, c'è grammaticalità. Il sociale, nel senso forte del termine, è già presente, anche se non è ancora esplicitato sotto forma di regole. Descrivere i processi collettivi di questa esplicitazione, la cui forma più sviluppata opera in quella che chiamo, in effetti, "grammatica pubblica", descrivere ciò che limita socialmente questo processo collettivo di risalita verso tale grammatica pubblica e, dunque, verso la messa in discussione delle regole, è uno degli obiettivi principali dei sociologi del nostro laboratorio. Si tratta di analizzare le ragioni per cui i processi di esplicitazione e di critica delle regole, nelle nostre società, si trovano davanti a ostacoli e impedimenti.

FC. Mi pare chiaro che la rilettura di Durkheim faccia parte di un progetto teorico più ampio che mira a rilanciare l'ambizione critica della sociologia. Ma non bisogna allora oltrepassare la tensione fra il primato della società globale e la centralità degli ideali emancipativi propri all'individualismo?

BK. Certo, ma se si legge bene Durkheim, è chiaro che le due cose sono correlate. Nella mia prospettiva, ho cercato appunto di cogliere la necessità della società globale al livello più intimo: l'idea di totalità sociale mi è parsa indispensabile quando ho lavorato sul concetto di persona e dei diritti della persona.²⁶ Ciò che i moderni credono di padroneggiare, è in realtà ciò che in maggior misura sfugge loro, poiché è determinato dalla società alla quale appartengono. La prova della nostra appartenenza è proprio la nostra costituzione come individualità. La persona, ecco ciò che ci obbliga a far intervenire la società globale sul piano dell'interazione.

FC. Accettate entrambi il rovesciamento del senso comune moderno messo in opera da Durkheim. Di fatto, è proprio quando si solleva il problema dei diritti che si tende a fuoriuscire dal sociale. Siamo pronti a socializzare tutto, tranne i diritti universali che ci devono permettere di parametrare l'azione politica. La sociologia è destinata a essere paradossale?

CL. Il paradosso è già presente in Durkheim. Mi sembra rivelare la capacità che possiede il ragionamento sociologico di rompere con i pregiudizi della filosofia politica. L'argomento durkheimiano, che ritroviamo espresso diversamente per esempio nell'opera di Norbert Elias, consiste, in effetti, nel dire che i diritti della persona umana, benché sembrino opporsi al dispotismo

²⁶ Cfr. l'Introduzione a Bruno Karsenti (2006b).

dello Stato moderno ed entrare in conflitto con esso, non soltanto non preesistono a questo Stato, ma addirittura dipendono dalla sua costruzione. Lo stesso ragionamento si pone per la coscienza dell'umanità, che opera come punto di riferimento ultimo: pensare il genere umano come un tutto unitario al di là delle appartenenze nazionali, ecco un'idea che non ci sarebbe mai venuta in mente se uno Stato non ci avesse insegnato a rispettare i nostri diritti individuali.

FC. Riecheggia qui l'ispirazione, mi pare condivisa, delle Leçons de sociologie. È anche per ripensare lo Stato che bisogna tornare a Durkheim? Eppure non mancano certo interpreti che hanno severamente criticato il suo pensiero anche e soprattutto su questo punto.

BK. Innanzitutto, quando si parla dello Stato, bisogna resistere alla tentazione di servirsi di una definizione pronta per l'uso, da proiettare sulla realtà quando in realtà non la si padroneggia.

FC. Ad esempio il "monopolio della violenza legittima"?

BK. Certo. È proprio su questo punto che possiamo misurare quanto la sociologia abbia rinnovato la filosofia politica.²⁷ Bisogna procedere in senso inverso rispetto al solito, anche per quanto concerne la lettura di Durkheim. La tesi durkheimiana che ha appena evocato Cyril si comprende solo così. Possiamo riassumerla in questo modo: c'è dello Stato nella misura in cui gli individui si riconoscono come persone. Bisogna prendere lo Stato in movimento, nell'atto di lavorare.

FC. Ma lavorare a cosa? Una tesi diffusa è che lo Stato moderno lavora all'individualizzazione, tramite un disciplinamento delle condotte radicato per quanto non riducibile alla forza.

BK. Bisogna essere precisi, se passiamo dalla filosofia politica alla sociologia. In effetti, lo Stato non è mai in relazione diretta con gli individui. La persona è il risultato dell'interazione tra lo Stato e i gruppi. Questa è la tesi di Durkheim. Gli individui sono sempre socializzati all'interno dei gruppi: per potersi pensare come persone, portatrici di diritti universali, è necessario che questi gruppi si rapportino gli uni agli altri e al tutto che formano. Lo Stato è proprio ciò che esprime la coscienza dei gruppi di appartenere a una totalità più ampia. È proprio qui che appare il riferimento alla persona come ideale d'affrancamento degli individui rispetto ai sottogruppi. È uno dei punti essenziali delle *Leçons*. Lo Stato dipende da un lavoro mentale al livello della società globale: nei moderni si concentra su un solo punto, la persona. Si

²⁷ Bruno Karsenti (2014).

tratta di una comprensione dello Stato che si allontana da ciò che intendiamo abitualmente.

CL. È che confondiamo lo Stato con l'apparato burocratico.

BK. Sì, è così. Certamente, non si può eludere la dimensione di apparato, anche per quanto riguarda la forma di pensiero che lo Stato produce: c'è sanzione, educazione, disciplina, ecc. Ma bisogna mettere le cose nel giusto ordine. Ora questo suppone di prendere in considerazione innanzitutto la coscienza dei gruppi, per quel tanto che rinvia a un punto d'appoggio esterno, a un ideale che nessuno di loro contiene.

FC. Lo Stato però non è nemmeno la totalità. Altrimenti si ritorna alla confusione della filosofia politica moderna, incompatibile con la sociologia. L'operazione appare piuttosto complessa. Si tratta di pensare la società attraverso lo Stato ma anche oltre lo Stato. Come è possibile preservare questa duplice relazione, di prossimità e distanza, senza la quale il sociale finisce per essere perso di vista?

CL. Per Durkheim, lo Stato è un apparato riflessivo, niente di più. Non lo equipara alla società globale, altrimenti cesserebbe di essere un sociologo. Ci invita piuttosto ad adottare un punto di vista più ampio per cogliere la differenza dinamica tra il sociale e lo Stato, o, in altre parole, tra le aspirazioni morali prodotte dalla divisione del lavoro e il quadro istituito dal diritto. Credo che la sociologia pragmatica, così come cerchiamo di praticarla al LIER, consenta di lavorare su questa differenza, soprattutto perché, lungi dal considerare i fenomeni sociali come immediatamente politici, s'interessa ai processi della loro eventuale politicizzazione. Studiando come i conflitti della vita quotidiana che accadono sul posto di lavoro, in famiglia o nella sfera pubblica, danno luogo a delle spinte verso ciò che io chiamo "grammatica pubblica", ma anche come i conflitti incontrano su questo cammino dei momenti di arresto, la sociologia pragmatica permette di ritrovare la posizione di Durkheim, riformulandola a partire dall'azione collettiva. Il conflitto in tutte le sue forme – disaccordo, litigio, ostilità – è in questo senso il punto d'ingresso centrale per capire in che momento lo Stato è o meno chiamato in causa dagli attori stessi, in quanto apparato riflessivo la cui convocazione permette loro di elevarsi alla coscienza del tutto che formano *attraverso ciò che li oppone*.

FC. È dunque il conflitto che consente di cogliere la società nella sua differenza dallo Stato. In che misura si tratta di una posizione propriamente durkheimiana? Molte interpretazioni classiche oppongono Durkheim a Marx, come il sociologo dell'ordine al pensatore del conflitto.

CL. Ma Durkheim lo dice esplicitamente nelle *Leçons de sociologie*! E del resto, bisogna aggiungere un altro elemento durkheimiano, se si vuole com-

prendere la centralità del conflitto nella modernità. Il conflitto tanto più si amplifica quanto più la divisione del lavoro si accentua, poiché l'aumento del numero di gruppi professionali diversifica le attitudini morali. Non restano, allora, tendenzialmente, che due strade possibili: la violenza o la democrazia. Non faccio che chiarire ciò che è soggiacente alla prospettiva durkheimiana. Nella democrazia, si prende atto delle divergenze, e dunque anche della differenziazione sociale, ma elevandosi alla coscienza della totalità d'appartenenza. Per dirla ancora meglio, ci si basa sulle differenze sociali e professionali, e sui conflitti che generano immancabilmente, per mirare a ciò che, attraverso questi conflitti, attesta tuttavia dell'esistenza di una forma di vita comune, cioè, esattamente, la forma di vita democratica che caratterizza l'appartenenza a una società moderna. I conflitti, in democrazia, possono essere molto accesi, ciò nonostante non sono la guerra civile, poiché si svolgono in un quadro condiviso, fissato in particolare dal diritto e da una certa morale del dialogo e del rispetto delle differenze. Lo Stato si manifesta quindi a livello di ciò che rende possibile la gestione dei conflitti sociali per mezzo della deliberazione collettiva, la quale si oppone esplicitamente al ricorso alla violenza fisica e alla guerra civile. La politica così intesa gioca un ruolo fondamentale in ciò che Dumont chiama «appercezione sociologica», ovvero la coscienza di appartenere a una stessa società, senza che sia necessario condividere su di essa la stessa prospettiva. La possibilità della sociologia poggia su quest'attivazione della politica propria a delle società nettamente differenziate, in quanto costituisce un elemento chiave della democrazia moderna nella sua irriducibilità alla guerra civile. Non si tratta dell'unica condizione, ma è una condizione decisiva.

FC. La sociologia è quindi strettamente correlata al conflitto democratico. Ammetterà che non si tratta della posizione più diffusa tra i sociologi, durkheimiani o meno.

CL. Su questo punto siamo vittime di due discorsi comuni, speculari quanto anti-sociologici: quello che lega la democrazia al progetto di una società consensuale e quello che vede nella guerra civile la verità nascosta della democrazia. Il primo discorso trascura totalmente l'accentuarsi della divisione del lavoro sociale che eppure è il fenomeno centrale da considerare per analizzare le società moderne. In questo modo, non riesce a comprendere che se la democrazia raggiunge effettivamente la coscienza d'appartenenza a un tutto, ciò avviene attraverso l'esplicitazione sistematica delle controversie e l'affermazione pubblica, che può essere molto accesa, di disaccordi che non trovano in pratica mai un punto finale nell'elaborazione di un consenso.²⁸ Il

²⁸ Cyril Lemieux (2007).

secondo discorso, al contrario, nega che i membri dei gruppi che si affrontano democraticamente siano coscienti di appartenere a un tutto che trascende l'orizzonte di ciascuno di questi gruppi. Quanto meno, considera questa coscienza della totalità sociale come una falsa coscienza che impedisce ai gruppi dominati di realizzare pienamente i propri interessi, ossia porre in condizione di non nuocere, se non addirittura sterminare i gruppi dominanti. Tale prospettiva non sembra prendere sul serio i meccanismi di socializzazione propri alle società moderne il cui fondamento è valorizzare, nelle forme stesse della trasmissione del sapere, una morale del dialogo e del rispetto reciproco che si oppone formalmente al ricorso alla violenza. Rispetto a questi due discorsi che impoveriscono notevolmente la nostra comprensione delle esigenze della modernità, la sociologia cerca di mostrare qual è la specificità del «conflitto democratico» in quanto modalità di socializzazione in opposizione sia alla forma «guerra civile», sia all'ideale di una «società consensuale», senza differenze e senza controversie.

BK. La questione non è affermare che la lotta non esiste, o che non ce ne debba essere, ma distinguere tra conflitto e guerra civile. Si lotta, ma per quale obiettivo? Chi parla, oggi, di guerra civile, più che irresponsabile è irrealista. Costoro si servono di una metafora senza sapere a cosa si riferisce, perché la guerra civile non l'hanno né vista né vissuta.

FC. Siete dunque entrambi opposti all'idea che la coscienza del sociale si origini solo in occasione dello scontro violento con altre società. Come spiegare, allora, l'attuale recrudescenza delle passioni patriottiche? Sembrano confermare il pregiudizio diffuso che fa risalire la società globale all'emergenza d'ideali nazionalisti, identitari e aggressivi.

BK. È che l'Europa è in crisi. C'è un evidente deficit sociale e politico dell'Europa. Nella visione di Durkheim, l'Europa rappresentava uno spazio d'interazione fra società che avevano in comune innanzitutto il fatto di dovere lavorare su se stesse, per sviluppare la loro comprensione dell'individuo, o meglio, della persona. In questo quadro, il rapporto esterno è pensato come secondario rispetto alle relazioni interne che ciascuna delle società che si riconoscono come formanti una totalità di ordine superiore, l'Europa, è chiamata a coltivare.

FC. La politica democratica e il diritto sociale, più che l'identità culturale e la guerra.

BK. Sì, la politica e il diritto sociale, ma in un'entità che era già e doveva diventare ancora più internazionale. La comparsa della sociologia è stata possibile solo da un'epoca in cui l'Europa ha potuto pensarsi oltre la guerra. Durkheim ha potuto far emergere il senso del sociale, e fondare la sociologia, per ripensare la politica, soltanto nel contesto di una convergenza e di

una collaborazione possibile tra le società moderne, innanzitutto nel quadro dell'Europa.

FC. All'epoca. Questa convergenza da allora si è molto indebolita, se non è del tutto scomparsa.

BK. Sì, ritroviamo il problema del XIX secolo. Che cosa ha impedito all'Europa sociale e politica di realizzarsi? Cos'ha portato alla Prima Guerra mondiale, proprio quando gli strumenti intellettuali e giuridici erano in gestazione, come testimonia la storia parallela della sociologia e del diritto sociale?

FC. Ripensare oggi l'Europa non presuppone allora di oltrepassare il quadro dello Stato-nazione, fonte di tensioni e divisioni?

CL. Lo Stato è una funzione, un apparato riflessivo che deriva da un processo di differenziazione sociale. Niente impedisce, sul piano teorico, di superare il contesto nazionale nel quale ha preso, in origine, questa funzione. Lungi dal crederlo incompatibile con l'Europa, bisognerebbe pensare più seriamente a cosa vorrebbe dire uno Stato europeo. In realtà, tale Stato esiste già, se è vero che esiste un apparato differenziato e riflessivo a livello di un'autorità politica nella quale si riconoscono le nazioni membri dell'UE. L'unificazione delle nazioni europee è già un processo avviato, e lo è in realtà da diversi secoli, ben prima della firma del trattato di Roma. Ma per rendercene conto dobbiamo sbarazzarci delle visioni anti-sociologiche di cui dicevo: quella che vorrebbe assegnare l'Europa a un'ideale del consenso e quella che vede nella costruzione europea la falsa coscienza di un'appartenenza collettiva, la cui funzione sarebbe celare la realtà di una guerra civile tra dominati e dominanti. L'Europa si deve comprendere in maniera più sociologica. Si deve pensare come il processo di costruzione di una società europea che rifiuta l'impiego della violenza in favore esclusivo di un'*accentuazione del conflitto democratico* al suo interno.

BK. C'è anche una questione che riguarda la narrazione che deve accompagnare la formazione di un'Europa sociale e politica, a partire da una visione sociologica. Oggi abbiamo difficoltà ad articolare questa visione, a causa delle tendenze al decentramento che si riscontrano nelle scienze sociali. Certo, bisogna criticare la narrazione ideologica che ha visto l'Europa come il centro del mondo, legittimando il suo dominio coloniale; ma non bisogna perdere di vista ciò che l'Europa ha potuto rappresentare nell'elaborazione del progetto moderno, soprattutto se vogliamo darvi oggi una consistenza politica. Dobbiamo ritrovare le coordinate di una narrazione coerente.

FC. *Appare qui chiaramente la dimensione politica della sociologia da voi rivendicata e praticata. Eppure sono note le difficoltà che emergono quando si tocca la questione dei rapporti tra scienza e politica. Di fronte a chi alza lo scudo della neutralità assiologica, altri reagiscono affermando che la sociologia deve esercitare una funzione critica. Come uscire dall'alternativa tra sociologia positiva e sociologia critica? E in che misura rileggere Durkheim può aiutarci in questo compito?*

BK. Condividiamo, in effetti, un principio: è essenziale, per la sociologia, ritrovare il suo significato politico, ma non bisogna farlo politicizzandola o oltranza, ovvero facendo delle scienze sociali uno strumento della militanza. Bisogna lasciare che la sociologia produca la propria politica. È una posizione che abbiamo tratto da Durkheim, ma non solo. Nella celebre conferenza di Weber sulla scienza come professione, si vede chiaramente come vi sia un appello alla responsabilità. Weber si rivolge a un auditorio di giovani, tra i quali c'era Benjamin, non bisogna dimenticarlo, per metterli in guardia dai profeti della cattedra. Ora, questa cattiva congiunzione tra sapere e politica, a causa di un'ingiunzione alla critica, lungi dallo sparire, non ha fatto che consolidarsi. C'è margine, su questo punto, per superare certe opposizioni. Tuttavia è chiaro che Weber non ha la sicurezza di Durkheim quando si tratta di affermare che il sociologo ha un compito di orientamento. Questa differenza è dovuta al modo diverso in cui affrontano il problema dei giudizi di valore. La terza conferenza di Durkheim, in *Sociologie et philosophie*, segna un passo su questo punto, poiché propone un'altra visione della normatività in rapporto all'azione. Ma in Germania c'era anche un'altra strada e l'abbiamo percorsa. La via di Mannheim.

