

325330

352 II A4,11



L'OFFICINA DELLO STORICO

7

Il pensiero gerarchico in Europa

XVIII-XIX secolo

a cura di
Antonella Alimento
e Cristina Cassina



Leo S. Olschki
Firenze

INDICE

- (1) REGINA POZZI, *Introduzione* p. 5

PRIMA PARTE

LA RAPPRESENTAZIONE DELL'ORDINE SOCIALE NELLA CULTURA POLITICA ED ECONOMICA DEL XVIII SECOLO

- (2) ANTONELLA ALIMENTO, *Entre rang et mérite: la réflexion économique de l'abbé Duguet* » 11
- (3) CATHERINE LARRÈRE, *Montesquieu: noblesse et commerce. Ordre social et pensée économique* » 31
- (4) PHILIPPE STEINER, *La politique de l'économie politique en France (1756-1828)* » 49
- (5) CHRISTINE LEBEAU, *La notion de 'propriétaire' et sa construction dans l'espace germanique: le cas de la monarchie des Habsbourg aux XVII^e et XVIII^e siècles* » 65
- (6) MANUELA ALBERTONE, *Gerarchia sociale, repubblica e democrazia: la figura del farmer nell'America del XVIII secolo* » 83
- (7) MARIA LUISA PESANTE, *Aristocrazia, oligarchia, élite. Il discorso di Josiah Tucker sulla gerarchia moderna* » 111
- (8) DAVID WOOTTON, *Hierarchical thought before and after individualism* » 131

SECONDA PARTE

LA RAPPRESENTAZIONE DELLE DIVERSITÀ CULTURALI E LE GERARCHIE DI CIVILTÀ TRA XVIII E XIX SECOLO

- (9) ROLANDO MINUTI, *Rappresentazione della diversità religiosa e problema della tolleranza nei Nouveaux Mémoires di Louis Lecomte* » 147

INDICE

- (10) GIROLAMO IMBRUGLIA, *Tradizionalismo e storia nell'illuminismo: Galanti* p. 165 x
- (11) GIULIANO CAMPIONI, *Gerarchie di civiltà e di individui. Renaissance neolatina e rinascita germanica in Nietzsche e Wagner* » 183
- (12) ANDREA ORSUCCI, *Gerarchie di civiltà: alcune discussioni intorno ai 'valori storici' della tradizione europea (1890-1925)* » 201
- (13) MARC CRÉPON, *La classification et la caractérisation des peuples (entre unité et identité promises)* » 221

TERZA PARTE

ORDINE SOCIALE E MODELLI POLITICI
NEL PENSIERO DEL XIX SECOLO

- (14) CRISTINA CASSINA, *Gerarchie senza privilegi: riflessioni intorno alla dottrina sansimoniana* » 237 x
- (15) REGINA POZZI, *Élites e processi di modernizzazione: Guizot e Tocqueville dinanzi alla storia inglese* » 251
- (16) MICHELE BATTINI, *Élie Halévy, o il volto doppio del socialismo del XVIII e XIX secolo* » 269
- (17) FRANCOISE MÉLONIO, *La hiérarchie impossible. Comment se disculper d'être une aristocratie?* » 283
- (18) LUCIANO CAFAGNA, *Dalla aristocrazia alle élites. Spunti tocquevilliani e non* » 297

QUARTA PARTE

ETICA, INDIVIDUO E ROTTURA DELLE GERARCHIE
NELLA CULTURA FILOSOFICA E POLITICA
DEL XIX SECOLO

- (19) VITTORIA FRANCO, *Individuo moderno, frantumazione delle gerarchie sociali, responsabilità* » 307
- (20) RENZO RAGGHIANI, *Gerarchia 'aperta' ed etica dell'effort: Fouillée, Guyau, Durkheim* » 325
- INDICE DEI NOMI » 343

RENZO RAGGHIANTI

GERARCHIA 'APERTA' ED ETICA DELL'EFFORT:
FOUILLÉE, GUYAU, DURKHEIM

Lo studio della rappresentazione dell'ordine sociale dell'ultimo quarto dell'800 comporta dapprima una riflessione sui modelli politici capaci di comporre per mezzo dell'istruzione gli eccessi dell'individualismo, e tali da stabilire gerarchie aperte, dinamiche, una nuova padronanza sulla tecnica suscettibile altrimenti di addivenire a una rinnovata barbarie.

In secondo luogo nel dibattito sulla fondazione della morale, le contingenze politiche, l'avvento della 'République', si connettono con riflessioni teoriche sulla società antica.

Infine, a proposito dell'impegno civile, dell'efficacia dell'agire intellettuale, l'intima connessione fra l'esercizio della cultura e quello delle funzioni pubbliche esperiva nella cogenza quotidiana il baconiano '*scientia est potentia*'. In questo ambito, Fouillée e Guyau, da un lato, Durkheim, dall'altro, esprimono le più compiute riflessioni sulla rappresentazione dell'ordine sociale e tracciano possibili linee di soluzioni complessive per l'instaurarsi di una società 'aperta'.

Se la filosofia parve smarrirsi in età napoleonica, la Restaurazione inaugura un processo di valorizzazione dell'insegnamento che ben presto si esprimerà attraverso alcune figure di professori innalzati a un rango sociale mai raggiunto prima. Si adotteranno allora differenti discipline, la biologia, la sociologia, e bisogna sottolineare la crescente importanza della pedagogia, come chiavi di lettura dei fatti sociali. La consapevolezza che ogni morale astratta è priva d'efficacia presiede alla missione unificatrice della nazione di cui, a partire dal 1880, si faranno carico i 'maîtres d'école' che coniugano lo spiritualismo morale e la fede laica propria della *République des professeurs*. Col costituirsi dei 'philosophes de la république' l'educazione diviene l'ambito privi-

legiato d'intervento sociale della filosofia: la collaborazione fra Fouillée e Guyau esercitò infatti un'azione particolarmente incisiva nella didattica. Negli ultimi tre decenni dell'800 l'accento è posto perlopiù sulla produzione di consenso teorico come garanzia sociale, solo col nuovo secolo il mestiere di filosofo si volgerà nuovamente alle discussioni dei procedimenti logici e delle forme espressive.

