



2.

EMILE DURKHEIM

2.1. CENNI BIO-BIBLIOGRAFICI

Emile Durkheim nasce il 15 aprile 1858, l'anno successivo alla morte di Comte, ad Epinal, nella Lorena, una regione orientale della Francia, da una famiglia di religione ebraica. Discendente da molte generazioni di rabbini, decide di proseguire nella tradizione familiare con l'intenzione di divenire egli stesso rabbino. Studia così l'ebraico, il vecchio testamento ed il Talmud, seguendo tuttavia al tempo stesso un corso di istruzione in una scuola laica. Perde il padre quando è ancora molto giovane, studia nel collegio di Epinal e, alla fine degli studi secondari, si diploma recandosi successivamente a Parigi. Nel 1871, dopo la tradizionale confermazione ebraica, per l'influenza di un insegnante cattolico fa un'esperienza mistica di breve durata che lo impegna nello studio del cattolicesimo. Ben presto, tuttavia, Durkheim si libera da ogni coinvolgimento religioso e, pur conservando un accentuato interesse per la vita religiosa, diviene agnostico.

Nel 1879, dopo due tentativi non riusciti, Durkheim entra all'*Ecole normale supérieure*, dove segue le lezioni di Fustel De Coulanges e di Boutroux. Nel 1882 consegue l'*agrégation* in filosofia ed è nominato professore a Sens e a Saint-Quintine. Tra il 1885 e 1886, usufruendo di un anno di permesso per perfezionare gli studi, si reca prima a Parigi e poi in Germania, dove rimane fortemente colpito dal famoso laboratorio psicologico di Wilhelm Wundt. Nei suoi resoconti, infatti, egli afferma che la Francia avrebbe fatto bene ad emulare la Germania e perciò a concepire l'insegnamento filosofico alla stregua di un servizio per fini sociali, nel senso di attribuire eticamente radici sociali alla nozione di

dovere morale e, con ciò, rendere l'etica una disciplina indipendente e positiva.

Nel 1887, Durkheim è nominato professore di pedagogia e di scienze sociali alla facoltà di lettere dell'Università di Bordeaux. È questo il primo corso di sociologia creato nelle università francesi; la prima volta che un'università francese apre le porte a quell'insegnamento in precedenza considerato tabù. Solo dieci anni prima, alla facoltà di lettere di Parigi, alcuni esaminatori indisponenti avevano costretto il sociologo Alfred Espinas, successivamente collega di Durkheim a Bordeaux, ad eliminare l'introduzione dalla sua tesi giacché si rifiutava di cancellare dalle sue pagine il nome di Auguste Comte. L'anno successivo pubblica nella «Revue philosophique» un articolo su *suicide et natalité*. Nel 1891 svolge un corso per i candidati all'*agrégation* di filosofia in cui studia con essi i grandi precursori della sociologia, da Montesquieu a Comte. Nel 1893 discute la sua tesi di dottorato *De la division du travail sociale* (*La divisione del lavoro sociale*) pubblicata nello stesso anno, che contiene ben diciassette citazioni di Comte, la maggior parte delle quali esprimono giudizi altamente favorevoli nei confronti dell'autore del *Cours*.

Nel 1895 pubblica *Les règles de la méthode sociologique* (*Le regole del metodo sociologico*). L'anno successivo il suo corso di sociologia è trasformato in cattedra. Fonda *L'Année sociologique*, una rivista sociologica destinata a divenire il punto di riferimento privilegiato della letteratura sociologica sia francese sia straniera. Qui Durkheim pubblica l'importante studio sulle *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, studio che per la scuola durkheimiana rappresenta una sorta di manifesto della teoria sociologica.

Nel 1897 Durkheim pubblica *Le suicide* (*Il suicidio*), che sancisce l'unificazione tra ricerca teorica e indagine empirica; condizione questa che, come abbiamo già anticipato, afferma la nascita della sociologia propriamente detta. Nel 1900 pubblica l'articolo *Sur le totemisme* ne «L'Année sociologique». Convinto ed attivo sostenitore del laicismo, si schiera tra i sostenitori dell'innocenza del caso Dreyfus firmando un pubblico appello in suo favore. Nel 1901, divenuto ormai un personaggio di statura universalmente riconosciuta, è nominato supplente alla cattedra di pedagogia alla Sorbona.