CL. Non direi che la sociologia non si deve politicizzare, poiché esiste, di fatto e di necessità, una politica della sociologia.²⁹ Direi piuttosto che la sociologia non si deve ideologizzare. Rapportarsi ideologicamente alla politica non ha niente di condannabile in sé, ma non è *questo rapporto* che la sociologia, da parte sua, ci invita ad avere. Al contrario, la sociologia produce la propria politica solo nella misura in cui procede a una critica sistematica dell'ideologia. In altri termini, ciò che c'è di politico nell'attitudine sociologica è il rifiuto di considerare il reale a partire da una posizione dogmatica o da un *a priori* dottrinale per considerarlo da un punto di vista riflessivo. Quest'ultimo non deve essere compreso come un punto di vista neutro, poiché non rivendica un'esteriorità –inevitabilmente illusoria – rispetto al mondo sociale. Si tratta piuttosto di un punto di vista la cui cifra è di riuscire a comprendersi come facente parte irrimediabilmente di ciò che cerca di oggettivare. Così si potrebbe dire che ciò che la sociologia ha di più politico è il fatto di spronarci a utilizzare sempre di più la riflessività sociologica.

²⁹ Cyril Lemieux (2017).

FC. Che cosa impedisce alla sociologia di produrre la propria politica?

CL. Nelle nostre società, c'è una forte tendenza a individualizzare e psicologizzare i problemi. Il movimento riflessivo della sociologia contrasta questa tendenza e rimette in discussione l'adeguatezza delle politiche pubbliche che suscita. Questo, ripeto, facendo leva su un altro piano rispetto a quello dell'ideologia, ovvero sul piano del metodo scientifico, e che si appoggia, a questo titolo, su delle *indagini sul mondo sociale* che mostrano, a partire dall'esame di situazioni molto concrete nel mondo del lavoro, della famiglia o della vita pubblica, i limiti in atto dell'ideologia individualista. È vero che i sociologi sono spesso imbarazzati di fronte a questa dimensione necessariamente politica del loro lavoro scientifico: alcuni la negano rifugiandosi dietro una certa rivendicazione – in realtà, erronea – della “neutralità assiologica” weberiana; altri, al contrario, credono di accettarla ideologizzando le loro analisi del mondo sociale, il che equivale a rinunciare all'ambizione sociologica in favore di una regressione verso il pensiero dogmatico. Tra la cattiva fede positivista e la degradazione della sociologia in ideologia, c'è posto per un'attitudine realmente sociologica, nella quale l'oggettività dell'analisi e la normatività del punto di vista non sono più opposte ma sono considerate fondatrici di uno stesso gesto. Anche qui, l'impostazione durkheimiana può servirci da guida. Molto più, credo, del punto di vista weberiano. Perché se la posizione di Weber ha la virtù di opporsi molto energeticamente all'ideologizzazione della sociologia, tende tuttavia a presentare l'impegno politico del sociologo come un atteggiamento privato e non come una conseguenza oggettiva della sua pratica della sociologia – mentre un approccio più riflessivo ci obbliga ad ammettere proprio questa conseguenza.

FC. Siete in procinto di pubblicare un libro scritto a quattro mani in cui ritornate, riprendendo Durkheim, ma anche Polanyi, sul significato del socialismo nel suo legame con la sociologia³⁰. In cosa consiste questo socialismo della sociologia?

BK. Per rispondere, bisogna innanzitutto fare un passo indietro e chiarire le difficoltà che s'incontrano nell'accordare le istituzioni del sapere alla loro funzione politica, come ha giustamente rilevato Cyril. Queste istituzioni non si riescono a percepire abbastanza come politiche, per questo motivo coloro che vi partecipano non riescono a evidenziare l'ideale politico che li sostiene, che io credo essere, in effetti, socialista, almeno per quel che concerne la sociologia e le scienze sociali. Bisogna tornare su queste questioni fondamentali, che riguardano le condizioni sociali di esistenza della ricerca, per riscoprire la fonte dell'attività intellettuale. Il primo livello d'intervento riguarda quindi le

³⁰ Bruno Karsenti e Cyril Lemieux (2017).

istituzioni del sapere ed è, in effetti, politico. Il libro sulla sociologia e il socialismo è innanzitutto un invito a riflettere su quello che facciamo, sulla politica che vi si trova implicata.

CL. Quelle che chiamiamo, con Durkheim, le aspirazioni al socialismo, crediamo siano in ascesa nell'Europa di oggi. E questo, in ragione dell'ascesa stessa del neoliberalismo, rispetto al quale esse costituiscono una *reazione di difesa collettiva*. Il problema è che si sta sviluppando, a fronte di quest'ascesa del neoliberalismo, un altro tipo di reazione di difesa, molto diversa dal socialismo nei suoi orientamenti pratici e nella sua ispirazione teorica, con una crescita ancora più spettacolare: è il nazionalismo reazionario. È in corso, dappertutto in Europa, un'avanzata del fascismo in risposta all'egemonia neoliberale. Il bisogno di riaffermare la società nella sua capacità d'istituzione e regolamentazione, soprattutto dell'economia, si traduce in questo caso in un linguaggio che procede per determinazioni di appartenenze e frontiere e che porta a "feticizzare" la nazione, come già diceva Marcel Mauss. La crisi della sociologia si raddoppia qui sul piano politico, poiché lascia le aspirazioni socialiste prive di un'articolazione adeguata che le salverebbe da questa cattiva traduzione verso il nazionalismo xenofobo. Oggi come ieri ma oggi con un'urgenza del tutto particolare a fronte del pericolo fascista che ci minaccia, il ruolo degli intellettuali di sinistra è di fornire, alle aspirazioni socialiste, gli strumenti per potersi esprimere senza assumere una deformazione nazionalista. Ma anche, ed è connesso, per potersi articolare con politiche di giustizia sociale fondate razionalmente, in altre parole, su un'analisi della società che la comprenda nella sua differenziazione interna e nella sua dinamica di mutamento, e che proceda a questo fine mediante il metodo scientifico e non attraverso il metodo dogmatico. È così che la sociologia, all'interno del mondo dei lavoratori intellettuali, è chiamata a giocare un ruolo chiave. I movimenti sociali multiformi che, oggi in Europa, esprimono delle aspirazioni al socialismo – penso soprattutto, ma non soltanto, all'ecologia politica – constatano di fatto sul campo le insufficienze di discipline come l'economia, il diritto o la psicologia, per pensare la situazione storica attuale nella sua complessità, nella sua urgenza e nelle sue interdipendenze. Si rivolgono allora a dei filosofi critici per ottenere gli strumenti di comprensione capaci di dare un senso più globale e più sistematico alle trasformazioni sociali in corso. Ma questi ultimi non sono in grado di fornirli, perché il loro approccio si allontana dalle tre esigenze di cui abbiamo parlato – olismo, denaturalizzazione, metodo scientifico: è sempre situato al di qua del compito intellettuale richiesto, compito che solo una prospettiva sociologica degna di questo nome può realmente condurre a buon fine.

FC. *Gli intellettuali di sinistra sembrano dunque destinati a incrociare la strada della sociologia. Ma basta forse una riforma intellettuale e morale per rovesciare la logica neoliberale oggi egemonica?*

CL. Gli intellettuali hanno una grande responsabilità: sta a loro fornire alle aspirazioni verso il socialismo che si esprimono, oggi, confusamente, gli schemi concettuali ed esplicativi di cui hanno bisogno per convertirsi in politiche razionali in favore della giustizia sociale e della solidarietà. Tuttavia, il punto di vista sociologico deve portarci a ricusare l'idea secondo cui il motore della trasformazione della società sarebbero le teorie e le analisi prodotte dagli intellettuali, siano essi di sinistra o di destra. Si tratta di una credenza intellettualista che impedisce agli intellettuali di comprendere qual è il loro ruolo politico effettivo. In realtà, le aspirazioni alla giustizia emanano dalla società stessa: non dal sottogruppo che formano, all'interno di questa società, gli intellettuali. Inoltre, il compito degli intellettuali non è di aprire gli occhi a masse alienate, ma contribuire ad accrescere il potenziale critico che è *sempre già all'opera* nella società e al quale tutti i membri della società, senza esclusiva, che siano colti o meno, sono chiamati a partecipare. Prendere coscienza di ciò è molto importante, se si vuole stabilire un rapporto autenticamente democratico, e non più tecnocratico, tra intellettuali e non-intellettuali. Bisogna accettare di guardare alla propria posizione in modo decentrato, ossia dal piano formato dalla divisione del lavoro sociale. Di conseguenza bisogna tentare ancora una volta di far prova di riflessività sociologica. Questo è in conclusione lo sforzo essenziale che abbiamo il diritto di chiedere all'intelligenza di sinistra. Era già così all'epoca di Durkheim. Oggi è un dovere ancora più imperativo.

Riferimenti bibliografici

- Barthe Y. *et al.* (2013), *Sociologie pragmatique: mode d'emploi*, in «Politix. Revue des sciences sociales du politique», XXVI(103): 174-205.
- Bernardi B. (2014), *Idem, La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, Paris.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- Durkheim É (2004), *Sociologie et philosophie*, Paris, Puf.
- Duso G. (1987), *Il contratto nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna.
- Chignola S. e Duso G. (2010), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Angeli, Milano.
- Karsenti B. (1994), *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Puf.
- Karsenti B. (2006a), *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann.
- Karsenti B. (2006b), *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica.

- Karsenti B. (2011), *L'homme total. Sociologie, anthropologie, philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris (nouvelle édition)
- Karsenti B. (2012a), *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Cerf, Paris.
- Karsenti B. (2012b), *Sociology face to face with pragmatism: Action, concept, and persone*, in «Journal of Classical Sociology», 12(3-4): 398-427.
- Karsenti B. (2013a), *Éléments pour une sociologie du capitalisme*, in Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013b), *Arrangements avec l'irréversible*, in Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013c), *Le corps-à-corps politique et la démocratie*, Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013d), *La politique du dehors*, Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2013e), *Gouverner la société*, Id., *D'une philosophie à l'autre, les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris.
- Karsenti B. (2014), *Politique de Durkheim. Société, humanité, État*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine» 26, (51).
- Karsenti B. e Lemieux C. (2017), *Socialisme et sociologie*, Editions de l'EHESS, coll. «Cas de figure», Paris.
- Lemieux C. (2007), *A quoi sert l'analyse des controverses?*, in «MilNeufCent», 25: 191-212.
- Lemieux C. (2009a), *Penser la régularité de la vie sociale sans mécaniser l'action*, in «La vie des idées.fr» 17, décembre [en ligne].
- Lemieux C. (2009b), *Le devoir et la grâce. Pour une analyse grammaticale de l'action*, Economica, Paris.
- Lemieux C. (2011), *Jugements en action, actions en jugement. Ce que la sociologie des épreuves peut apporter à l'étude de la cognition*, in Clément F. e Kaufmann L. (a cura di), *La sociologie cognitive*, Orphys-Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Lemieux C. (2012a), *Peut-on ne pas être constructiviste?*, in «Politix. Revue des sciences sociales du politique», XXV(100): 169-187.
- Lemieux C. (2012b), *Philosophie et sociologie: le prix du passage*, in «Sociologie», 3(2): 199-209.
- Lemieux C. (2012c), *Penser autrement la place des sciences sociales dans les médias*, *Tracés*, Hors-série, ENS éditions: 151-166.
- Lemieux C. (2012d), *What Durkheimian thought shares with pragmatism: How the two can work together for the greater relevance of sociological practice*, in «Journal of Classical Sociology», 12(3-4): 384-397.
- Lemieux C. (2013), *Ambition de la sociologie*, in «Archives de philosophie», 76(4): 591-608.
- Lemieux C. (2017), *La politique sociologique selon Durkheim*, in Karsenti B. e Id., *Socialisme et sociologie*, Editions de l'EHESS, coll. «Cas de figure», Paris.
- Lemieux C. (a cura di) (2010), *La subjectivité journalistique. Onze leçons sur le rôle de l'individualité dans la production de l'information*, Editions de l'EHESS, coll. «Cas de figure», Paris.
- Rousseau J. (2001), *Le contrat social*, Flammarion Paris.

I «volti del dissenso». Il contributo di Kenneth Keniston all'analisi delle culture giovanili

Maurizio Merico

The paper explores and analyzes Kenneth Keniston's researches on the forms of dissent that engaged the US youth between the late 1950s and early 1970s.

The resulting review allows to outline, through the continuum between alienation and commitment, the complex interweaving among the processes of social and political change, the biographical dimension and the psychosocial development on which Keniston develops his analysis of the «faces of dissent».

The manifold suggestions, until the proposal of identifying the typical features of a «postmodern youth», and the innovative contribution that the analysis developed by Keniston offered, and continues to offer, to the psychological, anthropological and sociological debate on youth and youth cultures are thus highlighted.

Introduzione

Nel corso della sua attività scientifica, Kenneth Keniston ha dedicato più di un decennio allo studio dei giovani e delle culture giovanili. Tra il 1957 e il 1971, lo psicologo sociale ha sviluppato un articolato programma di ricerche orientato ad analizzare le espressioni del vissuto giovanile che hanno attraversato il contesto statunitense in quella fase storica. In particolare, Keniston ha elaborato una prospettiva di analisi che, muovendo dall'approccio psicostorico di Erik H. Erikson, ha inteso studiare le espressioni culturali giovanili lungo il *continuum* che va dall'*alienazione* all'*impegno*, per cogliere l'intreccio tra i processi di mutamento sociale e politico, la dimensione biografica e le trasformazioni nella natura e nell'estensione dello sviluppo psico-sociale.

Si tratta di una riflessione che sembra rivestire una collocazione tutto sommato marginale nella sua biografia intellettuale: il suo interesse per questi temi si concentra, infatti, nei primi anni della carriera accademica¹. Eppure,

¹ Dopo aver conseguito il dottorato in scienze sociali nel 1956 presso la Oxford University, Keniston inizia la propria attività di ricerca presso il Department of Social Relations di Har-

il suo percorso di analisi sulle culture giovanili si presta ad una molteplicità di letture e ha offerto, nel tempo, un corposo insieme di suggestioni al dibattito psicologico, antropologico e sociologico sui temi della condizione e della cultura giovanile, ancora oggi richiamate e discusse (Chisholm, Kovacheva e Merico 2011; Furlong 2013; Côté 2014).

Quello proposto dallo studioso statunitense è un percorso complesso e articolato, accompagnato dal costante riferimento – come egli stesso ha riconosciuto (Keniston 1971a) – al rapporto tra *giovani e dissenso*, di cui ne analizza la molteplicità delle cause, le forme di espressione e i legami con l'organizzazione sociale e la dimensione biografica². Nelle pagine seguenti, ripercorreremo i suoi lavori per evidenziarne alcuni degli aspetti più significativi, tanto in relazione al tema specifico del dissenso, quanto, più in generale, rispetto all'analisi dei giovani e delle culture giovanili.

Cultura giovanile e mutamento

Keniston sviluppa la sua analisi assumendo come riferimento una riflessione più ampia sui temi del mutamento sociale³ e i processi di trasformazione che hanno attraversato gli Stati Uniti e il mondo occidentale a cavallo tra gli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta. Si tratta, a suo avviso, di «rapidissimi cambiamenti in tutti gli aspetti della vita», tali che «sono pochi gli aspetti capaci di perdurare da generazione a generazione» e che «tutte le istituzioni e tutti i valori sono costantemente aperti alla revisione e all'obsolescenza» (Keniston 1962: 146). D'altra parte, rileva, la percezione diffusa è che il ritmo di quel mutamento sia destinato ad accelerare costantemente, senza trovare istituzioni o valori capaci di opporsi, limitarne o guidarne l'irruenza.

Secondo Keniston, questi elementi producono due conseguenze rispetto al vissuto giovanile. In primo luogo, rendono sempre più distante il passato e

vard e nel 1962 viene nominato Assistant Professor di psicologia nel Department of Psychiatry della Yale Medical School. Dopo aver coordinato tra il 1971 e il 1977 il Carnegie Council on Children si trasferisce al Massachusetts Institute of Technology, dove dirige tra il 1986 e il 1996 il programma in "Science, Technology and Society", spostando progressivamente la propria attenzione sui temi dell'*information technology* e dello sviluppo.

² Nella "Nota sulla partecipazione personale alla ricerca" che accompagna *Giovani all'opposizione*, Keniston (1968a, *tr. it.* 1972: 282) evidenzia come la scelta di studiare il rapporto tra giovani e dissenso rappresenti un «compromesso fra il [... suo] desiderio giovanile di comparire sulla scena mondiale nelle vesti di attore politico e la [... sua] decisione adulta di vivervi invece da spettatore».

³ Il tema del mutamento sociale ha costantemente accompagnato la ricerca sociale sui giovani (Pirni 2014), trovando specifico approfondimento nel dibattito sviluppatosi negli Stati Uniti tra gli anni Cinquanta e Sessanta (*cf.* Passerini 1994; Cristofori 1997).

incerto il futuro, facendo sì che «il presente assume un nuovo significato [... diventando] il solo orizzonte temporale in cui l'ambiente è rilevante, immediato e riconoscibile» (*Ivi*: 153). In secondo luogo, l'accelerazione del ritmo del mutamento porta ad un inevitabile scollamento tra le generazioni, in quanto le generazioni adulte e le istituzioni educative non sono più in grado di trasmettere ai propri figli le conoscenze e le competenze necessarie per affrontare quel mondo in trasformazione⁴ (Keniston 1968b). Un secondo insieme di questioni concerne l'impatto di quei processi di mutamento. Facendo proprio un lungo dibattito, Keniston evidenzia come le élite e le avanguardie intellettuali, da un lato, e le giovani generazioni, dall'altro, siano rispettivamente lo strato sociale e il gruppo d'età maggiormente esposti agli effetti della trasformazione sociale. Conseguentemente, egli rileva, analizzando gli atteggiamenti delle élite giovanili – in particolare, gli studenti impegnati negli studi superiori – è possibile identificare le visioni del mondo che accompagnano quel processo di trasformazione (Keniston 1960; 1962; 1962/63).

