

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
SOCIOLOGIA E RICERCA SOCIALE
Ciclo XXXI°

Settore Concorsuale: 14/C2 – Sociologia dei processi culturali e comunicativi

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/08 – Sociologia dei processi culturali e comunicativi

Titolo tesi

Alle radici dell'ontologia sociale.
Una ricognizione sulla teoria della rappresentazione nella sociologia
francese classica

Presentata da: Dott. Gianluca Maestri

Coordinatore Dottorato
Prof. Antonio Francesco Maturo

Supervisore
Prof. Riccardo Prandini

Co-Supervisore
Prof. Antonio Francesco Maturo

Esame finale anno 2019

INDICE

Introduzione	14
1. Temi e coordinate teoriche	16
2. Teoria delle rappresentazioni e ontologia sociale.	
Recenti sviluppi approcci disciplinari	19
2.1 Le rappresentazioni nel dominio delle scienze sociali	
2.2 Gli sviluppi della teoria. Le rappresentazioni alla prova del contemporaneo	24
2.3 In conclusione	30
Capitolo Primo	33
Significati, cose e rappresentazioni	35
1. Per quale sociologia?	35
2. Oggetti e soggetti della sociologia	37
3. Sul significato di cosa. Attorno a una polisemia tenace	43
4. Prospettive. Rappresentazione e immanenza nelle pagine dell' <i>Année Sociologique</i>	49
Capitolo Secondo	52
Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive.	
Al confine tra ontologia ed epistemologia	54
1. Nota introduttiva	54
2. Coscienza ed epifenomenismo. Tra analogia e antiriduzionismo	55
2.1 L'« <i>ombre portée</i> ». A proposito di intenzionalità e attualità della coscienza	63
2.2 Rappresentare è più che percepire	66
2.3 Sui concetti hameliniani di « <i>représentatif</i> » e « <i>représenté</i> »	73
2.4 Persistenza, sostanza, substrato. Le relative indipendenze	77
3. Limiti e aporie. Una sociologia oltre la filosofia della coscienza?	82

Capitolo Terzo	86
Rappresentazione, <i>consensus</i> e associazione.	
Su conoscenza, epistemologia e ontologia sociale	88
1. Introduzione	88
2. Presupposti e spirito di generalità.	
O <i>l'esprit de généralité</i> come fondamento per l'analisi sociologica	90
2.1 Consenso e conoscenza	94
2.2 Consenso e solidarietà	98
2.2.1 Relazione e corrispondenza. Verso le semantiche della coscienza collettiva	101
2.2.2 Consensus e «Grande Essere». Ragionare per sistemi relati	103
3. Consenso, solidarietà e fiducia. Un'ontologia durkheimiana del legame sociale?	115
3.1 La rappresentazione tra contratto e divisione sociale	116
3.2 Un nuovo piano del <i>consensus</i>	118
3.3 Solidarietà, coscienza, rappresentazione. Legami della collettività	121
3.3.1 Sui meccanismi regolativi	123
3.3.2 La relazione tra le coscienze	126
4. Associazione e rappresentazione. Sulle radici del Noi collettivo e della <i>We-ness</i>	128
Capitolo Quarto	137
Rappresentazioni, categorie e conoscenza.	
Le dimensioni e le forme dell'esperienza sociale	139
1. L'origine sociale delle categorie	139
2. Tra società e individuo. Espressioni della realtà sociale	140
3. La possibilità di un <i>a priori</i> sociale e storico	147
4. Categorie e processo d'individuazione	150
5. Conoscenza e distinzione	153
6. Sulla classificazione delle forme	155
7. Ontologia, esperienza e categoria. Sul classificare il sociale	157
7.1 Un'altra via all'ontologia sociale. Provare, ad-venire alle esperienze sociali	159
7.2 Dualità e realtà sociale	166

7.3 Sull'esperienza del ricevere	169
Capitolo Quinto	170
La rappresentazione e le forme elementari.	
Cose, credenze, simboli verso l'analisi autonoma della cultura	172
1. Conoscenza e carattere collettivo	172
2. Forme dell'esperienza	175
3. Rappresentazione e dimensione collettiva	180
3.1 Il rifiuto dell'empirismo, oltre l'intellettualismo	180
3.2 Rappresentazioni, credenze, coscienze	183
3.2.1 Sull'Intichiuma degli Arunta. Il Noi collettivo elementare	187
3.2.2 Cose, credenze e sacrifici	188
3.2.3 «Dare il proprio il pensiero». Il potere della rappresentazione	195
3.3 Rito, <i>performance</i> ed esperienza. « <i>The peaceful monotony of this part of his life</i> »	198
4. Totem e simbolo: conoscere, credere, essere. O del creare icone	202
4.1 Valere <i>per sé</i> e valere <i>mediante</i> . Grafie e icone sociali	206
5. Del fabbricare cose. Realismo e rappresentazione	209
5.1 Note e obiezioni su inconscio e simbolo	209
5.2 Soggetto, oggetto. Quale natura?	212
5.3 Su origine e funzione attraverso i <i>churinga</i> .	
Ontologia sociale e semantiche collettive	216
5.4 Bisogno e necessità del rappresentare	227
6. Il posto del segno e la realtà del simbolo	230
6.1 Il segno tra segni	
6.2 Il potere istituyente del simbolo	237
6.3 Dislocazioni e trasferimenti di sacralità	240
7. Campi e immaginari, quale realtà per quali rappresentazioni?	
Linee di fuga tra Bourdieu e Castoriadis	244