Nel 1906 viene nominato titolare della cattedra di pedagogia della facoltà di Lettere di Parigi e vi insegna contemporaneamente sociologia e pedagogia. Redige una comunicazione per la *Société française de phi-*

losophie su *La détermination du fait morale* (*La determinazione del fatto morale*).

Nel 1912 pubblica *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (*Le forme elementari della vita religiosa*). Essa «ha per oggetto l'elaborazione di una teoria generale della religione, ricavata dall'analisi delle istituzioni religiose più semplici e più primitive» [Aron, 1967, p. 321]. L'anno successivo, la denominazione della sua cattedra alla Sorbona assume il titolo di pedagogia e sociologia per mezzo di uno speciale decreto ministeriale. Redige una comunicazione alla *Société française de philosophie* su *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* (*Il problema religioso e la dualità della natura umana*).

Nel 1915 il suo unico figlio Andrea è ucciso sul fronte di Salonico. Pubblica due libri ispirati alle circostanze: *L'Allemagne au-dessus de tout*, *La mentalité allemande et la guerre* (*La Germania soprattutto, La mentalità tedesca e la guerra*); *Qui ha voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques* (*Chi ha voluto la guerra? Le origini della guerra dai documenti diplomatici*). Il dolore di Durkheim per la morte del figlio è immenso; nel 1916 egli subisce un colpo apoplettico dal quale sembra riprendersi in parte, ma il 15 novembre del 1917 muore a Parigi.

2.2. I PRESUPPOSTI

La Francia di Durkheim della seconda metà del XIX secolo attraversa una fase critica che, a grandi linee, non differisce da quella in cui si trovava ad operare Auguste Comte. Si tratta del clima della disfatta francese nella guerra franco-prussiana del 1870-71 e dei sanguinosi fatti della Comune di Parigi. In questo preciso senso, non diversamente da Comte e dalla sua tesi sull'anarchia intellettuale e morale del suo tempo, Durkheim guarda alla condizione dell'epoca in termini di *anomia*, ossia di una vera e propria assenza, da esprimere nei termini di inadeguatezza, quindi di decadenza, delle norme morali o delle regole comportamentali dell'agire pratico che, a suo avviso, si presentano inadeguate alle nuove condizioni materiali di esistenza del contesto sociale.

Nella situazione di anomia, pertanto, «il disagio prendeva il posto dell'analisi, la parola d'ordine della decadenza eccitava tutti e non spiegava nulla. Compito della sociologia era dunque di superare con un pa-

ziente lavoro l'abisso tra la realtà sociale e le idee sbagliate che gli uomini in maggioranza si facevano di essa» [Lepenes, 1987, p. 80]. Un compito gravoso da non poter affrontare singolarmente, superiore insomma alle forze del singolo e che, pertanto, sulla scorta dell'insegnamento comtiano, doveva scaturire direttamente dagli scopi conoscitivi della sociologia.

I mutamenti strutturali intervenuti a seguito dell'avvento della modernità, infatti, non consentivano certo di proseguire negli approfondimenti conoscitivi della società basandosi sulla tradizione o sull'esperienza personale. La linea tradizionale tracciata nell'ambito delle indagini conoscitive dei moralisti classici risultava interrotta, «le inchieste divennero ora più importanti dei ricordi, le tabelle costituirono la forma moderna di una aforistica sociale» [ivi, p. 81].

Parallelamente, il processo di scientificizzazione dell'analisi della società viene a presentarsi in tutta la sua problematicità e, quindi, a pretendere l'assunzione di dovute cautele, soprattutto in merito alle nuove tendenze in atto di fare della sociologia un'appendice della biologia (Spencer), dell'economia politica (Marx) o, soprattutto nelle stesse tendenze francesi, della psicologia (Tarde). La specificità dei fenomeni sociali, proprio nel momento in cui le linee di ricerca atte a focalizzarne gli elementi peculiari si presentano tanto più ricche di dati quanto articolate, viene, infatti, a mostrarsi in tutta la sua problematicità, senza contare che proprio nell'ambito della riflessione filosofica contemporanea nasce la famosa distinzione tra 'scienze della natura' e 'scienze dello spirito'; distinzione che, come vedremo, tenderà a confutare il caposaldo scientifico della stessa sociologia positivista, ossia quello dell'*esteriorità* dei fenomeni sociali.

