

Raymond Aron

Le tappe del pensiero sociologico

Montesquieu Comte Marx Tocqueville
Durkheim Pareto Weber
Traduzione di Aldo Devizzi

Arnoldo Mondadori Editore

Émile Durkheim

Le passioni umane si fermano solo dinanzi a una potenza morale che rispettino. Se manca una qualsiasi autorità di questo tipo, la legge del più forte regna e, latente o acuto, lo stato di guerra è necessariamente cronico... Mentre le funzioni economiche un tempo rappresentavano solo una parte secondaria, esse ora stanno al primo posto. Di fronte a loro vediamo arretrare sempre più le funzioni militari, amministrative, religiose. Soltanto quelle scientifiche sono in grado di contendere loro la supremazia; e inoltre la scienza oggi non ha prestigio se non nella misura in cui può servire alla pratica, cioè, in gran parte, alle professioni economiche. Per questo delle nostre società si è potuto dire, non a torto, che sono o tendono a essere essenzialmente industriali. Una forma di attività che ha assunto un tal posto nell'insieme della vita sociale evidentemente non può restare priva di norme sino a questo punto senza che ne risultino i più gravi disordini. E in particolare un motivo di generale scadimento delle moralità.

De la Division du travail social, Prefazione alla II edizione, pp. III-IV.

plina, senza la quale gli uomini si lasciano trascinare dai loro desideri senza limiti.

Per Durkheim, pertanto, la sociologia può fornire una soluzione scientifica al problema sociale e si capisce come abbia potuto assumere, come punto di partenza delle sue ricerche, una questione filosofica determinante il problema politico e abbia trovato, nella sociologia, così come l'intendeva, il sostituto di una dottrina socialista.

La conclusione del corso sul socialismo è interessante. Durkheim scrive che agli inizi del XIX secolo, si sono avuti tre movimenti quasi contemporanei: la nascita della sociologia, uno sforzo di rinnovamento religioso e lo sviluppo delle dottrine socialiste. Queste ultime miravano a una riorganizzazione della società o anche a sottomettere a un'autorità consapevole le funzioni economiche oggi disperse. Il movimento religioso mirava a creare nuove credenze per prendere il posto delle religioni tradizionali che stavano indebolendosi. La sociologia si proponeva di sottoporre i fatti sociali a uno studio scientifico ispirato alla mentalità delle scienze naturali.

Secondo Durkheim, questi tre movimenti sono legati tra loro in molteplici modi. Sociologia, socialismo e rinnovamento religioso sono nati agli inizi del XIX secolo perché sono espressioni caratteristiche della stessa crisi. Lo sviluppo della scienza che fa rovinare o almeno indebolisce le credenze religiose tradizionali, porta irresistibilmente la mentalità scientifica a estendersi ai fenomeni sociali. Il socialismo è la presa di coscienza della crisi morale e religiosa e della disorganizzazione sociale risultante dal fatto che gli antichi poteri politici e spirituali non sono più adatti alla natura della società industriale.

Il socialismo pone un problema di organizzazione sociale. Lo sforzo di rinnovamento religioso è una reazione all'indebolirsi delle credenze tradizionali. La sociologia è, a un tempo, il pieno sviluppo dello spirito scientifico e un tentativo per trovare una risposta ai problemi posti dal socialismo, dall'indebolimento delle credenze religiose, dagli sforzi di rinnovamento spirituale.

Sfortunatamente le ultime righe del corso sono illeggibili, ma il senso della conclusione di queste lezioni non è misterioso. Durkheim sociologo vuole spiegare scientificamente le cause del movimento socialista, mostrare quello che c'è di vero nelle dottrine socialiste, far rilevare anche, su base scientifica, a quali condizioni sarà possibile trovare una soluzione a quello che chiamiamo il problema sociale. Quanto al rinnovamento religioso, non potremmo dire che il sociologo Durkheim pretenda gli apportarvi un contributo decisivo. Non è, come Auguste Comte, il profeta di una religione sociologica. Egli ritiene, però, che la scienza della società aiuti a comprendere come le religioni sono nate dalle esigenze sociali e dall'esaltazione collettiva e, nel contempo, come essa ci autorizzi a credere che altre religioni nasceranno con lo stesso processo per rispondere alle stesse necessità.

Quel che si richiede perché regni l'ordine sociale, è che la maggioranza degli uomini si accontenti della propria sorte. Ma quel che si richiede perché se ne accontentino, non è che essi posseggano di più o di meno, ma che siano convinti di non aver diritto a possedere di più. E per questo, è assolutamente necessario che esista un'autorità di cui riconoscano la superiorità e che stabilisca il diritto. Infatti, l'individuo, abbandonato alla sola pressione dei suoi bisogni, non ammetterà ma di essere arrivato al limite estremo dei suoi diritti. (*Le socialisme*, p. 291.)

Questo passo è caratteristico del pensiero di Durkheim, che si presenta così come una specie di sintesi, fondata sul concetto di coscienza collettiva, tra l'antropologia di Hobbes e la morale kantiana del dovere. L'imperativo categorico della coscienza collettiva limita l'infinità dei desideri umani.

In tal modo, secondo Durkheim, il socialismo, in quanto movimento storico di idee, è essenzialmente una reazione all'anarchia economica. Il socialismo vuol trasferire alla coscienza chiara le funzioni oggi disperse nella società. Non si confonde con le memorabili proteste comuniste contro l'ingiustizia e la disuguaglianza. Egli viene dopo la Rivoluzione francese, nel momento in cui l'ispirazione politica di questa si trasferisce alla sfera economica. Contemporaneo dell'industrializzazione, il suo vero scopo è di creare organismi intermedi tra l'individuo e lo Stato, dotati a un tempo di autorità morale e di autorità sociale.

Il tema centrale del socialismo, visto da Durkheim, è dunque l'organizzazione e non la lotta di classe. Ha per scopo la creazione di gruppi professionali, e non il cambiamento della forma della proprietà.

Il socialismo, così definito, è legato alla sociologia. Non già che il sociologo, in quanto tale, esprima opinioni politiche. Ma la sociologia, studiando obiettivamente e scientificamente la realtà sociale, deve interessarsi al movimento socialista. Allora essa rende ragione del suo significato storico e, nel contempo, suggerisce le riforme grazie alle quali l'ispirazione socialista si esprimerà in nuove istituzioni.