La rottura di antiche gerarchie si configura come consacrazione del merito individuale e della mobilità sociale in cui il controllo del conflitto e il disciplinamento sociale della scienza, la dialettica cultura-incultura, si traducono nel dibattito, che percorre il secolo, sul suffragio universale, percepito come strumento precipuo dell'«inclusione sociale». E invero la 'République', a partire dagli anni 1830, riassume in sé un insieme di aspirazioni sociali e culturali in antitesi alle forme di esclusione sociale. Questo coacervo di suggestioni ideali è riconducibile sotto la definizione sommaria di 'morale laica', e comporterà il costituirsi di *élites* in grado di governare i processi di modernizzazione.

Osservando rapidamente il secolo nella sua interezza, l'istituzionalizzazione della filosofia in Francia è sfociata nella ricostruzione di una gerarchia sociale che, abbandonando il sensismo settecentesco a favore dello spiritualismo, oppone il vitalismo al materialismo nella temperie ideale che dal discorso sull'abitudine (Maine de Biran, Ravaisson) si conclude nelle teorie della memoria (Royer-Collard, Garnier, Renan, Gratacap, Bergson). Persino la rappresentazione dell'Antichità greca, in particolare, con le traduzioni di Platone, di Aristotele e dei Neoplatonici, ma anche delle antichità indiana e cinese (Burnouf e Abel Rémusat), sfocerà in nuove considerazioni etiche e politiche di cui le differenti conclusioni, da Fustel de Coulanges a Boutroux, dalla fondazione della sociologia (Durkheim) alle *Réflexions sur la violence* (Sorel), che teorizzano il mito come palingenesi sociale, hanno in comune la produzione di un'etica dell'*effort* come tentativo di creare una nuova omogeneità sociale.

Già in Biran il principio della soggettività è da identificare nell'esistenza dell'io come sforzo e volizione, e difatti le considerazioni politiche biraniane, assai frammentarie, prendono le mosse dal rifiuto di una radicale rottura delle gerarchie nella società postrivoluzionaria. La paventata disgregazione sociale è allora scongiurabile, secondo quest'«uomo di centro alla continua ricerca del centro», tramite una rigenerazione morale, momento produttivo, identità di libertà morale e politica. I dottrinari lo additarono difatti come loro maestro, anche se volgeranno in attivismo politico il concetto filosofico di attività, in

cui autonomia del soggetto ed eteronomia della politica si componevano in un diffuso pessimismo, poiché la società moderna è priva di «una morale pubblica che serva da fundamenta alle leggi e che formi ai doveri che lo stato sociale impone ed esige». ¹

Parimenti negli ultimi decenni del secolo il termine anomia illustra in modo emblematico gli esiti dicotomici di codesta riflessione. L'anomia designa in Durkheim l'assenza o la deficienza di norme che regolino l'organizzazione sociale, comportamenti sociali poveri e privi di legami coercitivi e dunque suscettibili di degenerazione. Nella *Division du travail social* e nel *Suicide*, a proposito del passaggio da una società a solidarietà meccanica ad una a solidarietà organica, parla della crisi di legittimità e d'efficacia di norme e di valori che avevano presieduto alla coesione sociale. In effetti la sua sociologia non costituisce tanto una teoria generale della realtà sociale, quanto il modello teorico di una corretta amministrazione. Di contro in Guyau, l'anomia indica un obiettivo dell'evoluzione della specie: la progressiva individualizzazione e l'abbandono dell'imperativo categorico implicano lo sviluppo di nuove forme di 'socievolezza'. Questo vitalismo è alla base delle future tesi di Bergson, ma se per quest'ultimo lo slancio vitale, specifico della morale aperta, è un attributo del 'santo' che infrange la società chiusa, in Guyau ogni individuo è in grado di sviluppare la morale, delineando così una coesione sociale senza obbligo né sanzione. Nell'*Irréligion de l'avenir* opponeva società chiusa e società aperta, la Cina e la Francia, là, antiche rivoluzioni del tutto compiute hanno comportato una plurimillennaria stagnazione, qui, la mancata conclusione dimostra «che non ha fallito». E il suo spirito – «raisonner la politique, raisonner le droit, raisonner la religion» – costituisce una garanzia di restaurazione del legame sociale, anche se, temendo ogni astrazione giacobina, metteva in guardia dal tentativo «chimerico d'introdurre dappertutto contemporaneamente la logica e la *lumière*». ² Una nuova omogeneità sociale era anche lo scopo che aveva perseguito Cousin, sebbene nella sua condotta, che per un breve lasso di tempo sembrò vincente, si confondessero l'insufficienza analitica e l'autoritarismo amministrativo.

Fouillée nei primi anni del nuovo secolo, evocando la «heureuse longévité» del «governo rappresentativo», poiché i sommovimenti ri-

¹ M.F.P. MAINE DE BIRAN, *Journal*, I, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière 1955, p. 87.

² M. GUYAU, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, Alcan 1887, p. 206.

voluzionari sono forieri di «indebolimento politico» nel contesto internazionale e di «demoralizzazione all'interno», sostiene che la repubblica ha un «fondamento razionale», anche se distingue fra l'attuale 'governo' di un partito e le «istituzioni davvero razionali» della «vera repubblica», stigmatizzando quell'«amore dell'uniformità», delle «simmetrie logiche», quell'«*esprit* semplicistico», che aborriscono la complessità della politica.