A tale proposito, si può senza esitazioni parlare di una 'rinascita' del positivismo. Rinascita che, tra l'altro, viene a delineare, stavolta in modo affatto peculiare, sia l'oggetto, sia il metodo e sia i compiti della sociologia e, quindi, il suo statuto epistemologico.

È con Durkheim, infatti, che come vedremo si può senz'altro parlare della nascita della sociologia propriamente detta, ossia della scienza della società che ha un proprio oggetto, specifici compiti, un proprio metodo e che, principalmente, contempla come correlativo della costruzione facente capo all'impianto teorico il ricorso continuo alla ricerca empirica; in altre parole, che contempla il nesso empirico come prerequisito indispensabile della teoria scientifica.

Tale si delinea l'impostazione scientifica durkheimiana nelle *Regole*

del metodo sociologico: «se esiste una scienza della società, si può ritenere che essa non consista in una semplice parafrasi dei pregiudizi tradizionali, ma che ci faccia vedere le cose diversamente da come appaiono al volgo. Lo scopo di ogni scienza è, infatti, quello di compiere scoperte, ed ogni scoperta disturba più o meno le opinioni tramandate. A meno quindi di non prestare al senso comune, in sede sociologica, un'autorità che da tempo esso non possiede più nelle altre scienze – e non vediamo da dove potrebbe venirci – lo studioso deve prendere la decisione di non lasciarsi intimidire dai risultati ai quali giungono le sue ricerche, quando sono state condotte metodicamente» [Durkheim, 1895, p. 5].

Gran parte delle premesse teoriche durkheimiane possono essere ricondotte sia al positivismo di Comte, sia al criticismo kantiano e sia, infine, allo spiritualismo di Charles Bernard Renouvier, caposcuola del neocriticismo francese il quale, reagendo alla metafisica spiritualistica, voleva fondare su rigorosi principi razionali le giuste rivendicazioni scientifiche del positivismo. Nell'ispirarsi proprio a simili intenzioni, Durkheim espone nella prefazione alla prima edizione delle *Regole* alcune considerazioni sia a proposito della presunta natura 'rivoluzionaria' ravvisata nel suo metodo, derivante dalla tesi per cui il reato poteva risultare un fatto sociale normale, sia sulla stessa conseguente esigenza classificatoria, ossia se un tale metodo poteva essere classificato come 'materialistico', dal momento che intendeva trattare i fatti sociali come 'cose'.

È indubbio, sottolinea Durkheim, che nell'ottica del senso comune può nascere uno 'sconcerto' nel dover accettare come un fatto ciò che si presenta nella vita della società; la vita della società è la vita di un organismo che presenta aspetti normali e aspetti cosiddetti 'patologici' ai quali, tuttavia, andrebbe attribuita pari dignità oggettiva dei primi. «Non vi sono forse nell'organismo funzioni ripugnanti il cui gioco regolare è necessario alla salute individuale? Noi detestiamo la sofferenza; eppure un essere che non la conoscesse sarebbe un mostro [...]. Il nostro metodo non ha dunque nulla di rivoluzionario, ed anzi è – in un certo senso – essenzialmente conservatore, dal momento che considera i fatti sociali come cose la cui natura, per quanto duttile e malleabile possa essere, non è tuttavia modificabile a piacere [...].

Analogamente, dal momento che si è abituati a rappresentarsi la vita sociale come lo sviluppo logico di concetti ideali, si giudicherà forse grossolano un metodo che fa dipendere l'evoluzione collettiva da condizioni oggettive, definite nello spazio; e non è impossibile che qualcuno

ci qualifichi come materialisti. Potremmo però più giustamente rivendicare la qualificazione contraria. L'essenza dello spiritualismo non consiste forse nell'idea che i fenomeni psichici non possono essere derivati direttamente dai fenomeni organici? Ed il nostro metodo è in parte soltanto un'applicazione di questo principio ai fatti sociali. Come gli spiritualisti separano il dominio psicologico dal dominio biologico, così noi separiamo il primo dal dominio sociale; e al pari di essi ci rifiutiamo di spiegare il più complesso mediante il più semplice» [ivi, pp. 6-7].