Capitolo Sesto	251
Rappresentazione e imitazione.	
La realtà tra <i>agency</i> e ontologie del possibile	253
1. Introduzione	253
2. Fatto sociale, azione, generalità	253
2.1 Sul senso della Ripetizione in Gabriel Tarde	254
2.2 Ripetizione e generalità	257
2.3 Generalità e diffusione	263
3. Sulle pagine de « <i>L'imitation</i> ». Realismo e oggettività della rappresentazione	264
3.1 La critica al numero e alla statistica	264
3.2 Realtà e rappresentazione alla prova nel <i>Suicide</i>	265
3.2.1 Semantiche dell'imitazione	266
3.2.2 Sentire in comune	267
3.2.3 L'autorità del modello	272
3.2.4 L'automatismo, o l'imitazione	274
3.2.5 A margine sulla realtà dell'imitazione	276
4. Credenza, rappresentazione, imitazione	278
4.1 La funzione teoretica della credenza in Tarde	278
4.2 Degli atti e delle quantità	279
4.3 Società logica e teleologica. Tra desideri e credenze	283
5. Realtà, rappresentazione e credenza. Verso Durkheim tra <i>agency</i> e realismo	287
5.1 Naturalizzazione e <i>milieu</i>	297
5.2 Attivo e passivo. Alle radici della <i>we-intention</i> ?	302
5.3 Artificialismo e contenuto dell'imitazione	309
5.4 La realtà dei legami sociali	315
6. <i>Homo duplex</i> e imitazione. Sul personale e l'impersonale	322
Conclusioni	329
Bibliografia	341

INTRODUZIONE

1. Temi e coordinate teoriche

Nel dibattito internazionale sui fondamenti ontologici della realtà sociale confluiscono e si collegano questioni notoriamente delicate da trattare, spesso illustrate dal pensiero sociologico classico e dalla sua letteratura attraverso categorie e semantiche dicotomiche: individualismo/collettivismo; agency/struttura; individuo/società; realismo/costruttivismo; micro-macro *analysis*; qualità/quantità, ecc. La vasta portata ontologica del confronto tra realtà e costruzione non è mai stata del tutto riconosciuta come tale dai tentativi di superamento delle dicotomie moderne, maggiormente predisposti, al contrario, ad accettare logiche e posture epistemiche che talvolta hanno prodotto una maggiore relativizzazione dei paradigmi e una disseminazione *tout court* di formulazioni teoretiche (Lawson, Latsis, & Martins 2013).

Nell'attuale dibattito epistemologico sulla realtà sociale, caratterizzato dalla crisi delle teorie postmoderne e dal rilancio di nuove forme di realismo, i tentativi più maturi e sistematici considerano realtà e costruzione come macro-dimensioni analitiche all'interno delle quali tentare di ordinare, e quindi distinguere, epistemologia e ontologia sociale (Searle 2006; Epstein 2010; Cruickshank 2003; Ferraris 2008, 2009; Casetta, Kobau, & Mosca 2012).

La legittimità di una disciplina scientifica, in questa prospettiva, sta nel render conto del reale o, almeno, di una parte di esso (Prandini 2008, 2004; Maccarini 2008). La sociologia acquisisce il proprio valore distinto se si ammette l'esistenza di uno specifico oggetto scientifico che in prospettiva ontologica è un'entità sociale reale (Livet 2008). Alla nascita della disciplina Durkheim e i ricercatori della Scuola francese fecero in un certo senso una scommessa in merito a tale esistenza. In generale, le prospettive della Scuola francese s'inscrivevano nel quadro di un ampio realismo ingenuo che divenne in seguito più complesso e articolato (Nisbet 1987). Da allora, la sociologia si è iscritta in una pluralità di costruttivismi che, con gradi sempre differenti, ha rifiutato, in generale, una consistenza specifica all'oggetto sociologico. La legittimità della disciplina viene così rivendicata metodologicamente ed epistemologicamente, vale a dire in nome del valore "scientifico" che viene conferito alle varie descrizioni e interpretazioni. L'opera di Livet e Nef *Les Êtres sociaux* (2009), in questa direzione, vuole rompere radicalmente, con il contesto costruzionista, per tornare alla domanda ontologica, all'interrogazione sull'esistenza dell'oggetto sociologico. Il problema può essere espresso in diversi modi: ad esempio, come emerge, come si mantiene, o come si rifonda una società? O, ancora, come emerge e si mantiene il legame sociale? Si deve ammettere, fin dall'inizio, l'esistenza di «esseri sociali»

e, grazie a un'ontologia del processo e a una nuova logica (teologica o lineare), mostrarne la processualità.

