

S

Sociologia

Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali

Anno XLI n. 1 • 2008

Direttore responsabile
Franco Nobili

Direttore
Andrea Bixio

Andrea Bixio

**La società 'costituente'
Considerazioni in forma di premessa**

Pierpaolo Donati

Il superamento del modello hobbesiano e la società costituente

Francesco Riccobono

Il 'giuridico' oltre lo Stato

Angela M. Punzi Nicolò

La società costituente. Il modello della Chiesa

Simona Andrini

Società costituente o nichilismo giuridico?

Tito Marci

**La società oltre se stessa. Critica della razionalità
auto-referenziale moderna**

Fedele Cuculo

Religione e ragione come principi costitutivi della statualità

Andrea Bixio

Sacro e costituzione dello Stato

In memoriam

Note

Recensioni

Sociologia

si trova in tutte le principali librerie.
Per informazioni e richieste potete
rivolgerci alle seguenti librerie fiduciarie

ANCONA
Libreria Feltrinelli

BARI
Libreria Feltrinelli

BENEVENTO
Libreria s.r.l. Masone

BOLOGNA
Libreria Feltrinelli

BRESCIA
Libreria Feltrinelli

BOZZANO
Mardi Gras

FERRARA
Architex snc di Borsari & C.
Libreria Feltrinelli

FIRENZE
Alfani Editrice
C.U. (Coop. Librari Universitaria)
C.U.S.L. (Coop. Univ. Studio Lavoro)
Libreria Feltrinelli
Libreria L.E.F.

GENOVA
Libreria Feltrinelli
Libreria Punto di Vista

MILANO
Libreria L'Archivolta sas
C.U.S.L. (Coop. Univ. Studio Lavoro)
Equilibri di Scherini Ivan
Libreria Feltrinelli Manzoni
Libreria Feltrinelli Baires
Libreria Feltrinelli Sarpi
Libreria Feltrinelli Duomo
Libreria Hoeppli
Libreria Triennale - Palazzo della Triennale

MESTRE
Libreria Feltrinelli

NAPOLI
Libreria Feltrinelli
Libreria C.L.e.a.n.
Libreria Il Punto di Biagio Verduci

PADOVA
Libreria Feltrinelli

PALERMO
Libreria Dante
Libreria Feltrinelli

PARMA
Libreria Feltrinelli
Libreria Fiaccadori s.r.l.

PESCARA
Libreria Campus snc A. Di Sanza & C.
Libreria Feltrinelli
Filograsso Libri
Libreria dell'Università
Pordenone
La Rivisteria di Russolo Giuseppe

RAVENNA
Libreria Feltrinelli

REGGIO CALABRIA
Libreria Aschenez

PE.PO.

REGGIO EMILIA
Libreria Vecchia Reggio s.r.l.

ROMA
Libreria Dedalo
Libreria Dedalo s.r.l.
Libreria Feltrinelli Orlando
Libreria Feltrinelli Babuino
Libreria Feltrinelli Argentina
Libreria Kappa di Cappabianca Andrea
Gangemi Editore

SALERNO
Libreria Feltrinelli

SARONNO
S.E. Servizi Editoriali s.r.l.

SIENA
Libreria Feltrinelli

TORINO
Libreria Feltrinelli
Libreria Celid

TRENTO
La Rivisteria s.n.c.

VERONA
La Rivisteria
Libreria Rinascita

VENEZIA
Libreria Cluva
Libreria Patagonia

VIGEVANO
FER-NET s.r.l.

SPEDIZIONE IN A.P. 15% - ART. 2 COMMA 20/B LEGGE 662/96 AUT. N. DC/DG/009/01/RL/AL

Comitato Scientifico

Gabriele De Rosa, Sabino Acquaviva, Gloria Pirzio Ammassari, Simona Andrini, Dario Antiseri, Filippo Barbano, Corrado Barberis, Vincenzo Cappelletti, Vincenzo Cesareo, Massimo Corsale, Michele Colasanto, Franco Crespi, Mario D'Addio, Giuseppe Dalla Torre, Egeria Di Nallo, Pierpaolo Donati, Marisa Ferrari, Luigi Frudà, Agostino Giovagnoli, Eugenio Guccione, Alberto Izzo, Francesco Leonardi, Francesco Malgeri, Tito Marci, Carlo Mongardini, Lorenzo Ornaghi, Luciano Pellicani, Angela Maria Punzi Nicolò, Andrea Riccardi, Francesco Riccobono, Angelo Sindoni, Luigi Spaventa, Francesco Traniello, Claudio Vasale, Stefano Zamagni

Fin dal 1956, anno di fondazione, "Sociologia" ha svolto un'importante funzione fra i periodici specializzati nell'ambito degli studi storico-sociali, conformandosi alle indicazioni e ai desideri di Luigi Sturzo, che la propose come luogo ideale di confronto fra indirizzi e metodologie diversamente orientate. La rivista fin dalle origini si è caratterizzata per la rigorosa impostazione multidisciplinare che ha costituito e costituisce il criterio per selezionare e accogliere i contributi proposti dagli autori; questa scelta ha consentito fra l'altro alla Direzione di acquisire, nel corso degli anni, collaborazioni di alto profilo scientifico e di dare a giovani studiosi e ricercatori, nel campo della sociologia come in quello delle scienze storiche, l'opportunità di farsi conoscere al di fuori delle sedi universitarie di provenienza. Un fascicolo del periodico presenta in sostanza un panorama ampio e variegato, attraverso significative espressioni della sociologia italiana ed europea, saggi e contributi di argomento storico e, infine, interessanti *Note Critiche e Recensioni*, che segnalano ai lettori più attenti le opere di particolare rilevanza scientifica nel campo delle scienze umane.

www.gangemieditore.it

ISSN 978-88492-1352-2



9 788849 213522

ISSN 0038-0156



9 770038 015000

8 000 1



DAVIDE DE SANCTIS

La costituzione del politico nella sociologia di Durkheim

Il lavoro di Bruno Karsenti (nato nel 1966 e Professore di filosofia alla Sorbonne) dal titolo *La société en personnes. Études durkheimiennes* [Parigi, Economica, 2006], apparso nella collezione di 'Studi sociologici' diretta da Jean-Philippe Heurtin e Danny Trom, prosegue il confronto intrapreso dall'Autore con i classici del pensiero sociologico francese. A partire dal primo lavoro su Mauss¹, già tradotto in italiano (nel 2005 per la casa editrice Il Ponte), per passare ad altri felici contributi su autori come Tarde², Lévy-Bruhl³, Comte⁴, Lévi-Strauss fino ad arrivare al cuore del sistema durkheimiano⁵, lo sforzo sembra essere quello di ripensare, attraverso un densissimo e acuto approfondimento concettuale, la specificità di uno stile epistemologico (la sociologia), che non si limita a costituire un quadro teorico coerente fornito di una propria scientifica specificità, ma finisce invece per coinvolgere, riattivandoli in una problematica unitaria, i maggiori momenti della riflessione operante su di un tempo che è ancora il nostro. Questo mi sembra sia il senso da dare alla proposta esplicita (cfr. pag. 3) di un saggio filosofico ma scritto non nell'intento di presentare una 'filosofia durkheimiana' (il libro è dedicato a Durkheim ma anche al durkheimismo), sì in quello di restituire alla riflessione sociologica nel suo insieme⁶ uno statuto scientifico alto, tale da penetrare nel castello dei sistemi di pensiero modificandone (dall'interno) l'intero impianto⁷.

Il libro è suddiviso in tre parti, ognuna delle quali a sua volta è suddivisa in tre capitoli⁸.