I fatti sociali, terrà a precisare nella sua definizione Durkheim, *sono modi di pensare, di sentire e di agire esteriori all'individuo e dotati di un potere coercitivo con il quale si impongono alla singola coscienza individuale*: essendo modi di pensare, di sentire e di agire, ossia consistendo essi in vere e proprie rappresentazioni collettive, non sono pertanto riconducibili direttamente al biologico; essendo inoltre esterni o esteriori all'individuo e, quindi, da esso non modificabili, non sono riconducibili direttamente neanche allo psicologico. Una scienza, infatti, afferma Durkheim, «non può fondarsi se non quando abbia per materia dei fatti *sui generis*, distinti da quelli che sono oggetto di studio delle altre scienze» [Durkheim, 1900, p. 136].

2.3. DIVISIONE DEL LAVORO SOCIALE E FORME DI SOLIDARIETÀ

De la division du travail social (La divisione del lavoro sociale), del 1893, è la prima opera importante e significativa di Durkheim nella quale sono presenti i grandi temi che saranno affrontati in tutto il suo operato di studioso. È anche il libro nel quale si manifesta maggiormente l'influenza di Comte, soprattutto in merito al ruolo etico-morale che la scienza deve assumere nei confronti del sociale.

Peculiare a tutto il pensiero durkheimiano è il rapporto tra individuo e società, tra quella che egli si trova a definire come la *coscienza individuale* ed il suo referente privilegiato, ossia la *coscienza collettiva* o totale; rapporto che tende a situare i termini in cui si manifesta la socialità.

Richiamandosi a Comte, relativamente al criterio basilare da egli posto per lo studio della dinamica sociale, ossia quello della complessità e particolarità crescente, Durkheim afferma che le società (tipi sociali)

possono essere catalogate in base alle loro strutture secondo una scala di 'complessità crescente' tale per cui se ne può individuare sia il grado di sviluppo (semplici o complesse) sia la forma di organizzazione sociale (segmentarie e non segmentarie).

Ora, le società o 'tipi sociali', evidenzia Durkheim, «vengono ad assumere a loro fondamento un tipo di vincolo che le caratterizza in quanto tali, un tipo di vincolo associativo che realizza la coesione sociale, una vera e propria forma di *unitarietà interindividuale di intenti*: si tratta della solidarietà» [Boriani, 1999, p. 61]. Un tale vincolo o legame associativo, pone in luce il nostro autore, viene a differenziarsi proprio in relazione all'organizzazione sociale ed in base al grado di sviluppo raggiunto dal tipo sociale considerato: nelle società segmentarie o semplici, posto il segmento come una realtà autonoma e indipendente, nella quale gli individui sono strettamente integrati ma isolati gli uni dagli altri, si attesta la forma di solidarietà *meccanica*; nelle società non segmentarie o organizzate prevale invece la forma di solidarietà *organica*.

A tale proposito va tuttavia precisato che la distinzione tra le due forme di solidarietà, quella meccanica e quella organica, ha a che fare, in primo luogo, con la distinzione tra le società semplici, basate sull'uniformità e l'uguaglianza delle funzioni, e le società complesse, basate invece sulla differenziazione delle funzioni e, in secondo luogo, con il legame che nei due diversi tipi di società si instaura tra la coscienza individuale e la coscienza collettiva.

La solidarietà meccanica, basata sull'uguaglianza delle funzioni, non viene ad assumere affatto il significato per cui essa risulti come prodotto di mezzi meccanici, ovvero come concepita artificialmente, ma consiste in una denominazione usata «per analogia con la coesione che unisce tra loro gli elementi dei corpi bruti, in antitesi con quella che costituisce l'unità dei corpi viventi. Per meglio giustificare tale denominazione ricorderemo che il vincolo che unisce in tal modo l'individuo alla società è del tutto analogo a quello che ricollega la cosa alla persona. La coscienza individuale, considerata da questo punto di vista, non è che un semplice annesso del tipo collettivo del quale essa segue tutti i movimenti, come l'oggetto posseduto segue i movimenti che il proprietario gli imprime» [Durkheim, 1893, p. 145]. In questo caso, la coscienza individuale si trova ad essere totalmente assorbita dalla coscienza collettiva, insomma vincolata 'meccanicamente' a seguire le direzioni da essa impresse.