Anche alla luce di tale percorso ci siamo soffermati sul problema degli stili relazionali delle ontologie sociali, impliciti ed espliciti. I rapporti che intercorrono tra epistemologia sociologica e ontologia sociale non sempre sono stati vissuti in modo “semplice”, o almeno, non sono stati vissuti mediante una modalità che avrebbe permesso, una volta inquadrato il dominio sociologico (o una volta stabilizzato tale dominio) di definire degli esseri e degli oggetti, così da determinare in parallelo la qualità dei modi di conoscenza che sono loro appropriati. Le scienze sociali si pongono spesso delle questioni di metodo – come determinare e conoscere i fatti sociali – piuttosto che delle questioni di “referenza” – di quali entità esistenti parla la sociologia? Per posare posizioni epistemologiche esplicite, talvolta i sociologi si assumono il rischio di dichiarare il peso delle implicazioni ontologiche sostenute (una su tutte: “trattare i fatti sociali come delle cose”). In altri casi, l'ontologia può restare “implicita” o non dichiarata come tale, ma utilizzata come semplice marcatore di un discorso specifico. I sociologi, così come gli economisti, possono anche restare “agnostici”, evitando dichiarazioni ontologiche, o anche ricusare qualsiasi ontologia realista e rinviare la realtà sociale (ogni realtà sociale) a ciò che, non sempre con una semantica appropriata, si dice essere una «costruzione» (Hacking 1999)¹. Piuttosto paradossalmente, ad esempio, la teoria della decisione in economia è la scienza sociale dove viene più facilmente esplicitata l'ontologia. Solo apparentemente si preoccupa “di meno” dell'ontologia – almeno nella misura in cui, essa, si accontenta di una epistemologia del «come se», dove è sufficiente che i fenomeni si comportino *come se* la teoria fosse vera (Pratten, 2014). Gli agenti economici sono ridotti a una lista di preferenze tra delle azioni possibili: ogni agente non è che un indice di identificazione di una tale lista. È necessario supporre anche degli stati possibili del mondo, e delle probabilità su questi stati. Le azioni sono delle funzioni che inviano i differenti stati del mondo possibile a delle conseguenze (che consente all'agente di avere tra le azioni delle

¹ Si noti che tra il 1981 e il 1997 sono state definite come «socialmente costruite» le seguenti entità: la paternità letteraria, la fratellanza, il bambino telespettatore, il pericolo, le emozioni, i fatti, il genere, la cultura omosessuale, la malattia, la conoscenza, l'alfabetismo, gli immigranti ricoverati, la natura, la storia orale, il postmodernismo, i quark, la realtà, gli omicidi seriali, i sistemi tecnologici, la scolarità urbana, le statistiche di vita, le donne rifugiate, la gioventù senza tetto, il nazionalismo zulù, la sordità, la mente, il panico, gli anni Ottanta e la scienza dello straordinario. In questa sede, nonostante la lettura complessiva non sia priva di punti critici, Hacking in modo corretto individua le radici del costruzionismo sociale all'interno del neopositivismo, ad esempio in *Der Logische Aufbau der Welt* di Rudolf Carnap, facendole risalire ancora da Kant.

preferenze) ponderando le conseguenze dalle probabilità. Questa ontologia è audace: si tratta di relazioni tra delle relazioni, senza un sostrato «veritabile», in cui non troviamo proprietà che non comportino un aspetto relazionale – gli individui agenti sono degli indici, così come le probabilità delle relazioni entro gli stati, le conseguenze delle relazioni con i bisogni degli agenti, ecc. L'individualismo metodologico della teoria della decisione non rinvia, quindi, a un'ontologia dove gli elementi primari saranno degli individui, ma è di fatto un'ontologia della relazione “di parte in parte”.

L'individualismo, almeno nelle riletture più recenti, tende a svincolarsi dalle letture atomistiche e utilitaristiche (Demeulenaere 2003; 2011). Si preferisce considerare l'individuo come «nodo» obbligato di relazioni che costituiscono una società. Se è possibile constatare delle correlazioni dirette tra un fenomeno *macro* e un altro fenomeno *macro*, dobbiamo, per esplicarlo, ridiscendere al livello delle motivazioni degli individui, delle loro rappresentazioni, e quindi dedurre azioni e interazioni, per poi coniugare tali effetti e poter «risalire» al livello macro – seguendo il movimento della “figura del battello” di James Coleman (1990). Si tratta, a tal proposito, di un «andare e venire» tra i due livelli, perché per definire, ad esempio, il «controllo» che vogliono assicurarsi gli attori individuali, bisogna tener conto delle capacità che hanno di influenzare una rete che a sua volta li influenza di ritorno (Fararo 2011, Hedström 2005; Hedström and Swedberg 1998; Hedström and Bearman 2009; Hedström and Udéhn 2009; Gross 2009; Barbera 2004; 2006). O, ancora, nella versione di Boudon, per comprendere le motivazioni e le «buone ragioni» degli individui, bisogna tener conto del loro contesto di ragionamento, il quale può implicare dei rapporti entro i livelli micro e macro. L'ontologia implicita è dunque un'ontologia a due livelli o più di relazioni in rete, con dei processi di de-composizione e de-costruzione per discendere di un livello, ma anche dei processi di emergenza per risalire di un altro livello. In tal senso la sociologia analitica cerca di seguire, nei loro dettagli, gli elementi intervenienti nella costituzione di una realtà sociale: si tratta dei «meccanismi generatori» di tale realtà sociale (Boudon 1973; 1975).