Nella parte prima (*Politique*, pp. 11-66), il capitolo primo è dedicato al gesto teorico centrale de *La constitution du social* come oggetto specifico della sociologia scientifica. Karsenti qui rileva quanto la torsione normativa cui Durkheim sottopone la dimensione sociale produca ricadute immediate nel 'politico', rompendo definitivamente con la logica gerarchizzante che aveva visto tradizionalmente questo (il politico) dominante su quella (la dimensione sociale).

Portando al centro della propria analisi il tema della *contrainte*, prima ancora di voler pensare a qualcosa come l'individuo preconstituito della 'società civile', la sociologia di Durkheim (*après Comte*) non può essere che anti-liberale (pag. 13). Questa circostanza ha potuto far scrivere, rileva ancora Karsenti, a proposito di un Durkheim (filo-)socialista, o invece, più insistentemente, sulla portata conservatrice della sua sociologia - nella scia dello 'spirito della restaurazione' che animava quella di un Maistre e di un Bonald. L'A. si spende invece, in maniera (a mio avviso) convincente, per un'ascendenza forte della cultura contro-rivoluzionaria sul pensiero durkheimiano, ma interpreta come errata la valutazione di questa cultura come conservatrice e elegge Auguste Comte a riprova della matrice di un pensiero innovatore, tutt'altro che retrogrado, immune da nostalgie passatiste. Il risultato, sul quale poter calibrare la modernità della proposta scientifica in questione, è quello di aver condizionato (se non addirittura determinato) l'apparizione di una

¹ In realtà dall'interesse di KARSENTI per M. Mauss nascono due opere distinte: *Marcell Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994; e il più cospicuo *L'homme total: sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997 (solo questo tradotto in italiano).

² Vedi la *Présentation* a G. TARDE *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993.

³ Sua è la *Présentation* dei quaderni postumi di L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, PUF, 1998, pp. V-XXXVII.

⁴ B. KARSENTI, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Herman, 2006.

⁵ Oltre allo studio che qui presentiamo, del medesimo autore è la *Présentation* alla riedizione del testo di Émile DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1996.

⁶ Tutte le correnti sociologiche, spiega l'Autore, hanno infatti in qualche misura fatto i conti con il lascito durkheimiano: l'interazionismo e l'etnometodologia rivendicano espressamente una parte della sua eredità, la sociologia pragmatista se ne ispira. Il funzionalismo riprende alcune delle sue intuizioni, e l'approccio strutturale non ignora ciò che gli deve (cfr. pag. 2).

⁷ «Retrouver le sens et la portée de ce mouvement, qu'on pourrait appeler celui de l'altération de la philosophie par la sociologie, c'est alors, non seulement prendre acte du débordement de la première en direction d'une science empirique, mais aussi être à même d'interpréter conceptuellement la seconde, et donc lui restituer sa fécondité spécifique au plan spéculatif». (Introduction, pag. 4).

⁸ «Les chapitres II, III, V, VI, VIII et IX de ce livre reprennent, sous une forme remaniée, des textes antérieurement publiés» (vedi pag. 213).

realtà autonoma come campo di applicazione di una serie di saperi che operano non più tra individuo e Stato, ma nell'articolazione tra Stato e società; realtà di un andamento politico che prende il nome di *État social* (cfr. pag. 15).

La declinazione del tema della *contrainte* da parte di Durkheim viene ordinata da K. nella triplice accezione che il termine regola può assumere. La 'regolarità statistica' permette, senza operare una scelta drastica tra approccio genetico e approccio funzionale, di fornire la prova della (r-)esistenza del fatto sociale insieme alla misura del suo grado di autorità, sfuggendo, come nel caso dello studio su *Il suicidio*, a interpretazioni psicologizzanti o patologizzanti che ponevano ancora l'individuo ('egologico') come unica polarità referenziale⁹.

Di qui il passaggio alla trattazione della 'regolamentazione giuridica', attraverso la quale Durkheim intraprenderebbe (ancora sulle tracce di Comte) una sociologia come '*physique des forces*', rinunciando però (a differenza di quello) a qualsiasi concetto indeterminato di 'Umanità'. Momento chiave per la comprensione di questo punto è la sostituzione, operata con originalità da Durkheim, del concetto di 'socievolezza', ereditato dalla tradizione, con quello di 'solidarietà'. Armato di questo concetto Durkheim rinuncia ad affermare qualcosa di generale e astratto che attenga al legame sociale sempre e comunque e si pone il problema scientifico dell'osservazione dei modi e delle forme dello stare insieme tra gli uomini. Se non che la mossa teorica della sostituzione della socievolezza con la solidarietà non ha affatto un effetto epistemico chiarificatore. Affermare che l'uomo è socievole, all'interno della nuova prospettiva adottata, significa adesso porre, piuttosto che risolvere, un problema teorico. Una volta esclusa la referenza univoca ad una solidarietà in sé, si pone il problema della sua osservazione, dei modi del suo rilevamento. In questo modo la 'sociologia giuridica' acquista rilievo centrale all'interno del durkheimismo nel suo insieme: «*si la solidarité sociale peut être appréhendée par le sociologue, c'est seulement à travers la règle de droit qui la réalise*» (pag. 19). Ma se il giuridico viene eletto a "*instrument privilégié de lisibilité sociologique*" ciò non significa tuttavia che la solidarietà possa essere considerata un "*phénomène intrinsèquement juridique*", ché altrimenti si incorre-

rebbe nell'errore di un indebito appiattimento del sociale sull'istituto, senza poter rendere conto, ad esempio, del caso in cui il tipo di regolamentazione, diffusa e indeterminata, che gli usi (*mœurs*) tendono a promuovere al loro livello e secondo una dinamica spontanea, incontri, nella norma istituita, un ostacolo, piuttosto che un prolungamento o una conferma (cfr., pag. 20).

È piuttosto il giuridico che, essendo un fatto (immanente al) sociale, richiede come tale, al di là del suo rilevamento, un'interpretazione sociologica che ne rischiarì l'opacità. Se ancora pienamente debitore di una 'fisica sociale' è lo studio della 'coscienza collettiva' (misurata in termini di intensità e precisione) attraverso le categorie correlative di crimine e pena, quali vettori del diritto repressivo, è tuttavia al terzo significato del termine regola cui bisogna risalire per rendere conto del passaggio dal legame sociale per identificazione a quello per distinzione.

La 'regolazione organica', prelevata dall'ambito biologico, consente a Durkheim una trattazione del contratto (lo strumento giuridico privilegiato del diritto restituivo) capace di ancorarlo sempre alla dimensione sociale nel suo insieme, sottraendolo così a quell'ancoraggio individuale in cui ancora l'evoluzionismo spencieriano indugiava in omaggio al principio (euristico) dell'utilità¹⁰. Per cogliere l'intera portata del paradigma organicista bisogna sottrarlo ad una argomentazione esclusivamente evoluzionista. K. rileva quanto Durkheim, a differenza di Spencer, sottolinei l'avanzamento crescente della centralizzazione, nel passaggio dal meccanico all'organico, che si traduce nel ruolo del cervello negli animali superiori, «*ou par celui de l'État dans les types sociaux développés*» (pag. 25). Lo Stato diventa allora una '*puissance essentiellement spéculative*', l'istanza generale 'di riflessione' dove ogni parte entra in comunicazione con le altre; istanza capace di rompere con le giustificazioni teologico-politiche degli *arcana imperii*, e di esperire un processo di chiarificazione e di '*rationalisation du politique*' possibile solo fintantoché società e Stato continuano a essere pensati come separati: "*en lui (lo Stato), la société se pense clairement: mais ce la ne veut pas dire qu'elle se pense par elle-même. Cela veut dire plutôt que l'État est apte à penser pour elle*" (pag. 27).