Nel tracciare il profilo dei giovani a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, Keniston (1962: 154 e *sgg.*) ne mette, anzitutto, in evidenza la disaffezione nei confronti dei valori e dei ruoli proposti dagli adulti. A questo si associa una sostanziale sfiducia nei confronti del mondo adulto, visto – secondo l'immagine proposta da Paul Goodman (1956) – come una «stanza apparentemente chiusa» in cui si svolge una «cosa dei topi» alla quale parte significativa dei giovani non intende partecipare. Inoltre, a differenza di quanti – a partire da Parsons (1942; 1962) – avevano evidenziato l'irresponsabilità come tratto decisivo della cultura giovanile, egli ne sottolinea il realismo, la moderazione e la consapevolezza delle difficoltà con cui sono chiamati a confrontarsi. Un aspetto ulteriore è la relativa «*assenza di ribellione*» nei confronti dei propri genitori, cui corrisponde un accordo silenzioso in base al quale le due generazioni non interferiscono l'una con l'altra. Inoltre, Keniston indica la percezione di impotenza tipica di molti giovani, i quali si sentono capaci di influenzare soltanto la propria sfera personale. Occorre inoltre considerare quello che Keniston identifica – facendo propria l'analisi di Riesman (1950), del quale è stato per una fase *teaching assistant* – come «*privatismo*», ovvero la disposizione a dedicare maggiore attenzione a quegli aspetti, come la famiglia o lo svago, che sembrano più facilmente governabili e a porre un'enfasi particolare sul presente. Infine, l'autore rileva il declino nella partecipazione e nel coinvolgimento politico dei giovani studenti americani.

⁴ È questo un aspetto su cui, in quello stesso periodo, si è sviluppato un intenso dibattito nella sociologia statunitense (*cf.* Cicchelli e Merico 2001; Merico 2004; Merico 2006).

L'emergere di quella che – seguendo una tradizione di studi inaugurata da Parsons (1942; 1962) – lo psicologo indica come “cultura giovanile” identifica una risposta tanto al superamento del modello tradizionale di socializzazione ed educazione, quanto al venire meno della giovinezza intesa come fase di apprendimento dei modelli culturali e dei ruoli adulti (Keniston 1962/1963; 1965; 1968b). La giovinezza non segna più, infatti, una fase di transizione (Galland 1997; Evans e Furlong 2000). Diventa, piuttosto, una fase specifica del corso di vita, riconosciuta ai giovani per colmare una duplice discontinuità: quella generazionale, dunque il divario determinatosi rispetto ai propri genitori, e quella tra i gruppi di età, ovvero le differenze nella definizione culturale delle età della vita (Keniston 1962). Nel segnare le distanze dai modelli tipici dell'infanzia e dell'età adulta, l'adesione ai valori, alle norme e ai modelli di riferimento della cultura giovanile offre, pertanto, all'individuo quella che Erikson (1968) definisce «moratoria psico-sociale», un intervallo di tempo in cui far fronte alle tensioni determinate dall'accelerazione del mutamento, definire un'identità personale e (ri)connettere nella propria biografia un passato problematico con un futuro incerto.

L'analisi delle rappresentazioni offerte dai giovani, in particolare dalle élite più avanzate, consente a Keniston (1962; 1962/1963) di documentare la profonda ambivalenza che gli stessi nutrono nei confronti della propria condizione e del mutamento sociale. Nelle sue espressioni eterogenee, la cultura giovanile che si sviluppa negli Stati Uniti attorno agli anni Cinquanta, offre, secondo Keniston (1960, ora in Id. 1971a: 29-30), «uno iato [...] in cui i giovani maschi e femmine adottano uno stile di vita che costituisce una protesta contro il mondo adulto», ovvero contro un modo di vita che non sembra capace di rispondere adeguatamente alle sfide proposte dall'accelerazione del mutamento sociale. Prendendo le distanze da altri influenti studiosi che avevano sottolineato la coerenza interna e la solidità di quel modello culturale (Coleman 1961), lo studioso statunitense evidenzia, tuttavia, la necessità di prestare attenzione alle espressioni plurali della cultura giovanile e, conseguentemente, di definire il fenomeno in modo sufficientemente ampio da includerne tutte le sue manifestazioni. In ogni caso, evidenziando un punto che sarà decisivo per lo sviluppo della sua riflessione, egli sottolinea che la cultura giovanile «non è sempre o esplicitamente anti-adulta, piuttosto è bellicosamente *non-adulta*» (Keniston 1962: 161). Si tratta, infatti, di una condizione diffusa di «ostilità e indifferenza» che, nel segnare le ambiguità proprie dell'età adulta, assume i tratti di una «ribellione silenziosa», «amorfa e inarticolata» al cui fondamento vi è il «*gap tra le aspirazioni e le condizioni effettive*» (Keniston 1960, ora in Id. 1971a: 30; 39).

Tra la fine degli anni Cinquanta e i primi Sessanta, quella dei giovani è, in definitiva, una cultura caratterizzata da un palese declino dell'utopia e da

un orientamento ambivalente nei confronti delle sfide che il mutamento propone. In questa direzione – evidenza Keniston (1962: 165 e *sgg.*) senza celare il proprio pessimismo – pur continuando a rimanere «*nel sistema*», molti di quei giovani «non saranno mai *per il sistema*»: i modelli culturali tipici della *youth culture*, osserva, per quanto dettati dalla situazione in cui quei giovani si trovano a vivere, «difficilmente possono essere considerati risposte ideali al mutamento sociale», poiché non favoriscono l'emergere di nuovi valori, miti, utopie e, soprattutto, non favoriscono la «*ricostruzione dell'impegno*». Piuttosto, dice Keniston (1960, ora in Id. 1971a: 56), questi ultimi possono essere stimolati solo a condizione di offrire a quei giovani la «prospettiva di un mondo più invitante di quello che abitano».

Una nuova immagine della giovinezza

L'immagine della “cultura giovanile” sostituisce progressivamente – secondo Keniston – un'altra definizione della giovinezza, divenuta nel tempo rappresentazione paradigmatica della modernità e che egli identifica come “*apprendistato alla mobilità sociale*”. Si tratta di quel modello che vede la giovinezza come una fase di formazione nel corso della quale acquisire – in primo luogo nelle istituzioni educative – le qualità e le competenze necessarie per affrontare con successo la vita adulta (Moretti 1999). Proponendo una metafora che è poi entrata a far parte del percorso di analisi delle biografie dei giovani (Furlong e Cartmel 1997), Keniston (1962/1963, ora in Id. 1971a: 86) evidenzia come secondo questa definizione «per un giovane il solo problema (sebbene non sia stato mai un piccolo problema) era di identificare il binario giusto e rimanerci sino a destinazione». Si trattava, cioè, di memorizzare la tabella di marcia e il tracciato corretti per passare quanto prima alla fase successiva. È, dunque, evidente come questa prima definizione della giovinezza, pur nelle sue diverse declinazioni, presupponesse (soprattutto nello specifico del contesto statunitense) un modello del processo di crescita fondato sui valori del lavoro, della mobilità sociale e del successo. In questo modo, tale definizione della giovinezza finiva per «trasformare lo scontento e il sommovimento potenziali nella lotta per proseguire *dentro il sistema*» (*Ibidem*).

I fenomeni che tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Sessanta vengono accomunati sotto l'etichetta di *cultura giovanile* non indicano semplicemente un «particolare insieme di usi, costumi, ruoli e valori dei giovani, considerati come un gruppo d'età specifico e separato». Secondo lo psicologo americano, questi consentono, infatti, di identificare una seconda immagine della giovinezza, intesa come fase di attesa e sperimentazione, socialmente

riconosciuta e culturalmente sanzionata. Questa definizione si sovrappone, affianca e parzialmente sostituisce quella tipica della fase precedente, facendo perno sull'idea che fosse necessario offrire ai giovani un «attimo di respiro» lungo il quale assorbire le tensioni generate dalla velocità del mutamento sociale, per poter così affrontare in modo più proficuo le contraddizioni tipiche del processo di crescita (*Ivi*: 87-88).

Pur essendo emerse in momenti storici successivi e pur considerandone le reciproche differenze e le diversificazioni interne, queste due concezioni («*tradizionali*») della gioventù hanno, secondo Keniston, un fondamento comune: entrambe, infatti, sono coerenti con i valori americani e favoriscono la risoluzione dei principali problemi determinati dal dinamismo del mutamento sociale. Ma soprattutto, sia l'immagine della giovinezza come «*apprendistato*», sia quella che la identifica con i tratti peculiari della «*cultura giovanile*» definiscono il giovane come indifferente alla politica e, in particolare, a quella che egli definisce la «vera politica», ovvero non consentono la maturazione di un interesse attivo per le questioni locali, nazionali e internazionali. In questo modo finiscono, di fatto, per prevenire o stroncare sul nascere qualsiasi forma di impegno sociale e politico.

Le mobilitazioni che attraversano i campus statunitensi nei primi anni Sessanta portano Keniston a registrare alcuni, circoscritti ma, secondo la sua prospettiva, rilevanti, segni in controtendenza di un crescente coinvolgimento giovanile che, a suo avviso, non può essere compreso facendo riferimento alle due concezioni della giovinezza sopra descritte. Piuttosto, pur con una certa enfasi, egli sottolinea che, rispetto alle coorti precedenti, gli studenti che accedono ai college in quella fase sembrano essere ben preparati, meno attenti al vocationalismo e più sensibili alle dimensioni espressive dei processi educativi, molto più consapevoli della necessità di prendere in mano il proprio futuro. Questi elementi designano, a suo avviso, l'emergere di una terza immagine della giovinezza, che egli propone di denominare «*accademica*». Tale concezione «presenta come sua caratteristica distintiva un impegno nei confronti della dimensione intellettuale, della conoscenza, della formazione e dell'avventura accademica, in precedenza relativamente sconosciuto. Allo stesso tempo, comporta una considerevole autocoscienza generazionale». Si tratta, in ogni caso, di studenti che combinano un forte interesse accademico con un nuovo stile di impegno politico, «sobrio, riflessivo, cauto, intellettuale e persino pedante», che prende corpo – continua – nelle petizioni e nei picchettaggi, oppure nei loro dibattiti e gruppi di discussione e nella ricerca di forme nuove attraverso le quali implementare i valori trasmessi dai loro genitori (*Ivi*: 93-94).

È tuttavia necessario sottolineare che le immagini così delineate non devono essere intese come reciprocamente escludenti. Piuttosto, secondo la

proposta interpretativa di Keniston (1966a), l'immagine di “*apprendistato alla mobilità sociale*”, quella propria della “*cultura giovanile*” e quella “*accademica*” sono costrutti teorici utili per interpretare in modo meno stereotipato i modelli culturali giovanili e per far emergere l'articolazione interna della condizione delle nuove generazioni. Più in generale, quelle immagini offrono un nuovo strumento attraverso il quale interpretare i processi di mutamento socio-culturale, in quanto consentono di evidenziare l'ancoraggio di ciascuna concezione della giovinezza (con i suoi valori e orientamenti) in una diversa definizione della società e – come egli stesso cerca di fare – di poterne prefigurare di nuove.

I «volti del dissenso»

Keniston associa l'emergere dell'immagine della giovinezza “*accademica*” alle trasformazioni che stavano investendo il sistema di istruzione superiore statunitense. A suo avviso, infatti, il modello tradizionale di istruzione fondato sulla funzione di socializzazione non rispondeva più alle esigenze di una società soggetta a continui e rapidi mutamenti. In tale tipo di società, argomenta Keniston (1968b, ora in Id. 1971a: 133), l'istruzione superiore non deve incoraggiare una «prospettiva di assimilazione acquiescente»: piuttosto, deve preparare i giovani ad affrontare un «mondo in cui l'abilità di selezionare, valutare, esaminare e criticare è una necessità vitale». Ne consegue che, nel contesto che va delineandosi sul finire degli anni Sessanta, il sistema di istruzione è chiamato a sommare alle sue tradizionali funzioni dell'insegnamento, della ricerca e del servizio pubblico, una quarta: la «funzione critica». Si tratta, cioè, di riconoscere all'università, tanto nella formazione, quanto nell'analisi della società, la possibilità di coniugare «l'analisi “oggettiva” delle istituzioni, dei valori e delle pratiche esistenti» con «la valutazione, il giudizio, il rigetto e l'accettazione di quanto esiste», da un lato, e con un impegno per la ricerca di «alternative allo *status quo*», dall'altro (*Ivi*: 139-140).

Segnando un punto di forte discontinuità con alcune delle analisi dedicate alla condizione giovanile in quel periodo, Keniston (1965; 1967; 1969a) evidenzia che le tensioni che hanno attraversato i campus americani sul finire degli anni Sessanta non possono essere interpretate facendo riferimento a un singolo ordine di fattori (psicologici, istituzionali, storici o politici) e, soprattutto, non possono essere ricondotte all'individuazione di un'unità (il “*movimento*”) capace di contenerne in modo coerente tutte le manifestazioni. Dai suoi scritti emerge, invece, la consapevolezza della pluralità interna e delle differenze (in termini di valori, retroterra e tipi di personalità) tra i diversi

gruppi e i diversi tipi che hanno animato e accompagnato l'emergere di quella «nuova opposizione» giovanile. Sebbene esigue in termini quantitativi, le manifestazioni giovanili di protesta, alienazione e malcontento non possono essere, infatti, catalogate facendo riferimento alla rappresentazione stereotipata che ritrae il giovane dissenziente come

un misto di bohémien e di attivista politico. Capellone, barbuto, sempre in blue-jeans, sporco e mal messo, lo si considera profondamente distaccato dalla sua società e spesso influenzato da idee “radicali” (marxiste, comuniste, maoiste, castriste), poco conformista riguardo al sesso, la droga e il comportamento quotidiano. Frustrato e infelice, spesso molto mal inserito personalmente, è visto come un “fallito” o, per usare il termine di un senatore statunitense, un “rifiuto umano” (Keniston 1967, ora in Id. 1968a, *tr. it.* 1972: 288-289).

Giungiamo così al fondamento teorico sotteso alle ricerche svolte da Keniston. A suo avviso, questo tipo di rappresentazioni richiamano l'attenzione sul rischio, da un lato, di confondere *dissenso* e *disadattamento* e, dall'altro, di non riuscire a cogliere e riconoscere le diverse *varietà* di dissenso. Nella sua impostazione, invece, il dissenso non può essere compreso se non nei termini di un fenomeno intrinsecamente *plurale*: in linea teorica, ci ricorda, è possibile identificare «tante forme di dissenso quante sono le singole persone». Nel merito, egli insiste nel segnare la molteplicità dei *volti* attraverso i quali il dissenso si è manifestato nelle esperienze dei giovani degli anni Sessanta e continua a manifestarsi. Nondimeno, l'analisi empirica e l'osservazione di quelle forme di dissenso studentesco evidenziano – a suo avviso – la possibilità di delineare un modello teorico più generale, utile a interpretare tale pluralità entro un *continuum* ai cui estremi troviamo due idealtipi di dissenziente: da un lato, l'«attivista» politico (o *protestatario*); dall'altro il «*disaffiliated*» o lo studente *isolato* o culturalmente *alienato* (Touraine 1974²: 200).

Secondo l'ipotesi di lavoro sostenuta da Keniston (1966a; 1967), all'interno di questo *continuum* è possibile identificare e collocare le molteplici aggregazioni che hanno animato le università statunitensi nel corso degli anni Sessanta. A partire da questo modello interpretativo, lo psicologo sociale sviluppa un insieme di studi intensivi su piccoli gruppi di studenti e giovani dissenzienti, basati prevalentemente su lunghe interviste non strutturate di carattere esplorativo, capaci a suo avviso di far emergere il rapporto tra la storia personale dei soggetti intervistati e la loro esperienza all'interno dello specifico gruppo di cui facevano parte. Ne risulta un'articolata e dettagliata ricostruzione di alcuni *volti del dissenso* che hanno attraversato quella stagione controversa: in

primo luogo gli *alienati* e i *radicali*, cui si sommano i *dropout*, i *consumatori di droga*, gli *idealisti*⁵.

I soggetti che rispondono alle raffigurazioni proposte costituiscono – ribadisce Keniston (1962; 1965) – una minoranza (più visibile, riconoscibile e che, certo, ha ricevuto maggiore attenzione anche da parte dei mass media) dei giovani e degli studenti statunitensi degli anni Sessanta. Peraltro, le loro caratterizzazioni sono da intendersi come *tipi ideali*: nella concretezza della loro quotidianità, i giovani che rispondono alle specifiche caratteristiche di ciascun tipo condividono – tra loro e con quanti rispondono alle altre due immagini delineate nel paragrafo precedente – tratti e modelli culturali anche rilevanti. Nelle prossime pagine ci soffermeremo in modo più approfondito sui primi due tipi, che sono stati oggetto delle due ricerche più ampie che Keniston ha condotto tra il 1957 e il 1971, per poi proporre una sintetica ricostruzione degli altri tre *volti*, oggetto invece di studi più circoscritti.