Questa ontologia implicita, possiamo vedere, è fortemente legata alla concezione epistemologica dei processi d'esplicazione. Lo stesso problema del resto si pose con Durkheim. La sua ontologia si basa su due tesi: causalità e olismo. Possiamo trattare i fatti sociali come cose, il che implica di poter stabilire, a partire da combinazioni di correlazioni e di de-correlazioni, delle relazioni di causalità; l'emergenza, sempre già realizzata, di tutto il sociale, sviluppa delle influenze che sono irriducibili alle sole relazioni del livello individuale. Ancora una volta si tratta di un'ontologia di relazioni (non di “cose” nel senso di sostanze). Noi partiamo dal «risalire»

emergente verso il livello del tutto sociale, stabiliamo delle relazioni *sui generis* a questo livello (dove si scopriranno le correlazioni e le de-correlazioni) per discendere al livello individuale, tenendo conto delle conseguenze delle relazioni del livello “alto”. L’ontologia dei processi di emergenza non è, di fatto, esplicitata, anche se Durkheim si appoggia sulle rappresentazioni che gli individui si fanno della «potenza» sociale (Durkheim 1973; 2013).

Per questo motivo si è optato di approfondire il pensiero durkheimiano, nelle sue irrimediabili relazioni con il pensiero di Comte e di Tarde, per cogliere la natura del problema dell’ontologia sociale con particolare riferimento al tema e alla teoria della rappresentazione, tornata oggi, con forza, nel dibattito sociologico contemporaneo. Recentemente, alcune correnti interne alla filosofia sociale hanno tentato di chiarire che tipo di essere «sono» gli esseri sociali, mentre il pensiero sociologico puro si è concentrato, giustamente, sul problema delle divisioni ontologiche classiche – persone e oggetti, rappresentazioni e cose, azioni e imitazioni – chiedendosi se tali divisioni debbano essere rinnovate o meno (Latour 2009, 2010). Al di là delle singole divisioni prospettiche, un dato che emerge costantemente in letteratura è che i fatti sociali dipendono, sebbene in parte, da rappresentazioni, quindi da aspettative epistemiche (Barkin 2003; Cupchik 2001; Cetina 1993; Wiener 2006; Quale 2007 e Martinez-Delgado 2002): vale a dire, essi comprendono delle componenti epistemiche nel loro modo d’essere. È necessario allora, attraverso il pensiero di ambito durkheimiano, cercare di cogliere il portato sociologico di una simile prospettiva, esaminando nelle sue radici la cifra sociologica contemporanea delle rappresentazioni individuali e collettive nel loro stretto rapporto col pensiero ontologico sociale. Si potrebbe infatti difendere una tesi sociologicamente rilevante: ovvero, le componenti epistemiche degli esseri sociali hanno il loro modo di esistenza e i loro vincoli ontologici che poggiano, in ultima istanza, sul come le rappresentazioni rendono presente, o se si vuole, presentificano il sociale stesso.

2. Teoria delle rappresentazioni e ontologia sociale. Recenti sviluppi e approcci disciplinari

Il concetto di rappresentazione ha avuto tra gli studiosi di scienze sociali un’ampia trattazione negli ultimi anni al punto che Serge Moscovici, lo studioso che ha maggiormente lavorato su questo tema, ha definito questa era, come «l’era delle rappresentazioni» (Moscovici 1999). Al sostantivo rappresentazione, oggi, è generalmente associato un aggettivo: collettivo, culturale, sociale, mentale; aggettivo che qualifica – benché si riscontrino fra queste diverse similitudini – un’accezione diversa del concetto nelle discipline. Di fatto, ogni disciplina ha apportato allo

studio delle rappresentazioni la sua specificità, il suo particolare sguardo distintivo e, infatti, non sempre è agevole distinguere le commistioni, le reciproche influenze fra questi studi, sia sul piano teorico sia sul piano metodologico.

Considerati qui i diversi significati che assume il concetto, può essere utile partire da alcune sue accezioni maggiormente diffuse, ad esempio, si può iniziare con il distinguere la rappresentazione intesa come una condizione necessaria del conoscere per poi giungere alla rappresentazione come una forma peculiare di conoscenza sociale. In merito al primo aspetto, studiare le rappresentazioni significa inevitabilmente confrontarsi con alcune questioni di carattere «gnoseologico», centrali nella riflessione filosofica sia classica sia contemporanea: «vale a dire il problema della corrispondenza delle rappresentazioni umane con la realtà esterna» (Mangone 2012).

Benché una prima riflessione sul concetto risalga a Tommaso d'Aquino, un'analisi più compiuta sul concetto fu di Cartesio, che associò le rappresentazioni alle idee e pose per primo il problema del rapporto fra rappresentazione e realtà. Se per i filosofi della tradizione empiristica (Locke, Hume) le rappresentazioni dipendono dalle impressioni sensibili, gli studiosi della corrente razionalista (tra quali Leibniz), al contrario, posero l'accento sull'indipendenza delle rappresentazioni dal momento empirico (Abbagnano 2003a).