⁹ Tuttavia «*si celle-ci (la statistica) est bien le signe d'une règle, la trace de son effectivité, elle ne la livre pas en elle-même et laisse intact, pour cette raison, le problème de son élucidation*» (pag. 18).

¹⁰ «*L'erreur, dans ces conditions, est de vouloir attribuer une valeur normative à ce qui ne peut être qu'un dérèglement*» (pag. 24).

La funzione armonizzante della *spéculation étatique* è possibile, come detto, solo nella misura in cui la società prende distanza da sé stessa perimetrando lo spazio del politico, occupato, a sua volta, non da individui, ma da corpi intermedi espressione di quell'ordine corporativo a torto negato dai rivoluzionari francesi e interpretato invece da Durkheim come « *le social lui même...intercalée entre la société et l'État, et formée par leur liens réciproques* » (pag. 29).

La rappresentazione formale (e sociale) che sta alla base del concetto di individuo è la risultante di una 'coscienza collettiva' che opera sul versante della 'concentrazione' piuttosto che su quello della 'diffusione' senza tuttavia smettere di operare un rimando paradossale tra le due modalità essendo (l'individuo come il sociale) « *espace commun de différenciation* » (pag. 32).

Il capitolo secondo (*Politique de la science sociale*) è dedicato alla lettura durkheimiana di Montesquieu. Lettura che assume importanza per il fatto che Durkheim vedrebbe in Montesquieu operarsi la trasformazione della vecchia scienza politica nei termini di una nuova (perché a differenza di quella, positiva) scienza sociale¹¹.

Il primo ('positivo') risultato è il rifiuto della determinazione in astratto di un regime migliore, dunque ancora l'impossibilità di confondere l'arte della politica con la sua scienza, che è scienza sociale. Di qui la critica durkheimiana all'illusione teleologica e legicentrista del politico come istanza autonoma creatrice di norme, fatta propria dallo spirito rivoluzionario, e la contrapposizione di una lettura che renda scientificamente rilevabile una continuità tra la normatività sociale e quella giuridica, lettura resa finalmente accessibile dalla celebre definizione di Montesquieu della legge 'come rapporto necessario che deriva dalla natura delle cose'. Per rendere efficace la conversione della scienza politica in scienza sociale si devono accettare tutte le conseguenze che derivano dalla tesi di una 'univocità della legge': « *c'est à condition d'en venir à ce fondement social de l'ordre normatif tout entier*

que l'illusion du législateur comme cause finale des lois peut être vraiment éradiquée » (pag. 40).

Con la lettura durkheimiana di Montesquieu il problema politico non risiede più nel numero dei governanti, ma in quello dei governati, dove demografia e morfologia sociale decidono una trattazione del potere in termini di 'forma' anziché di 'rapporto'¹².

Sovrapponendo la tesi latina su Montesquieu a quella (contemporanea) *Sulla divisione del lavoro sociale*, Karsenti mette in luce l'importanza che assume in Durkheim l'insegnamento di Fustel de Coulanges (a proposito degli antichi), da una parte, e la riflessione sui popoli primitivi (elaborata nella scuola etnografica), dall'altra. Tale importanza è argomentata confrontando la forzatura operata da Durkheim nella classificazione delle forme di governo accreditabile a Montesquieu, con la coerenza rispetto alla polarità meccanico-organico che attraversa la tesi principale. Da questo confronto risulta chiaramente che, mentre la repubblica è regolata dalla solidarietà meccanica, caratterizzante la città aristocratica o democratica (soprattutto antica, ma anche rinascimentale o 'comunarda'), la solidarietà organica, che caratterizza la monarchia (forma che comprende lo stato moderno così come si sviluppa a partire del Medioevo, cfr. pag. 42), è fatta derivare, per generazione, dalla morfologia segmentaria che presiede all'organizzazione delle 'democrazie inferiori' (le così dette popolazioni di interesse etnografico): « *l'antique peut bien être pensée comme l'opposé formel de l'organique, il n'en est pas pour autant l'origine. À cet égard, et contre toute attente, l'ethnographie a plus à nous apprendre sur nous-même...que l'histoire ancienne* »¹³.

Se al legame sociale fondato sulla virtù è applicabile il meccanismo di identificazione tra cittadino e repubblica e a quello fondato sull'onore il processo organico di differenziazione tra i ceti in opera nella monarchia, il problema della sovranità si pone invece in termini diversi rispetto alla paura, poiché (*crainte*) non tiene uniti le parti le une con le altre, ma tutte con una sola, con il risultato che, per

¹¹ « *Il voit dans la science sociale le vrai sens de la politique, et attribue à Montesquieu la toute première dans cette direction* » (pag. 36).

¹² « *C'est donc la variable morphologique, la caractérisation du substrat social selon le double critère du volume et de la densité, qui est jugée pertinente. Elle permet de distinguer les quatre formes qui sont la république, la monarchie, le despotisme et les 'démocraties inférieures'* » (pag. 41).

¹³ Senza alcun salto logico Karsenti può continuare affermando che allora:

« *Entre les anciens et nous, c'est là que passe la vraie différence logique - et non entre les primitives et nous, où la différence se laisse réduire par un engendrement. De façon tout à fait paradoxale, c'est donc l'ethnographie qui porte la charge de notre histoire, l'histoire ancienne prenant le statut exact d'une sociologie - entendons d'une analyse en termes de types sociaux, en un sens résolument synchronique et logique* » (pag. 43).

Durkheim, il dispotismo «*est exactement ce qui donne corps aux constructions de la science politique classique, lorsqu'elle ne sait pas où réside son vrai sens*» (pag. 48).

Il dispotismo tuttavia ha la particolarità paradossale di supplire alla sua carenza normativa con un surplus di normatività tramite il quale poter raggiungere un equilibrio funzionale che ancora una volta può essere fuorviante interpretare come semplice degenerazione patologica¹⁴.

Nel terzo capitolo, l'ultimo della prima parte, intitolato *Le criminel, le patriote, le citoyen*, K. si propone di svolgere una 'genealogia dell'idea di disciplina'. La tesi è quella di un radicamento del dispositivo disciplinante nel principio organico di solidarietà così come posto da Durkheim (nella *Education morale*), inserendolo in una linea che va (a ritroso) dall'interpretazione (foucaultiana) di Hobbes fino ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel.

In un'epoca nella quale scompare la prossimità del pericolo rappresentato dal nemico, nelle vesti dell'invasore o del brigante, la figura del criminale assurge a vera e propria icona scientifica del 'nemico della società' (nel doppio senso di nemico 'du social' e di nemico 'que la réalité sociale engendre elle-même en se constituant'). La criminologia si situa al cuore della sociologia nella misura in cui la guerra smette di essere l'occupazione principale della società e il cittadino, Karsenti cita Hegel, smette di essere un guerriero. La fine dello 'état' di guerra, Karsenti si rifà ora ad Hobbes¹⁵, come non può significare la fine della guerra, non significa però neanche l'equiparazione del combattente (il soldato) al criminale. Nel concetto hegeliano di *Gesinnung* la sicurezza offerta da uno stato in armi si trasforma nel 'sentiment de l'ordre partagé par tous' (cfr. pp. 61-62), in cui, il vero patriota, non è l'eroe, ma il cittadino. Tramite una procedura di oblio fondativa per la quale «*l'invisibilité du danger est pleinement justifiée depuis l'invisibilité du sujet politique à lui-même... L'État n'a en dernière analyse de réalité que dans l'affect, car seul l'affect constitue l'invisibilité à soi qui fait du citoyen le patriote au quotidien requis par l'ordre de la politique ordinaire*» (pag. 62).