Si comprende allora perché Durkheim non si interessi affatto ai meccanismi propriamente politici. Le istituzioni parlamentari, le elezioni, i partiti costituiscono, ai suoi occhi, un aspetto superficiale della società. Da questo punto di vista, egli è ancora un discepolo di Comte. Anche se quest'ultimo aveva abbracciato le idee liberali nella prima parte della sua attività, era diventato sempre più estraneo alle istituzioni rappresentative in quanto tali, via via che il suo pensiero si era sviluppato. I parlamenti erano, per lui, istituzioni il cui spirito era contemporaneo della fase di transizione, cioè dell'età metafisica posta tra la teologia e il positivismo. Auguste Comte, nella sua rappresentazione della società futura, lasciava pochissimo spazio alle elezioni, ai partiti, ai parlamenti. Si spingeva talmente lontano in questo senso che al momento del colpo di Stato di Napoleone III non si indignò per la soppressione di queste sopravvivenze metafisiche e non esitò, sempre in questo momento, a inviare per lettera un appello allo zar di tutte le Russie. Era disposto ad accettare che

le riforme necessarie per realizzare l'età positivista fossero attuate da un potere assoluto, anche se tale potere era nelle mani di un uomo della tradizione.

Durkheim, certamente, non si spingeva tanto avanti nel disprezzo del parlamentarismo, ma, come dice Marcel Mauss nell'introduzione al corso sul socialismo, anche per lui elezioni e parlamento sono fenomeni superficiali.

Durkheim credeva alla necessità di riforme profonde d'ordine sociale e morale, che, secondo lui, erano più paralizzate che favorite dai conflitti tra i partiti e dal disordine parlamentare.

Durkheim ha parlato della democrazia in particolare nelle sue *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, pubblicate nel 1950. Ma ne dà una definizione che differisce da quella che è oggi classica. Infatti, non vi fa entrare né il suffragio universale, né la pluralità dei partiti, né il parlamento. La vera caratteristica di uno Stato democratico è « l'estensione massima della coscienza di governo, e comunicazioni più strette tra questa coscienza e la massa delle coscienze individuali », o, in altre parole, tra Stato e popolo.

Da questo punto di vista, la democrazia ci appare, pertanto, come la forma politica grazie alla quale la società perviene alla più pura consapevolezza di se stessa. Un popolo è tanto più democratico quanto più considerevole è la parte rappresentata dalla deliberazione, dalla riflessione e dallo spirito critico nel procedere delle cose pubbliche. Lo è tanto meno quanto più vi sono preponderanti l'incoscienza, le abitudini inconfessate, i sentimenti oscuri, in una parola i pregiudizi sottratti all'esame. Il che equivale a dire che la democrazia non è una scoperta o una rinascita del nostro secolo: è il carattere che le società vengono sempre più assumendo. Se sappiamo liberarci dalle etichette volgari che nuocciono alla chiarezza del pensiero, riconosceremo che la società del XVII secolo era più democratica di quella del XVI, più democratica di tutte le società a base feudale. La feudalità è la dispersione della vita sociale, è il massimo dell'oscurità e dell'incoscienza che hanno limitato le grandi società attuali. La monarchia, accentrando sempre più le forze collettive, stendendo le sue ramificazioni in tutti i sensi, compenetrando più strettamente le masse sociali, ha preparato l'avvenire della democrazia, ed è stata, relativamente a quello che la precedeva, un governo democratico. È del tutto secondario che il capo dello Stato avesse il nome di re; quel che si deve considerare sono i rapporti che aveva col paese; e quest'ultimo, da quel tempo, si era effettivamente accollata la chiarezza delle idee sociali. Pertanto, la democrazia non ha cominciato ad affermarsi quaranta o cinquant'anni fa, bensì ha cominciato a svilupparsi con l'inizio della storia. (*Leçons de sociologie*, pp. 107-108.)

Questo passo, meraviglioso e ingenuo al tempo stesso, rivela in Durkheim la persistenza di quella che potremmo chiamare la concezione evolutuzionistica. Le società sono diventate via via più democratiche col passar dei secoli. Ma bisogna ben capire, anche, in che consiste la democrazia.

Per giungere a questa concezione di una società che evolve, da sola, verso una democrazia sempre più reale e completa, bisogna svalutare le istituzioni propriamente politiche, essere indifferenti al fatto che il capo dello Stato sia o meno un re, sia designato per nascita o per elezione.

La definizione di democrazia che Durkheim ci propone implica che la sfera della politica, cioè del potere o dell'autorità, sia soltanto un fenomeno secondario della società, che la democrazia stessa, la cui etimologia significa potere del popolo, sia caratterizzata, non dall'organizzazione specifica del potere, ma da alcune caratteristiche delle funzioni di governo, dal grado di comunicazione tra la massa della popolazione e i governanti.

Durkheim viveva in un'epoca felice, anteriore alla guerra del 1914, nella quale si poteva pensare che non esistessero altre forme di comunicazione tra i governanti e i governati oltre quella che riscuoteva le simpatie dell'osservatore. Egli non si rendeva certamente conto che, stando alla definizione di democrazia, il regime nazionalsocialista meritava, in larga misura, il nome di democrazia. In un regime totalitario, le funzioni disperse nella società sono di fatto concentrate nelle persone di alcuni governanti; la funzione di governo è diventata cosciente al massimo; le comunicazioni con la massa dei governati non sono state rotte, anzi, anche se esse sono stabilite con procedimenti che certamente il sociologo razionalista avrebbe disapprovato.

Certamente, Durkheim introduceva nella sua nozione di coscienza di governo i concetti di deliberazione, di riflessione e di spirito critico. Ma non è evidente che la deliberazione sia assente in un regime autoritario di tipo fascista; quanto alla riflessione, può essere al servizio di fini che condanniamo, ma esiste. Se il prototipo di una società non democratica è il feudalesimo, lo stato totale, se non lo stato totalitario, rappresenta l'estremo opposto.

Durkheim adottava una definizione più sociologica che politica della democrazia, supponendo che la coscienza di governo e la comunicazione tra lo Stato e le masse non potessero operarsi che con procedimenti che egli osservava nella società liberale e nel regime rappresentativo. Egli non ha immaginato che questa stessa concentrazione del potere e una certa forma di comunicazione tra governati e governanti, potevano coesistere con la negazione assoluta delle forme rappresentative del potere e, nel contempo, con una forma di governo fondamentalmente diversa.