Successivamente, il concetto di rappresentazione assunse un ruolo centrale anche nel pensiero di Immanuel Kant; con il termine *Vorstellung* si riferì alla classe al di sotto della quale vengono a essere collocati i diversi tipi gnoseologici dell'intuizione, del concetto e dell'idea, concetti che aprirono sia all'idealismo postkantiano sia alla corrente del rappresentazionalismo.

Nel primo caso, emblematica fu la posizione di Schopenhauer che nella sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* riprese la distinzione kantiana fra *fenomeno e noumeno*: il fenomeno è il mondo così come appare, ciò che viene colto attraverso i sensi o le intuizioni intellettuali, il noumeno è la cosa in sé, la realtà come veramente è. Il fenomeno, dunque (e la rappresentazione), è per Schopenhauer parvenza, illusione, un prodotto falsificato della nostra coscienza (Abbagnano 2003b).

La corrente del rappresentazionalismo, invece, inaugurò un filone di studi che tradusse la dimensione fenomenica degli stati esperienziali nei termini della nozione di rappresentazione mentale e di contenuto di una rappresentazione mentale (Sacchi 2013). Attualmente nella psicologia cognitiva, ad esempio, la teoria si preoccupa di analizzare il processo di trasformazione delle informazioni percettive provenienti dal mondo esterno in dati di conoscenza, nel ritenere che a orientare e determinare l'azione non sono gli eventi in sé, ma la rappresentazione mentale,

il modo in cui essi sono percepiti, organizzati e interpretati dall'individuo in funzione delle proprie esigenze, conoscenze e mete (Markova 2003). L'interpretazione cognitivista – almeno nella sua versione forte – attribuisce molto peso alle capacità cognitivo-valutative degli individui sottovalutando, per alcuni studiosi, il peso posto dai condizionamenti ambientali, in particolare quelli socioculturali. Come Moscovici stesso precisa:

la cognizione sociale era fin dall'inizio in questa *impasse* dato che della cognizione si considerava un solo aspetto, la percezione. [...] L'informazione proveniente dal mondo esterno non è modellata da una neutra realtà, ma dalle teorie implicite e dai preconcetti, i quali a loro volta modellano il mondo per noi (1999, 88).

Così la disputa riguarda la sede dalla quale prende piede l'attività rappresentativa: se gli psicologi attribuiscono maggiore importanza al livello mentale – nei processi percettivo-cognitivi – gli psicologi sociali francesi guardano invece al contesto sociale, sia sul piano diacronico (la socializzazione) sia sul piano dei processi di comunicazione interpersonale della vita quotidiana, aspetto quest'ultimo che condividono con una parte significativa delle teorie sociologiche contemporanee. All'interno di tali approcci le rappresentazioni assumono valore come elementi fondativi del senso comune, inteso quest'ultimo come:

quel complesso variamente sistematico e coerente di rappresentazioni della realtà dell'uomo, della società, della natura [...] di credenze sulla concatenazione di cause ed effetti tra eventi umani, naturali e soprannaturali, di schemi interpretativi utili a orientare e a conferire ordine e significato alla vita quotidiana che ciascun essere umano si forma naturalmente e inconsapevolmente nel corso della socializzazione primaria e secondaria» (Gallino 1978: 604).

2.1 Le rappresentazioni nel dominio delle scienze sociali

Il concetto di rappresentazione compare per la prima volta in sociologia grazie a Émile Durkheim che lo propone accompagnandolo con l'aggettivo «collettivo», a rilevare il legame profondo che esiste tra questo e un altro concetto fondamentale per il sociologo francese, quello di «coscienza collettiva». Nel saggio (1898) *Représentations individuelles et représentations collectives*, Durkheim definisce le rappresentazioni collettive come vere e proprie forme mentali socializzate che si evidenziano assumendo diversi contenuti – scienza, religione, ideologia, miti e credenze, saperi comuni, opinioni – e si fondano sull'associazione degli individui, sul loro stare

insieme, in rapporto con le pratiche e i comportamenti quotidiani. La definizione durkheimiana di rappresentazione collettiva è la definizione dalla quale molti studiosi delle scienze sociali, ancora oggi, traggono spunto per riflettere sulle rappresentazioni e sulle loro caratteristiche (Palmonari, Emiliani 2009; Farr, Moscovici 1989). Tuttavia, nota Moscovici, se il concetto di rappresentazione collettiva ha permesso ai primi sociologi di spiegare il meccanismo che saldava insieme individui e società, si è rivelato inadeguato a tenere conto dei cambiamenti intervenuti in conseguenza del passaggio a una società – quella moderna e postindustriale – che presenta caratteristiche estremamente diverse da quelle precedenti, ovvero caratterizzate da cambiamenti incessanti, dal pluralismo delle idee e delle dottrine (filosofiche, religiose, politiche e morali), dalla diversità e dalla mobilità dei gruppi sociali e individuali (*Ivi*).