I giovani alienati

La prima forma di dissenso analizzata da Keniston è l'*alienazione*. La sua attenzione si rivolge, in particolare, agli «studenti universitari che avevano assunto un atteggiamento critico o di ripudio verso la cultura che li circondava» evidenziando, così, un «“rifiuto esplicito di quelli che sono considerati i valori predominanti della cultura americana”» (Keniston 1966b, ora in Id. 1968a, *tr. it.* 1972: 317). Si tratta, a suo avviso, di una «nuova» forma di alienazione, tipica dei giovani intellettuali⁶, che non può essere intesa come un qualcosa di

⁵ Keniston (1966a) ha analizzato un altro tipo di giovane studente che presenta tratti di devianza o comunque di presa di distanza dal modello socialmente legittimato: si tratta dell'*under-achiever* (ovvero quello studente che potrebbe fare di più e/o che non sfrutta appieno le proprie capacità). A differenza di quelli sopra citati, questo tipo non esprime un rigetto della società o dei valori propri del contesto universitario, ma una forma di «rigetto di se stesso» e delle sue capacità personali. Per questa ragione, seguendo le indicazioni di Keniston (1967), all'interno di questa rassegna dei *volti del dissenso* da lui studiati non ne approfondiremo la trattazione.

⁶ A tal proposito, Keniston (1965: 17) evidenzia esplicitamente che i soggetti da lui studiati non possono essere considerati come un'esemplificazione dei giovani americani, in quanto sono stati selezionati sulla base di due caratteristiche peculiari: la loro provenienza da un'istituzione educativa altamente selettiva e l'elevato livello di alienazione fatto registrare. D'altra parte ricorda che è possibile identificare «altre varietà di alienazione tra i riformatori e i rivoluzionari, i delinquenti, gli omosessuali, i tossicodipendenti, i solitari, gli apatici, gli indignati e persino tra gli schizofrenici». Ed è indubbio, aggiunge, che tra gli esclusi o i diseredati l'alienazione sia più diffusa: tuttavia, tra questi ultimi assume forme prevalentemente inconsapevoli o comunque disarticolate, dunque molto diverse da quelle verificabili tra gli studenti o gli intellettuali.

«imposto», ma è, invece, esito di una «scelta» che si delinea entro un atteggiamento di fondo verso la società:

Alienazione, estraneità, disaffezione, anomia, ritiro, disimpegno, separazione, distacco, apatia, indifferenza e neutralismo – tutti queste condizioni conducono a un senso di perdita, un divario crescente tra gli individui e i loro mondi sociali (Keniston 1965: 3).

La novità di quella alienazione è, peraltro, duplice in quanto, da un lato, emerge in un *nuovo* tipo di società e, dall'altro, assume una forma inedita, sintetizzabile con l'immagine del *Rebel without a cause* interpretato da James Dean nel film diretto da Nicholas Ray. Si tratta dunque di un'alienazione che investe i giovani degli strati intermedi e superiori e si presenta nei termini di uno *stile di vita* capace di offrire una risposta alle pressioni e alle tensioni determinate dalla società (Keniston 1965: 3 e *sgg.*).

A partire da questi elementi, tra il 1957 e il 1962, Keniston sviluppa presso l'Harvard College un vasto progetto di ricerca⁷, i cui risultati sono discussi in *The Uncommitted. Alienated youth in American society* (1965).

Keniston apre la propria riflessione ripercorrendo la storia di Inburn, uno studente che non presenta all'apparenza caratteristiche dissimili dai suoi compagni. Eppure, a suo avviso, in quel profilo si possono cogliere i tratti psicologici tipici dell'alienazione:

molto diffidente, crede che i suoi colleghi vogliano fargli solo del male; ammira poche persone e molte non gli piacciono; vede la vita come un interludio insignificante il cui scopo principale è l'accumulazione di diverse esperienze sensoriali. Rifiuta la società e le istituzioni convenzionali; anche se non ha progetti precisi per la sua vita, vuole chiaramente qualcosa di diverso dalla vita convenzionale che attrae la maggior parte dei suoi compagni; nega ogni ambizione e la sua utopia faceta è il grembo (*Ivi*: 27-28).

⁷ Il progetto, svolto sotto la guida di Henry A. Murray e con la collaborazione di Alden Wesman, David Ricks e Arthur Couch, è articolato in tre fasi successive: la prima dedicata alla costruzione di undici scale attitudinali e alla loro somministrazione a oltre duemila studenti per «misurare» la loro alienazione. Sulla base dei risultati ottenuti, nella seconda fase è stato condotto uno studio clinico intensivo su tre gruppi di studenti: uno composto da soggetti altamente alienati, un gruppo non alienato e un gruppo di controllo. Nei tre anni seguenti, questi studenti sono stati ripetutamente intervistati, hanno preparato un'autobiografia e sono stati sottoposti a differenti test psicologici. Infine, la terza fase è volta all'analisi dei fattori sociali che favoriscono l'alienazione.

Inoltre, come molti dei suoi compagni alienati, Inburn ha un legame molto intenso con la madre, nei cui confronti nutre compassione per la sua mancata realizzazione; il padre, invece, è percepito come assente e rappresentato come taciturno, acquiescente, frustrato e dominato dalla moglie. Più in generale, gli studenti alienati manifestano un profondo pessimismo e la percezione – quasi si trattasse, dice Keniston con un riferimento biblico, di un *Ismaele americano* – di essere *stranieri in terra straniera*. Alla loro alienazione, inoltre, si accompagna un senso generalizzato di sfiducia verso il proprio sé, gli altri e i valori della cultura americana, come pure un «esistenzialismo [...] che enfatizza l'oscurità, l'isolamento e l'insensatezza della vita». Emerge, dunque, la rappresentazione di un individuo solitario che reagisce con rabbia, risentimento e disprezzo, concentrando la propria attenzione sugli aspetti estetici ed «espressivi della vita di gruppo o [...] sull'»impegno profondo e sentito nei piccoli compiti del quotidiano» (Palmonari e Sarchielli 1997: 36).

Secondo lo studioso statunitense, l'alienazione di quei giovani non comporta un insieme particolare di azioni o comportamenti: implica, invece, un atteggiamento specifico nei confronti delle attività consuete e uno *stile di vita* ben definito. Questo stile, secondo la descrizione offerta, si caratterizza per un'intensa passione intellettuale, uno studio che va al di là dei contenuti più propriamente accademici, la ricerca di attività extracurricolari capaci di dare espressione agli interessi artistici ed estetici, l'adozione persistente del ruolo di «osservatore diffidente» e distaccato (Touraine 1974²: 238) e, soprattutto, per una propensione ad esaminare in modo quasi ossessivo le relazioni con gli altri lungo un'incessante «ricerca delle motivazioni, dei significati e degli effetti» delle proprie azioni. Si tratta, sostiene Keniston (1965: 97; 103), di soggetti che, in assenza di un criterio capace di indicargli quale direzione intraprendere, rinunciano a scegliere e «vagano» costantemente alla ricerca del proprio sé, pagando la loro opposizione ai valori e ai modelli della società con un sentimento di «confusione interiore, disunione e frammentazione» identitaria.

L'immagine che ne risulta riesce a cogliere e descrivere aspetti del vissuto giovanile sovente trascurati dalla ricerca sociale dell'epoca. Tuttavia, nella misura in cui testimoniano (anche) di identità capaci di entrare in sintonia con i processi di trasformazione in atto e di ri-definirsi in rapporto a questi, gli elementi appena segnalati non sembrano poter essere interpretati esclusivamente con le categorie e l'apparato teorico impiegati. Questo rinvia ad una considerazione più generale: infatti, sebbene nel dibattito contemporaneo la categoria di *alienazione* abbia progressivamente perso la forza teorica e interpretativa che ne hanno a lungo caratterizzato l'impiego, va comunque rilevato come la riflessione sviluppata da Keniston sembri quasi tralasciare,

se non ignorare del tutto, l'ampio dibattito filosofico e sociologico che si è sviluppato attorno alla categoria posta a fondamento della sua ricerca, la quale sembra così rimanere ancorata a una rappresentazione che, nel tentativo di conservare la propria coerenza, rischia di assumere un'impostazione slegata dal confronto più ampio.

Queste considerazioni valgono anche in riferimento a un'ulteriore caratteristica del profilo dello studente alienato proposto dallo psicologo statunitense, ovvero il rapporto con gli orizzonti temporali. Acuendo un modello già presente nella cultura giovanile, l'attenzione dei giovani alienati si dirige in maniera pressoché esclusiva al «culto del presente», cui corrisponde la percezione del passato come irrilevante e il sedimentarsi di un pessimismo nei confronti del futuro e delle proprie capacità progettuali. In ogni caso, sottolinea Keniston (1966b, ora in Id. 1968a, *tr. it.* 1972: 321), la loro attenzione alla dimensione espressiva ed estetica li porta a mettere «l'accento sui valori positivi della passione e del sentimento, la ricerca della coscienza, del contatto, dell'intensità, il culto della reattività, l'importanza della solitudine e l'esigenza di esprimere in qualche modo la loro esperienza di vita».

Nel complesso, i casi analizzati rivelano che alla base dell'alienazione di quegli studenti vi è – dice Keniston (1965: 199) – un «rifiuto dell'adultità convenzionale», percepita come una fase della vita che «esige un prezzo che loro non sono capaci o non vogliono pagare». In questa direzione, la loro alienazione non è un mero riflesso o una critica nei confronti dei loro genitori. Né tantomeno può essere confusa con la protesta studentesca, di cui discuteremo nelle pagine seguenti. È, piuttosto, una critica e una reazione a certi aspetti della società in cui quegli studenti sono chiamati a crescere (Keniston 1966b).

Per quanto necessari, gli elementi di natura psicologica sono, comunque, insufficienti per comprendere il fenomeno nella sua articolazione complessiva. Si rende, dunque, necessario tenere conto in egual misura delle caratteristiche di quella società e della sua cultura, come pure del modo in cui queste si riverberano sull'esperienza dei giovani. A partire da questa considerazione, la seconda parte di *The Uncommitted* riprende e sviluppa l'analisi degli effetti del mutamento sociale sulle esperienze e le culture giovanili⁸ anticipata nei suoi saggi precedenti (Keniston 1960; 1962; 1962/1963): il risultato è una rappresentazione articolata di quella che viene indicata come una «*società alienante*»,

⁸ Secondo lo studioso, alla base della cultura giovanile e della «*sindrome dell'alienazione*» vi sono i medesimi processi, tanto che egli definisce la *youth culture* un'«alienazione forzata»: tuttavia, se nella prima è la giovinezza nel suo complesso ad essere «“istituzionalmente” alienata», nella seconda i segnali di alienazione si riverberano e manifestano anche a livello individuale (*Ivi*: 394 e *sgg.*).

in cui Keniston condensa grossa parte dei temi e delle categorie adottate dal dibattito sul rapporto tra organizzazione biografica e sociale che ha accompagnato le scienze sociali nei due decenni successivi. Abbiamo già esaminato lo svolgimento della sua trattazione. È, dunque, sufficiente richiamare sommarariamente alcune delle principali conseguenze generate dall'accelerazione del mutamento: l'emergere di un sentimento di discontinuità generazionale e di quello che è stato poi definito «*generation gap*» (Friedenberg 1969); la contrazione degli orizzonti temporali e la crescente attenzione al presente; il progressivo venire meno delle identificazioni collettive e l'emergere di un'identità diffusa; la rapida affermazione di un tipo specifico di personalità, fondato, secondo la rappresentazione proposta da Riesman (1950: 78 e sgg.) ne *La folla solitaria*, sull'apertura, il dinamismo e la flessibilità.

A questi elementi occorre sommare quelli relativi all'organizzazione sociale che Keniston riassume – sulla scorta del lavoro di Talcott Parsons (1951), del quale sembra riprendere anche la prospettiva interpretativa e nei cui confronti esprime in più occasioni il proprio debito intellettuale – facendo riferimento a tre dimensioni: la frammentazione dei compiti e dei ruoli; la frantumazione della comunità; l'«ascesa dei valori tecnologici» cui si associano il principio del «*dare priorità alla cognizione*» e quello della necessità di «*subordinare i sentimenti*» (Keniston 1965: 254). D'altro lato, a favorire l'alienazione concorrono le trasformazioni che hanno investito la famiglia nucleare, la quale, nel suo essere sempre più isolata, non riesce ad assolvere alla sua antica funzione di mediazione tra l'individuo e la società, finendo per avanzare richieste o proporre ai propri figli modelli in contrasto con quelli delle altre istituzioni sociali o che comunque testimoniano la forte ambivalenza tra i caratteri dell'adolescenza e della giovinezza, da un lato, e quelli tipici dell'età adulta, dall'altro. Infine – ribadisce lo studioso – occorre tenere presente un aspetto legato al «declino dell'Utopia»:

l'assenza di miti positivi nella nostra società, che è a sua volta il risultato della recente storia delle idee della civilizzazione occidentale, non stimola l'impegno positivo di questi studenti; questa stessa assenza di miti positivi produce gli scopi diffusi e spesso contraddittoriamente latenti che gli alienati rifiutano; e, infine, la medesima tradizione intellettuale offre a questi studenti le riduttive capacità intellettuali e le armi per demolire ogni possibile idealismo (*Ivi*: 353).

Nel complesso emerge un tema che accompagnerà le altre sue ricerche sul dissenso studentesco e che delinea la peculiarità del suo approccio: l'alienazione degli studenti osservati può, infatti, essere analizzata compiutamente solo se la si considera come una funzione dell'intreccio inestricabile tra i fat-

tori individuali e quelli sociali. Ne consegue che l'alienazione costituisce «una risposta di individui selettivamente predisposti ai dilemmi e ai problemi con cui è chiamata a confrontarsi tutta la nostra società» (Keniston 1965: 205). Gli alienati debbono, dunque, essere considerati, allo stesso tempo, «prodotti di e ribelli contro questa società» (*Ivi*: 271). In altri termini, come ha rilevato Geary (2013: 625), nel solco del *liberalismo qualitativo*, «l'alienazione dei soggetti di Keniston faceva i conti con problemi più ampi in una società americana che non era riuscita ad adattare i suoi valori a un'era di abbondanza».

In un percorso costruito nel rapporto pluriennale con David Riesman, Henry A. Murray e Robert J. Lifton e facendo propri alcuni degli elementi tipici dell'approccio «critico-emancipativo» allo studio della socializzazione politica (Donolo 1972: x), la prospettiva analitica di Keniston è accompagnata dal tentativo incessante di rilevare gli aspetti contrastanti e ambivalenti che attraversano il vissuto e la costruzione identitaria dei giovani studiati. Ciò nonostante la sua analisi lascia trasparire a più riprese una prospettiva che affonda le radici nella riflessione sviluppata in quegli anni dal gruppo di studiosi che faceva riferimento a Erikson (1963) e Parsons (1962), caratterizzata – come abbiamo evidenziato in un'altra occasione (Merico 2006) – da un'attenzione al mutamento guidata da un interesse specifico per la stabilità del sistema e il controllo sociale. Un elemento, questo, che finisce, sotto alcuni aspetti, per indebolire la capacità euristica della prospettiva proposta dallo psicologo sociale e che assume specifico rilievo nelle conclusioni del suo lavoro.

Gli alienati sono intesi da Keniston come degli innovatori e, come per ogni altro tipo di «innovatore» (Merton 1949³), la devianza che essi esprimono costituisce una risorsa indispensabile per la propria cultura, in quanto, anziché rappresentare la dimensione patologica dell'innovazione⁹, realizza la precondizione affinché quest'ultima possa realizzarsi pienamente. Nel loro sviluppo personale «*atipico*» è, cioè, possibile identificare nuove risposte alle contraddizioni proprie della società, che i loro coetanei «*tipici*» – ovvero quanti si identificano nella *cultura giovanile* – non possono percepire. In altri termini, la loro presenza segnala e aiuta a riconoscere nuove incrinature e incoerenze nell'organizzazione sociale e biografica. Tuttavia, precisa Keniston (1965: 417), laddove alcuni tra i giovani maggiormente dotati di talento si ritirano nel privato, «il potenziale più costruttivo per il miglioramento sociale viene di fatto disperso» assieme alla possibilità di una critica radicale allo *status quo*. Se, dunque, l'alienazione consente di identificare le contraddizioni di un tipo

⁹ A questo proposito, Keniston evidenzia in modo netto che «la totale scomparsa dell'alienazione comporterebbe inevitabilmente la stagnazione», impedendo così ogni innovazione (*Ivi*: 414).

di società, affinché possano realizzarsi «cambiamenti resistenti e duraturi» è necessario – conclude Keniston, rendendo manifesta una criticità che percorrere la ricerca presentata in *The Uncommitted* – che «gli individui possano essere sollevati dalla loro corrente alienazione grazie alla visione di una società più invitante di quella in cui adesso vivono svogliatamente» (*Ivi*: 445).

Giovani all'opposizione

Il secondo tipo di dissenso analizzato da Keniston è quello proprio dell'*attivista*. In particolare, di seguito faremo riferimento alla ricerca da lui condotta nell'estate del 1967, i cui risultati sono discussi in *Giovani all'opposizione* (1968a), unico suo volume tradotto integralmente in italiano¹⁰. Oggetto della ricerca è il “processo di politicizzazione” di un gruppo di giovani radicali impegnati nella “*Vietnam Summer*”, un'iniziativa che si iscrive nel contesto più ampio delle attività ispirate alla New Left di opposizione all'impegno militare americano nel Sud-Est asiatico.