Il nemico agisce ora in uno spazio interiorizzato tale per cui, è ancora Hegel il riferimento esplicito, 'punire il criminale è onorarlo come persona', ma ciò non corrisponde, precisa Karsenti, all'interiorizzazione del conflitto (cfr. pag. 63); non si tratta tanto dell'apertura di un nuovo fronte della lotta, quanto piuttosto della torsione agonistica cui si sottopone l'ambito del politico come insieme di pratiche scaturenti dalla vita ordinaria. La *discipline*, qui il riferimento è a Durkheim (ma implicitamente a Foucault), sarebbe in questo senso più debitrice della *Gesinnung* hegeliana di quanto non lo sia nei confronti del 'dovere' kantiano. La disciplina in quanto forza incrementante-frenante è più prossima alla regola di quanto non lo sia alla legge, non traduce nessun conflitto, perché non serve più sapere chi minaccia la società dal di fuori e non è più questione neanche di distruggere i nemici che porta al suo interno. La punizione non è più la guerra, diventa invece l'esercizio continuo di una regolazione organica (cfr. pag. 66).

Nella parte seconda (*Morale et droit*, pp. 69-143) il capitolo quarto affronta *Il 'dilemma durkheimiano' in sociologia morale*, cioè il nodo teorico strategico per il quale la sociologia arriverebbe in ultima analisi a riformulare la 'questione morale' in termini filosofici nuovi. Se la morale, come il sociale, è determinabile in termini di *fait* (il riferimento è la conferenza letta da Durkheim nel 1906 alla Société française de Philosophie dal titolo *La détermination du fait moral*), ciò significa, per il sociologo, di nuovo essere «*attachée à observer un donné et à inscrire dans un certain ordre causal*». Determinare il fatto morale non significa costituirlo (come fatto, né tantomeno costituire la morale), «*c'est plutôt s'interroger sur la façon dont le fait se détermine, dans les actes et jugements moraux des sujets sociaux*», significa perciò saperlo ri-conoscere.

La via scelta da Durkheim, come per il diritto, è ancora quella che passa per la sanzione: «*tout fait moral consiste en une règle de conduite sanctionnée de manière diffuse*» (pag. 72), contrariamente al diritto dove l'amministrazione della sanzione è, invece che diffusa, organizzata.

¹⁴ «*Posée à Durkheim, la question du despotisme serait la suivante: peut-il tout à fait s'en passer, expulser complètement le ressort de la crainte dans l'obéissance aux lois, dissoudre le concept de souveraineté comme foyer normatif, et se tenir à la bipartition du mécanique et de l'organique, qui semble recouvrir la distinction entre république et monarchie?*» (pag. 50).

¹⁵ «Nel suo corso al Collège de France del 1976, 'Bisogna difendere la società', Foucault ha proposto una lettura provocante di Hobbes: non c'è nessuna guerra nello stato di guerra, infatti ad affrontarsi non sono niente altro che *intenzioni* di fare la guerra, e non forze reali. Non ci si colpisce, si gioca a farsi paura, e il più spaventoso vince - senza che la guerra abbia mai avuto luogo» (traduzione mia, corsivo del testo; pag. 59).

La morale avrebbe insomma la particolarità di non comportare nessun contenuto particolare del dovere, ma solo una certa 'situazione cognitiva', espressa da un determinato tipo di sanzione, poiché "l'obligation y étant supposée toujours déjà connue" (pag. 73)¹⁶. La questione del 'bene', che in ambito definitorio suggeriva a Durkheim una 'pauza filosofica', ritorna nel momento in cui egli fa un passo avanti rispetto alla posizione formalista del rigorismo kantiano¹⁷. È lo stesso 'dovere' così come Kant lo pensa, cioè come principio formale, ad essere già un 'bene', un qualcosa di (per sé) 'desiderabile'¹⁸.

'Bien' e 'devoir', ecco il dilemma, formano insomma un campo di coappartenenza dei contrari tale da escludere ogni pretesa fondazionista (che decida per l'uno o per l'altro sul piano teorico): la diminuzione (*abaissement*) che la sanzione comporta non è, come in Kant, la via attraverso la quale operare una resa dei conti interiorizzante (e dagli esiti edificanti), ma, più immediatamente, «c'est l'activité même par la quelle on s'élève» (pag. 77).

La coappartenenza di principi in contrapposizione reciproca porta l'Autore a soffermarsi su di un altro dispositivo concettuale chiave dell'intero edificio durkheimiano: *L'ambivalence du sacré* (pp. 78-82). La sociologia, smettendo la ricerca (filosofica) di sintesi dialettiche, nella determinazione del *fait*, si concentra in definitiva sul carattere strutturante della contraddizione stessa. La connessione tra morale e religione in Durkheim è presto dimostrata dalla struttura del sacro, la cui definizione si desume in negativo, come ciò che non è profano. Vietato e desiderabile allo stesso tempo ('interdit') il sacro è ciò che, massimamente allontanato dal profano, più lo attira (se-duce)¹⁹.

Fuori dai meccanismi di esteriorizzazione operanti nella trascendenza teologica e nella divinizzazione della natura, nella società della 'foi laïque' (quella a solidarietà organica nella *Divisione del*

lavoro), il sacro diventa allora l'individuo stesso, carico della sua (freudiana) ambivalenza strutturante: «de sort que l'on peut dire que ce qui est 'mis à part' – séparé, c'est-à-dire sacré – est aussi l'objet éminent de notre 'sympathie', le point focal de notre désir le plus immédiat» (pp. 79-80).

Questo significa di nuovo non che l'individuo è sacro a se stesso, ma che sacro, per ogni individuo, è la 'persona' di tutti. Rintracciando un processo di individualizzazione socialmente determinato, estraneo alle ipotesi liberali, Karsenti può dire, in francese, che sacro è: "la société comme personne" (pag. 81). Tutti e nessuno ('immanente' e 'trascendente', 'même' e 'autre'), la società può restare nondimeno sovrapponibile a un Dio spogliato del sapere teologico, poiché in Durkheim, che pensa come fa Comte (ci possano essere solo due stati sistematici, lo stato teologico e lo stato positivo), «la société est présente en nous sous la forme de l'individu, c'est-à-dire de ce qui se donne à première vue comme non-social» (pag. 83).

Il dualismo più fecondo in Durkheim non è allora quello tra individuo e gruppo ma quello tra individuo e persona, tra presenza empirica e categoria ideale. Dove 'ideale' non va inteso in senso weberiano²⁰, ma in termini ancora di 'desiderabilità': «à l'idéal, nous sommes attachés par cette forme de lien affectif que seul le bien morale est susceptible de susciter» (pag. 83).

Polo d'attrazione e insieme istanza normativa di comando, questa è la natura vera di una società che 'vuole se stessa' in ogni presenza empirica che nel perseguire l'ideale contribuisce al suo incremento²¹.

Il 'dilemma' morale si ripropone nel paradosso del 'giudizio di valore', dal momento in cui Durkheim assegna a questo (il valore) un senso oggettivo; il valore (a differenza del gusto) ha un'iscrizione cosale, è esterno all'individuo che lo stima, infatti è 'comunicabile' e, cosa più im-

¹⁶ O ancora, con una formulazione più kantiana, poiché «la raison de l'obligation tient, non à la nature de ce qui est commandé, mais au fait qu'il est commandé» (pag. 74).

¹⁷ «C'est à l'intérieur du rigorisme que se trouvent les bases d'une théorie non formelle de la morale» (pag. 75).

¹⁸ «Pour Durkheim, il ne s'agit pas tant d'amender le rigorisme, de lui apporter certains correctifs extrinsèques évitant sa dérive vers le formalisme, que de le renforcer. Son intention est d'établir un lien intérieur, insoupçonné par Kant comme par ses critiques, entre le devoir et le bien, entre l'obligation et le désir» (pag. 76).