La solidarietà organica, ritenuta da Durkheim come una forma di

solidarietà superiore, si basa invece sulla differenziazione delle funzioni. Essa viene a costituirsi a seguito dell'avvento della modernità e, quindi, dell'enorme amplificazione della divisione del lavoro sociale. Costituendosi come vincolo delle società complesse, essa viene a caratterizzarsi attraverso la complementarità (il completamento vicendevole) tra la coscienza individuale e la coscienza collettiva; essa diventa possibile allorquando ogni individualità ha un proprio campo d'azione e pertanto una personalità. In questo secondo caso, la coscienza collettiva «deve quindi lasciare scoperta una parte della coscienza individuale, affinché in essa si stabiliscano le funzioni specifiche che essa non può regolare; e più questa regione è estesa, più forte è la coesione che risulta da tale solidarietà» [ibidem].

Vi è, tuttavia, una precisazione da fare, prosegue in modo alquanto accorto il nostro autore. Si tratta della questione riguardante la distinzione tra solidarietà meccanica ed organica con rispettiva classificazione di appartenenza alle società segmentarie, nelle quali non vi è una divisione del lavoro, e non segmentarie, nelle quali la divisione del lavoro è capillare ma stabilisce solo diversità tendenziali. Può accadere, infatti, che in alcune società nelle quali compaiono forme già molto sviluppate di divisione economica del lavoro, continui ad esistere o a perdurare una struttura segmentaria. «Può benissimo capitare che, in una società particolare, una determinata divisione del lavoro e soprattutto la divisione del lavoro economico, sia quanto mai sviluppata, sebbene il tipo segmentario continui a essere fortemente pronunciato. Sembra proprio che questo sia il caso dell'Inghilterra. La grande industria, il grande commercio sembrano esservi altrettanto sviluppati che sul continente, sebbene il sistema alveolare vi sia ancora molto spiccato, come lo dimostrano e l'autonomia della vita locale e l'autorità che la tradizione vi mantiene» [Durkheim, 1893, p. 266].

Tutto ciò significa che la divisione del lavoro, essendo un fenomeno derivato e secondario, interessa la superficie della vita sociale, in modo particolare, quando si tratta della divisione del lavoro economico. La divisione del lavoro che Durkheim intende investigare non si confonde e né, tanto meno, si identifica con quella che è oggetto di discussione degli economisti. La differenziazione dei mestieri, la moltiplicazione delle funzioni nella divisione facente capo alle attività industriali e la stessa specializzazione rappresentano solo un'espressione della differenziazione sociale. Il fenomeno della divisione del lavoro sociale cui fa riferimento Durkheim è ben diverso da quello che gli economisti intendono

con lo stesso concetto. La divisione del lavoro è una determinata struttura di tutta quanta la società di cui la divisione tecnica o economica del lavoro rappresenta soltanto un'espressione. «Si vede come la divisione del lavoro ci appaia sotto un aspetto diverso che agli economisti. Per essi, consiste essenzialmente nel produrre di più; per noi, questa maggiore produttività è soltanto una conseguenza necessaria, un contraccolpo del fenomeno. Se ci specializziamo non è per produrre di più, ma per poter vivere nelle nuove condizioni di vita che così ci sono date» [ivi, p. 274].