L'attenzione di Keniston non si rivolge alle forme organizzative, di funzionamento o di influenza di quell'organizzazione, quanto alla socializzazione politica e alla costruzione biografica e identitaria dei suoi giovani leader (Cagniglia 2002). A tal fine egli analizza le interviste realizzate con 14 soggetti (11 uomini e 3 donne) di età compresa tra i 19 i 29 anni, tra i più attivi all'interno del *National Office* della “*Vietnam Summer*” con l'obiettivo di identificare le caratteristiche peculiari delle loro *traiettorie* di maturazione personale e di gruppo. Ne risulta una sorta di *biografia collettiva* attraversata – secondo uno degli aspetti caratteristici e più innovativi della riflessione di Keniston (1968a, *tr. it.* 1972: 285) – dalla volontà di coniugare il «tentativo di formulare generalizzazioni sufficientemente inclusive per descriverli come gruppo» con la volontà di evidenziare la profonda *pluralità* dei vissuti di quei giovani, delle loro storie, delle radici del loro impegno.

La sua analisi muove da una definizione di *attivista* inteso come uno «studente che *a*) agisce insieme agli altri all'interno di un gruppo, *b*) si preoccupa di problemi etici, sociali, ideologici o politici e *c*) ha idee liberali o “radicali”» (Keniston 1967, ora in Id. 1968a, *tr. it.* 1972: 296). A partire da questo elemento di fondo, egli si propone di approfondire i fattori che spingono e favoriscono la protesta da un punto di vista personale, istituzionale, culturale e storico-sociale. L'adozione di questa prospettiva gli consente di evidenziare

¹⁰ Il volume è stato tradotto da Einaudi e pubblicato nel 1972 con una nota introduttiva di Carlo Donolo.

un primo aspetto di fondo: tutti gli intervistati tendono, infatti, a rilevare che *essere radicali*

significa [...] un impegno generale negli obiettivi e nelle tattiche della New Left, ma per tutti loro è più personale e morale che dogmatico o formalmente ideologico [... Inoltrè,] sottolineano tutti la correlazione tra quanto c'era di privato e di politico nella loro vita. [...] E il loro impegno si basa, più che su una filosofia formale e elaborata, su una serie di principi morali fondamentali e istintivi (Keniston 1968a, *tr. it.* 1972: 35).

Keniston prende le distanze sia da quanti interpretano le radici (personali) del radicalismo di quei giovani enfatizzandone la discontinuità rispetto al passato, sia da quanti tendono ad accentuare la dimensione della continuità intergenerazionale. La ricostruzione delle esperienze della prima infanzia dei suoi intervistati lo spinge, infatti, a sottolineare la complessità dello sviluppo dell'identità radicale che segue, di volta in volta, dinamiche non preordinabili e non consente, pertanto, di identificare nella prima fase del corso di vita elementi capaci di predeterminare le scelte future. Le radici del radicalismo dei leader della "*Vietnam Summer*" vanno ricercate, piuttosto, nell'adolescenza di quegli *attivisti*, nel conflitto che sperimentano «interiormente» in questa fase, nel contrasto tra i successi scolastici conseguiti e lo «scetticismo su quel che si pretendeva da loro» e, soprattutto, nel consolidarsi progressivo di una «sensazione di diversità» rispetto ai propri coetanei. Infatti,

Questi ragazzi cominciavano [...] poco a poco, a sperimentare una sensazione di frustrazione interiore, di scontentezza e di ristagno, insieme ad una vaga ricerca di alternative per quel futuro che si vedevano davanti (*Ivi*: 92).

Secondo l'interpretazione prevalente nelle scienze sociali dell'epoca, di fronte alle contraddizioni e ai problemi della propria età, la gran parte degli adolescenti reagiva rifuggendo dalla famiglia e dagli adulti per accettare incondizionatamente la cultura e le norme del gruppo dei pari. I leader della "*Vietnam Summer*" seguono, invece, un percorso differente: l'elemento caratteristico di questi giovani è, infatti, la fedeltà nei confronti di quei valori acquisiti in famiglia, a scuola e nelle istituzioni (Touraine 1974²). Si tratta di valori ritenuti irrinunciabili, ma di fatto «traditi nei compromessi considerati inevitabili nel mondo adulto». Ribellarsi a quel modello di crescita e all'inserimento nelle posizioni sociali previste significa, dunque, impegnarsi per quei valori. Allo stesso modo, il gruppo dei pari non rappresenta il contesto in cui apprendere «valori originali estranei alla cultura familiare, né un luogo in cui

i valori familiari vengono rinforzati [...]. È piuttosto un luogo di elaborazione e di confronto di valori tradizionali e nuovi, con gli aspetti essenziali della situazione sociale più vasta», che consente il raggiungimento di nuovi livelli di individualità (Palmonari e Sarchielli 1997: 36).

A differenza dei loro coetanei, dopo aver risolto la crisi «delle inquietudini, sensi di colpa, isolamenti, ansie e infelicità della prima adolescenza», i giovani radicali vivono, dunque, una seconda *crisi di identità* (Erikson 1968). Questa nuova crisi, che si manifesta alle soglie dell'ingresso nell'età adulta, affonda le radici nella loro insoddisfazione per l'equilibrio raggiunto al termine dell'adolescenza. Seppur «sufficiente a soddisfare il mondo e ad aprire le porte a molte delle buone cose che la società americana offre ai suoi adulti più privilegiati», tale equilibrio finiva, infatti, per lasciare inappagati i desideri e le attese di trasformazione e di novità espresse da quei giovani: ed è proprio quel «senso crescente d'insoddisfazione e di frustrazione» che li conduce – conclude Keniston (1968a, *tr. it.* 1972: 95 e *sgg.*) – a farsi carico collettivamente dell'aspirazione verso mutamenti «radicali».

La radicalizzazione dei leader della “*Vietnam Summer*” va dunque intesa come un «un processo più che di un punto di arrivo, uno stile e un orientamento in evoluzione più che un'identità definita o una stabile ideologia» (*Ivi*: 21). In tale processo, sostiene Keniston, convivono aspetti di cambiamento e segnali di continuità intergenerazionale, ovvero, per usare le categorie di Erikson (1963), elementi di *fedeltà* e *diversità*. Tuttavia, sottolinea lo psicologo americano, in quell'esperienza i partecipanti maturano la percezione di un livello crescente di «ingiustizia sociale», la consapevolezza dell'inefficacia del «Sistema» e la conseguente ricerca di una nuova «interpretazione» della società. Il passaggio successivo – che differenzia i giovani della “*Vietnam Summer*” dagli «“idealisti congelati”», ovvero quanti, come vedremo nel paragrafo successivo, rispondono con apatia alla rabbia e all'amarezza per le condizioni sociali – è la loro «attivazione» e la «piena adesione» a un percorso collettivo che fa sentire ciascuno «personalmente responsabile dell'effettuazione dei cambiamenti» e conduce a ricercare nuovi modelli di comportamento e ad interrogarsi sulla loro efficacia: ed è così, evidenzia Keniston (1968a, *tr. it.* 1972: 135), che «poco a poco si sviluppa una sensazione di appartenenza a qualcosa di più grande dell'individuo, qualcosa che si collega non solo alla vita del singolo, ma alla scena sociale e storica in senso lato».

Giungiamo, così, al fondamento della sua proposta interpretativa sulla figura dell'*attivista*: un soggetto per il quale «non è più possibile [...] fare una distinzione netta fra lo sforzo di trasformazione personale e il tentativo di creare un movimento radicale» e la cui identità si definisce in costante rapporto con i dilemmi «fra incapsulamento e solidarietà, fra partecipazione e potere,

fra attività e programma e fra rivoluzione culturale e rivoluzione politica» che hanno accompagnato il percorso del composito universo della New Left (*Ivi*: 179; 181).

Indubbiamente, come egli rileva a più riprese, i giovani attivisti costituiscono una minoranza del Movimento studentesco statunitense, peraltro progressivamente sempre più esigua (Keniston 1962/1963; 1967). Tuttavia, i leader della “*Vietnam Summer*” interpretano e fanno propri due aspetti peculiari di quella società in trasformazione. In primo luogo, a differenza dei loro coetanei *alienati* (Keniston 1965), manifestano un senso di apertura e disponibilità nei confronti del futuro e una rappresentazione di quest’ultimo che si connota in modo «aperto, fluido, indefinito e indeterminato»¹¹ (Keniston 1968a, *tr. it.* 1972: 40): grazie al coinvolgimento personale in una vicenda per sua stessa natura processuale e mobile, sembrano i più pronti ad affrontare l’incertezza che si staglia di fronte a loro. In secondo luogo, nella loro adesione al “Movimento” trova espressione emblematica «la percezione radicale del mondo moderno, un mondo anch’esso instabile, in moto, in continua trasformazione», cui quei giovani rispondono con il loro «essere in continuo progresso, cambiamento e sviluppo» (*Ivi*: 205). Si tratta, dunque, di soggetti che costruiscono la propria vita in sintonia con la trasformazione e lungo un’apertura costante al cambiamento, facendo proprio quell’orizzonte indeterminato e fluido divenuto, nel volgere di alcuni decenni, riferimento generalizzato (Beck 1997) e fondamento tipico dell’identità politica (Caniglia 2002) dei giovani contemporanei.

Il compiersi del processo di radicalizzazione non comporta, dunque, la fine della trasformazione personale o dell’impegno: al contrario, delinea la possibilità di un intreccio continuo e sempre nuovo tra il loro cambiamento identitario e psicologico, il mutamento sociale e la continua mutevolezza della società con cui sono chiamati a fare i conti. Di certo, la loro identità si sarebbe presto trovata a fare i conti con il problema di «come [...] restare un militante diventando adulto» (Donolo 1972: xxi). Le caratteristiche tipiche dell’identità radicale (l’apertura, il rifiuto di impegni durevoli, la presa di distanza dai ruoli adulti, la scelta di non impegnarsi nelle istituzioni) la rendono, infatti, inevitabilmente *temporanea*: si tratta, cioè, di un’identità giocoforza destinata ad assumere una caratterizzazione più (*de*)finita (che sia l’assunzione di ruoli lavorativi e familiari stabili o il diventare un radicale “professionista”) e che, comunque, può essere mantenuta (fino a quando e) nella misura in cui quegli

¹¹ Quella proposta da Keniston si è rivelata nel tempo una prospettiva particolarmente feconda, che sarà poi ripresa e rielaborata in modo più approfondito da Berger, Berger e Kellner (1974) nel quadro della loro riflessione sulle trasformazioni del rapporto tra identità e biografia.

attivisti si trovano ad occupare «una strana posizione a metà tra l'adolescenza e l'età adulta» (Keniston 1968a, *tr. it.* 1972: 246).

Torna qui il nodo critico relativo al rapporto tra dissenso, mutamento e istituzionalizzazione che abbiamo evidenziato in chiusura del paragrafo precedente. Ma occorre anche rilevare come, nonostante il processo di radicalizzazione vissuto dalla New Left (Keniston 1969b), quei *giovani* finivano per rappresentare un'esemplificazione emblematica di un processo di più larga portata, che stava portando all'emergere di una *nuova* fase della vita, caratterizzata a sua volta da un *nuovo* modo di vita, che analizzeremo in chiusura del nostro ragionamento.

Gli altri volti del dissenso

Dopo aver esaminato le ricerche condotte da Keniston sui giovani alienati e radicali, di seguito ci soffermiamo sugli altri tre *volti del dissenso* giovanile studiati dallo psicologo statunitense, per evidenziare brevemente le caratteristiche peculiari di ciascuno.

La prima figura su cui, muovendosi lungo il *continuum* tra impegno e alienazione, si concentra la sua attenzione è quella dei *dropout* (Keniston e Hirsch 1970), il «ragazzo o [...] la ragazza in buona considerazione accademica che lasciano il college o l'università per “cercare se stessi” fuori da un contesto istituzionale» (Keniston 1968a, *tr. it.* 1972: 254). Il suo tentativo è quello di analizzare – da una prospettiva psicodinamica – i fattori che sottendono la scelta di interrompere gli studi e di interpretare le discontinuità nel percorso formativo all'interno del più ampio sviluppo personale dello studente. L'analisi condotta rivela un insieme caratteristico di sentimenti che accompagnano la decisione di interrompere gli studi e l'emergere di un insieme ben delineato di aspetti di natura psicosociale capaci di contraddistinguere il *dropout*: l'interruzione degli studi costituisce una «“transazione”» tra lo studente e il college, in quanto è prevalentemente legata all'incongruenza tra lo sviluppo psicologico del singolo allievo e il livello di crescita richiesto dal contesto universitario. Si tratta, cioè, di una scelta in cui si combinano – in modo, certo, ambivalente – un «desiderio [...] di autonomia e controllo» e il «bisogno di vedere il [...] proprio] comportamento come deviante e ribelle». Ma è soprattutto un modo attraverso il quale segnare la presa di distanza dalle pressioni cui è sottoposto lo «studente “tipico”» per delineare una risposta adattiva, capace di identificare nuove opportunità per definire un «nuovo sé» (Keniston e Hirsch 1970, ora in Keniston 1971a: 211-212).

Prendendo in considerazione uno degli aspetti che maggiormente hanno allarmato l'opinione pubblica di fronte all'insorgere del dissenso giovanile ne-

gli anni Sessanta, il secondo tipo di analizzato dallo studioso statunitense è quello evidenziato dai *consumatori di droga*. Keniston (1968/1969) ne identifica tre diversi tipi: gli *assaggiatori*, il gruppo più numeroso di quanti si avvicinano saltuariamente alle sostanze; gli *esploratori*, consumatori più assidui che vedono nel consumo (prevalentemente) di marijuana un modo per «intensificare l'esperienza, espandere la coscienza, rompere l'apatia e la monotonia»; infine, le *teste acide*, il gruppo più ristretto ma anche più visibile, per il quale l'uso regolare di un'ampia varietà di sostanze è parte di una «più generale ideologia dell'«eccitazione»» (Keniston 1968/1969, ora in Id. 1971a: 234-235). Dopo aver analizzato le motivazioni specifiche che sottendono il rapporto di ciascuno dei tipi identificati con le droghe, Keniston si sofferma sull'influenza che le spinte verso performance accademiche sempre più elevate possono avere sul consumo di sostanze da parte degli studenti; in secondo luogo, richiama l'attenzione sul fatto che la partecipazione all'emergente «*controcultura esperienziale*», con la sua (auto)definizione della giovinezza in termini di «*esplorazione*», «offre un contesto favorevole al consumo di droghe, inteso come una delle strade per modificare il sé e generare nuovo significato» (*Ivi*: 245). Nel complesso, Keniston evidenzia come il consumo di sostanze e le modalità di consumo non debbano essere interpretate come un *problema* dell'individuo, né come un aspetto legato esclusivamente alla psicologia del singolo. Dalla sua analisi emerge, cioè, la sensazione che il clima socio-culturale e politico di quella fase storica non lasciasse intravedere possibilità concrete per un «coinvolgimento significativo all'interno delle esistenti istituzioni sociali; allo stesso tempo ha convinto molti studenti che la società ha un disperato bisogno di riforma». In questa situazione, chiarendo il motivo per il quale include i *consumatori di droga* tra i dissenzienti, sostiene:

l'uso di droghe può essere un modo per sottrarsi alle responsabilità, [...] ma semplicemente perché non sembrano esserci altre alternative. L'uso di droghe da parte degli studenti [...] è soprattutto una critica indiretta alla nostra società, incapace di offrire ai giovani modi emozionanti, degni ed efficaci per utilizzare la loro intelligenza e il loro idealismo per riformare la nostra società (*Ivi*: 252).

Queste righe rimandano, seguendo il *continuum* proposto da Keniston, alla terza figura analizzata, quella degli *idealisti*. La sua riflessione prende avvio dalla valutazione di alcune ricerche condotte sull'universo studentesco nei primi anni Sessanta per verificare la sussistenza di un rapporto tra lo sviluppo morale e l'attivismo politico dei giovani. In contrasto con le posizioni sostenute da molti ricercatori suoi contemporanei, secondo la rilettura proposta dallo

psicologo statunitense i risultati di tali ricerche dimostrano che i due processi «non sono correlati in maniera diretta»: in altri termini, la presenza di un elevato sviluppo morale non costituisce un elemento sufficiente per rendere conto del coinvolgimento dei giovani nelle diverse forme di protesta, nei sit-in e negli scontri. Piuttosto, a suo avviso, gli studi esaminati «indicano che quanti hanno raggiunto i più alti livelli di sviluppo morale hanno una maggiore probabilità di agire al servizio dei propri principi – protestando quando i loro principi sono messi in discussione; rifiutando, sempre per questioni di principio, di prendere parte ad altre proteste e forme di attivismo». In altri termini, egli rivendica che lo sviluppo morale «costituisce una parziale spiegazione dell'attivismo sociopolitico» (Keniston 1970a, ora in Id. 1971a: 261). Ciò rinvia ad una considerazione più generale: secondo Keniston, infatti, è possibile identificare, nei processi di mutamento che hanno caratterizzato quella fase storica (il riferimento è, soprattutto, al rapporto giovani/adulti, al pluralismo culturale e ai processi educativi), alcuni fattori storici, sociali e politici capaci di fungere, in tutte le nazioni avanzate, da «catalizzatori» di un crescente sviluppo morale all'interno di una quota sempre più ampia di giovani studenti. In definitiva, il dissenso manifestato dagli studenti negli anni Sessanta può essere interpretato, «*in parte*», come il risultato del livello senza precedenti raggiunto dal loro sviluppo psicologico, con specifico riferimento, secondo la lezione di Anna Freud, oltre allo sviluppo morale, alla «compassione, l'amore o l'identificazione empatica con gli altri». Tuttavia, la giusta valutazione di questo aspetto fa emergere un possibile paradosso. Infatti, una crescita così brusca può condurre – in egual modo – verso una maggiore «eticità» così come verso un crescente «fanatismo» (*Ivi*: 266 e *sgg.*). In coerenza con la direzione generale seguita nelle altre ricerche (Keniston 1965), pur all'interno di una riflessione caratterizzata da una più evidente connotazione disciplinare, egli evidenzia come la risposta al paradosso tra idealismo e nichilismo, che ha storicamente accompagnato le riflessioni sul dissenso studentesco, possa essere individuata, di volta in volta, soltanto a condizione di osservare la dimensione psicologica nella sua relazione con le altre dimensioni dello sviluppo biografico, storico, politico e sociale.