Durkheim è talmente preoccupato di dare alla funzione di governo capacità di deliberazione e di riflessione che è poco favorevole al suffragio universale a un solo grado. Sempre nelle sue *Leçons de sociologie*, spiega che l'anarchia parlamentare, così come si manifesta in un paese come la Francia, è poco adatta alle esigenze della società in cui viviamo. Suggestisce una riforma che introdurrebbe il suffragio a doppio grado, che, secondo lui, avrebbe il merito di liberare gli eletti dalla pressione che su di essi esercitano le passioni oscure o cieche delle masse e, di conseguenza, di permettere ai governanti di deliberare con maggior libertà sulle necessità collettive. Inoltre, l'introduzione del suffragio a doppio grado permetterebbe, secondo Durkheim, di ritrovare nella sfera politica la sua idea favorita: la creazione di corpi intermedi, il cui prototipo è la corporazione.

Durkheim si richiama volentieri, come i controrivoluzionari francesi della prima metà del XIX secolo, alla crisi delle società moderne provocata dall'urto diretto tra gli individui isolati e lo Stato onnipotente. Anch'egli vuole reintrodurre un intermediario tra gli individui e lo Stato. Vuol rendere la società più organica, evitando nel contempo lo Stato totale e gli individui dispersi e impotenti. Ma invece di sognare, come i controrivoluzionari, la restaurazione di corpi intermedi di tipo regionale, le province, dà le sue preferenze agli organismi funzionali, alle corporazioni.

Esiste una forza delle cose, contro la quale le ragioni migliori non possono nulla. Fino a che il sistema politico mette i deputati e più in generale i governi in contatto immediato con la moltitudine dei cittadini, è materialmente impossibile che costoro non dettino legge. Ecco perché uomini dalla mente lucida hanno spesso richiesto che i membri di un'assemblea collettiva fossero designati da un suffragio a due o più gradi. Ciò perché l'inserimento di intermediari libera il governo. E questi intermediari si sono potuti inserire senza che per questo venissero interrotte le comunicazioni con i consigli di governo. Non è affatto necessario che il contatto sia diretto. La vita deve circolare senza soluzione di continuità tra lo Stato e i privati cittadini e tra questi e lo Stato; ma non v'è alcuna ragione che tale circolazione non passi attraverso organismi interposti. Grazie a una simile interposizione, lo Stato sarà sempre più padrone di sé; la distinzione tra esso e il resto della società sarà più netta e per ciò stesso esso godrà di maggiore autonomia. Il nostro malessere politico dipende dunque dalla stessa causa del nostro malessere sociale: l'assenza di quadri secondari interposti tra l'individuo e lo Stato. Abbiamo già visto che questi quadri secondari sono indispensabili perché lo Stato non sia oppressivo per l'individuo. Ora vediamo che sono necessari anche perché lo Stato sia sufficientemente libero dall'individuo. Infatti si comprende perché essi siano utili per entrambe le parti: perché l'una e l'altra hanno interesse che queste due forze non siano in contatto diretto, sebbene siano necessariamente legate l'una all'altra. (*Leçons de sociologie*, pp. 115-116.)

Il corso di Durkheim sul problema dell'educazione rappresenta una parte quantitativamente e qualitativamente importante della sua opera. Durkheim alla Sorbona dapprima tenne la cattedra di pedagogia e non quella di sociologia. Era quindi obbligato a tenere ogni anno un corso di pedagogia.

Ma, anche senza esservi costretto, si interessava al problema dell'educazione e per una ragione evidente: l'educazione è un fenomeno essenzialmente sociale perché consiste nella socializzazione degli individui. Allevare un fanciullo è prepararlo, o forzarlo, a essere membro di una o più collettività. Per questo, quando il professore studiava storicamente le diverse forme di educazione praticate in Francia, ritrovava i suoi temi preferiti. L'educazione è un processo sociale e ogni società ha le istituzioni pedagogiche che le si addicono. Come una società ha una morale che, all'ingrosso, corrisponde alle sue esigenze, così ogni società ha metodi educativi che corrispondono ai bisogni collettivi.

Le teorie dell'educazione di Durkheim si ispirano alle stesse concezioni dell'uomo e della società esposte in tutti i suoi libri. Come punto di partenza, Durkheim, allo stesso modo di Hobbes, considera l'uomo dominato dall'egoismo naturale e animato da infiniti desideri, e bisognoso, di conseguenza, di essere disciplinato. L'educazione, dunque, consiste, dap-

prima e soprattutto, nell'abituare gli individui ad assoggettarsi a una disciplina, che deve avere, e non può non avere, un carattere d'autorità. Ma non si tratta di un'autorità brutale e materiale. Per un'ambivalenza, che sappiamo ormai essere caratteristica della società stessa, la disciplina cui l'individuo sarà soggetto è nel contempo una disciplina voluta e in un certo senso amata, perché è quella del gruppo. Nell'attaccamento al gruppo l'uomo scopre la necessità tanto della devozione quanto, in pari tempo, della disciplina. Formare gli individui in vista della loro integrazione nella società, vuol dire portarli a prendere coscienza tanto delle norme cui deve obbedire la condotta di ognuno quanto del valore immanente e trascendente delle collettività alle quali ciascuno di noi appartiene e apparterrà.

Questo primo tema della disciplina si combina col tema dell'individualismo. Le società moderne continuano ad aver bisogno dell'autorità peculiare della coscienza collettiva, ma nel contempo impongono come un dovere all'individuo il pieno sviluppo della sua personalità. Per questo, nelle società moderne, l'educazione si proporrà come fine non soltanto di disciplinare l'individuo, ma anche di favorire lo sviluppo della personalità, di creare in ognuno il senso dell'autonomia, della riflessione e della scelta. L'affermazione potrebbe essere così tradotta in termini kantiani: bisogna sottomettere ognuno all'autorità della legge, che è essenzialmente sociale anche quando è morale, ma questa sottomissione alla legge deve essere voluta da ciascuno di noi, perché essa sola permette di portare a compimento la nostra personalità razionale.