La spiegazione degli economisti facente capo ad una divisione del lavoro animata dall'interesse che gli individui trovano nel dividersi i compiti in modo da aumentare il rendimento della collettività (spiegazione basata insomma sulla sola razionalità della condotta individuale), appare dunque a Durkheim come un capovolgimento dei termini della questione. Affermare che gli uomini si sono divisi il lavoro, dividendosi così le funzioni allo scopo di accrescere l'efficienza del rendimento collettivo, significa supporre degli individui diversi gli uni dagli altri e, consapevoli di tale differenza, esistenti ancor prima, ossia significa avanzare l'idea che la coscienza dell'individualità esistesse prima della differenziazione sociale, della solidarietà organica e della stessa divisione del lavoro. Tutto ciò, sottolinea il nostro autore, fa pensare che la società nasca dagli individui e, quindi, che la coscienza collettiva non risulti essere altro che la semplice somma delle coscienze individuali. Tutto ciò fa pensare che non esista alcun rapporto tra la coscienza individuale e quella collettiva, rapporto che invece, ad avviso di Durkheim, risulta essere il nucleo della spiegazione scientifica sia della divisione del lavoro e sia del passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica.

Anzitutto, esistono delle cause primarie che «sono meccaniche: aumenta il numero degli individui e aumenta la quantità delle relazioni sociali tra di essi. Rimanendo costante il territorio. È quasi una legge la proposizione che Durkheim formula: *'la divisione del lavoro varia in rapporto diretto al volume e alla densità, e se progredisce in modo continuo nel corso dello sviluppo sociale, ciò dipende dal fatto che le società diventano regolarmente più dense e generalmente più voluminose'*¹.

Ora, la questione è perché, tra le possibilità che si danno in astratto, l'uomo sceglie di specializzarsi» [Toscano, 1996, p. 223]. Secondo Durk-

¹ La spaziatura che era presente nell'originale è stata sostituita con il corsivo.

heim, la risposta consiste nel fatto che: «se il lavoro si divide sempre più a misura che le società diventano più voluminose e più dense, ciò non accade perché le circostanze esteriori sono più varie, bensì perché la lotta per la vita è più ardente» [Durkheim, 1893, p. 266]. Resta praticamente implicito per Durkheim che il problema si pone in termini di una migliore organizzazione dell'agire pratico. Aumentando la quantità delle relazioni sociali, le attività degli individui si incrociano e si sovrappongono. Nasce l'esigenza di venir fuori dalla confusione attraverso la definizione di ruoli che competono sia all'interno che all'esterno del circuito delle loro attività. Vi è in questo modo un risparmio di energie e una vera e propria razionalizzazione della lotta per la vita. È proprio dalla incombenza della lotta per la vita, sottolinea Durkheim, che la divisione del lavoro si costituisce come «uno scioglimento mitigato di essa» [ivi, p. 270].

In questo preciso senso, la tesi degli economisti per cui la società nascerebbe dagli individui andrebbe esattamente capovolta: «la vita collettiva non è nata dalla vita individuale; al contrario, la seconda è nata dalla prima» [ivi, p. 278], come dire, in altre parole, che l'individuo nasce dalla società e non la società dagli individui. È questa un'affermazione che, evidentemente, trae origine dalla concezione comtiana del 'primato del tutto sull'elemento' o, per essere più precisi, dal criterio metodologico impostato da Comte tale per cui non risulta possibile comprendere un fenomeno sociale particolare se non lo si esamina all'interno del tutto sociale. A partire dal riconoscimento di una simile priorità storica, afferma Durkheim, discende la stessa priorità logica relativa alla spiegazione dei fenomeni sociali e, quindi, al primato della società sugli individui. Se la solidarietà meccanica risulta antecedente a quella organica, non risulta insomma possibile spiegare i fenomeni di differenziazione sociale e di solidarietà organica a partire dagli individui [cfr. Aron, 1967, pp. 298-302].

Esistono fattori secondari assai precisi che intervengono a consolidare il processo di divisione del lavoro. Man mano che esso procede, la coscienza collettiva diventa più razionale e «diventata più razionale, diventa quindi meno imperativa e pertanto reca minore ostacolo al libero sviluppo delle varietà individuali» [Durkheim, 1893, p. 290]. Ulteriore sviluppo di una simile situazione è la diminuzione del peso e, quindi, dell'autorità della tradizione nei confronti del cambiamento, proprio nel senso che la coscienza collettiva si trova a controllare sempre meno la coscienza individuale sino al punto che tra esse, a partire proprio dalla

nascita delle società complesse, si origina un rapporto di complementarità e, con ciò, un riconoscimento agli individui di una loro maggiore autonomia e responsabilità [cfr. Boriani, 1999, pp. 61-64].