Una «gioventù postmoderna»

Sulla scorta delle ricerche condotte, lo studioso giunge alla conclusione che per comprendere le ragioni sottostanti al progressivo consolidarsi (e alle successive trasformazioni) delle forme differenti di «opposizione giovanile» manifestatesi negli anni Sessanta occorre fare riferimento a due insiemi di fattori.

Il primo rinvia ai rapidi processi di mutamento indicati in apertura. Secondo Keniston (1970c), il *dissenso* manifestato dai giovani non può essere interpretato – come sostenuto ad esempio da Roszak (1968) – come una *rivolta degli oppressi* contro il Sistema che li reprime; piuttosto – sostiene – rappresenta l'effetto (per molti versi, inatteso) del progresso economico, politico e sociale delle società liberali e del sommarsi di due successive *rivoluzioni*: la prima è quella fondata sul «*processo di inclusione*», ovvero sulla pressante richiesta di estendere la base sociale cui sono riconosciuti i diritti economici, politici e sociali (Keniston 1969c); la seconda – sostenuta da quanti ritengono completato il processo di «*estensione della cittadinanza*» – riposa, invece, su una dimensione culturale e «*concerne il significato e la qualità della vita in un contesto postindustriale*» lungo la «*ricerca della soddisfazione e di un'esperienza più intensa [...] unitamente a uno sforzo per conquistare nuove forme di intimità, consapevolezza e comunità*» (Keniston 1970c, ora in Id. 1971a: 320). Queste due rivoluzioni hanno una diversa origine storica, ma hanno anche una matrice radicalmente differente: la prima di tipo *quantitativo*, la seconda *qualitativo*. Pertanto:

Ciò che caratterizza l'agitazione studentesca nelle nazioni sviluppate è questa particolare miscela di vecchio e nuovo, il bisogno urgente di soddisfare le promesse del passato e, allo stesso tempo, di definire le possibilità del futuro (Keniston 1969c, ora in Id. 1971a: 316).

Questo significa – seguendo il ragionamento di Keniston – che il manifestarsi di quel *dissenso* non implica una necessaria rottura con il passato, in quanto i valori e gli ideali su cui si fonda sono profondamente radicati nella cultura occidentale. Ma indica pure – argomenta – che le teorie che vedono nei giovani dissenzienti una forza *rivoluzionaria* (emblematicamente rappresentate da Theodore Roszak o Charles Reich¹²) o, in modo antitetico, *controrivoluzionaria* (come, ad esempio, sostenuto da Raymond Aron, Daniel Bell e Bruno Bettelheim) non colgono appieno la necessità di ripensare le nuove interrelazioni tra i concetti di “uomo” e “società”. Per comprendere appieno il *dissenso* giovanile si rende, allora, necessario un nuovo quadro interpretativo fondato, secondo Keniston (1971b: 386), sull'«*analisi critica dei nostri assunti principali concernenti la malleabilità umana, l'equilibrio sociale e la socializzazione*».

Il secondo insieme di fattori richiamati nell'elaborazione del suo modello interpretativo riguarda i tratti culturali e psicologici che, pur a partire dalle differenze emergenti tra i diversi *volti del dissenso* e all'interno di ciascuno dei

¹² Si veda anche il fortunato saggio di John e Margaret Rowntree (1968).

tipi sopra delineati, rendono quella generazione «“differente”» dalle precedenti. Si tratta, infatti, secondo la descrizione proposta dallo psicologo sociale, della prima «generazione “postmoderna”», la quale non si qualifica in termini ideologici, politici o pragmatici; al contrario, ciò che la identifica è il «lento emergere di uno *stile* giovanile che è un riflesso della e una reazione alla storia degli ultimi due decenni» (Keniston 1968c, ora in Id. 1971a: 288, *corsivo nostro*). Ciò significa che gli elementi capaci di marcare la comune appartenenza generazionale vanno anzitutto ricercati – secondo la prospettiva così inaugurata¹³ – nello *stile di vita* lungo il quale quei giovani si rapportano alla propria esperienza.

L'emergere dello *stile postmoderno*¹⁴ si manifesta in concomitanza con una profonda trasformazione nell'organizzazione del corso di vita di una quota crescente di soggetti (Keniston 1968a; 1969c; 1970a; 1970b). Come abbiamo anticipato in conclusione del ragionamento sviluppato a proposito della figura dell'*attivista*, egli sostiene che – secondo un percorso analogo a quello descritto all'inizio del Ventesimo secolo da Hall (1904) a proposito dell'adolescenza – i mutamenti in atto «nell'economia, nell'educazione e negli atteggiamenti sociali stanno lentamente cominciando a permettere a un numero di crescente di [...individui] la possibilità di uno stadio postadolescenziale di evoluzione psicologica» (Keniston 1968a, *tr. it.* 1972: 250). Tale nuovo stadio si colloca in uno spazio intermedio tra l'adolescenza e l'età adulta: si tratta, infatti, di soggetti che pur avendo superato la crisi tipica dell'adolescenza, non hanno ancora trovato una risposta adeguata alle domande relative al rapporto con la società, alla propria collocazione professionale, ai ruoli sociali e agli stili di vita che in precedenza definivano l'ingresso nell'età adulta (Palmonari e Sarchielli 1997: 37 e *sgg.*; Arnett 2004). Per quanto non siano più adolescenti, e pur rispondendo «a quasi tutti i criteri psicologici dell'età adulta» – rileva Keniston (1968a, *tr. it.* 1972: 247) – quei soggetti «mancano della caratteristica sociologica primaria dell'età adulta: l'“integrazione” nelle strutture istituzionali della società». Anziché introdurre nuove etichette, egli propone di definire questo nuovo stadio «*giovinanza*» – consapevole, però, della necessità

¹³ Sulla recente rivalutazione dell'approccio centrato sullo studio dei *lifestyles* cfr. Berzano e Genova (2011).

¹⁴ Facendo proprie alcune considerazioni del suo amico e collega Robert J. Lifton (1968; 1993), e sulla scorta dei risultati delle ricerche condotte in quella fase, Keniston (1968a: 263 e *sgg.*) propone un profilo dello *stile postmoderno* incentrato sulle seguenti caratteristiche: *fluidità, cambiamento e movimento; identificazione generazionale e inclusione; personalismo e partecipazione; una spiccata ambivalenza nei confronti della tecnologia; adesione alla non-violenza; infine, la ricerca di nuove forme* (una categoria in cui Keniston include tra l'altro: *le forme di vita adulta, gli orientamenti per il futuro, i valori, gli stili di interazione, i modi di conoscenza, i tipi di organizzazione sociale, le concezioni dell'uomo e della società*).

di «assegnare a questo venerabile ma vago termine un nuovo e specifico significato» (Keniston 1970b, ora in Id. 1971a: 7). Vediamone i tratti principali.

Come tutti gli altri stadi del corso di vita, la «*giovinezza postmoderna*» è una fase di *transizione*, risultante dalle trasformazioni vissute dall'individuo nel corso di quelle precedenti e «premessa di ulteriori trasformazioni che potranno (o meno) verificarsi più tardi nella vita». Più in generale, si tratta – ribadisce Keniston (*Ivi*: 17 e *sgg.*) – di uno stadio psicologico e (sentiamo di poter aggiungere) sociologico che non può essere identificato con l'appartenenza a specifici gruppi, ruoli, organizzazioni, classi o collocazioni sociali in genere, così come non se ne possono definire a priori i confini anagrafici. Allo stesso tempo, per quanto si manifesti in modo più evidente nei paesi sviluppati, la giovinezza non è prerogativa esclusiva di questi ultimi. Nondimeno, la giovinezza non rappresenta una fase di vita universale: si tratta, secondo la proposta interpretativa di Keniston, di uno «stadio “opzionale”» e di lunghezza indeterminata che, in particolare nei soggetti dotati di un bagaglio di risorse culturali più ricco e articolato, si affianca e segue l'adolescenza, ponendosi come (possibile) ulteriore momento di una *moratoria psico-sociale*, progressivamente «più ampia e prolungata quanto più sono differenziate e indeterminate le possibilità di realizzazione personale» (Abrams 1982, *tr. it.* 1983: 311).

A questi elementi, che la distinguono dalle altre fasi della vita, occorre poi sommare quelli che qualificano in modo specifico la «*giovinezza postmoderna*». In prima approssimazione – sottolinea Keniston (1968a, *tr. it.* 1972: 254) – questa fase della vita può essere intesa come «uno stato d'animo, una serie di problemi e una traiettoria di cambiamento». Di fronte ad uno scenario che offre una molteplicità di opzioni disponibili, quei soggetti scelgono di concedersi un'ulteriore fase di esplorazione (Arnett 2004), a partire dalla consapevolezza che:

in una società che muta a ritmo accelerato, il più lungo indugio possibile prima di fare un salto in uno specifico ruolo sociale finisce con l'essere la cosa più saggia da farsi. Un esame prolungato della scena sociale permette infatti molto più tempo per vedere come si mettono le cose, prima di impegnarsi nel futuro. Tutti questi sono motivi per cui alcuni di coloro che raggiungono la fine dell'adolescenza cercano attivamente di rinviare il loro ingresso nel Sistema (Keniston 1968a, *tr. it.* 1972: 253).

Nel merito, Keniston (1970b, ora in Id. 1971a: 8 e *sgg.*) identifica sei elementi utili a delineare il profilo complessivo della *giovinezza postmoderna*. Il primo è il manifestarsi di una «*tensione tra sé e la società*»: laddove l'adolescente non ha ancora elaborato una precisa immagine di sé e sembra accettare (silenziosamente) le rappresentazioni stereotipate assegnatagli dalla società, il giovane

ha già maturato una propria identità e non accetta l'incongruenza tra la propria definizione di sé e l'ordine sociale. Il secondo elemento è rintracciabile nella «*pervasiva ambivalenza*» che connota il tentativo di rendere congruenti il proprio sé e la società, come pure il manifestarsi di un conflitto potenziale tra il mantenimento dell'integrità personale e la propria realizzazione nella società. A questo fa da corollario una «*cauta esplorazione*» del mondo adulto attraverso la quale il giovane mette alla prova la sua vulnerabilità e la sua forza, la sua integrità e resilienza, le sue capacità e le opportunità che la società gli offre. Il terzo aspetto è il «*rifiuto della socializzazione e dell'acculturazione*» ricevute, le quali vengono sottoposte a un processo di «analisi auto-critica» nel tentativo (comunque ambivalente) di troncane i legami con i ruoli ai quali il giovane è destinato, la sua cultura, la storia. Si evidenzia, inoltre, l'«emergere di *identità e ruoli specificamente giovanili*», in contrasto sia con il più effimero entusiasmo adolescenziale che con i più stabili impegni adulti. Indipendentemente dal fatto che siano più o meno durevoli e coinvolgenti, tali identità e ruoli conservano comunque un carattere «intrinsecamente temporaneo», destinato giocoforza a modificarsi nel tempo. Il quinto elemento rinvia al «valore enorme riposto sul cambiamento, la trasformazione e il *movimento*». Che si riferiscano al proprio sé, agli altri (in termini sociali o politici) o alla mobilità geografica o sociale, tra i giovani si manifestano – sostiene Keniston – una sorta di «devozione al mutamento» e un «terrore della stasi»: segnali di un forte senso di vitalità, che si percepisce venire meno con il passaggio all'età adulta. Infine, la comune adesione alla *controcultura giovanile*, caratterizzata da una «deliberata distanza culturale dall'ordine sociale esistente». Poiché – conclude Keniston – nel corso di questa fase della vita le forme di solidarietà orizzontale assumono un rilievo particolare, le controculture giovanili assumono un'importanza crescente man mano che aumenta il numero di soggetti che entrano in quella che egli definisce *giovinanza postmoderna*.

Si tratta, dunque, di una fase supplementare di esplorazione che se, da un lato, offre all'individuo un ulteriore momento di sviluppo, preparatorio all'ingresso nella vita adulta (Keniston 1969c), dall'altro diventa particolarmente rilevante per la società in quanto – osserva Keniston (1970b, ora in Id. 1971a: 3) – rende quei giovani «potenziali membri e architetti di un mondo migliore». Allo stesso modo, pur senza trascurare i limiti e le carenze di quel profilo, l'interpretazione complessiva offerta dallo studioso statunitense consente di evidenziare come dall'osservazione dell'«interazione tra un peculiare stadio di sviluppo [... la giovinanza postmoderna] e una situazione storica che contiene nuove contraddizioni e ambiguità» possono emergere elementi di sicuro interesse, anche per l'analisi del *dissenso* manifestato dai giovani nel corso degli anni Sessanta (Keniston 1971a: x).

Più in generale, riandando al punto di partenza del suo percorso di ricerca, si conferma l'ipotesi – tematizzata in modo specifico da Karl Mannheim e che ha poi attraversato in tempi e modi diversi l'intera riflessione sulle culture giovanili (Merico 2004; Pirni 2014) – di una relazione dialettica tra la dinamica del mutamento e la giovinezza, in virtù della quale i processi di cambiamento favoriscono l'emergere di nuove generazioni di giovani e, a sua volta, il metabolismo generazionale stimola il mutamento (Merico 2012).

Un percorso aperto

Nel presentare ai lettori italiani *Young radicals*, Carlo Donolo (1972: x) ricorda come le ricerche di Keniston offrano «un'acuta interpretazione (entro uno schema di riferimento sociopsicologico e psicoanalitico) del rapporto individuo-società, biografia-storia». Si tratta, come abbiamo provato ad evidenziare, di uno degli elementi che meglio qualificano il percorso di analisi dello psicologo statunitense e che merita di essere opportunamente rivalutato nel quadro della sua più ampia riflessione. Siamo, comunque, consapevoli che la rassegna dei *volti del dissenso* identificati da Kenneth Keniston e il tentativo di evidenziare gli aspetti salienti del suo contributo all'analisi delle culture giovanili non esauriscano le molteplici questioni e gli stimoli che emergono dai suoi scritti. Vi sono, infatti, dei nodi critici che occorre prendere in considerazione per una valutazione complessiva del percorso sviluppato dallo psicologo statunitense. Di seguito ne segnaliamo brevemente alcuni.

Il percorso di ricerca di Keniston si iscrive a pieno titolo nel dibattito statunitense dell'epoca, del quale riprende urgenze e sollecitazioni e nel quale va, dunque, contestualizzato (Cartosio 2012). Rispetto a questo, per quanto egli operi un tentativo apprezzabile di rielaborazione critica delle diverse posizioni, giungendo a formulare, come rileva Carlo Donolo (*Ibidem*), «un importante contributo all'orientamento in senso critico-emanipativo» degli studi sulla socializzazione politica, la sua proposta interpretativa risente in modo evidente delle istanze contraddittorie che ne hanno accompagnato la formazione e i primi anni di attività: le ricerche di Erik Erikson; gli assunti di fondo degli studi statunitensi sulle culture giovanili, basati sullo struttural-funzionalismo di Parsons (Merico 2004; 2006); le sollecitazioni del *liberalismo qualitativo*, di cui il lavoro del suo mentore ad Harvard, David Riesman, era espressione (Geary 2013).

Occorre poi considerare lo «scarto» che si ravvisa tra l'impostazione del lavoro sviluppato da Keniston e il complesso delle questioni teoriche che, per una lunga fase, hanno attraversato, con accentuazioni specifiche in Europa e

in Italia, le riflessioni sulla mobilitazione dei giovani e degli studenti (Lipset, 1967) e l'interesse per il tema della socializzazione politica, con specifico riferimento – per fermarsi agli aspetti messi in evidenza da Donolo (1972: xii e sgg.) – alle contraddizioni strutturali, al «processo di costituzione del soggetto rivoluzionario» e alla ristrutturazione delle forme di organizzazione politica. Uno scarto che, come abbiamo anticipato nelle pagine precedenti a proposito della categoria di *alienazione*, concerne più in generale l'attenzione tutto sommato residuale che Keniston ha riservato, nei suoi lavori, al più ampio dibattito che attraversava le scienze politiche e sociali dell'epoca.

A questo si aggiunge, come ha segnalato Todd Gitlin (1972) in una densa recensione a *Youth and dissent*, il volume in cui Keniston ha raccolto i principali saggi da lui pubblicati nel periodo qui preso in considerazione, il mancato approfondimento nelle sue ricerche del confronto tra i giovani studenti statunitensi e quelli di altri contesti geografici, tanto in riferimento alle differenti condizioni ed espressioni culturali, quanto – nel merito delle questioni qui analizzate – in relazione alle forme di dissenso manifestate.

Altri due aspetti rinviano a variabili che hanno storicamente rivestito un ruolo di primo piano nell'analisi sociale. Il primo concerne la scarsa attenzione prestata, all'interno del percorso di analisi proposto da Keniston, alla dimensione di genere. Lungo una tradizione che ha caratterizzato per una lunga fase gli *youth studies* (Griffin 1993), il giovane e lo studente vengono, infatti, coniugati dallo psicologo statunitense prevalentemente al maschile: eppure il movimento di liberazione delle donne non ha soltanto manifestato una presenza significativa nella seconda parte del periodo da lui preso in considerazione, ma si è fatto interprete di quella fusione tra “pubblico” e “privato” che lo stesso Keniston ha identificato come uno degli elementi chiave per ricostruire il rapporto tra i giovani e l'attivismo.