Si ritrova qui il carattere di tutte le spiegazioni sociologiche durkheimiane: la società, considerata come ambiente, condiziona il sistema educativo. Qualsiasi sistema educativo che una società esprima, risponde a esigenze sociali, ma ha anche la funzione di perpetuare i valori della collettività. La struttura della società, considerata come causa, determina la struttura del sistema educativo, e questo ha per fine di legare gli individui alla collettività e di convincerli ad assumere quale oggetto del loro rispetto o della loro devozione la società stessa.

Sociologia e filosofia

Si è spesso detto che Durkheim ha presentato sotto il nome di sociologia una filosofia sociale, che egli è stato un filosofo più che un sociologo. Incontestabilmente, Durkheim aveva un temperamento filosofico, anzi religioso. Parlava di sociologia con l'ardore morale del profeta. D'altra parte, la sua sociologia traduce una visione dell'uomo, della società moderna e della storia. Ma si potrebbe sostenere, e personalmente sosterrai, che tutti i grandi sistemi sociologici sono legati a una determinata concezione dell'uomo e della storia. Rimproverare a una dottrina sociologica di portare con sé elementi filosofici, non è svalutarla.

Lascero da parte la visione storica e la concezione dell'uomo già analizzata a più riprese, ma bisogna notare che l'insistenza di Durkheim nel sottolineare la necessità del consenso, come pure la relativa negligenza dei fattori di conflitto dipendono da certe tendenze della sua filosofia. L'interpretazione della società moderna in termini di differenziazione sociale non è l'unica possibile. Per Max Weber la caratteristica capitale della società moderna è la razionalizzazione e non la differenziazione, e ognuno di questi concetti comporta numerose conseguenze, tanto dal punto di vista dell'interpretazione scientifica dei fatti, quanto dal punto di vista della valutazione morale e filosofica.

Dirigerò piuttosto i miei rilievi critici sul concetto di società o, anche, sui diversi significati che il termine società assume in Durkheim. La pluralità dei significati mette in evidenza, se non la contraddizione interna, almeno le tendenze divergenti di questo pensiero.

Durkheim volle, per tutta la sua vita, restare un pensatore positivista e scienziato, un sociologo capace di studiare i fatti sociali come cose, di considerarli dall'esterno e di rendere ragione come gli specialisti delle scienze della natura spiegano i fenomeni. Ma nel pensiero durkheimiano è presente oltre a questo positivismo costante e persistente, l'idea che la società è nel contempo il punto focale dell'ideale e l'oggetto reale della fede morale e religiosa. Evidentemente da questa duplice interpretazione della società derivano equivoci e difficoltà. La società concreta e osservabile non può essere confusa con la società punto focale dell'ideale e ancor meno con la società oggetto delle aspirazioni e delle credenze più elevate. Se la credenza, anche religiosa, avesse per oggetto l'adorazione della società concreta, la filosofia durkheimiana si apparenterebbe a una filosofia di tipo nazionalsocialista, il che è evidentemente falso.

Così ogni critica del pensiero di Durkheim deve insistere su questa dualità di significati della nozione stessa di società, che può essere interpretata, secondo i passi, sia come l'ambiente o l'insieme sociale osservato dall'esterno, sia come il punto focale dell'ideale, oggetto del rispetto e dell'amore.

In un primo significato, la società è dunque definita come l'ambiente sociale e considerata come ciò che determina gli altri fenomeni. Ma che cosa determina l'ambiente? Durkheim insiste, con ragione, sul fatto che le diverse istituzioni - famiglia, delitto, educazione, politica, morale, religione - sono condizionate dall'organizzazione della società: ogni tipo di società ha il suo tipo di famiglia, il suo tipo d'educazione, il suo tipo di Stato, il suo tipo di morale. Ma egli tende a prendere per una realtà totale l'ambiente sociale, mentre questo è una categoria analitica, non una causa ultima. Quello che è ambiente sociale, causa in rapporto a una determinata istituzione, è, da un altro punto di vista, nient'altro che l'insieme delle istituzioni che si presume l'ambiente sociale spieghi.

Durkheim tende a considerare l'ambiente sociale come una realtà *sui*

generis, oggettivamente e materialmente definita, mentre esso è soltanto una rappresentazione intellettuale. Questa tendenza a ipostatizzare delle astrazioni appare nella nozione di « corrente suicidogena ». Infatti, non esiste una « corrente suicidogena », se non nell'immaginazione o nella terminologia di Durkheim. La frequenza dei suicidi è più o meno grande secondo le condizioni sociali e secondo i gruppi. I tassi di suicidio rivelano alcune caratteristiche dei gruppi, non dimostrano che i disperati che si danno la morte siano portati via da una « corrente collettiva ».

Durkheim si esprime spesso come se l'ambiente sociale fosse sufficientemente determinato perché si possa, conoscendo l'ambiente, precisare le istituzioni che gli sono necessarie. Così Durkheim parte dalla proposizione: « ogni società ha la sua morale », proposizione che ognuno può accettare. La morale della città romana è concretamente diversa da quella dello stato sovietico o da quella dello stato liberale americano, ed è vero che ogni società ha istituzioni, credenze o pratiche morali a essa peculiari e che caratterizzano il tipo cui appartiene. Ma dire che gli atteggiamenti morali variano da un tipo all'altro di società non comporta affatto che, conoscendo un tipo di società, si possa dire qual è la morale che le conviene. Durkheim si esprime spesso come se la società fosse un'unità chiusa in se stessa, esattamente definita. Ora, infatti, all'interno di ogni società, si originano dei conflitti su ciò che è bene o male. Diverse concezioni morali si contrastano e alcune finiscono per imporsi. Tuttavia è abbastanza ingenuo immaginare che la scienza potrà mai stabilire la morale che corrisponde al tipo della società moderna, come se questo tipo esigesse una e una sola concezione morale, come se conoscendo la struttura di una società si potesse dire: « Ecco la morale di cui questa società ha bisogno ».

In altre parole, bisogna sostituire al concetto di società, unità completa e integrale, quello di gruppi sociali coesistenti all'interno di qualsiasi società complessa. Dal momento in cui si riconosce la pluralità dei gruppi sociali e il conflitto delle idee morali, si vede anche che la scienza sociale sarà per molto tempo ancora, e forse per sempre, incapace di dire ai moralisti e agli educatori: questa è la morale che dovete predicare in nome della scienza.