Una volta definita scientificamente la genesi della divisione del lavoro, prende il via il conseguente impegno di studiarla attraverso un metodo confacente al lavoro scientifico.

Per studiare scientificamente un fenomeno sociale, come d'altro canto è insito nel caposaldo scientifico del positivismo, bisogna studiarlo dall'esterno, impegnandosi nella ricerca dell'espedito grazie al quale cogliere e comprendere quegli stati di coscienza che direttamente sarebbe impossibile cogliere. Nella *Divisione del lavoro sociale* tali espressioni di fenomeni di coscienza sono individuati da Durkheim nei fenomeni giuridici. In termini generali, afferma il nostro autore, esistono due specie o forme di diritto: il diritto *repressivo* o espiativo e il diritto *restitutivo* o cooperativo: dalla prevalenza di uno dei due diritti sull'altro è riscontrabile la relativa forma di solidarietà dominante nel tipo sociale.

È chiaro, innanzitutto, che per Durkheim i principali cambiamenti nei sistemi giuridici consentono di rilevare le trasformazioni di fondo avvenute nell'ordinamento morale della società. Le leggi, infatti, afferma il nostro autore, prevedono le sanzioni che esprimono il carattere vincolante dei codici morali.

Esistono due differenti tipi di sanzioni giuridiche: le 'sanzioni repressive', facenti capo al diritto penale e che consistono nell'infliggere delle sofferenze al trasgressore, sofferenze che vanno dalla perdita della libertà fino a quella della vita; le 'sanzioni restitutive', caratteristiche in genere del diritto civile e del diritto commerciale e che consistono nel ripristino della situazione o dello stato di fatto antecedente alla trasgressione della legge. In questo senso, oggetto del diritto restitutivo è la 'riparazione' o il patteggiamento, piuttosto che la punizione o l'espiazione, che dir si voglia, dell'azione trasgressiva. Infatti, il 'reato', termine che smuove il sentimento morale della comunità contro il trasgressore, è un fenomeno che attiene esclusivamente al diritto penale.

Ad avviso di Durkheim, non è possibile definire il reato in base ai contenuti di determinate categorie di azioni giacché essi sono *relativi*, proprio nel senso che nel tempo e nei luoghi i contenuti cambiano e, conseguentemente, giungono ad essere classificati come criminali molteplici tipi diversi di condotta. L'unica caratteristica per la quale essi possono essere considerati in quanto tali consiste nella trasgressione a convinzioni morali fortemente radicate nella collettività, le uniche che solle-

citano una reazione punitiva. E tuttavia, prosegue Durkheim, nel diritto repressivo non sono specificate le convinzioni morali della collettività ma solo le sanzioni. Così, ad esempio, le leggi sull'omicidio non ci impongono di rispettare la vita ma ne stabiliscono e ne specificano solo le sanzioni da applicare nel caso del reato di omicidio. Anche per quanto riguarda la pena, sottolinea il nostro autore, il discorso meriterebbe ulteriori approfondimenti. È convinzione diffusa, ad esempio, che la pena costituisca un deterrente atto a scoraggiare il reato, ma non è così, giacché le sanzioni facenti capo alle leggi repressive vengono a legarsi direttamente ad una scala progressiva di gravità attribuita al delitto e non in relazione alla forza delle motivazioni condivise dalla comunità. La pena, infatti, sostiene Durkheim, si configura come un atto di vendetta da parte della comunità e la sua origine si costituisce come risposta emotiva di essa nel momento in cui si manifesta la violazione di valori profondamente radicati [cfr. Giddens, 1998, pp. 21-22].

Il diritto penale consiste nella testimonianza della forza delle credenze morali che costituiscono la coscienza della collettività. Tanto maggiore, quindi, risulta la prevalenza del diritto penale su quello restitutivo, quanto maggiore si manifesta il predominio della coscienza collettiva su quella individuale. Generalmente, in questo caso, ci troviamo di fronte ad una società semplice, fondata sulla solidarietà meccanica e, quindi, ad una forma di società caratterizzata sia dall'origine essenzialmente religiosa delle credenze morali che da un rudimentale (e talvolta anche assente) sviluppo della coscienza individuale.