Il secondo aspetto fa riferimento, invece, alla dimensione della stratificazione sociale. Come abbiamo sottolineato nelle pagine precedenti, egli ricorda a più riprese (Keniston 1965: 483 e sgg.; 1968a; 1971a), come – lungo una prospettiva che rinvia a Talcott Parsons – le sue ricerche abbiano messo a tema in modo selettivo il dissenso espresso dai giovani studenti di classe media, bianchi, maschi, provenienti da famiglie e contesti socio-culturali privilegiati. Questo non gli consente di esaminare le radici sociali più ampie del dissenso, dell'alienazione e dell'attivismo, ovvero di verificare, come rileva Gitlin (1972: 52), che «i dissidenti non sono più soltanto l'élite delle università; piuttosto, la rivolta ha raggiunto – talvolta urlando, talaltra, come avviene attualmente, mormorando – lo strato intermedio e inferiore dei college».

Queste considerazioni rimandano all'ultimo aspetto qui preso in considerazione, ovvero le diverse posizioni entro cui si è articolata, nell'accade-

mia statunitense, la riflessione sul dissenso giovanile e studentesco degli anni Sessanta e le valutazioni che Keniston esprime. Indubbiamente, lo psicologo statunitense sembra condividere l'ipotesi, avanzata tra gli altri da Habermas *et al.* (1961) e Lipset (1967), secondo la quale, anche in ragione della «spinta innovativa che discende dal conflitto culturale, prima che politico, con le generazioni adulte», gli studenti universitari rappresentano il «bacino da cui emergeranno le *power élites* del vicino futuro» (Pirni 2013: 321). Così, pur avvertendo in più occasioni della provvisorietà delle identità dei giovani che si muovevano entro il *continuum* tra alienazione e impegno e, dunque, della necessità di trovare forme di definizione e integrazione della loro devianza, egli non ha mai celato – al pari dei suoi colleghi Lifton e Robert Bellah – la propria simpatia per i giovani con cui era entrato in relazione e per la loro carica di innovazione. Una posizione, questa, anticipata già nei suoi primi lavori, elaborata in *The uncommitted* e ben documentata, anche di fronte alla repentina *escalation* delle istanze, delle «retoriche» e delle «tattiche» dei militanti, nei suoi scritti sui giovani della New Left. Al contrario, pur riconoscendone il bisogno di «un senso di indirizzo, scopo, disciplina e critica solida» (Jencks e Riesman 1968: 541), come descrive dettagliatamente Geary (2013: 617 *e sgg.*), Riesman – che pure in una prima fase aveva sostenuto la New Left – Glazer (1967) e Lipset (1968) presero nettamente le distanze dalle nuove posizioni «estremiste e distruttive» dei *radicali*. Ne risulta una frattura netta tra gli accademici appartenenti alla generazione adulta, da una parte, e quanti erano e si sentivano generazionalmente vicini a quei giovani dissenzienti, dall'altra, che contribuisce a delineare la traiettoria seguita dalle riflessioni che Keniston ha dedicato al rapporto tra i giovani e il dissenso e che qui abbiamo provato a ricostruire.

Quello di Keniston rimane comunque un percorso, è opportuno ricordarlo, che ha offerto e continua a offrire suggestioni a quanti si interessano, nel contesto dell'analisi dei giovani e delle culture giovanili, di temi quali la transizione all'età adulta, le traiettorie di costruzione biografica e identitaria, le relazioni intergenerazionali, la socializzazione politica, gli stili di vita. Vogliamo, pertanto, chiudere la nostra riflessione provando a richiamare alcune indicazioni (o *precauzioni*) di carattere metodologico proposte dallo psicologo statunitense e che sono state, spesso implicitamente, recuperate dagli *youth studied* contemporanei (Furlong 2013), con un rilievo specifico tra quelli di matrice psicologica (Côté 2014).

Un primo aspetto fa riferimento a quella che, seguendo una suggestione di Faeti (1981), potremmo indicare come la *cautela* con cui Keniston avanza le proprie analisi, costantemente pronto a segnalare la parzialità delle proprie interpretazioni che sembrano sempre insufficienti a cogliere la complessità dei

fenomeni studiati (Kelly e Kamp 2015). Il secondo aspetto rinvia alla consapevolezza della necessità di dover prestare specifica attenzione alle differenze, spesso sottili e impercettibili, ma non per questo meno significative, che emergono lungo il progressivo moltiplicarsi delle potenziali fasi di transizione (adolescenza, post-adolescenza, giovinezza, *young adulthood*) attraversate dagli individui (Arnett 2004; Côté 2014). A questi si aggiungono, da un lato, la propensione di Keniston a sviluppare la propria analisi all'interno di una spiccata apertura interdisciplinare, divenuta nel tempo patrimonio fondativo degli *youth studies* (Chisholm, Kovacheva e Merico 2011; Cieslik e Simpson 2013; Wyn e Cahill 2015) e, dall'altro, la sua insistenza sulla necessità di mettere costantemente a tema l'interdipendenza tra individuo, società e cultura (Furlong e Cartmel 1997; Besozzi 2009). Va, inoltre, segnalato come Keniston abbia, di fatto, anticipato silenziosamente alcune premesse importanti di quella che viene oggi indicata come la necessità di «riconciliare», all'interno degli *youth studies*, due prospettive che, nel tempo, hanno invece assunto traiettorie anche contrapposte: quella più propriamente culturalista e quella che fa riferimento al tema delle transizioni (Furlong, Woodman e Wyn 2011; Woodman e Bennet 2015).

Infine, un aspetto sin qui citato più volte e che contribuisce, a nostro avviso, a delineare la cifra peculiare della più ampia prospettiva di analisi elaborata da Keniston: il riconoscimento dell'intrinseca *pluralità* che attraversa le espressioni culturali dei giovani. Una pluralità che egli sintetizza nel riferimento ai «*volti del dissenso*», ma che è, più in generale, elemento fondante della sua riflessione teorica e metodologica: un insegnamento con cui la ricerca sociale ha, talvolta, faticato a fare i conti sino in fondo, ma che costituisce, a nostro avviso, la premessa essenziale di ogni ricerca sui giovani e i loro percorsi.

Riferimenti bibliografici

- Abrams P. (1982), *Sociologia storica*, il Mulino, Bologna (tr. it. 1983).
- Arnett J.J. (2004), *Emerging adulthood: the winding road from the late teens through the twenties*, Oxford University Press, New York.
- Beck U. (1997), *Costruire la propria vita*, il Mulino, Bologna (tr. it. 2008).
- Berger P.L., Berger B. e Kellner H. (1974), *The homeless mind: modernization and consciousness*, Vintage books, New York.
- Berzano L. e Genova C. (2011), *Sociologia dei lifestyles*, Carocci, Roma.
- Besozzi E. (2009), *Diventare adulti tra realtà locale e società globale*, in Id., *Tra sogni e realtà. Gli adolescenti e la transizione alla vita adulta*, Carocci, Roma, 19-34.
- Caniglia E. (2002), *Identità, partecipazione e antagonismo nella politica giovanile*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- Cartosio B. (2012), *I lunghi anni Sessanta: movimenti sociali e cultura politica negli Stati Uniti*, Feltrinelli, Milano.
- Cicchelli V. e Merico M. (2001), *Adolescence et jeunesse au XXe siècle. Une esquisse de comparaison entre la tradition sociologique américaine et sa réception en Europe*, in Aa. Vv., *Les jeunes de 1950 à 2000. Un bilan des évolutions*, INJEP, Parigi, 207-230.
- Cieslik M. e Simpson D. (2013), *Key Concepts in Youth Studies*, Sage, Londra.
- Chisholm L., Kovacheva S. e Merico M. (a cura di) (2011), *European youth studies. Integrating research, policy and practice*, MA EYS Consortium, Innsbruck.
- Coleman J.S. (1961), *The Adolescent Society*, The Free Press, New York.
- Côté J. (2014), *Youth Studies. Fundamental Issues and Debates*, Palgrave, New York.
- Cristofori C. (1997), *Come nasce un paradigma. Tra senso comune e scienze sociali. Il caso della giovinezza*, FrancoAngeli, Milano.
- Donolo C. (1972), *Nota introduttiva*, in K. Keniston *Giovani all'opposizione*, Einaudi, Torino, ix-xxvii.
- Erikson E. (a cura di) (1963), *Youth: Change and Challenge*, Basic Book, New York.
- (1968), *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma (tr. it. 1974).
- Evans K. e Furlong A. (2000), *Niches, transitions, trajectoires: de quelques théories et représentations des passages de la jeunesse*, «Lien Social et Politiques», 43: 41-48.
- Faeti A. (1981), *Un occhio di riguardo. Viaggio nella giovanologia*, «Inchiesta», XI(54): 1-11.
- Friedenberg E.Z. (1969), *The Generation Gap*, «Annals of the American Academy of Political and Social Science», 382: 32-42.
- Furlong A. (2013), *Youth Studies. An Introduction*, Routledge, Londra.
- Furlong A. e Cartmel F. (1997), *Young People and Social Change. Individualisation and Risk in the Age of High Modernity*, Open University Press, Buckingham.
- Furlong A., Woodman D. e Wyn J. (2011), *Changing times, changing perspectives: Reconciling 'transition' and 'cultural' perspectives on youth and young adulthood*, «Journal of Sociology», 47(4): 355-370.
- Galland O. (1997), *Sociologie de la jeunesse*, Colin, Parigi.
- Geary D. (2013), *Children of 'The lonely crowd': David Riesman, the 'Young radicals', and the splitting of liberalism in the 1960s*, «Modern Intellectual History», 10(3): 603-633.
- Gitlin T. (1972), *Review of Youth and Dissent, by Kenneth Keniston*, «Worldview», Marzo: 51-53.
- Glazer N. (1967), *Student Protest in the US*, «Economic and Political Weekly», 2(12): 601-605.
- Goodman P. (1956), *La gioventù assurda. Problemi dei giovani nel sistema organizzato*, Einaudi, Torino (tr. it. 1964).
- Griffin C. (1993), *Representations of Youth: The Study of Youth and Adolescence in Britain and America*, Polity Press, Cambridge.
- Habermas J. et al. (1961), *Student und Politik*, Luchterhand, Neuwied-Berlin.
- Hall G.S. (1904), *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education* (2 voll.), Appleton & Co, New York.
- Jencks C. e Riesman D. (1968), *The Academic Revolution*, Doubleday, New Brunswick.
- Kelly P. e Kamp A. (a cura di) (2015), *A Critical Youth Studies for the 21st Century*, Brill, Leiden.
- Keniston K. (1960), *Alienation and the decline of utopia*, «The American Scholar», 29(2): 161-200.

- (1962), *Social Change and Youth in America*, «*Daedalus*», 91(1): 145-171.
- (1962/1963), *American student and the political revival*, «*The American Scholar*», 32(1): 40-64.
- (1965), *The Uncommitted. Alienated Youth in American Society*, Harcourt, Brace & World, New York.
- (1966a), *Faces in the Lecture Room*, in R.S. Morrison (a cura di), *The Contemporary University: USA*, Houghton Mifflin, Boston, 315-349.
- (1966b), *L'alienazione della gioventù americana*, ora in Id. (1968), *Giovani all'opposizione*, Einaudi, Torino (tr. it. 1972), 317-334.
- (1967), *Le cause del dissenso studentesco*, ora in Id. (1968), *Giovani all'opposizione*, Einaudi, Torino (tr. it. 1972), 287-316.
- (1968a), *Giovani all'opposizione*, Einaudi, Torino (tr. it. 1972).
- (1968b), *Responsibility for Criticism and Social Change*, in C.G. Dobbins e C.B.T. Lee (a cura di), *Whose goals for American higher education?*, American Council on Education, Washington, 145-163.
- (1968c), *Youth, Change and Violence*, «*The American Scholar*», 37(2): 227-245.
- (1968/1969), *Heads and Seekers: Drugs on Campus, Counter-Cultures and American Society*, «*The American Scholar*», 38(1): 97-112.
- (1969a), *Counter Culture: Cop-Out or Wave of the Future?*, «*Life magazine*», 7 novembre: 8-9.
- (1969b), *Notes on Young Radicals*, «*Change in Higher Education*», 1(6): 25-33.
- (1969c), *You Have to Grow Up in Scarsdale to Know How Bad Things Really Are*, «*The New York Times Magazine*», 27 aprile: 128.
- (1970a), *Student activism, moral development and morality*, «*American Journal of Orthopsychiatry*», 40(4): 577-592.
- (1970b), *Youth: A 'New' Stage of Life*, «*The American Scholar*», 39(4): 631-654.
- (1970c), *What's bugging the students?*, «*Educational Record*», 51(2): 116-129.
- (1971a), *Youth and dissent: the rise of a new opposition*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- (1971b), *Epilogue: Revolution or Counterrevolution?*, in Id., *Youth and dissent: the rise of a new opposition*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 369-400.
- Keniston K. e Hirsch S.L. (1970), *Psychosocial issues in talented college dropouts*, «*Psychiatry*», 33(1): 1-20.
- Lipset M.S. (1967), *Studenti e politica*, De Donato, Bari (tr. it. 1968).
- (1968), *American Student Activism*, Rand Corp., Santa Monica.
- Lifton R.G. (1968), *Protean Man*, «*Partisan Review*», 35(1): 13-27.
- (1993), *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Basic Books, New York.
- Merico M. (2004), *Giovani e società*, Carocci, Roma.
- (2006), *Introduzione*, in T. Parsons, *I giovani nella società americana*, Armando, Roma, 7-35.
- (2012), *Giovani, generazioni e mutamento nella sociologia di Karl Mannheim*, «*Studi di Sociologia*», XLX(1): 109-129.
- Merton R.K. (1949³), *Teoria e struttura sociale*, vol. II, il Mulino, Bologna (tr. it. 2000⁴).

- Moretti F. (1999), *Il romanzo di formazione*, Einaudi, Torino.
- Palmonari A. e Sarchielli G. (1997), *Evoluzione degli studi sull'adolescenza*, in A. Palmomari (a cura di), *Psicologia dell'adolescenza*, il Mulino, Bologna, 15-43.
- Parsons T. (1942), *Age and sex in the Social structure of the United States*, «*American Sociological Review*», 7(5): 604-616.
- (1951), *Il sistema sociale*, Comunità, Milano (1966).
- (1962), *I giovani nella società americana*, Armando, Roma (tr. it. 2006).
- Passerini L. (1994), *La giovinezza metafora del cambiamento sociale*, in G. Levi e J.-C. Schmitt (a cura di), *Storia dei giovani. L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 383-452.
- Pirni A. (2013), *Giovani e politica in Italia: gli studenti e la rielaborazione silenziosa del politico*, «*OBETS. Revista de Ciencias Sociales*», 8(2): 315-341.
- (a cura di) (2014), *Youth for What? New Generations and Social Change*, «*SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA*», vol. 5, n. 10.
- Riesman D. (1950), *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna (tr. it. 1999²).
- Roszak T. (1968), *La nascita di una sottocultura. Riflessioni sulla società tecnocratica e sulla opposizione giovanile*, Feltrinelli, Milano (tr. it. 1971).
- Rowntree J. e Rowntree M. (1968), *I giovani come classe*, «*Problemi del socialismo*», X(28-29): 401-435.
- Touraine A. (1974²), *The Academic System in American Society*, Transaction publishers, New Brunswick.
- Woodman D. e Bennett A. (a cura di) (2015), *Youth Cultures, Transitions, and Generations. Bridging the Gap in Youth Research*, Palgrave-Macmillan, Melbourne.
- Wyn J. e Cahill H. (a cura di) (2015), *Handbook of Children and Youth Studies*, Springer, New York.

Note bio-bibliografiche sugli autori

(in ordine alfabetico)

Adele Bianco è professore associata di sociologia generale presso l'Università di Chieti-Pescara. È laureata in Sociologia a Roma La Sapienza (1989), Dottore di Ricerca in Sociologia dello Sviluppo (1994, Università di Pisa) ed è stata borsista per il Nachlass Norbert Elias presso il *Deutsches Archiv für Literatur in Marbach am Neckar* (2017). Ha insegnato presso l'Università di Freiburg/Brsg. (Institut für Sozialwissenschaften) (1994/95) e la Facoltà di Economia dell'Università di Prishtinë (Kosovo) (2017). Dal 1996 al 2006 si è occupata di mercato del lavoro come funzionaria del Ministero del Lavoro e dell'Amministrazione Provinciale di Rieti.

Andrea Borghini è Professore Associato di Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Pisa. È titolare degli insegnamenti di Sociologia generale e Storia del Pensiero sociologico presso il medesimo Dipartimento. È Direttore del Master Universitario di Criminologia sociale e Coordinatore del Seminario permanente sul pensiero di Pierre Bourdieu. Ha pubblicato monografie, saggi e articoli sul tema dello Stato e delle sue trasformazioni, con un focus sulla dimensione simbolica del potere statale; sui processi di *governance* e sull'interpretazione sociologica del pensiero di Karl Popper. Tra i suoi lavori più recenti ricordiamo il volume *Exploring the Crisis. Theoretical Perspectives and Empirical Investigations* (Pisa 2015) e il saggio 'The Role of the Nation-State in the Global Age', in un volume edito dalla Brill, *Globalizing Cultures* (2016).