Certamente, esistono imperativi morali che tutti i membri di una società accettano, almeno in astratto. Ma la cosa più interessante sono proprio gli argomenti sui quali non esiste l'unanimità. E quando si arriva a questi argomenti, la sociologia di solito è incapace di dire qual è la morale che risponde ai bisogni della società. Forse le stesse organizzazioni sociali possono adattarsi a diverse concezioni morali. Inoltre, anche se la sociologia dimostrasse che una certa concezione morale favorisce la stabilità della società nella quale viviamo, perché dovremmo, in nome della morale, porre come fine ultimo la stabilità della nostra società? Una delle caratteristiche della società è che i suoi fondamenti siano rimessi perpetuamente in discussione. La sociologia potrà spiegare le ragioni di questo fatto, ma non può

rispondere ai problemi che gli individui si pongono né, ancor meno, proporre una soluzione che sia scientifica.

E ciò per due ragioni: da una parte uno stesso tipo di società può essere compatibile con più soluzioni morali, con più regimi politici; dall'altra, l'individuo che vuol giudicare da sé non è affatto obbligato ad attenersi al tipo sociale esistente, come se fosse l'ultima parola dell'avventura umana. Può volere un'altra morale, anche se essa è incompatibile con la società in cui viviamo.

Questa illusione sulla possibilità di dedurre degli imperativi dalle analisi in gran parte si spiega, mi sembra, con la teoria della classificazione dei tipi di società. Durkheim, ricordiamocene, credeva che le diverse società storicamente note potessero essere distribuite su una sola linea, secondo il loro grado di complicazione, dalle società monosegmentarie sino alle polisegmentarie doppiamente composte.

Questa teoria, sulla quale di solito gli interpreti non insistono affatto, mi sembra di una portata eccezionale, certo non nella sociologia effettiva di Durkheim, ma nel suo sogno di una certa forma compiuta di scienza sociale.

La classificazione delle società secondo il grado di complicazione offriva infatti a Durkheim la possibilità di una distinzione, alla quale teneva molto, tra fenomeni superficiali, di cui volentieri si disinteressava con un certo disprezzo e lasciava alla storia, e fenomeni profondi che appartenevano essenzialmente alla sociologia. Infatti, se si ammette che un determinato tipo di società è definito dal suo grado di complessità o dal numero di segmenti, si dispone immediatamente di un criterio per distinguere a quale tipo appartiene una determinata società. Se si costata che una società di tipo relativamente poco complesso crea improvvisamente un'industria moderna, come nel caso del Giappone, si sosterrà che questa società, a dispetto del suo livello di sviluppo economico, resta una società di tipo diverso e più primitivo delle società occidentali, in ragione del numero e della composizione dei suoi segmenti.

In altre parole, Durkheim credeva di aver trovato il modo di separare i fenomeni fondamentali di struttura o di integrazione sociale, che sono di competenza della sociologia, da altri fenomeni più superficiali, come i regimi politici e anche le istituzioni economiche, che spettano alla scienza storica e non obbediscono a leggi rigorose.

Questa classificazione delle società che porta alla contrapposizione tra ciò che è profondo e ciò che è superficiale, del tipo sociale e dei fenomeni storici, dipende, a mio giudizio, da un'illusione, positivistica o realistica, secondo la quale una classificazione delle società, e quella sola, è assolutamente valida.

Per esaminare e criticare il secondo significato durkheimiano del termine società, quello per cui la società è concepita come il punto focale dell'ideale, oggetto di rispetto e d'adorazione, mi servirò di un piccolo libro,

Sociologie et philosophie (Sociologia e filosofia), che riunisce tre saggi di Durkheim: un articolo del 1898, *Représentations individuelles et représentations collectives (Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive)*, una comunicazione del 1906 alla Société française de philosophie su *Détermination du fait moral (Determinazione del fatto morale)*, e infine una comunicazione a un congresso internazionale di filosofia tenuto a Bologna nel 1911 su *Jugements de réalité et jugements de valeur (Giudizi di realtà e giudizi di valore)*. In questa breve opera sono espressi con molta forza alcuni dei temi essenziali di Durkheim. Il primo è che « l'uomo è uomo soltanto nella misura in cui è civilizzato », soltanto nella e grazie alla società. Solo l'integrazione nella società fa dell'uomo un animale diverso dagli altri.

Da molto tempo Rousseau ha dimostrato che se si toglie all'uomo tutto ciò che gli viene dalla società, di lui non resta altro che un essere ridotto alla sensazione, e più o meno indistinguibile dall'animale. Senza il linguaggio, attività sociale per eccellenza, le idee generali o astratte sono praticamente impossibili, il che avviene, di conseguenza, di tutte le funzioni mentali superiori. Abbandonato a se stesso, l'individuo cadrebbe sotto il dominio delle forze fisiche; se è riuscito a sfuggirgli, se ha potuto liberarsi da esse, farsi una personalità, è perché ha potuto mettersi al riparo di una forza *sui generis*, forza intensa, giacché è il risultato della coalizione di tutte le forze individuali, ma forza intelligente e morale, capace, di conseguenza, di neutralizzare le energie prive d'intelligenza e amorali della natura: la forza collettiva. Dimostri pure il teorico che l'uomo ha diritto alla libertà, ma, qualunque sia il valore di tali dimostrazioni, ciò che è certo è che la libertà è diventata una realtà soltanto nella e grazie alla società. (*Sociologie et philosophie*, p. 79.)

Così, senza la società, l'uomo sarebbe un animale; grazie alla società l'uomo animale accede all'umanità. Al che è facile controbattere che non basta che degli animali vivano in gruppo perché creino un linguaggio e le forme superiori dell'intelligenza. La società è certamente una condizione necessaria allo sviluppo dell'umanità della specie umana, ma tale condizione diventa sufficiente soltanto se l'uomo animale è dotato di capacità che non appartengono alle altre specie. Linguaggio, comprensione, comunicazione comportano evidentemente che esistano più persone e, in questo senso, che vi sia una società; ma non basta che vi siano più animali insieme perché vi sia linguaggio, comprensione e comunicazione dello stesso tipo di quelli che si trovano nella società umana.