Lungo l'arco del XIX secolo, in un linguaggio che «*si vuole eminentemente razionale*», le parole nazione e democrazia sono state oggetto di continui slittamenti semantici in rapporto con le modificazioni politiche e ideologiche.³ La prima, simbolo collettivo, depositaria della sovranità rivoluzionaria, sarà accolta dalla destra solo dopo il luglio 1830, per essere infine abbandonata dalla sinistra dopo l'episodio boulangista. Ugualmente, la parola democrazia, sostituita da repubblica sotto l'Impero, sarà accompagnata da innumerevoli qualificativi. In principio è la Rivoluzione, dispensatrice di senso, percepita, tanto dai suoi sostenitori, quanto dai suoi avversari, come 'il secondo Golgota della storia umana'. Si seguano allora le vicissitudini della parola cesarismo: divulgata da *L'ère des Césars*, d'Auguste Romieu, pubblicato nel 1850, che bisogna leggere insieme con *Le spectre rouge de 1852*, edito l'anno seguente. Si è in presenza di un «tentativo di forgiare una nuova categoria del pensiero politico» estranea alla dottrina classica, anche se poggia sulla storia antica.⁴ Il neologismo, con la sola significativa eccezione di Romieu, si velerà di una critica nei confronti di ogni monarchia che ricerchi la propria legittimazione su base militare e popolare: si è in presenza di una degenerazione della democrazia dovuta all'indebolimento delle classi medie in confronto alla plutocrazia e al proletariato.

Verso il 1860 l'entrata nel *Littre* consacrerà «l'autonomia semantica e concettuale della parola». Secondo questa definizione, la locuzione 'dispotismo démocratique', forgiata da Tocqueville e ripresa nella *France Nouvelle* di Prévost-Paradol, è assimilata al cesarismo, che certo resterà un fattore politico di peso, antiliberal e poliziesco, sino al

³ C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard 1982, pp. 15 e 18.

⁴ A. MOMIGLIANO, *Per un riesame della storia dell'idea di Cesarismo*, in Id., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960, p. 282. Vedi anche I. CERVELLI, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», XXII, 1996 e C. NICOLET, *op. cit.*, p. 47 sgg.

boulangismo. Per Romieu il cesarismo era l'esito obbligato del razionalismo e dello scetticismo. La degenerazione ha inizio con la Riforma che ha instaurato «*le bavardage* alla testa dello Stato», ed è da imputare al tentativo di far diventare «l'uomo ragionevole». Donde l'accusa, rivolta a quanti chiamerà in *Le spectre rouge* «les logiciens hâtifs de 1795», di aver adottato «la finzione dell'uomo *raisonnable*» invece dell'«uomo passionale, che è quello vero». ⁵

Si rediga allora una tassonomia dei repubblicani che conserverà un valore orientativo sino ad Alain: i 'rousseauisti', o romantici, gli 'eclettici della libertà', i neo-kantiani e i positivisti. Charles de Rémusat sarà in proposito «la figura che ha incarnato meglio la traiettoria politica dell'orleanismo» e «che probabilmente ha meglio cercato di pensare il rapporto tra le culture politiche inglese e francese» – dal primitivo interesse per la filosofia tedesca, come si evince dal *Discours* all'*Académie des Sciences morales et politiques* del maggio 1845, si volgerà allo studio delle origini del razionalismo, a Hobbes, a Locke – indicando nel concetto di 'democrazia *mouvante*' il mobile equilibrio di libertà politica e sociale in Francia, concettualizzando quel tema delle garanzie che nella società democratica impediscano derive proto-totalitarie, gerarchie con privilegi, scongiurando così che la dinamica democratica sfoci di necessità nel dispotismo. ⁶

Il progetto politico di quella generazione repubblicana che assume il potere in Francia alla metà degli anni '70, consapevole dei fallimenti dei repubblicani del '30 e del '48, consiste nello sgomberare la democrazia dall'immagine del Terrore. Ed è allora sintomatico come il Croce, nella *Storia come pensiero e come azione*, ⁷ veda nei «dolorosi avvenimenti del 1870-71» il «pungolo» che richiama l'intellettuale «al senso di responsabilità ed al dovere di cittadino». Il rifiuto di 'tradurre' o 'applicare' «un programma bello e determinato» colloca Croce accanto ai «molti spiriti pensosi delle sorti della libertà, come Tocqueville, a mezzo dell'Ottocento, e gli italiani della destra storica dopo il 1870», in cui si operò la fusione di «storicismo e sentimento della libertà».

⁵ A. ROMIEU, *L'ère des Césars*, Paris, Ledoyen 1850, pp. 83 e 88. Cfr. in proposito C. CASINA, *Il bonapartismo o la falsa eccezione*, Roma, Carocci 2001.

⁶ Per quanto precede, vedi soprattutto D. ROLDÁN, *Certitudes et impasses du libéralisme doctrinaire*, Paris, L'Harmattan 1999.

⁷ Bari, Laterza 1978¹¹, p. 175.

Un'attitudine assai diversa e il modificarsi delle contingenze politiche si esprimono nella pagina dell'*Irreligion de l'avenir*. Per Guyau la rivendicazione del significato della Rivoluzione, «ciò che la rende unica al mondo», è appunto l'impossibilità di essere conclusa; proprio quanto alimentava le inquietudini dei fautori della 'rivoluzione passiva', di quanti cioè si proponevano di comporre e ordinare la soggettività, il monadismo sociale che traeva alimento dalla *tabula rasa* rivoluzionaria, costituisce per Guyau il carattere fondante del nuovo patto sociale: «La Rivoluzione non si è conclusa», è ancora agli inizi, anche se è ormai acquisito il suo carattere anticattolico. Difatti Guyau, estraneo al dibattito alimentato dalla *querelle* antigesuitica di un Michelet e di un Quinet, nega che la Rivoluzione sia riconducibile alla Riforma, vantandone invece la sua capacità d'affrancare le menti «da ogni dominio religioso, da ogni credenza dogmatica e irrazionale». ⁸ E riassume l'*esprit* francese nell'orrore per la consuetudine, per la tradizione, qualora non traggano fondamento nella ragione. Nonostante ciò, metteva in guardia contro quanto di chimerico ci fosse nel tentativo «d'introdurre dappertutto nello stesso tempo la logica e la *lumière*».