Moscovici, da questa prospettiva, proporrà, a partire dalla sua importante ricerca sulla diffusione della psicanalisi in Francia – pubblicata nell'ormai classico *La Psychanalyse, son image et son public* (1961/1976, trad. it. 2011) – di sostituire l'aggettivo collettivo con quello di «sociale», sottolineando il carattere riduttivo con il quale la sociologia durkheimiana aveva inquadrato il problema. L'accento posto da Moscovici sugli aspetti cognitivi, comunicativi e linguistici – intendendo le rappresentazioni come un modo specifico di comprendere e comunicare ciò che già sappiamo – gli permette di distinguere le sue rappresentazioni sociali dal significato vago del termine espresso nella storica definizione durkheimiana, che ha il difetto di comprendere un insieme di fenomeni indistinti (miti, idee, credenze). L'aggettivo «sociale», invece, sottolinea il carattere mobile e circolare delle rappresentazioni sociali, secondo una prospettiva che evidenzia la natura situata e convenzionale della realtà, delle immagini e delle opinioni che gli individui trasferiscono per mezzo del linguaggio nel corso dell'interazione sociale.

Un punto di partenza che si trova sullo sfondo della nozione stessa di rappresentazione è la riabilitazione di un tipo di conoscenza, largamente sottostimato, per comprendere le azioni e le relazioni sociali: il senso comune (Santambrogio 2006; Jodelet 2009). Le rappresentazioni così rispondono a una funzione importante, ovvero, come sistema di valori, nozioni e pratiche, esse permettono agli individui di orientarsi nel loro ambiente sociale e materiale e di dominarlo, e quindi rendere qualcosa di inconsueto, o l'ignoto stesso, familiare. Di fatto, come precisa Moscovici, «se lo scienziato tende a falsificare le sue ipotesi, la gente comune tende a confermare ciò che è familiare, a verificare ciò che è noto» (1989, 45).

Di fondamentale importanza per comprendere le rappresentazioni sociali è tener presente che esse possono essere intese sia come prodotto (l'aspetto costituito) sia come processo (l'aspetto costituente) (Galli 2006). La novità che introduce Moscovici sarebbe quindi è relativa a entrambi

gli aspetti. Con il primo (il prodotto) egli precisa i contenuti di una rappresentazione che possono essere ideali, immaginari o simbolici – valori, credenze, abitudini. Essi riferiscono dell'appartenenza sociale di un soggetto e si esprimono attraverso i supporti nei quali le rappresentazioni si oggettivizzano: discorsi, documenti, immagini, pratiche. Con il secondo, invece, si parla dei processi, ovvero dei meccanismi psicologici e sociali che intervengono nella elaborazione di una rappresentazione (Grande 2005). Questo aspetto – messo all'opera nella ricerca di Moscovici sulla psicoanalisi (1961/1976, 2011) – agisce tramite due meccanismi: con l'*ancoraggio* le idee insolite e nuove sono ancorate a categorie preesistenti, familiari, delle quali i soggetti non nutrono alcun dubbio; con l'*oggettivazione* si fa riferimento al meccanismo tramite il quale si dota di realtà, quasi fisica, un oggetto che prima appariva come appartenente a un universo lontanissimo (*Ibidem*, 162).

La teoria sulle rappresentazioni sociali nel corso del tempo si è ampliata e arricchita grazie all'apporto dei diversi autori con i loro specifici interessi teorici e di ricerca. Roussiau e Bonardi (2001) individuano, infatti, tre traiettorie differenti: quella del nodo centrale seguita dall'Università di Aix e di Montpellier, quella dei principi organizzatori emersa per impulso della ricerca di Doise a Ginevra; e quella sul versante più antropologico e culturale che si è sviluppata intorno alla figura di Denise Jodelet presso l'EHESS di Parigi. Alcuni di questi percorsi sono più vicini agli interessi e ai campi di studio della sociologia, altri invece se ne allontanano preferendo una dimensione più individuale e privilegiando le analisi e gli esperimenti in laboratorio.

L'interesse per le rappresentazioni sociali e collettive ricorre anche in Antropologia culturale. Si tratta di un interesse che risale agli sviluppi iniziali della disciplina, storicamente concentrata sullo studio delle società tradizionali all'interno delle quali la sfera del collettivo agisce in maniera molto forte (Mauss 1947).

L'Antropologia culturale recente fa riferimento al concetto, privilegiando una connotazione che in alcuni casi si avvicina al significato generalmente assunto di rappresentazioni sociali, come nel caso di Lapantine (1992) per gli studi relativi alle rappresentazioni della malattia, oppure assumendo un punto di vista più autonomo sull'argomento come, ad esempio, in Sperber (1992) che le definisce come «rappresentazioni culturali». Un impulso decisivo allo studio delle rappresentazioni arriva dalla corrente dei *Cultural studies*, come ad esempio, da Arjun Appadurai (2012) che ha evidenziato come l'immaginazione collettiva giochi un ruolo essenziale per la comprensione dei processi socioculturali contemporanei, caratterizzati dall'irruzione delle tecnologie della comunicazione di massa, queste ultime intese come fonti di immagini (e immaginazione) di vite possibili sempre nuove. Per Appadurai la cultura è un'arena di scelte,

giustificazioni e rappresentazioni consapevoli, rivolte a un pubblico multiforme e spazialmente dislocato. Nell'epoca della *web society*, lo studio delle rappresentazioni si arricchisce così di nuove riflessioni che tengono conto, sia sul piano teorico sia sul piano metodologico, delle trasformazioni avvenute, anche a seguito della diffusione crescente dei nuovi mezzi di comunicazione che, al pari degli strumenti precedenti, possono essere veicolo di vecchie e nuove rappresentazioni sociali e/o collettive (De Rosa 2012; Moscovici 1999).