Durkheim ha ragione di dire che il linguaggio, la morale e la religione sono fenomeni sociali, ma a patto che questa proposizione, a un tempo evidente, banale e senza interesse finché è formulata così come io ho fatto, non sia interpretata come se le si aggiungesse l'avverbio « essenzialmente ». La morale, il linguaggio o la religione comportano una dimensione sociale. Tutti i fatti umani presentano un aspetto sociale, ma da ciò non deriva che tali fatti umani siano essenzialmente sociali, o ancora che il vero significato del fenomeno considerato risulti dalla sua dimensione sociale.

Questo rilievo vale particolarmente per la morale. Secondo Durkheim,

può esistere una morale solo se la società è, per se stessa, carica di un valore superiore agli individui.

Arriviamo dunque a questa conclusione: se esiste una morale, un sistema di doveri e di obblighi, è necessario che la società sia una persona morale qualitativamente distinta dalle persone individuali che comprende e dalla sintesi delle quali essa risulta. Si rileverà l'analogia esistente tra questo ragionamento e quello col quale Kant dimostra Dio. Kant postula Dio perché, senza questa ipotesi, la morale è inintelligibile... Noi postuliamo una società specificamente distinta dagli individui, perché altrimenti la morale sarebbe priva di oggetto, il dovere senza un punto di riferimento. Aggiungiamo che questo postulato è facile da verificarsi con l'esperienza. Pur avendo già spesso trattato la questione nei miei libri, mi sarebbe facile aggiungere nuove ragioni a quelle già portate per giustificare questa concezione. Tutta questa argomentazione può ricondursi, in definitiva, ad alcuni temi semplicissimi. È l'ammissione che, per l'opinione comune, la morale comincia là dove incomincia il disinteresse, la dedizione. Ma il disinteresse ha un senso soltanto se il soggetto al quale ci subordiniamo ha un valore più forte di noi individui. Ora, nel mondo dell'esperienza, io conosco un solo oggetto che possiede una realtà più ricca, più complessa della nostra, la collettività. Mi inganno, ve n'è un altro che potrebbe rappresentare la stessa parte: la divinità. Tra Dio e la società bisogna scegliere. Non esaminerò qui le ragioni che possono militare a favore dell'una o dell'altra soluzione, che sono entrambe coerenti; aggiungo che dal mio punto di vista questa scelta mi lascia abbastanza indifferente, perché nella divinità altro non scorgo che la società trasfigurata e pensata simbolicamente. (*Sociologie et philosophie*, pp. 74-75.)

Così tra Dio e la società bisogna scegliere. Se v'è una proposizione caratteristica della filosofia di Durkheim, che mostra quello in cui egli ha veramente creduto, è questa. È necessario che aggiunga che questa scelta non mi pare necessaria e che il ragionamento di Durkheim mi sembra puramente e semplicemente sofisticato? La sua idea è questa: un atto è morale soltanto se ha per oggetto una persona diversa dall'agente; ora l'altra persona, in quanto tale, non vale più di me; dunque perché possa esistere una moralità bisogna che esista una realtà che, in se stessa, valga più di me o di qualsiasi altro. Questa realtà di valore superiore all'agente individuale non può essere che Dio o la società, e non v'è differenza fra queste due ipotesi, perché la religione, lo sappiamo dallo studio delle forme elementari della vita religiosa, altro non è che l'adorazione della società trasfigurata.

Un primo sofisma si annida nell'analisi dell'atto morale o, anche, di ciò che fa essere morale un atto. Durkheim afferma che se un atto che ha per oggetto la mia persona non può essere morale, non potrebbe esserlo maggiormente uno che avesse per oggetto un'altra persona. Ora, l'opinione corrente alla quale Durkheim si riferisce è disposta ad ammettere che la dedizione che ha per oggetto di salvare la vita di un altro è morale, anche se quest'altro non vale più di me. Ciò che rende morale l'atto è il distaccarsi da sé e il dedicarsi a un altro e non il valore anteriormente realizzato nell'oggetto del mio atto. In un celebre romanzo, *La carriera di Beauchamp*, Meredith narra di un uomo, Nevil Beauchamp, che alla fine perde

la vita per salvare quella di un fanciullo.¹² L'episodio illustra il problema morale. Bisogna ammirare un uomo superiore che si sacrifica per la salvezza di un essere a lui inferiore o, ragionando pragmaticamente, bisogna giudicare assurdo che un uomo superiore si sacrifichi per la salvezza di un essere di valore inferiore? Lascio ai moralisti il compito di decidere, ma ciò che è fuori dubbio, è che la coscienza comune non stabilisce che l'oggetto dell'atto debba essere di per sé superiore alla persona agente, perché l'atto sia morale. Un filosofo, Hamelin, perse la vita gettandosi in acqua per salvare uno che annegava, pur non sapendo neppure lui nuotare. L'atto era sublime; da un punto di vista prammatico era assurdo. Comunque, il nostro giudizio non è determinato dal valore in sé della vita da salvare.

Un altro sofisma sta nel credere che il valore creato con la nostra condotta debba essere, per così dire, anteriormente incarnato nel reale. Durkheim riprende non tanto la religione, quanto una concezione volgare della religione. Vuole che i valori superiori siano dati anticipatamente in Dio e che quelli realizzati dagli uomini dipendano dai valori anticipatamente posseduti dall'essere trascendente. Dubito che le cose stiano così in una interpretazione raffinata della religione. In ogni caso, in una filosofia puramente umana, i valori morali sono una creazione e una creazione gratuita dell'umanità. L'uomo è una specie animale che perviene progressivamente all'umanità. Postulare che debba esistere un oggetto che ha valore per sé, vuol dire falsare il senso della religione o il senso della moralità umana.

Un terzo sofisma consiste nel supporre che il termine società sia, in quanto tale, definito e che si possano confrontare e contrapporre società e divinità, come due cose circoscritte e osservabili. Non esiste *la* società, non esiste *una* società, esistono soltanto dei raggruppamenti umani. Finché non si precisa a qual gruppo umano si applica il termine di società si resta in un equivoco pericoloso. Qual è *la* società che equivale a Dio? Forse la famiglia, la classe sociale, la società nazionale, l'umanità? Almeno nella filosofia di Auguste Comte non esistevano dubbi su questo punto: la società oggetto dell'adorazione religiosa era l'umanità tutta quanta, non l'umanità concreta, ma quel che di meglio v'è negli uomini lungo il corso dei secoli. Se non si precisa quel che s'intende per società, la concezione di Durkheim mi sembra possa portare, contro le sue intenzioni, alle pseudoreligioni del nostro tempo, all'adorazione cioè della collettività nazionale da parte dei suoi membri. Per ragioni molteplici ed evidenti, Durkheim, razionalista e liberale, avrebbe detestato queste religioni laiche. La stessa possibilità di questo malinteso evidenzia il pericolo di usare il concetto di società senza specificazione.