¹⁹ «Cela signifie alors qu'à un certain niveau de notre expérience sociale, le bien et le devoir sont exactement la même chose» (pag. 78).

²⁰ «Construction théorique à l'aide de la quelle le sociologue, prémuni contre l'intrusion des jugements de valeur, ordonne et situe les faits concrets par mesure des écarts» (pag. 83).

²¹ «L'idéal, ce n'est pas la société telle qu'elle existe actuellement dans les conditions morphologiques, la structure du groupe, l'état de voies de communication, les déterminations du milieu social interne, mais c'est plutôt la société qui, à partir de ce substrat, se veut à même nos actions, en tant précisément que celles-ci s'affirment, à leur propre niveau, susceptibles d'une régulation morale» (pag. 84).

portante ancora, è 'giustificabile' ("il ne s'affirme qu'en se démontrant par des raisons impersonnelles" pag. 85). Il valore è, nei termini della sociologia durkheimiana, la prova di un "état de sentiment indépendant du sujet qui l'éprouve". Ciò significa continuare a guardare 'oggettivamente' al sociale, ma non più dal lato statico della *contrainte* (come soprattutto nella *Divisione del lavoro*), quanto piuttosto da quello dinamico dell'*auctoritas* (come soprattutto nelle *Forme elementari della vita religiosa*) in un processo incrementale (quindi intrinsecamente progressivo) che coinvolge ogni azione in quanto azione sociale (cfr. il paragrafo *Société en act et société agissante*, pag. 88-91).

Il capitolo quinto e sesto, che chiudono la parte seconda, trattano della responsabilità giuridica, rispettivamente ne *Le droit pénal (de Durkheim à Fauconnet)* e nel diritto civile (ne *La vision d'Emmanuel Lévy*); sono dedicati quindi ancora a Durkheim ma anche ad autori che dipendono, nella trattazione delle problematiche giuridiche, direttamente dalla sua impostazione.

Se col diritto è possibile ottenere una lettura del sociale diversa da quella ottenibile attraverso la regolarità statistica è perché la sua immanenza, la fattualità, è produttiva di rapporti che non esisterebbero senza di lui. Ciò detto, il diritto, come Karsenti evince dall'analisi della sanzione effettuata da Durkheim, è tutt'altro che omogeneo quanto al suo punto di applicazione: c'è il diritto penale, da una parte (che somministra sanzioni punendo il corpo dell'agente), e, dall'altra, il diritto civile, il diritto amministrativo, il diritto commerciale, il diritto costituzionale e il diritto delle procedure (che somministrano sanzioni tramite una ortopedia degli atti nelle loro conseguenze). Un tipo di diritto colpisce l'agente, l'altro l'azione. Questa differenza è possibile perché nel secondo caso, quello della sanzione a carattere restitutivo, il diritto enuncia la regola alla quale l'atto (incriminato) 'avrebbe dovuto' essere conforme, in altre parole sottostà ad un 'imperativo di codificazione' che non riguarda nella stessa misura il diritto penale, dove la regola (come abbiamo visto succedere in morale) "est supposée suffisamment connue" (pag. 96).

Il diritto penale opera direttamente con le sanzioni, senza passare per la formulazione dell'obbligo corrispondente, perché quest'obbligo è soggetto ad un regime di conoscenza, comune e intuitivo, che

fa a meno dell'articolazione (reciproca e discorsiva) di rapporti specifici²².

L'uguaglianza di tutti, in termini di intercambiabilità, è affermata in rapporto all'obbligazione cui sottostanno, proprio a differenza di quanto succede quando la differenziazione implica la formulazione di obbligazioni specifiche.

Durkheim, facendo proprio l'adagio latino secondo il quale "nul n'est censé ignorer la loi" (*ignorantia legis non excusat*), avverte che solo nel diritto penale quest'adagio è applicabile 'sans fiction'. Questo porta Karsenti a domandarsi se tale «*rejet de l'ignorance ne revient-il pas à dire qu'il n'y a rien à connaître ici*» (pag. 98); nonostante tutti gli sforzi compiuti per rendere conto della pena a partire da un obbligo, il diritto penale sembra continuare a dire 'c'est interdit parce que c'est interdit'.

Se Durkheim rimane, su questo versante della riflessione giuridica, ad un certo grado di generalità (superato però, almeno in parte, nella riflessione sulla morale), l'opera di Fauconnet su *La responsabilité* (del 1920) prende ad oggetto di ricerca il campo che la teoria durkheimiana della sanzione aveva cominciato a dissodare.

L'attenzione di Fauconnet verte sul dispositivo di imputazione: sono detti responsabili gli esseri che devono, in virtù di una regola, essere scelti come soggetti passivi di una sanzione; a questo livello, l'analisi della responsabilità, fa completamente a meno di un soggetto che 'sente', 'prova', a tutto vantaggio di una sua considerazione in quanto 'oggetto' di sanzione, 'patient'. La responsabilità è così ricostruita interamente dal di fuori, «*comme la forme de circonscription et l'exposition de certaines êtres à des sanctions qu'un groupe social reconnaît comme valides*» (pag. 99). Ecco allora che la proposta di Durkheim di un individuo come risultato della 'contrainte' sociale, di un'istanza sociale che agisce nel momento in cui l'individuo si riconosce ed è riconosciuto come 'source de ses actes', diventa il problema di una sanzione (in Fauconnet, oltre che punitiva e restituiva, anche 'premiale') che, lungi dal rimanere inspiegabile, intrattiene col soggetto stesso un rapporto 'produttivo': «*le patient de la sanction, pour être passif, n'en est pas moins considéré comme un type d'être à l'égard duquel la sanction prend sens, pour lequel elle est faite - ce qui la distingue précisément de toute autre forme de détermination naturelle*» (pag. 100).

Il nesso imputativo spiega l'esistenza (giuridica)

²² «Sociologiquement, cette condition de similitude subjective, enracinée dans l'affectivité, indique à elle seule le lien qui se tisse entre le droit pénale et le type morphologique simple des 'société à solidarité mécanique'» (pag. 97).

di un piano di realtà separato dall'esistenza naturale: è in base ad esso che può svolgersi il processo ontologico di selezione che decide *'qui sont les sujets susceptibles d' être punis'*, il soggetto è definito interamente *'par la prise qu'il donne à la sanction'* (cfr. pag. 101). Ma questa 'decisione ontologica', come dimostrano gli studi comparatisti usati da Fauconnet (riguardanti ancora mondo antico e 'primitivi'), non è sempre ricaduta sull'individuo adulto, libero, cosciente dei suoi atti e sano di mente.

Una volta individualizzata e interiorizzata infatti, la responsabilità, per Fauconnet, non cessa d'essere oggettiva. Il suo grado di oggettività va da un massimo, rappresentato dalle concezioni della colpa per 'contaminazione' che comandano i regimi di vendetta privata e di sanzione religiosa, ad un minimo rappresentato dalla restrizione cui è ridotta, senza poter tuttavia scomparire, nella responsabilità penale (attenuata) del nostro diritto moderno.

Rivolgendosi invece alle sanzioni del diritto non penale si può osservare esattamente il processo inverso per il quale all'elemento oggettivo della responsabilità spetta un posto sempre più importante; si tratta di quel processo, dice l'Autore (facendo riferimento al caso di scuola degli incidenti sul lavoro), che gli storici dello Stato sociale chiamano *'d'abolition de la faute'* (cfr. pag. 104); 'abolizione della colpa' che lascia la sanzione operare, come nel più antico diritto repressivo (in conseguenza di un avvenimento esterno), su di un punto, individuato dalla reazione sociale, senza che in quel punto debba essere rintracciata alcuna implicazione soggettiva (nel senso di un soggetto volontario o anche solo attivo).