Se lungo tutto il secolo, e anche dopo, la Rivoluzione francese ha costituito un laboratorio politico in cui si sono costantemente incrociati ideologia e storiografia, delineando le modificazioni della funzione intellettuale e della percezione che il chierico ebbe del proprio ruolo nella comunità nazionale, poco dopo la metà del secolo si assiste, in un breve arco di tempo, alla fioritura europea di studi sulle società antiche: Sumner Maine pubblica *Ancient Law* nel '61, lo stesso anno esce *Mutterrecht* di Bachofen, nel '64 è la volta della *Cité antique* di Fustel seguita, l'anno dopo, da *Primitive Marriage* di McLennan, infine agli inizi degli anni '70 Tylor pubblica *Primitive Culture*. Ostile alla tesi del comunismo di villaggio, forma primitiva di proprietà della terra, Fustel individua nel sentimento religioso il principio costitutivo della proprietà privata sin dai primordi della storia, e poi il principio della famiglia e della città antiche. La novità fu accolta immediatamente da Renan che vi vedeva l'abbozzo di una nuova disciplina, il «diritto comparato, la scienza delle origini chiarita dal raffronto delle leggi e delle consuetudini», da aggiungere alla filologia e alla mitologia

⁸ M. GUYAU, *op. cit.*, p. 207.

comparate che il XIX secolo aveva inaugurato.⁹ E invero sarà un ex-allievo di Fustel, Durkheim, che teorizzerà qualche anno dopo il metodo comparativo.

Discepolo di Guigniaut, di cui adotterà il concetto linguistico d'indoeuropeo, il suo arianesimo lontano dall'indomania che contrassegna il romanticismo degli inizi del secolo, nasce da una correlazione tra storiografia e linguistica, in seguito ai lavori di Bopp e di Bur-nouf.¹⁰ *La Cité antique* «rientrava nelle discussioni ottocentesche sullo stato e l'origine della proprietà [...]». Era una visione sistematica, conservatrice, fortemente semplificatrice e afilologica, ma di enorme forza intellettuale, tanto da contenere uno schema interpretativo di tutta la vicenda storica del mondo greco-romano.¹¹ Fustel confuta il contrattualismo rousseauista, ogni concezione artificiale della società in genere, così come l'utilizzazione della storia antica nella lotta politica come fu il caso durante la Rivoluzione. Il diritto di proprietà garantito dalla religione domestica, la famiglia, vero e proprio corpo sociale organizzato e cominciamento della morale, e, «in età remote, [...] il legame di tutta la società» ricondotto sotto la categoria del culto, donde il rifiuto socratico dell'esilio in quanto «interdizione del culto»: sono le tesi riassunte nella formula che «la città era stata fondata su una religione e costituita come una Chiesa». Questo approccio gli fruttò anche l'accusa di clericalismo che lo condurrà a denunciare, vent'anni dopo, l'*esprit* di sistema che soggiogava gli uomini del suo tempo.¹²

Di certo accenti conservatori potevano essere facilmente colti nella *Cité*, e gli valsero d'essere introdotto a Corte da Victor Duruy, già suo professore all'École Normale, per dare quelle *Leçons à l'Impéra-*

⁹ Lettera di Renan a Fustel del 30 gennaio 1864, cit. in F. HARTOG, *Le XIX^e siècle e l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, P.U.F. 1988, p. 120.

¹⁰ Cfr. A. GALATELLO ADAMO, *Le mura e gli uomini. Società e politica in N. D. Fustel de Coulanges*, Napoli, E.S.I. 1987. In proposito C. AMPOLO (*Storie greche*, Torino, Einaudi 1997, pp. 74-87 *passim*) parla di un'assenza d'interesse per l'antichità greco-romana durante la Restaurazione. Ci si volse piuttosto verso l'Egitto e l'Asia; solo dopo il 1830, con Michelet, con la creazione nel '46 dell'*École française d'Athènes* e sotto l'impulso del Duruy, si produce un «mutamento ideologico».

¹¹ C. AMPOLO, *op. cit.*, p. 87. Cfr. anche A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi 1984, p. 370 sgg. e Id., *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi 1985, pp. 123-129.

¹² N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Paris, Hachette 1969, p. 166, p. 234, p. 265 e p. 388; A. GUERREAU, *Fustel de Coulanges médiéviste*, «Revue historique», CCLXXV, 1986, p. 396, rileva che «le simpatie di Fustel chiariscono il senso del suo anti-rousseauismo: si tratta di un conservatorismo borghese, ma in nessun caso di una qualsiasi nostalgia dell'Ancien Régime».

trice sur les origines de la civilisation française apparse postume. Solo l'aristocrazia salvaguarda la libertà di modo che, nella *Considération sur la France*, definisce l'Impero una democrazia in virtù dell'istituto del plebiscito. In effetti, dall'impossibilità di conciliare la repubblica e la democrazia consegue che «la democrazia fondò quasi sempre il dispotismo», perché invece di conciliare gli interessi, professa teorie e principi, donde il rifiuto del carattere astratto delle *Lumières*. E ancora, nella Prolusione del '67, la negazione che la Rivoluzione abbia costituito una cesura. Solo l'infingardaggine storiografica ha condotto a «pensare che tutto quanto precede il 1789 fosse un solo e medesimo regime», mentre vi fu una miriade di slittamenti, di rivoluzioni sotto un'apparente immobilità espressa nel dogma dell'«orrore del cambiamento» – «quell'epoca differiva dalla nostra, non perché fosse immobile, ma solo per il fatto che si credeva immobile» –, e addita il pericolo della facile erudizione.