Lorenzo Bruni è dottore di ricerca in Sociologia presso l'Università di Perugia e Visiting Research Assistant presso la University of Kent. Ha condotto ricerca teorica ed empirica sulla vergogna come emozione sociale e ha recentemente partecipato ad esperienze di ricerca sui giovani e sul tema dell'associazionismo. Fa parte del gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Vergogna. Un'emozione sociale*

dialettica (Napoli-Salerno 2016), ‘Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica’, *Quaderni di Teoria Sociale*, n.2/2016; ‘«Il legame sociale della Vergogna». Una pista di ricerca a partire dai lavori di Thomas Scheff e Gabriella Turnaturi’, *Lab’s Quarterly* n.2/2016; ‘La solidarietà come orizzonte, pratica e legame sociale. Una critica dell’economia di mercato’, in A. Santambrogio (a cura di), *Associazionismo e volontariato in Umbria* (Perugia 2015).

Francesco Callegaro est Docteur en études politiques au Centre Aron (EHESS), est actuellement professeur de philosophie et sociologie à l’Universidad Nacional San Martin de Buenos Aires (Argentine). Son projet de recherche vise à renouveler la philosophie politique au contact des sciences humaines et sociales, par l’explicitation de leurs implications conceptuelles et normatives, condition d’une meilleure compréhension et critique de la modernité. Il a publié plusieurs articles sur l’histoire de la philosophie politique et de la sociologie, l’épistémologie des sciences sociales, la théorie sociale et le pragmatisme contemporain. Il est aussi l’auteur d’une étude sur la sociologie d’Emile Durkheim: *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d’autonomie* (Paris 2015).

Luca Guizzardi (Bologna, 1975): ricercatore in sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l’Università di Bologna. I principali argomenti di ricerca a cui si dedica sono le trasformazioni della famiglia, della parentela, la teoria di Durkheim e i suoi sviluppi. Tra le recenti pubblicazioni: ‘«Moi aussi, alors, je serai grand-mère». La construction de la parenté dans les familles homosexuelles’, in *Revue Internationale de Sociologie*, 2016 e ‘Al di là di vecchie e nuove distinzioni di genere: la famiglia (r)esiste’, in I. Théry, *Il genere del dono: origini e alleanze dell’essere-persona*, a cura di L. Guizzardi (Milano 2017); ‘In September, they will start to ask: «So you all come here for Christmas?»’. Rainbow families and the gift of kinship’, *Italian Sociological Review* (2017); ‘La legge «Cirinnà» un anno dopo. Fatti, leggende e riflessioni’, *Cambio* (2017).

Jean-Marc Larouche est professeur au département de sociologie de l’Université du Québec à Montréal (2006-) après avoir enseigné au département de sciences des religions de la même université (1999-2006) et à l’Université Saint-Paul-Ottawa (1988-1999). Diplômé en sociologie des religions et de l’éthique (Ph.D 1989, Université d’Ottawa), ses enseignements, recherches et publications portent sur les rapports de diverses pratiques sociales à la religion et/ou à l’éthique ainsi que sur les approches sociologiques classiques et contemporaines en sociologie de l’éthique, notamment à l’aulne du renouvellement de la théorie critique (Habermas, Honneth). Au cours des dernières années, il

s'est particulièrement investi dans le champ et les réseaux des études durkheimiennes. Il a assumé diverses responsabilités académiques (direction d'un centre de recherche, de département, de programmes d'études supérieures, membre exécutif de sociétés savantes). Depuis 2012, il assure la Présidence du Réseau des écoles doctorales en sociologie/sciences sociales de l'AILSF et il est à ce titre membre du Bureau de l'AILSF (2012).

Vincenzo Mele è ricercatore di ruolo in sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Ha studiato in Germania (Bielefeld) e lavorato negli USA (visiting professor, lecturer William Paterson University, Monmouth University). È autore di *Metropolis. Georg Simmel, Walter Benjamin e la Modernità* (Belforte, 2011) e *Aesthetics and Social Theory: Simmel, Benjamin, Adorno, Bourdieu* (Aracne, 2013). Insieme a Marina Vujnovic, ha curato *Globalizing Cultures. Theories, Actions, Paradigms* (Brill, 2015). È autore di varie voci della Wiley-Blackwell Encyclopedia for Social Theory, diretta da Bryan S. Turner. Oltre a ciò, ha pubblicato numerosi articoli di teoria sociale e sociologia della cultura. Co-dirige la rivista *Simmel Studies*.

Maurizio Merico è Professore Associato presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione dell'Università di Salerno, dove insegna "Sociologia dei processi culturali" e "Sociologia dell'Educazione". Si interessa principalmente di sociologia dei giovani, culture giovanili, youth work, processi di socializzazione ed educazione. È il rappresentante italiano nel *Pool of European Youth Researchers*, Editor in chief dell'"*International Bulletin on Youth Research*" (ISA-RC34) e vice-presidente del *Generation and Educational Science Institute* (Austria). Tra le sue pubblicazioni: *Giovani come* (a cura di, 2002), *Giovani e società* (2004), *Il tempo in frammenti* (a cura di, 2007), *European Youth Studies* (con L. Chisholm e S. Kovacheva, a cura di, 2011). Ha tradotto e curato saggi di Parsons (2006), Thrasher (2012) e Cressey (2016) sulle culture giovanili e i processi educativi.

Giovanni Paoletti è professore associato di Storia della filosofia all'Università di Pisa. A Durkheim ha dedicato vari saggi e il libro: *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social* (Parigi, 2012).

Massimo Pendenza è professore di Sociologia presso l'Università di Salerno, sede in cui ha fondato e attualmente dirige il Centro di Studi Europei. Le sue recenti pubblicazioni includono i volumi: *Radicare il cosmopolitismo* (Milano 2017), *Sociologia classica contemporanea* (a cura, Torino, 2016), *Durkheim*

cosmopolita (a cura con D. Inglis, Perugia 2015) e *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism* (ed., Leiden and Boston 2014). Tra gli articoli, si segnalano invece: ‘Societal cosmopolitanism: the drift from universalism towards particularism’, *Distinktion* (2017); ‘Intimations of methodological nationalism in classical sociology?’, *European Journal of Social Theory* (2016); ‘Cosmopolitan nuances in classical sociology: Reshaping conceptual frameworks’, *Journal of Classical Sociology*, 2015; ‘The Looming Shadows of the Walls. Is a Cosmopolitan Europe still Possible?’, *PArteecipazione e CONflitto* (2015, con V. Cicchelli); ‘Framing Societal Cosmopolitanism in Europe. A Theoretical-Empirical Research Study’ *PArteecipazione e CONflitto* (2015, con L. García-Faroldi). Ha inoltre curato un numero monografico su ‘Cosmopolitanism and Europe’ per *PArteecipazione e CONflitto* (2015) e uno su ‘Cosmopolitan Sociology’ per *Quaderni di Teoria Sociale* (2014).

Stefano Poli è ricercatore di Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell’Università degli Studi di Genova, dove è responsabile dell’Osservatorio Statistico delle Disuguaglianze sociali e docente di Sociologia generale e di Metodologia della Ricerca sociale. Tra i suoi principali temi di ricerca: le disuguaglianze sociali, con particolare riferimento alla condizione degli anziani, il mercato del lavoro e le politiche sociali. Tra le sue pubblicazioni, segnaliamo: (con V. Pandolfini), ‘The incidence of social factors on elderly frailty: evidences from a first methodological application of the Frail scale in Italy’, *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique* (2016); ‘Rethinking Inequality in a Cross-national Comparison - Methodological Matters in an Entropic Perspective’, *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique* (2015); (con M. Palumbo) ‘Cetomedizzazione e nuove polarizzazioni, Società Mutamento Politica (2013); (con S. Benasso, C. Capozzi, A. Vergani,), *Il mercato del lavoro tra crisi e postmodernità. L’esperienza del caso genovese* (Milano 2013).

Vincenzo Romania è professore associato di Trasformazioni Culturali presso l’Università degli Studi di Padova. È segretario della sezione AIS di Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali. La sua attività di ricerca si concentra sul pluralismo, sul rapporto fra comunicazione e identità, sull’analisi delle correnti teoriche della sociologia. Fra le sue più recenti pubblicazioni: ‘Terrorism as Ritual Process and Cultural Trauma: a Performative Analysis of ISIS Attacks in Europe’, *Italian Sociological Review* (2017, con Serena Tozzo); ‘Carriera, mobilità e successo accademico: Erving Goffman e la seconda scuola di Chicago’, *The Lab’s Quarterly* (2016).

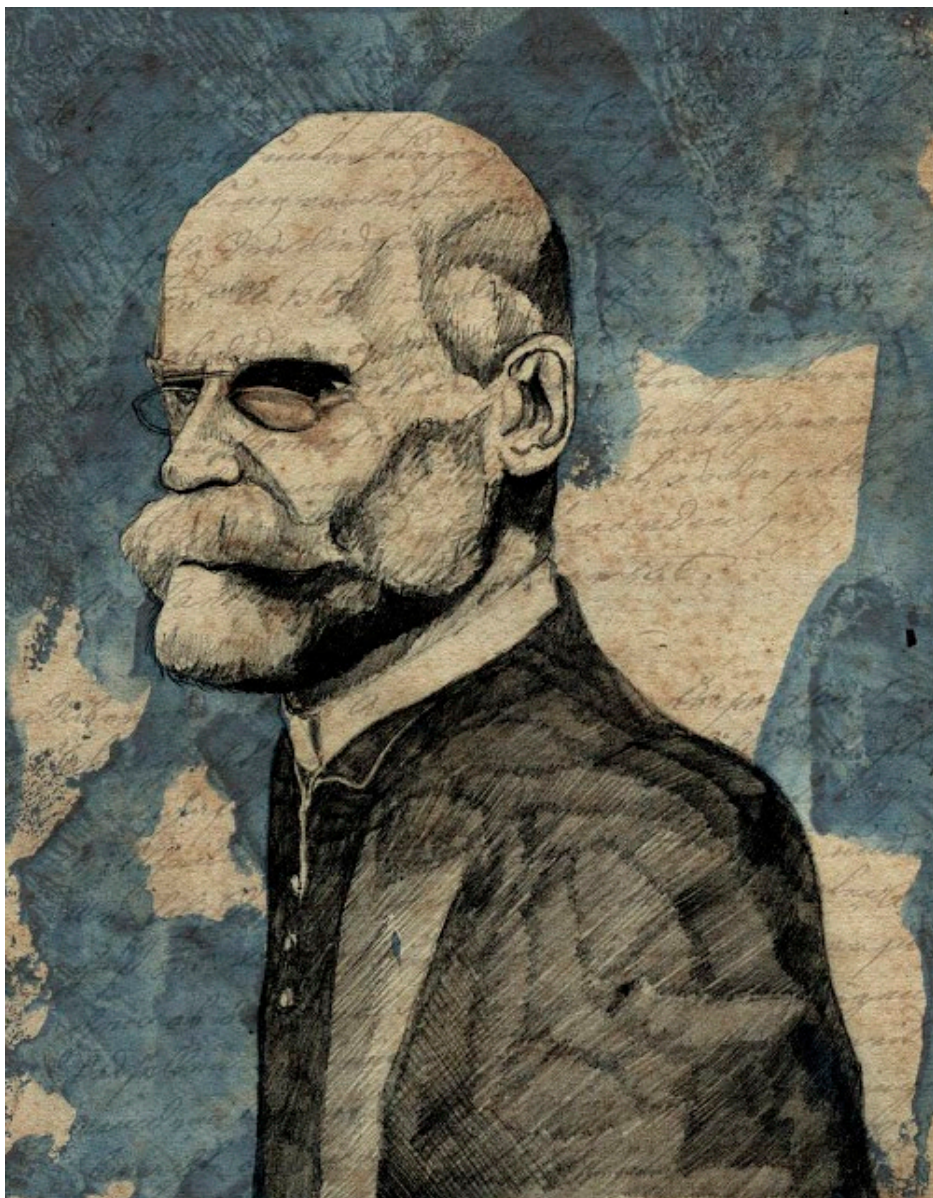
Ambrogio Santambrogio è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, di cui è Direttore. Si occupa di pensiero collettivo (senso comune, ideologie, immaginario collettivo, cultura politica, rappresentazioni sociali, memoria collettiva) e ha condotto ricerche sui giovani, sulla devianza minorile e sui processi di secolarizzazione. Tra le sue principali pubblicazioni: *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica* (Roma-Bari 1998); *La cultura politica nell'Italia che cambia* (a cura di, con Franco Crespi, Roma 2001); *Émile Durkheim, contributi per una rilettura critica* (a cura di, con Massimo Rosati, Roma 2002); *Introduzione alla sociologia della diversità* (Roma 2003); *Senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali* (Roma-Bari 2006); *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori* (Roma-Bari 2008); *Nuove prospettive di critica sociale* (a cura di, con Franco Crespi, Perugia 2013); *Giovani a Perugia* (a cura di, Perugia 2014); *Psicofarmaci e quotidianità* (a cura di, Perugia 2016).

Matteo Santarelli (Università degli studi del Molise) ha conseguito un dottorato di ricerca in Filosofia e Teoria delle scienze umane presso l'Università degli studi di Roma Tre. Ha pubblicato articoli sul rapporto tra pragmatismo americano – C.S. Peirce, J. Dewey e G.H. Mead – e scienze sociali contemporanee. Tra i suoi articoli più recenti: 'From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of George Herbert Mead' (2013); 'Beyond Culturalism: A Deweyan reading of the expansion of 'Ndrangheta' (2016); 'L'estime de soi: un cas particulier d'estime sociale?' (2016); 'Dal metodo alla teoria, andata e ritorno: il caso di G.H.Mead' (2016).

Dario Verderame è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione dell'Università di Salerno. I suoi interessi di ricerca riguardano prevalentemente lo studio dell'identità europea, i rituali e il cosmopolitismo da una prospettiva sociologica. Tra le sue pubblicazioni: 'Il cosmopolitismo piantato in terra. Operazionalizzare «l'apertura cosmopolita»' *Sociologia e ricerca sociale* (2016); 'Rituale e società europea', *Quaderni di Sociologia* (2015); *Rituale e confini. Dialogare attraverso i riti* (Napoli-Salerno 2014).

Stéphane Vibert is associate professor at the School of Sociological and Anthropological Studies at the University of Ottawa and research director at CIRCEM. He holds a doctorate in social anthropology from the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), a graduate in political science and comparative sociology. He is the author or co-author of ten books and some sixty scientific articles. His research focuses on the notion of "community" in the social sciences, as well as on the theoretical and epistemological

understanding of holism in contemporary societies. His latest publications include: *Autorité et pouvoir en perspective comparative* (INALCO Presses, 2017) and *La communauté des individus – Essais d’anthropologie politique* (Le Bord de L’Eau, 2016). Among his previous works: *Démocratie et modernité – La pensée politique française contemporaine* (avec Y. Couture et M. Chevrier, Rennes, P.U.R., 2015); *Les racines de la liberté – Réflexions à partir de l’anarchisme tory* (avec G. Labelle et É. Martin, Montréal, Nota Bene, 2014); *La fin de la société – Débats contemporains autour d’un concept classique* (avec J. Roberge et Y. Sénéchal, Montréal, Athéna, 2012); *Pluralisme et démocratie – Entre droit, culture et politique* (Montréal, Québec Amérique, 2007).



Émile Durkheim disegnato da Daniel Rhys Jones nel 2013. Si veda il suo website <http://danielrhysjonesillustration.com/>

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA

INDICE

VOL. 8, N° 16 • 2017

ÉMILE DURKHEIM RELOADED (1917-2017)

- 13 Presentazione, *Massimo Pendenza, Vincenzo Mele*
- 17 Canone inverso. L'eredità liberal-progressista di Émile Durkheim, *Massimo Pendenza*
- 35 Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim, *Ambrogio Santambrogio*
- 53 Habermas e le radici prelinguistiche della solidarietà: il nucleo durkheimiano della teoria dell'agire comunicativo, *Massimo Rosati*
- 77 Individualisme sociologique et société individualiste chez Durkheim, *Stéphane Vibert*
- 93 Il sacro in Durkheim e le sue definizioni, *Giovanni Paoletti*
- 115 Autonomie, justice et solidarité: l'actualité de la sociologie durkheimienne, *Jean-Marc Larouche*
- 131 Émile Durkheim: un sociologo del lavoro contemporaneo?, *Adele Bianco*
- 147 L'interazionismo simbolico e la ricezione di Durkheim: una ricerca sulle riviste scientifiche, *Vincenzo Romania*
- 175 Dalle 'classi sulla carta' alle micro-classi professionali: una rilettura delle classi sociali in prospettiva neo-Durkheimiana, *Stefano Poli*
- 199 "E vi dichiaro marito e moglie (o marito-e-marito o moglie-e-moglie)". Una difesa durkheimiana del mariage pour tous, *Luca Guizzardi*
- 223 Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu, *Andrea Borghini*
- 249 Durkheim e la sfera culturale cosmopolita, *Dario Verderame*
- 273 Figure del preindividuale. Una lettura di Émile Durkheim attraverso Gilbert Simondon, *Lorenzo Bruni, Matteo Santarelli*

L'INTERVISTA

- 301 Attualità di Durkheim: sociologia, filosofia, politica. Intervista a Cyril Lemieux e Bruno Karsenti, a cura di *Francesco Callegaro*

PASSIM

- 325 I «volti del dissenso». Il contributo di Kenneth Keniston all'analisi delle culture giovanili, *Maurizio Merico*