Il problema kelseniano della confusione tra nesso di imputazione e nesso di causalità, invece di essere risolto sul piano metodologico, viene mantenuto osservando il rapporto d'assimilazione che coinvolge entrambi: *'par là, comme le dira Musil, on confond deux réalités différentes: on fait jouer indifféremment deux modes antithétiques de 'précision' ou 'd'exactitude', dès lors que l'on ramène le jugement judiciaire à un jugement scientifique ou à une connaissance – et plus précisément, à une connaissance des causes'* (pag. 105).

Questa logica ammette due versioni 'canoniche'. La prima (quella 'classica') poggia sulla volontà dell'agente libero e cosciente dei suoi atti. La sanzione, qui, è moralmente giustificata poiché è giusto che colui che ha voluto il crimine lo espia in adeguata misura. La forza, della (classica) assimilazione tra nesso imputativo e di causalità, sta nella presa sul passato che la definizione di crimine, co-

me avvenimento avvenuto (*ce qui a eu lieu*), comporta.

La seconda versione (quella 'razionale' o 'positiva') pensa ancora ad un atto, come causa del crimine, ma smette di trattarlo come libero e lo inserisce invece (come effetto) in una catena complessa di rapporti di causa tra i quali (l'illusione morale del) la soggettività autonoma non trova più posto.

La criminologia sarebbe allora quella forma di sapere che si incarica di individuare i mezzi per punire l'autore dell'atto in un quadro oggettivabile: *'punir, c'est empêcher la cause d' être agissante, ce qui peut se faire soit en remontant plus haut dans la chaîne causale – les réformes sociales pouvant par un certain biais être pensées comme substitut de la peine, et le droit pénal s'intégrant de même coup à un processus de nature politique – soit en s'en tenant à la cause prochaine, et en la rendant inopérante dans l'avenir'* (pag. 107).

La proiezione, che questa seconda opzione comporta, fa sì che la sanzione smetta di assolvere la funzione di perimetrare l'avvenimento in un dato momento del tempo, e si tramuti in prevenzione; fa in modo che all'espiazione si sostituisca l'idea di *dé-fense sociale*.

Queste due opzioni vengono già superate dalla provocazione di Durkheim, secondo il quale il crimine, lungi dall'essere una malattia, è 'un fattore di salute pubblica, una parte integrante di tutte le società sane'.

Karsenti mostra come, nell'opera di Fauconnet, l'assimilazione tra il meccanismo di imputazione che riguarda la sanzione e il nesso causale impiegato per giustificarla, non è in alcun modo rimosso, ma pienamente tematizzato nella teoria de *'l'indétermination partielle de la responsabilité'*.

Dice Fauconnet: *'tutto succede come se, in un primo momento, la sanzione sicura del proprio cammino, vada direttamente verso il solo punto d'applicazione che gli conviene, poi, in un secondo momento, fluttui al di sopra di questo punto, e finisca per cadere da qualche parte intorno a questo'* (cfr. pag. 108).

Dal che Karsenti argomenta che: *'elle (l'indeterminazione della responsabilità) est partielle, parce qu'elle ne peut être que partiellement réduite par le processus de sélection des patients qu'on a décrit. Elle subsiste quoi qu'on fasse, parce que ce processus, aussi rationnel puisse-t-il être, procède toujours d'une substitution, ou d'un déplacement'* (pag. 109).

Nei termini di Fauconnet la tesi durkheimiana sul diritto penale (come *transfer* emozionale imme-

diato dal crimine alla pena) è puramente ipotetica, poiché lo schermo del corpo 'paziente' oscura (sempre) la complessità del processo.

Per coglierlo con più chiarezza conviene allora andare a guardare la sanzione restitutiva, che caratterizza tutti gli altri ambiti del diritto: lì, non essendo corpo a fare da schermo, si tratta di esperire procedure di annullamento per gli effetti nel tempo di un atto che tuttavia non si può più impedire: proprio ciò cui il 'crimine' invece, per parte sua, offre la più tenace resistenza. Visto che con il crimine non si riesce a produrre un altrettanto efficace 'nullità' degli effetti dell'atto nel tempo, c'è bisogno allora di un soggetto che patisca, dove l'espiazione è un 'annullamento mancato'; se la punizione ricade su di lui è perché l'oggetto crimine è ora fuori portata (cfr. pag. 111).

Rispetto alla soluzione durkheimiana, che ruotava intorno all'intenso stato emozionale provocato (nel gruppo) dal crimine e alla necessità di un suo corrispettivo scatenamento nella sanzione, quella proposta da Fauconnet ha, nella lettura di Karsenti, l'economico vantaggio "que le postulat d'une détermination affective du groupe ne lui est pas essentiel": è sufficiente supporre l'esistenza di una realtà, sussistente al di fuori del diritto, che offra resistenza alla sua presa, che ecceda la sua portata: "quant à l'expérience pénale, elle ne serait alors rien d'autre que l'épreuve de cet excès". Come sanzione di un atto, il vero diritto è il diritto civile; per parte sua il diritto penale opera "sur les marges tracées par son propre échec" (pag. 113); "convoyer un corps s'impose comme le seul recours, non pour saisir le crime, mais pour accepter qu'on ne le saisisse pas" (pag. 114)²³.

Quando il sociologo ha a che fare con le sanzioni del diritto non penale (col tema della responsabilità civile) la sua analisi richiede, per le caratteristiche stesse dell'oggetto, un'accurata preparazione tecnico-giuridica²⁴.

Il 'giurista sociologo' Emmanuel Lévy, (a torto secondo Karsenti) praticamente ignorato dalla storia del diritto (anche quella attenta alla 'scuola so-

ciologica' francese), viene notato subito invece dal 'comitato' dell'Année Sociologique, in primis da Durkheim (come si dimostra in una lettera a Mauss, cfr. nota 1 pag. 117), come un autore importante per la sua originalità teorica; più tardi Gurvitch gli consacrerà, nel 1935, un capitolo intero della sua *Expérience juridique*, dove lo avvicina più a Rauh che a Durkheim, sottolineando la novità e l'audacia di una tesi che fondava interamente il diritto sulla *croyance* (cfr. pag. 118).

Ne *La vision socialiste du droit* (Paris, Alcan, 1926), questo il libro più importante della produzione scientifica di Lévy, la 'visione' deve essere intesa, spiega Karsenti, in senso strettamente teoretico e insieme arditamente ingenuo: «en matière juridique, la réalité ne peut être autre chose que l'acte même de juger» (pag. 121).

Il dato oggettivo, il 'fatto', della giurisprudenza permette a Lévy di collocare la sua analisi del diritto al di fuori delle costruzioni dottrinarie che pretendono di ordinarne il senso; dice Lévy: «La jurisprudence a raison contre la doctrine, tout simplement parce qu'elle est. Et tout ce qui est, est possible, est vrai, a sa logique» (cit. pag. 122).

Così la teoria del diritto è sociale perché la logica con cui il giurista è chiamato a lavorare è, durkheimianamente, una logica dei 'fatti sociali'; la posizione socialista di Lévy sta tutta nella portata politica della sua ipotesi scientifica. Ancora Lévy: "il metodo religioso consiste nel mettere dei principi alla base delle istituzioni; il metodo scientifico consiste nel mettere delle istituzioni alla base dei principi. Descrivere le istituzioni, usare la semplicità di constatarle, rinunciare a legittimarle, ecco (voilà) il metodo scientifico, e «je vais montrer qu'elle est révolutionnaire»" (cit. pp. 122-123)

La teoria sociale del diritto fa insomma di Lévy più un esponente della 'giurisprudenza socialista' che non un sociologo del diritto. In altre parole il socialismo di Lévy non condiziona la sua lettura, ma risulta dalla sua visione del diritto²⁵.