Dès qu'il suffit d'être au courant et de savoir quels hommes ont fait des études sur une question, le travail devient facile. On peut même, au besoin, se dispenser de lire les livres, pourvu qu'on les cite. C'est de l'érudition à peu de frais et accessible à tous. Ni le long travail, ni la sagace intelligence, ni la justesse d'esprit n'y sont indispensables.¹³

E codesta ignavia, «il peggior flagello», codesta «paralisi delle volontà» e delle «intelligenze» sarà indicata da Fouillée sotto il concetto di *renanisme*: quella «pretesa intelligenza superiore» non era altro che una «mancanza d'intelligenza».¹⁴

Già Fustel delineava, alla luce dell'«année terrible», un archetipo che conoscerà grande fortuna negli anni seguenti: «uno dei tratti della Comune, il letterato vi abbonda. Da noi, è sempre il giornalista che governa».¹⁵ Riallacciandosi in ciò a Tocqueville, la categoria della continuità, che si traduce nel rifiuto di ogni *esprit* geometrico, presiede all'*Essai historique sur la guerre et la Commune* rimasto incompiuto. Nello stesso modo, di lì a qualche anno, Fouillée denuncerà «questa sorta d'atomismo morale e sociale» che recide ogni legame di soli-

¹³ Bibliothèque nationale de France, fondo *Fustel de Coulanges*, cartone 19.

¹⁴ *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan 1905, p. 32.

¹⁵ F. HARTOG, *op. cit.*, pp. 244-246, 333-335 e 257. Vedi un'affermazione simile nella lettera di Renan al Dr. Gaillardot del 17 luglio 1871 (in E. RENAN, *Œuvres complètes*, X: *Correspondance 1845-1892*, Paris, Calmann-Lévy 1961, p. 572), che evoca «l'*esprit* superficiale e presuntuoso dell'esercito, la colpevole leggerezza dei giornalisti, il bighellonare del pubblico».

darietà fra l'individuo e la nazione che non è una mera congerie, ma «una persona viva e perpetua, che ha un corpo organizzato da conservare e da sviluppare». ¹⁶

Altra patologia democratica, strettamente connessa d'altro canto al monadismo sociale, è l'insorgere dei 'politiciens' e dei 'meneurs': per la mancanza di un'aristocrazia intellettuale e morale «ci si sforza d'organizzare o di disgregare [il governo] secondo i propri interessi personali». Se ne evince che «la Francia possiede di fatto due costituzioni: l'una scritta, quella del 1875, secondo cui il potere esecutivo è affidato ai ministri responsabili dinanzi alle Camere; l'altra non scritta, secondo cui il potere esecutivo è esercitato a Parigi, negli uffici dei dicasteri ministeriali, dai senatori e dai deputati, e nelle prefetture di provincia, da politicanti locali che domandano e comandano». ¹⁷

A proposito della *Question du suffrage universel* Fustel entra in pieno nel dibattito del secolo delineando una suddivisione del corpo elettorale, non secondo un criterio censuario o territoriale, ma su base corporativa. ¹⁸ Ciò doveva supplire all'assenza di corpi intermedi fra lo Stato e l'individuo ridotto a una monade nella *tabula rasa* prodotta dalla Rivoluzione. In effetti il 'xviii^e siècle' termina nel dispotismo, «le régime où les hommes ont le moins de charges. Comme ils ont moins de droits, ils ont aussi moins de devoirs. Comme ils sont étrangers au gouvernement, ils n'y ont aucune responsabilité, ils n'y mêlent pas toute leur existence. Les coups qui frappent le gouvernement ne le frappent guère». ¹⁹ Questo è il terreno su cui si misurerà Durkheim che adotta la tesi fusteliana del fondamento religioso del legame sociale e in conseguenza il suo rifiuto del contrattualismo rousseauista. L'anti-rousseauismo, comune a molti in quella generazione, si congiunge nel caso di Fustel al mestiere di storico nelle sue *Recherches et notes sur l'histoire d'Angleterre. Régime parlementaire, monarchie anglaise*:

Les changements politiques n'ont jamais ébranlé la société. On n'a pas sans cesse confondu comme chez nous les questions de gouvernement avec les questions sociales. Ce qui a fait la fortune de l'Angleterre et le succès de

¹⁶ *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan 1910², p. 18.

¹⁷ *Ivi*, p. 27.

¹⁸ Cfr. in proposito, come documento emblematico del clima successivo al '2 décembre', la lettera di Renan a Bersot del 14 gennaio 1852, in *Id.*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁹ Bibliothèque nationale de France, fondo *Fustel de Coulanges*, cartone 18.

ses institutions, c'est que les changements et les progrès s'y sont toujours opérés graduellement, peu à peu, sans grandes secousses, sans luttes violentes, et pour ainsi dire avec le consentement de ceux même qui en souffraient. Ainsi l'aristocratie anglaise n'a pas été une caste immobile. Elle s'est modifiée, transformée suivant les opinions ou les nécessités de chaque époque. L'aristocratie à l'origine ce sont les sujets féodaux; elle ne sépare pas sa cause de celle du clergé, de celle des communes; plus tard quand les communes ont grandi par travail et richesse, elle ne se montre pas jalouse et dédaigneuse. Elle ne fait pas classe à part; aristocratie féodale, aristocratie bourgeoise, aristocratie de l'industrie, aristocratie du savoir et esprit, tout cela se fond et ne forme qu'une aristocratie. Aristocratie flexible, souple, se prêtant à toutes les concessions.²⁰

Un'attitudine apotropaica assai diffusa, che s'incarna dapprima nel bonapartismo, in seguito nei *barbares du dedans*, è comune a quel continuo discorrere sulla morale che inizia all'indomani dell'«année terrible» e durerà per oltre un trentennio: alla monadizzazione sociale si rispose allora con una teoria dell'appello di cui l'invocazione bergsoniana di un supplemento di anima è una testimonianza tardiva. Certo era una risposta assai debole e, passando continuamente dall'etica alla politica, prenderà fine nella rigida separazione tra laici e chierici della *Trahison* di Benda. Questa debolezza era imputabile anche alla permanenza della morale eclettica «nei nostri istituti d'insegnamento pubblici e privati», come denuncerà Brochard nel febbraio 1902 nella «Revue philosophique», poiché la morale kantiana era corrotta da elementi tratti dalla scuola scozzese. E a proposito della nozione kantiana di dovere, del suo carattere mistico e irrazionale, dopo oltre un quindicennio, Brochard faceva propria la tesi di Fouillée secondo cui il formalismo di Kant era una semplice copia della morale religiosa, e opponeva così all'antieudemonismo kantiano l'*Etica Nicomachea*. Parimenti Guyau nella *Morale sans obligation ni sanction*, dinanzi alla decadenza dei culti antichi, riassume la fede contemporanea nel «dovere di credere al dovere», poiché «il grande Pan, Dio-natura, è morto; Gesù, Dio-umanità, è morto; resta il dio interiore e ideale, il Dovere, che è forse anche lui destinato a morire un giorno».²¹ In ef-

²⁰ Bibliothèque nationale de France, fondo *Fustel de Coulanges*, cartone 12.