Questa metafisica della società vizia sfortunatamente alcune intuizioni profonde di Durkheim a proposito delle relazioni tra la scienza, la morale, la religione, da una parte, e il contesto sociale dall'altra.

¹² *Beauchamp's career*, romanzo dell'inglese George Meredith (1828-1909) pubblicato nel 1875.

Secondo Durkheim, le diverse attività dell'uomo si sono progressivamente differenziate nel corso della storia. La morale, nelle società arcaiche, è inseparabile dalla religione, e le categorie del diritto, della scienza, della morale e della religione hanno acquistato la loro autonomia a poco a poco nel corso dei secoli. Questa affermazione è giusta, ma non comporta che tutte le categorie derivino la loro autorità dalla loro origine sociale. Quando Durkheim abbozza una teoria sociologica della conoscenza e della morale, questa teoria dovrebbe essere il frutto dell'analisi obiettiva delle circostanze sociali che influiscono sullo sviluppo delle categorie scientifiche e delle nozioni morali. Ma, secondo me, l'analisi è falsata dalla convinzione di Durkheim che non esiste alcuna differenza fondamentale tra scienza e morale, tra giudizio di valore e giudizio di fatto. In entrambi i casi, si tratterebbe di realtà *essenzialmente* sociali, in entrambi i casi l'autorità di tali giudizi sarebbe fondata sulla stessa società.

Due passi dell'articolo *Giudizi di fatto e giudizi di valore* mostrano il confronto e la quasi identificazione dei giudizi di fatto e dei giudizi di valore.

Un giudizio di valore esprime la relazione di una cosa con un ideale. L'ideale è dato come la cosa, sebbene in modo diverso: è anch'esso, a suo modo, una realtà. La relazione espressa unisce dunque due termini dati, esattamente come in un giudizio di esistenza. Si dirà, che nei giudizi di valore entrano in gioco gli ideali? Ma non è diversamente per i giudizi di realtà: anche i concetti sono infatti costruzioni dello spirito, partendo dagli ideali; non sarebbe difficile mostrare che sono anche ideali collettivi, perché non possono costituirsi che nel e col linguaggio, che è cosa collettiva per eccellenza. Gli elementi del giudizio sono dunque gli stessi da una parte e dall'altra. (*Sociologie et philosophie*, p. 139.)

Una proposizione di questo passo è caratteristica: « ... i concetti sono costruzioni dello spirito, partendo dagli ideali ». Se Durkheim vuole dire che le costruzioni dello spirito sono delle realtà non empiriche o ideali, egli ha evidentemente ragione. Se identifica il concetto con l'ideale nel senso morale del termine, la sua proposizione mi sembra puramente sofistica.

Più avanti Durkheim scrive:

Se ogni giudizio opera con degli ideali, questi sono però di specie diverse. Ve ne sono alcuni, la cui funzione è soltanto di esprimere le realtà alle quali si applicano, di esprimerle così come sono. Sono i concetti propriamente detti. Ve ne sono altri, al contrario, la cui funzione è di trasfigurare le realtà alle quali si riferiscono. Sono gli ideali di valore. Nel primo caso, è l'ideale che serve da simbolo alla cosa in modo da renderla assimilabile dal pensiero; nel secondo, è la cosa che serve da simbolo all'ideale, e lo rende rappresentabile alle diverse menti. Naturalmente, i giudizi differiscono secondo gli ideali impiegati: i primi si limitano ad analizzare la realtà e a tradurla il più fedelmente possibile; i secondi, invece, dicono l'aspetto nuovo di cui essa si arricchisce sotto l'azione dell'ideale. (*Ibid*, pp. 139-140.)

In questa assimilazione dei giudizi di fatto e dei giudizi di valore, troviamo sempre la convinzione di Durkheim che l'autorità dei concetti che tendono a esprimere la realtà o degli ideali che tendono a informare l'azio-

ne, deriva dalla stessa società. Io penso che su questo punto esista un equivoco. Lo studio sociologico delle origini dei concetti non si confonde a nessun livello con la teoria della conoscenza, cioè con l'analisi delle condizioni trascendentali della verità. Le condizioni della verità scientifica non hanno nulla a che vedere con le circostanze dell'assunzione sociale della verità, e costituisce una confusione sistematica pensare che esista una teoria sociologica della conoscenza. Esiste una teoria sociologica delle condizioni nelle quali si sviluppa la scienza, quella che oggi si chiama sociologia della conoscenza, che rende alcuni servizi alla teoria della conoscenza, ma non può in alcun grado confondersi con essa.

Per i giudizi di valore, l'errore è un altro. Durkheim vuole che l'ideale morale sia un ideale sociale, che la società conferisca il suo valore alla morale. Anche qui v'è, mi sembra, un equivoco. Certamente il concetto che possiamo farci dei valori dipende dalle circostanze sociali, ma il fatto che i nostri giudizi di valore ci siano suggeriti dall'ambiente sociale non prova che il fine della moralità sia un certo stato della società. Naturalmente quando vogliamo una certa moralità, vogliamo una certa società o una certa specie di relazioni umane. In questo senso, una volontà sociale è richiesta da qualsiasi volontà morale. Ma la società, realtà empirica, non *determina* il contenuto della moralità. Delle due cose una: o si ritorna indirettamente all'idea che la società, globalmente considerata, comporta una certa moralità e, in questo caso, si cade sotto l'obiezione che ho prima formulato: una morale determinata e unica non risulta necessariamente da una struttura sociale data, perché in ogni epoca e in ogni società esistono conflitti aventi per oggetto il contenuto della moralità. Oppure, si vuol dire che la nostra volontà morale è comandata da una volontà sociale, ma una simile frase può essere rovesciata: è in funzione di un'idea morale che scegliamo un obiettivo sociale o politico.