Se lo *ius* degli antichi 'circoscrive un'area di azione riservata' tale per cui la *injuria* rappresenta

²³ Bella la citazione dall'*Uomo senza qualità* di Musil che chiude il capitolo su Fauconnet: «Les tribunaux ressemblent à des caves où dort la sagesse de nos arrière-grands-pères; on ouvre ces bouteilles, et l'on pleurerait presque à découvrir à quel point l'effort de précision de l'homme, lorsqu'il arrive au dernier degré de fermentation avant la perfection, est imbuvable» (pag. 114).

²⁴ «Il y a une technicité de l'énoncé juridique qui est telle que son analyse sociologique est inévitablement doublée, reléguée à un moment second par rapport à celle du juriste - du juriste sociologue, du juriste qu'interroge le droit sous l'angle du rapport de solidarité sociale qu'il est capable de créer» (pag. 117).

²⁵ Perché per lui, spiega Karsenti: «les institutions en général, et l'ordre juridique en particulier, sont les lieu d'une lutte, qui est d'abord celle pour l'affirmation d'un principe proprement socialiste. C'est à cette lutte que le juriste doit participer, et son rôle ne consiste en aucun cas à l'apaiser, mais au contraire à en accuser les traits, à en rendre plus saillantes les enjeux, et à favoriser le triomphe d'un champ contre l'autre» (pag. 123).

un rapporto specifico (di responsabilità) che si viene a creare tra sfere d'azione già isolate, con l'individuo 'libero' del diritto (soggettivo e) moderno si assiste al passaggio "d'un système des droits à un système du droit", col risultato che la quantità di responsabilità (giuridica), anziché diminuire, raggiunge un punto di saturazione tale per cui - Karsenti fa parlare ancora Lévy: non c'è uno solo dei nostri atti che, in un certo senso, direttamente o indirettamente, non "causa ad altri un danno": non ce n'è uno che non dovrebbe obbligarci al risarcimento (cfr. pag. 130).

Questo è il motivo per cui l'enunciato del *Code civil* (collegato all'art. 1382²⁶) è precisamente ciò da cui una definizione scientifica della responsabilità deve "savoir se détourner" operando una conversione visuale "par son altération jurisprudentielle". Alterazione che, in pratica, non può non avvenire quando il giudice, nella sentenza, ne viola ("deliberatamente" cfr. 131) il senso.

L'esercizio dei diritti giuridicamente riconducibili alla soggettività che la modernità ha liberato (diritti soggettivi che kelsenianamente costituiscono un'aporia giuridica dal punto di vista logico), non può che tradursi in uno scontro, di cui la società è lo scenario, il 'sociale' la posta in gioco, e il comparto giurisprudenziale il terreno.

La differenza che Lévy pone rispetto allo *ius* risiede non tanto nel fatto che il 'soggettivismo giuridico', cui siamo approdati, tratti i diritti come assoluti e omogenei (infatti questi si mostrano sempre relativi, cioè in relazione ad altri diritti) quanto nel reperimento del criterio in base al quale giudicare la legittimità e apprezzare la preferibilità di uno rispetto agli altri²⁷.

L'analisi di Lévy, intorno al mutamento empirico del principio di responsabilità, viene condotta alla stregua della rideterminazione del concetto di 'colpa' in seguito all'introduzione del fattore 'rischio' così come si è verificata, per esempio, nel diritto del lavoro, dove "la responsabilité du patron s'étend jusqu'aux négligences de l'ouvrier" (pag. 135), o in campo medico, dove il chirurgo può operare solo sulla base di una 'clausola tacita di irresponsabilità'; in tutti e due i casi la responsabilità «consiste essentiellement en un rapport de confiance légitime» (pag. 137), tale per cui l'operaio può

lavorare tranquillamente (confidando nella responsabilità 'maggiorata' del padrone) e il medico (confidando nel 'ridimensionamento' della propria) operare.

Il risultato è che la responsabilità, lungi dall'essere solo un meccanismo (potenzialmente paralizzante) di sicurezza (sociale), diventa soprattutto un dispositivo incrementale dell'attività (umana). Ciò che il giudice sanziona, imputando una responsabilità, è 'la violazione di un rapporto di fiducia legittima'. È come se, spiega Karsenti, il giudice rivolgendosi alla vittima di un danno dicesse: «vous pouviez croire comme vous avez cru, vous pouviez avoir confiance, et le droit vous rend cette confiance que vous aviez, soit dans votre actions, soit dans celle d'un autre. Formule qui revient exactement à dire : vous avez été lésé dans votre droit, et le jugement rétablit ce droit» (pag. 138).

Se il diritto romano non ha mai conosciuto 'il delitto' o 'il contratto' (ma solo alcuni delitti e alcuni contratti) è perché non sussisteva (Karsenti precisa 'al contrario di quanto saremmo tentati di pensare') nessun tessuto (di fiducia) 'sociale' all'interno del quale inscrivere.

Lévy ci aiuta così a capire a cosa faceva riferimento Durkheim quando scriveva che "tout n'est pas contractuel dans le contract", l'elemento della fiducia poggia su di una credenza condivisa che funziona senza alcun bisogno di un riscontro psicologico nel possessore della 'bonne foi', il passaggio è luhmanniano (ma weberiano se si pensa al ruolo che la 'credenza' gioca nella definizione della legittimità 'legale razionale' e al rapporto incrementale che sussiste tra potere e disciplina, o kelseniano, se si pensa ancora alla necessità di distinguere la 'volontà psicologica' dalla 'volontà giuridica'): «car ce qui conte, ce n'est pas qu'il possède cette croyance, mais qu'elle lui soit simplement attribuable, c'est-à-dire qu'il soit croyable qu'il la possède - bref, qu'on puisse la lui prêter» (pag. 140).

Lo iato posto tra rappresentazioni collettive e rappresentazioni individuali però, così come Durkheim lo aveva pronunciato (descrivendo un rapporto di esteriorità delle prime rispetto alle seconde), non regge alla prova della logica sociale del civilista che mira al gioco delle reciproche aspettative: «La conscience collective, ici, ne se tient pas

²⁶ «Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à le réparer» (cfr. pp. 129-130).

²⁷ «Si les jugements de responsabilité civile parviennent à s'énoncer, c'est qu'il y a bien une topologie des droits, qui se conçoit sur fond d'affrontement des personnalités juridiques. En un mot : il y a des droits et il y a le droit. Ainsi se pose le problème de la responsabilité, auquel la jurisprudence entreprend de donner réponse» (pag. 134).

DAVIDE DE SANCTIS, *La costituzione del politico nella sociologia di Durkheim*

au dehors : elle sous-tend chaque conscience individuelle, qui paradoxalement, se distingue en se socialisant, c'est-à-dire en se voyant attribuer collectivement une certaine croyance» (pag. 142).

Nell'ultima parte, forse la più filosoficamente densa del libro, non si parla più di diritto, ma si dimostra come tutti gli sviluppi di quella riflessione giuspolitica che da Durkheim prende le mosse (tema delle prime due parti del libro) siano già implicitamente contenuti nella fondazione di una *Théorie sociale* (parte terza, pp. 148-212). Per raggiungere questo risultato Karsenti riattiva i brillanti e solidi argomenti del proprio repertorio teorico che, a partire dagli studi su Marcel Mauss, fanno del *fait* (da Comte in poi) l'ordigno strutturante di un sapere dalla straordinaria presa euristica. Se però il sistema teorico di Mauss era allora presentato come un avanzamento rispetto a quello *'de son oncle et maître'* (se non altro in termini di attualità), qui, il pensiero di Durkheim, sembra poter resistere (da *'classico'*) a qualsiasi superamento che non sia più disposto a tornare ancora ad attivarlo, rimeditandolo.