Man mano che le società progrediscono in direzione di una maggiore estensione della divisione del lavoro si manifesta la tendenza ad assegnare maggior peso al diritto restitutivo, con la conseguente transizione dalla solidarietà meccanica a quella organica. In questo caso, ci troviamo di fronte ad una società complessa, fondata sulla solidarietà organica e nella quale, come abbiamo delucidato sopra, si manifesta un completamento vicendevole tra la coscienza individuale e quella collettiva.

Ferma restando la validità scientifica della comparazione metodologica del biologico con il sociologico, la stessa attraverso la quale Durkheim guarda alla società alla stregua di un organismo vivente, nell'ultima parte della trattazione egli parla di tre forme anormali della divisione del lavoro, tutte scaturite da una situazione di mancanza di solidarietà: la forma anomica, la forma costrittiva e quella disfunzionale.

Nella forma *anomica* della divisione del lavoro, afferma il nostro autore, si è in presenza di uno stato sociale nel quale «le relazioni de-

gli organi non sono regolari – perché si trovano in uno stato di anomia» [Durkheim, 1893, p. 360]. Riferendosi alle crisi industriali e commerciali, all'antagonismo tra lavoro e capitale ed all'isolamento crescente dell'individuo curvo sui suoi compiti [cfr. *ivi*, p. 351], Durkheim sostiene che tali elementi contrastano la crescita e l'affermazione normale della divisione del lavoro, giacché l'assenza della collaborazione mina alla base la realizzazione sia degli assetti organizzativi sia di quelli gestionali atti all'integrazione.

Nella forma *anormale costrittiva* della divisione del lavoro, prosegue Durkheim, si è in presenza di un vero e proprio contrasto tra le vocazioni e le funzioni effettivamente assolte. «Le classi inferiori, non essendo o non essendo più soddisfatte della parte che il costume o la legge attribuisce loro, aspirano alle 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» [*ivi*, p. 365]. È vero che la divisione del lavoro comporta delle regole, ma esse si costituiscono come straordinarie combinazioni di assegnazioni e di scelte. La costrizione inizia allorché la regolamentazione, non avendo più la sua base nei costumi, si regge unicamente con la forza e con l'arbitrio [cfr. *ivi*, p. 367]. Tutto ciò si traduce in un modo autoritario di gestire la mobilità implicita nella divisione del lavoro.

Nella terza forma anormale, infine, quella *disfunzionale*, conclude Durkheim, ci troviamo di fronte ad una distribuzione delle funzioni tale da non offrire 'sufficiente materia all'attività degli individui'. Il dispendio di energia sociale che ne deriva comporta conseguenti danni che si manifestano in diverse direzioni: nelle attività per impieghi inutili, nell'incoerente distribuzione del lavoro e relativa disfunzionalità nella produttività. Sebbene Durkheim, in questo fare, si assuma il compito di farsi interprete delle esigenze della produttività, tuttavia «non disdegna di citare a questo proposito l'economista tedesco Marx, per il quale la divisione del lavoro 'restringe i pori della giornata', e il sociologo americano Carey che ne sottolinea un altro vantaggio: 'ad ogni passo constatiamo un aumento della rapidità del movimento, e nello stesso tempo un aumento di forza da parte dell'uomo'» [Toscano, 1996, p. 231].

Quest'ultima parte della *Divisione del lavoro sociale* dedicata alle «forme anormali» di tale divisione potrebbe essere considerata, data la sua brevità, come un'aggiunta minore o poco significativa nei confronti delle tesi principali dell'opera. Invece essa rappresenta «forse la parte più importante, quella in cui Durkheim tratteggia una sintomatologia

della crisi della cultura europea, nonché gli elementi di un programma di riforma sociale. Il suo ragionamento in questa parte del libro è frammentario e a tratti poco chiaro, ma configura una teoria della lotta di classe e di una società senza classi che deve molto di più a Saint-Simon che a Marx, e delinea la cornice entro la quale più tardi l'autore cercherà di spiegare le origini e il significato del marxismo come tipo particolare di dottrina socialista» [Giddens, 1998, p. 26].

(segue)