²¹ M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, trad. it. *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, Torino, Paravia 1999, p. 84. Nella bibliografia di Guyau vedi: A. FOUILLÉE, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, Alcan 1889; G.C. FIDLER, *On Jean-Marie Guyau, Immoraliste*, «Journal of the History of Ideas», 1994, pp. 75-97; A. CONTINI,

fetti *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde* di Fouillée propone un progetto di conciliazione tra idealismo e movimento positivistico: la teoria delle idee-forza, accordando l'intelligenza e l'attività, assicura un ambito ai possibili all'interno di una concezione rigorosamente determinista, e nella *Morale des idées-forces* sosterrà la necessità di porre accanto al problema morale il problema sociale del tutto trascurato da Kant.

Non certo una filosofia delle forme che stabilisca tra i dati della sensibilità dei rapporti che ne consentano la percezione, le idee-forza, volontà ordinatrice della molteplicità empirica, superamento della scissione fra intelligenza e attività, delineano una filosofia immanente, una metodica fatta «d'analisi sperimentale e di sintesi conciliatrice», e invero il determinismo 'souple' e 'flexible' di Fouillée non è ridicibile alle leggi meccaniche, «il meccanicismo riesce a farsi finalità intelligente». ²² E ancora nella tarda *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* ²³ sosterrà di aver sempre connesso «l'espansione della potenza a quella della coscienza e anche a quella delle idee», poiché il suo volontarismo non ha mai «cessato di essere nello stesso tempo intellettualismo». Alla «crociata contro l'intelligenza», all'indeterminismo bergsonian, all'orrore del dogmatismo che trascina i fanatici, ha opposto la conciliazione dei «diritti imprescrittibili dell'intelligenza e dei diritti imprescrittibili della volontà».

Negli *Éléments sociologiques de la morale* denunciava l'indebita estensione alla sociologia delle teorie biologiche «interprétées à plein contre-sens» e che diventano «la piaga della morale, compresa la morale politica e internazionale». E ancora, suggestioni nietzscheane giustificano depredazione e imperialismo: «sotto i nomi più moderni di diritto all'«espansione», le riviste inglesi e anche quelle americane sono piene di saggi dedicati a giustificare le guerre di conquista con i principi di Darwin». Di contro la sociologia francese ha opposto a quest'«adulterazione della biologia» – in virtù d'«un illecito trasferimento, in ambito sociale, di conseguenze che senza riserve non sono neanche vere nel mondo animale» –, a «questa sedicente corrente scienti-

Jean-Marie Guyau. *Una filosofia della vita e l'estetica*, Bologna, CLUEB 1995; J. RIBA, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris, L'Harmattan 1999. Sull'importanza della sua azione pedagogica cfr. J. e M. OZOUF, *Le Tour de la France par deux enfants*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, I. *La République*, Paris, Gallimard 1984, pp. 291-321.

²² A. GUYAU, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan 1913, p. 72.

²³ Paris, Alcan 1911, p. III e p. v.

fica che ci riporterebbe alla barbarie [...], il primato del diritto sulla forza, della fraternità sull'odio, dell'associazione sulla competizione brutale». E nel rigettare come «il rovesciamento di ogni metodo scientifico» la tesi di Renouvier e di Secrétan sul «dovere di credere al dovere», traccia una gerarchia delle discipline scientifiche come modelli nella trattazione metodica della morale: dalla matematica, *more geometrico*, nel razionalismo seicentesco, alla fisica e alla chimica in età illuminista, alla biologia e infine alla sociologia che «tende a prevalere e a fornire spiegazioni di ordine superiore», anche se nel presente «la sociologia e la morale sono state invase dal gergo biologico, che dà alle teorie più erronee una qualche sentore d'esattezza».²⁴

Invero Durkheim, dalla *Division du travail* e sino alle *Formes élémentaires de la vie religieuse*, «risentì sempre dell'esempio e dell'insegnamento di Fustel, ma per prenderne le distanze [...] in virtù di una fondamentale differenza metodologica». Se Durkheim è «l'iniziatore della ricerca morfologica e strutturale sulla società», nell'opera di Fustel «si sente direttamente la politica del secondo impero e della terza repubblica».²⁵ Di fatto le *Forme elementari della vita religiosa* si possono anche leggere «come un *Città primitiva*, doppiamente arcaico e originale della *Città antica*; e, parimenti, la *Divisione* come una *Città moderna*. Si potrebbe analizzare l'evoluzione della posizione di Durkheim a partire dal suo riferimento, implicito o esplicito, a Fustel. Attraverso costui, è anche una relazione alla critica tradizionalista (denuncia dell'individualismo) e liberale (critica dell'ipertrofia dello Stato) dell'evoluzione storica della Francia che s'instaura».

Il primo conflitto mondiale già in corso, Durkheim riassumeva allora la propria dottrina nel tentativo, cui era consacrata anche l'«*Année sociologique*», di stringere «un fecondo matrimonio» fra la «sociologia e le tecniche speciali».²⁶ Fin dall'inizio dei suoi studi sociali nel periodo (1885-1886) passato in Germania con Wundt, aveva cercato di applicare alla ricerca sociale i metodi delle scienze naturali, volto a fondare l'indipendenza epistemologica della sociologia: questa

²⁴ *Les éléments sociologiques de la morale* cit., p. VII, p. VIII e p. 48.

²⁵ A. MOMIGLIANO, *La città antica di Fustel de Coulanges*, in Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1975, p. 162, che include Fustel nella tradizione della sociologia francese, come testimonia il fatto che Durkheim gli dedica la sua tesi latina su Montesquieu.