Dal confronto critico con l'epifenomenismo della *'psycho-physiologie'* contenuto ne *Le concept* (durkheimiano e ambivalente) *de représentation* (cfr. pp. 149-152) emerge la necessità di pensare il paradosso di una *'extériorité intérieure'* (pag. 158)²⁸.

Questo *'sociale in noi'* (la coscienza collettiva come *'rappresentazione incosciente'*) a supporto della funzione sociale della memoria fornisce il quadro temporale dei rapporti sociali stessi (cfr. il paragrafo *La rassemblement et le temps*, pp. 155-157).

Nel confronto con *'l'interpsychologie'* di Tarde (capitolo VIII, *L'imitation*, pp. 162-182) risulta come gli oggetti (veramente sociologici) dell'imitazione siano le *'croyances'*²⁹.

Se la ripetizione imitativa, lungi dall'essere una riproduzione meccanica, è una variazione (come vuole Tarde) resta il fatto che Durkheim (a differenza di Tarde) non può essere soddisfatto, per sostenere la sua tesi di una *'synthèse psychique sui generis'*, del ricorso al *'contagio'* come unico mezzo di

propagazione. Il passaggio in questione non è allora una variazione quanto piuttosto una *'transformation'* come dimostra il tema della *'folla'*: *«Une foule n'est rien d'autre qu'un groupement d'individus disposés affectivement de façon semblable. Sous ce rapport, les individus se ressemblent, cela ne veut pas dire qu'ils s'imitent. Simplement, ils sentent identiquement, et ce sentiment se redouble de la représentation de cette ressemblance»* (pag. 174).

Se l'imitazione opera (sociologicamente), non è per il risultato scientifico di una spiegazione (psicologica) della *'origine'* del sociale, ma è nella pratica (sociale) della riproduzione di un desiderio in cui *'agente'* e *'agito'* sono la stessa cosa³⁰.

Contro ogni appiattimento *'olistico'* del pensiero di Durkheim, nell'ultimo capitolo del libro, Karsenti mette *La sociologie à l'épreuve du pragmatisme* (pp. 183-212), per farne una vera e propria teoria dell'azione.

La linea filosofica argomentata da Karsenti è quella Leibniz-Spinoza piuttosto che quella Cartesio-Kant, per cui l'empirismo (di cui sarebbe ancora affetto il pragmatismo) viene superato, in Durkheim, attraverso un *'iper-spiritualismo'*. Il confronto, intrapreso nei corsi 1913-14 tenuti alla Sorbonne e trascritti dagli allievi, impegna Durkheim soprattutto nella difesa della propria concezione della religione contro quella proposta da William James (in *Varieties of religious experience*, 1902): *«véritable père' du pragmatisme dans la généalogie que Durkheim accrédite»* (pag. 187).

Se il cammino pragmatico è destinato ad approdare ad un relativismo assoluto (dei fatti religiosi), Durkheim, partendo da questa stessa relatività (storicamente e etnograficamente osservata) approderebbe invece ad una assolutezza relativa (del *fait* religioso).

È ancora la definizione del sacro a costituire la chiave di volta. *L'interdit*, la modalità di separazione tra sacro e profano, non opera tra due spazi situati sullo stesso piano (*«puisque alors le choix des termes resterait arbitraire et pourrait être inversé»*), ma nei modi di una polarità *'orientée'* (*«par une dissymétrie qui bloque toute réversibilité»*), tale per cui risulta essere la matrice del *'concetto'*, l'unica ve-

²⁸ «Il (Durkheim) suppose que notre vie représentative ne peut avoir de cohérence, pour nous-même, qu'à la condition de nous échapper, pour une part qui n'a rien d'accessoire, mais qui sous-tend chacune des synthèses qui s'effectuent dans notre esprit» (pag. 161).

²⁹ «En toute rigueur, ce sont les croyances et les désir qui s'imitent, et non les individus» (pag. 164).

³⁰ «En somme, si l'imitation est la pratique d'un sujet singulier, c'est surtout parce qu'elle est une pratique qui s'accomplit dans le sujet, envisagé moins comme puissance inaugurale que comme combinaison originale de différents courants de désir et de croyance» (pag. 182).

DAVIDE DE SANCTIS, *La costituzione del politico nella sociologia di Durkheim*

ra 'forma di pensiero' (la "seule distinction générique véritable dont l'esprit soit capable" in corsivo nel testo, pp. 193-194).

Nel dualismo tra pensiero e azione, l'unica azione (sociale) è il pensiero, (la 'idealisation') che lungi da essere un mutamento variabile è una vera e propria 'creazione', gioco forza addossata ad un supporto materiale, ma "qui obéit à des lois propres" (pag. 197)³¹.

Il platonismo durkheimiano («*la participation du nous aux Idées*») è allora un empirismo 'de l'idéal': «*ce qu'indique pour Durkheim la foi religieuse – et ici, il s'agit bien de la foi, non du culte – c'est une forme de représentation où le rapport de la théorie à la pratique est intérieur, où le fait même de penser implique une disposition à agir*» (pag. 203).

Il pensiero haparentela con l'azione solo in quanto è l'elemento di rottura che apre il momento di quiete spirituale che la rende possibile³².

Nella *Conclusion (La personne comme catégorie de sociologie de l'action)* Karsenti torna infine sulla fecondità del continuum sociologico istituito tra l'individuo e la persona, che è esperienza di possessione e di 'disindividualizzazione': «*elle se constitue par la seule 'partie de nous-même qui n'est pas placée sous la dépendance du facteur organique', à savoir précisément la représentation sociale. La société se projette en nous pour nous libérer du corps. Et il est nécessaire qu'elle se projette en nous comme esprit*» (pag. 211).

Alla luce di quanto finora detto mi sembra che l'operazione proposta da Karsenti, quella di una riattivazione del durkheimismo sul piano teorico, produca frutti di indubbio interesse per un'interpretazione sociologica della realtà non disposta ad abbandonare il rigore scientifico che le è proprio, ma nello stesso tempo consapevole della necessità di non postulare una cesura troppo netta tra il proprio modo di procedere e la tradizione culturale nella quale si inserisce, pena l'inevitabile aridimento dei risultati che si spera di conseguire.

Trattandosi poi della tradizione culturale francese, questa operazione assume un rilievo di indubbio valore scientifico e didattico, ma è anche facilitata dalla peculiare posizione (non marginale) e dai successivi sviluppi (autorevoli e plurivoci) che la Sociologia ha avuto all'interno di coordinate teoriche così peculiari e intrinseche alla dinamica storico-istituzionale di quel paese. Per concludere varrebbe forse la pena chiedersi a quali risultati si giungerebbe tentando, su questa stessa traccia, una medesima operazione consapevole per tradizioni scientifiche diverse e pur attraversate da temperie storiche non dissimili. Per poter così interpretare, su basi unitarie, per esempio in Italia, il significato di quel sistema (politico-morale) di pensiero che, sviluppatosi a partire dalla generazione del 1880 e attivo fino al secondo dopoguerra, ha operato, stimolato dalla positività del 'fatto sociale', nell'intersezione tra riflessione filosofica e produzione giuridica.

³¹ Dove invece: «*la 'transformation' véritable, la seule possible, est impensable par le pragmatisme, parce que celui-ci ne réserve aucune place au concept d'idéal, en tant qu'instance de pensée*» (pag. 198).

³² «*Spiritualisme qui n'est pas une reprise du clivage cartésien entre res cogitans et res extensa, mais un dédoublement du corps lui-même, dans son idée, c'est-à-dire sur un plan où se marque l'existence social de l'individu*» (pag. 207).