2.2 Gli sviluppi della teoria. Le rappresentazioni alla prova del contemporaneo

La sociologia non ha mai cessato di studiare il tema delle rappresentazioni; un interesse che nell'epoca contemporanea emerge ancora con più forza poiché, come disciplina che si occupa dello studio della società, non può non riservare un'attenzione specifica alle conseguenze che sul piano squisitamente culturale e sociale ingenerano i processi di globalizzazione. Tra i tanti fattori da considerare giocano un ruolo importante le continue trasformazioni e implementazioni delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione che hanno avuto come esito una moltiplicazione delle immagini del mondo; un aspetto questo che insieme ad altri – ad esempio l'incontro fra culture diverse a seguito dell'intensificarsi dei processi migratori – pone come centrali i fenomeni rappresentativi e come questi si riverberano nell'influenzare la vita quotidiana dei soggetti, i processi di scelta, le identità.

Quest'attenzione della disciplina verso le rappresentazioni non è stata costante e fino alla sua riabilitazione da parte di Serge Moscovici intorno alla fine degli anni '60 la sociologia ha mostrato una certa diffidenza nei confronti del concetto e questo per due ordini di motivi: il primo è rappresentato da una sorta di blocco dovuto all'influenza dei paradigmi dominanti all'epoca in sociologia e in generale nelle scienze umane – come, ad esempio, alcune correnti dello strutturalismo; un secondo motivo era l'assenza di uno status di legittimità e validità attribuito al sapere di senso comune considerato, come accadeva per il marxismo, una forma di ignoranza (Jodelet 2009). In ogni caso l'interesse della sociologia per le rappresentazioni non ha seguito uno sviluppo lineare e, a partire dalla storica definizione di Durkheim di rappresentazioni collettive, si sono configurate strade diverse che non hanno sempre incontrato una convergenza con la teoria di Moscovici. Rispetto a questi studi si evidenziano due percorsi. Un primo percorso si sofferma di più sulle rappresentazioni collettive e può essere considerato come «autonomo» sul piano teorico dall'impostazione psicosociale, con la quale mai si confronta. Un secondo percorso fa riferimento a un insieme di teorie che, procedendo a una riabilitazione della soggettività e

concentrando l'attenzione sul sapere di «senso comune», sono fortemente imparentate alla teoria sulle rappresentazioni sociali della scuola francese.

Entrando più nello specifico dei due percorsi, si può affermare che il primo modo tramite il quale la sociologia studia le rappresentazioni è riconducibile a un approccio «oggettivista» che le analizza come «collettive», mantenendo in qualche modo inalterato l'aspetto coercitivo e determinista che è emerso con la definizione di Durkheim. Questo aspetto è presente non solo nella prima sociologia, ma anche nel pensiero sociologico contemporaneo. Parsons, ad esempio, pur mitigando l'impostazione durkheimiana, fa rientrare le rappresentazioni tra gli elementi trasmessi attraverso il processo di socializzazione, intendendole come un sistema di conoscenze derivate socialmente che si trasmettono a partire dall'ambiente familiare. La teoria struttural-funzionalista parte dal presupposto che lo «sforzo creativo che l'attore deve compiere per costruirsi la propria mappa cognitiva della realtà è minimo» (Battisti 1990, 7), in linea con una visione piuttosto diffusa tra le scienze sociali del tempo che intendeva il soggetto come ricettore passivo di informazioni e non come un essere attivo e pensante.

È a partire dai movimenti collettivi che si ebbero intorno agli anni '60 che il concetto di rappresentazione incontrerà un rinnovato interesse. L'eterogeneità delle rivendicazioni posero l'accento sulla diversità delle esperienze sociali e sulla varietà delle rappresentazioni collettive diffuse tra gli individui, spesso alternative e conflittualistiche rispetto alle posizioni espresse dall'assetto istituzionale. Ebbero così impulso i primi studi di sociologia che, esprimendosi tramite l'impianto teorico marxista, misero in evidenza, spesso con un accento critico, il legame fra rappresentazioni diffuse in una società – intese come un sistema coerente di credenze e di idee che riflettono la posizione sociale di chi le esprime – e gli interessi politici ed economici delle classi dominanti.