²⁶ *Textes 1*, Paris, Les Éditions de Minuit 1975, p. 69 sgg. e p. 115.

posizione troverà una sistemazione rigorosa ne *Le règles de la méthode sociologique*.

E il problema della relazione fra individuo e collettività è affrontato sin dalla sua tesi di dottorato su *Division du travail social*. Postosi il problema di come sia possibile realizzare il consenso (condizione fondamentale perché possa esistere una formazione sociale) Durkheim individua due forme di solidarietà: quella meccanica e quella organica. Comunque, quale che sia la sua origine, la società è caratterizzata dall'esistenza di una coscienza collettiva, che è l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri che la costituiscono. La solidarietà meccanica si fonda sul fatto che ogni individuo è determinato coercitivamente dalle stesse tendenze e rappresentazioni psichiche collettive; la solidarietà che ne risulta è quindi automatica e priva di libertà. Di contro la solidarietà organica è l'integrazione armonica di personalità e gruppi sempre più diversi tra di loro, ma la solidarietà organica è labile e tende nel corso delle rapide trasformazioni a lasciare zone di anomia. Secondo Durkheim la coscienza collettiva ispira e determina le azioni del singolo in misura tale che si può affermare che l'individuo è generato dalla società e non viceversa, in quanto la società è irriducibile alla somma degli elementi di cui è composta.

In effetti Durkheim esprime la risoluzione teorica della crisi organica aperta dalla Rivoluzione:²⁷ all'"individualismo utilitario" è contrapposta, non una semplice 'disciplina igienica' o una 'saggia economia dell'esistenza', bensì una 'religione individualista'. Ma Durkheim «nella divinità vede soltanto la società trasfigurata e pensata simbolicamente. La morale comincia dunque dove comincia la vita di gruppo». ²⁸ Come in seguito in Lévy-Bruhl, la fabulazione, la mitologia e i dogmi assumono la funzione di collante ideologico scongiurando la disgregazione sociale. La libertà individuale è allora limitata dalla coercizione sociale espressa sotto forma di costume, usanze, leggi o regole; anzi per Durkheim saremmo in presenza di nuove conflittualità per il parallelo incremento della sfera sociale e di quella dell'individuo.

²⁷ Sulla sua interpretazione della Rivoluzione, da cui scaturirebbe direttamente la Terza Repubblica, cfr. M. CEDRONIO, *Émile Durkheim*, in *L'albero della Rivoluzione*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci, Torino, Einaudi 1989, p. 166 s.

²⁸ É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F. 1967³, p. 59.

Di contro l'idealismo volontarista di Fouillée oppone alla 'costrizione', individuata da Durkheim quale caratteristica del fatto sociale, che la società è un «agente cosciente che si dirige da se stesso», un «organismo intellettuale e volontario». ²⁹

Il progetto razionale di organizzazione politica, volto a superare la scissione giacobina, si pone dunque come la produzione della sociologia nella sua autonomia scientifica non assimilabile ad alcuna filosofia. Si è in presenza allora del tentativo di costruire una 'scienza per la Repubblica' in cui confluiscono elementi tratti dal neo-criticismo di Renouvier, dal neo-naturalismo d'Espinas, dal positivismo e dal 'socialismo'.

In Durkheim l'impostazione positivista di Comte e Spencer viene criticata per l'insita tendenza, sostanzialmente metafisica, alla definizione di leggi universali dello sviluppo sociale e per l'indeterminatezza del suo oggetto, la 'società' in astratto priva di ogni concreta osservabilità. Ora, secondo Durkheim, la sociologia non può considerarsi una scienza se non delimita rigorosamente il proprio oggetto. Esso va identificato nei 'fatti sociali' i quali sono per costituzione diversi tanto da quelli naturali (biologico-organici) che da quelli psichici (soggettivi), che pure fanno parte dei fatti umani. In vero il 'fatto sociale' non è la somma dei comportamenti individuali, ma collettivo, esterno e coercitivo: «una rappresentazione collettiva» specifica di ogni società. Cade quindi l'ipotesi comtiana della conoscenza della 'società' in termini del tutto generali, poiché la determinazione di quanto è 'patologico' e di quanto è 'normale' non può prescindere da una rilevazione empirica delle varie realtà sociali.

Guyau considera la causalità meccanicistica come esterna alla vita, come pura metafora, e l'esperienza di cui è fautore è assimilabile a ciò che Bergson chiamerà ben presto i 'dati immediati della coscienza'. La vita è difatti riconducibile sotto le categorie del sentimento e dell'azione, non della logica, è spontaneità interiore, donde il privilegiamento della psicologia rispetto alla sociologia come paradigma scientifico e la critica dell'associazionismo in conseguenza dell'approccio estrinseco e meccanico che questo stabilisce fra egoismo e altruismo. La forza è fecondità creatrice e la genesi della teoria morale muove dalla critica della morale utilitaristica. Ma diversamente da Guyau, secondo cui «la vita racchiude, nella sua *intensità* individuale, un principio di *espan-*

²⁹ A. GUYAU, *op. cit.*, p. 136 sgg.

sione, di fecondità, di generosità, in una parola di socievolezza», e che nella *Morale d'Épicure* aveva sottolineato l'esigenza di porre in relazione *vita activa* e procedimento teoretico, Nietzsche restaura l'opposizione fra individuale e collettivo. E se quest'ultimo denunciava gli sviluppi nichilisti del meccanicismo spenceriano, Fouillée sostiene che lo stesso «Nietzsche è, senza volerlo, un nichilista» e gli contrappone tutti quelli che, soprattutto in Francia, dubitano delle «sedicenti conclusioni tratte dai principi darwiniani da quanti adorano l'eterna ineguaglianza, l'eterna oppressione, la guerra eterna». ³⁰