Il carattere filosofico della sociologia durkheimiana spiega la violenza delle passioni da essa sollevate poco più di mezzo secolo fa. La formula « società o divinità », quando infieriva in Francia il conflitto tra l'insegnamento cattolico e quello laico, era tale da dar fuoco alle polveri. Nelle scuole elementari e in quelle magistrali, la sociologia sembrò il fondamento della morale laica che veniva a sostituirsi alla morale cattolica. Quando Durkheim aggiungeva di non scorgere alcuna differenza tra la divinità e la società, questa proposizione, che nel suo pensiero rispettava la religione, ai credenti sembrava attentare ai loro valori. Così si spiega che ancor oggi il pensiero di Durkheim sia interpretato in modi tanto diversi.

Queste interpretazioni contraddittorie si spiegano se si tiene presente un dualismo che non è una contraddizione e che è centrale nel pensiero di Durkheim. Tale pensiero mira a ricostituire il consenso sociale e a rafforzare l'autorità degli imperativi e dei divieti collettivi. Agli occhi di alcuni critici tale restaurazione delle norme sociali presenta il carattere di una

impresa conservatrice, se non reazionaria. In effetti, il pensiero di Durkheim evoca talvolta la seconda parte della carriera di Comte, quella in cui, nel *Système de politique positive*, cercava di fondare una religione dell'umanità. Questa interpretazione è vera soltanto a metà. Secondo Durkheim, la norma sociale di cui conviene rafforzare l'autorità, non soltanto autorizza l'individuo a realizzare se stesso liberamente, ma obbliga ciascuno a far uso del suo giudizio e ad affermare la sua autonomia. Durkheim vuole fondare una società il cui principio supremo sia il rispetto della persona umana e il pieno sviluppo dell'autonomia personale. A seconda che si ponga l'accento sul rafforzamento delle norme sociali o sul pieno sviluppo dell'autonomia individuale, l'interpretazione diviene conservatrice o razionalistica e liberale. L'interpretazione più vera è quella che combina tra loro queste due interpretazioni apparentemente divergenti. Al centro del pensiero di Durkheim, colgo lo sforzo per dimostrare che il pensiero razionalistico, individualistico e liberale è il termine provvisoriamente ultimo dell'evoluzione storica. Questa scuola di pensiero, che risponde alla struttura delle società moderne, deve essere approvata, ma nello stesso tempo rischierebbe di provocare la disgregazione sociale e il fenomeno dell'anomia, se le norme collettive, indispensabili a ogni consenso, non fossero rafforzate.

La sociologia, secondo Durkheim, giustifica l'individualismo razionalistico e, nello stesso tempo, predica il rispetto delle norme collettive. Questa è la conclusione di una ricerca alla cui origine, come ci ha ricordato Marcel Mauss, sta il vecchio problema dei rapporti tra l'individuo e la società o tra l'individualismo e il socialismo.

Bibliografia

Un elenco dei principali articoli apparsi su varie riviste è pubblicato in *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, pp. IX-XI.

Qui diamo un elenco delle opere:

Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit, Gournouilhou, Burdigalae 1892 (trad. in « *Revue d'histoire politique et constitutionnelle* », 1937, col titolo *Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés*).

De la Division du travail social, Alcan, Paris 1893; nella seconda edizione Durkheim aggiunse una prefazione dal titolo « *Quelques remarques sur les groupements professionnels* » (trad. it., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1962).

Les Règles de la méthode sociologique, Alcan, Paris 1895 (trad. it., *Le regole del metodo sociologico*, Sociologia e filosofia, Comunità, Milano 1963).

Le Suicide. Etude de sociologie, Alcan, Paris 1897.

La Sociologie dans l'enseignement secondaire, *Opinion de...*, Girard et Brière, Paris 1900.

Sociologie et sciences sociales, Alcan, Paris 1909, in *De la Méthode dans les sciences*.

Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie, Alcan, Paris 1912 (trad. it., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963).

« *L'Alemagne au-dessus de tout* » *La mentalité allemande et la guerre*, Armand Colin, Paris 1915.

Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques, Armand Colin, Paris 1915.

La Sociologie (cou Mauss), in *La Science française*, Larousse, Paris 1915.

Education et sociologie, Alcan, Paris 1922; nuova ed., PUF, Paris 1966 (trad. it., *Pedagogia e sociologia*, Canova, Treviso 1962).

L'Éducation morale, Alcan, Paris 1923.

Sociologie et philosophie, Alcan, Paris 1925.

Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne, Alcan, Paris 1928.

- L'Évolution pédagogique en France*, 2 voll.; vol. I: *Des Origines à la Renaissance*; vol. II: *De la Renaissance à nos jours*, Alcan, Paris 1938.
- Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, a cura di H. Nail Kubali e Georges Davy, PUF, Paris e Istanbul 1950.
- Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Rivière, Paris 1953 (traduzione dal latino della tesi secondaria scritta nel 1892).
- La Sociologie formaliste*, studio pubblicato nell'opera di Armand Cuvillier, *Où va la sociologie française*, Rivière, Paris 1953.
- Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris 1955, corso del 1913-1914 ricostruito su appunti di studenti a cura di A. Cuvillier.

Opere su Durkheim

- G. Aimard, *Durkheim et la science économique. L'apport de la sociologie à la théorie économique moderne*, PUF, Paris 1962.
- H. Alpert, *Émile Durkheim and his Sociology*, Columbia University Press, New York 1939.
- C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, nuova ed., Alcan, Paris 1938.
- G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, II ed., PUF, Paris 1950.
- J. Duvignaud, *Durkheim, sa vie, son oeuvre*, PUF, Paris 1965.
- G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, PUF, Paris, t. I 1957; t. II (II ed.) 1963 (trad. it., *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1965).
- R. Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim*, Paris 1926.
- T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Mac Graw Hill, New York 1937 (trad. it., *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1962).
- J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Bloud et Gay, Paris 1939.
- K.H. Wolff e altri, *Émile Durkheim, 1858-1917. A collection of essays*, Ohio University Press, Columbus 1960.
- « *Annales de l'Université de Paris* », n. 1, 1960. Centenario della nascita di É. Durkheim; scritti di G. Davy, A. Lalande, R. Aron, G. Gurvitch, H. Lévy-Bruhl, G. Lebras, C. Lévi-Strauss.