Guyau, a conclusione dell'*Esquisse* già opponeva allo scetticismo, sia in morale che in metafisica, e alla «fede dogmatica», un'etica della responsabilità, ché «la potenza della vita e l'azione possono risolvere [...], almeno in parte, i problemi che si pone il pensiero astratto». Una religiosità tutta laica è sottesa all'equiparazione di lavoro e preghiera. ³¹ L'intensità della vita è di certo il criterio della condotta, ma questa sfugge al solipsismo prefigurando una società 'aperta', 'dinamica'. La sanzione non ha niente a che vedere con la morale, ma con la «difesa sociale». E rimpiazzava come carattere dell'etica l'«imperativo» col «persuasivo». Similmente Fouillée sostituisce al carattere formale dell'imperativo categorico il «persuasivo» non riducibile a mero sentimento, ma costruzione speculativa, volta alla pratica, non puramente individuale in quanto suscettibile di universalizzazione. E codesto «volontarismo intellettualistico è la condizione della pratica e della morale» e anche della conoscenza. ³² Difatti nella *Morale des idées-forces* Fouillée aggiunge: un'etica senza obblighi, per lo meno assoluti e incondizionati, senza sanzioni, per lo meno espiatorie e assolute.

Nell'introduzione alla *Critique des systèmes de morale contemporaines*, denunciando «l'attuale crisi della morale», invoca uno «scetticismo provvisorio», in modo da fare la cernita dei materiali disponibili, secondo un metodo critico che raccolga nei sistemi non elucubrazioni individuali, ma le «espressioni viventi delle principali tesi possibili in morale». ³³ In effetti suddivide le scuole filosofiche tra quelle che si limitano a una fisica dei costumi, cioè agli aspetti psicologici, fisiologici e sociologici, e le scuole che fondano una metafisica dei co-

³⁰ A. FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan 1902², p. 12, p. 79 e p. 75.

³¹ M. GUYAU, *Abbozzo cit.*, p. 219.

³² *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, Alcan 1911, p. 412.

³³ Paris, Alcan 1887, p. vii.

stumi. La necessità da parte di Fouillée di distinguere nettamente fra un'etica della conciliazione e un eclettismo arbitrario dipendeva dal carattere scientifico della dottrina morale più volte affermato.

Invero Fouillée, ricercata la «conciliazione sistematica» dell'«associazione libera» e del «meccanicismo organico e vitale», e quella di approccio biologico, sociologico e psicologico in gnoseologia tramite il metodo della «sintesi integrale», si scaglia contro l'eclettismo 'cousiniano', cui oppone che «la vera sintesi non è una scelta nella realtà, ma [...] uno sforzo per uguagliare la realtà». ³⁴ Mette conto notare la fortuna di Leibniz invocato ancora negli *Éléments sociologiques de la morale*, e non era certo nuovo il proposito di un 'ritorno a Leibniz' che in questo caso traduceva un tentativo di conciliazione di platonismo ed evoluzionismo.

Vale la pena di rilevare come la difesa della filosofia quale si evince ancora nell'*Enseignement au point de vue national* non è soltanto un antidoto contro gli eccessi dello specialismo, ma sottende quella «sintesi integrale», quella «conciliazione sistematica delle dottrine» che costituisce certo il metodo di Fouillée, ma è pure l'attrezzatura mentale di quella aristocrazia intellettuale e morale che intese padroneggiare i processi di modernizzazione.

Parimenti l'*Esquisse* di Guyau si basava sulla necessità di «determinare la portata, l'estensione e anche i limiti di una morale *esclusivamente scientifica*». Senza dubbio l'abbandono della certezza teoretica sui fondamenti ultimi configura un'etica della finitudine, forgiata sulla socializzazione. E come nel dominio intellettuale, in virtù di un eccesso di semplificazione, le «rivoluzioni violente e repentine» cedono all'evoluzione, la morale ha acquisito la coscienza della «sua parziale impotenza a regolare a priori e in modo assoluto tutta la vita umana». ³⁵

Fouillée nell'oscillazione tra individualismo e socialismo – entrambi falsi, in quanto esclusivi –, tra un nazionalismo «étroit» e un internazionalismo astratto, scorge quegli elementi patologici della democrazia francese cui porre rimedio: di contro ai 'partiti anticostituzionali', «la nostra democrazia ha bisogno di fare la propria educazione ed è ciò a cui tende l'insegnamento pubblico, soprattutto nella scuola». E invero individuerà la sola possibilità della democrazia nel «non essere né puramente socialista, né puramente individualista co-

³⁴ *Les éléments sociologiques de la morale* cit., p. 52.

³⁵ M. GUYAU, *Abbozzo* cit., p. 46 e p. 160 sgg.

me la repubblica americana, ma di mantenere e d'accrescere, dinanzi alla proprietà individuale, tutte le forme legittime della proprietà sociale». Difatti per «l'incapacità intellettuale e morale delle masse» l'allargamento dei meccanismi decisionali e di controllo è possibile solo grazie a quei 'gruppi d'aristocrazia intellettuale e morale', detentori degli elementi di scienza morale e di scienza sociale, gli uni volti a «determinare lo scopo», gli altri a «trovare i mezzi», ch  «se una buona organizzazione non pu  sostituire la moralit  privata e pubblica, tuttavia ci  pu  contribuire in larga parte a questa moralit ». ³⁶

Uguualmente nei *Derniers entretiens* Renouvier interrogandosi sull'avvenire della democrazia in Francia, per l'inetto egoismo, per la decadenza morale della borghesia, esprime una qualche residua speranza nel popolo, «contadini, operai, artisti, scienziati».   codesta una possibile gerarchia senza privilegi: «Delle riforme sono necessarie. Le vorrei dirette da intellettuali che fossero dei saggi. [...] Vi sono troppi politicanti in Francia che pensano solo a soddisfare la loro ambizione personale». ³⁷

³⁶ *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan 1910, p. vi e p. 5 sgg. e A. GUYAU, *op. cit.*, p. 157.

³⁷ *Les derniers entretiens*, recueillis par L. Prat, Paris, Colin 1903, p. 98. Cfr. in proposito M.-C. BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard 2000.