Benché a partire dal neomarxismo, e in particolare da alcuni studiosi afferenti la Scuola di Francoforte, si realizzerà una critica del concetto di ideologia – inteso come sistema di rappresentazioni dotato di un'efficacia propria e non solo come mero riflesso delle strutture sociali (Althusser 1965/1974) – la teoria manterrà una predilezione per un approccio oggettivo allo studio delle rappresentazioni: la critica che questi studiosi fanno alla cultura di massa, intesa come uno strumento di repressione e non di sublimazione, restituisce un'immagine del soggetto che riproduce inconsapevolmente il dominio sociale e i modelli concettuali della società di riferimento.

Un legame con la prospettiva durkheimiana può essere intravisto anche in alcune posizioni teoriche contemporanee, come, ad esempio, tramite la sociologia di Pierre Bourdieu. In una certa

maniera possiamo considerare Bourdieu come colui che eredita, se non la problematica, almeno lo spirito della tradizione durkheimiana. Egli si pone l'obiettivo di costituire una sociologia come scienza differenziandola dalle illusioni e dalle opinioni. A suo dire, la sociologia deve prendere le distanze da tutte le sociologie spontanee (come la percezione comune, ideologica e giornalistica) intese come costituzione in fatti sociali di dati eterogenei che obbediscono in realtà a logiche differenti (Grande 2005).

In più la sociologia, per il sociologo francese, ha nel suo metodo (demografico e statistico) come nel suo oggetto (delimitazione tra opinione e oggettività del sociale) a che fare con le rappresentazioni (Paolucci 2002). Bourdieu con la sua teoria intende, tuttavia, superare le contrapposizioni fra approcci oggettivisti e soggettivisti. Egli non parte dalle rappresentazioni, dai comportamenti o dalle opinioni degli individui, ma seguendo la lezione di Lévi-Strass e del suo strutturalismo, sottolinea l'urgenza che c'è di considerare come esplicative non più le spiegazioni degli individui, ma le strutture determinanti soggiacenti che sfuggono alla coscienza degli attori. Due concetti sono centrali nella sociologia di Bourdieu: l'*habitus* e il *campo*, concetti che istituiscono una relazione dialettica tra gli aspetti oggettivi e quelli soggettivi del mondo sociale: «L'oggetto specifico della scienza sociale non è l'individuo, questo *ens realissimus* ingenuamente celebrato come realtà delle realtà da tutti gli "individualismi metodologici"; né lo sono i gruppi come insiemi concreti di individui; lo è invece la relazione tra due realizzazioni dell'azione storica. Cioè la duplice, oscura, relazione tra gli *habitus* e i campi» (Bourdieu, Wacquant 1992, 94).

Rifiutando, tuttavia, di considerare il soggetto sociale come il semplice riflesso delle strutture oggettivate, attraverso l'utilizzo della nozione di *habitus* Bourdieu rimette la questione del determinismo in termini di genesi. L'*habitus* è il sociale incorporato, più precisamente «un sistema durevole e trasferibile di schemi di percezione, di valutazione e di azione prodotto dal sociale che si istituisce nei corpi, l'*habitus* è una struttura strutturata: possiede un legame di dipendenza dal mondo sociale. Tuttavia, è anche una struttura strutturante perché organizza le pratiche e la percezione delle pratiche» (Bourdieu 1983, 191). L'*habitus* include le competenze naturali e le attitudini sociali acquisite durante la socializzazione, varia quindi a seconda del tempo e della distribuzione di potere; da qui il concetto di «campo» che, elaborato in un momento successivo a quello dell'*habitus*, fa riferimento a

una rete o una configurazione di relazioni oggettive fra posizioni. Queste posizioni sono definite oggettivamente nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le

occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale o potenziale all'interno della struttura delle diverse specie di potere (e di capitale) il cui possesso governa l'acquisizione a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con le altre posizioni (dominio, subordinazione, omologia) (Bourdieu, Wacquant 1992, 67-68).

In definitiva campo e *habitus* sono intimamente integrati nel sistema teorico di Bourdieu, poiché se l'*habitus* «contribuisce a costituire il campo come modo significante, dotato di senso e di valore, nel quale vale la pena di investire le proprie energie» (*Ibidem*, 94) il campo definisce la posizione sociale nella quale operano gli *habitus*, offre agli individui una gamma di possibili posizioni e movimenti che l'agente può adottare o meno, rispetto al possesso del capitale (economico, culturale, scientifico, simbolico ecc.) e quindi spinge gli agenti verso modelli particolari di pensiero e di condotta.

Se Bourdieu non si confronterà mai con l'approccio di Moscovici, anche per un'incompatibilità rispetto all'impianto costruttivista, gli studiosi contemporanei afferenti alla scuola psicosociale francese non hanno mancato di sottolineare i punti di collegamento fra la sua prospettiva e quella delle rappresentazioni sociali. In particolare, William Doise (1986) che utilizza i concetti di Bourdieu per la sua teoria sui «principi generatori della presa di posizione». L'interiorizzazione della teoria di Bourdieu permette a Doise di pervenire ad un approccio integrato allo studio delle rappresentazioni sociali, come costruito che è all'incrocio fra la sociologia e la psicologia sociale. Allo stesso modo dell'*habitus*, le rappresentazioni sociali sono viste come delle strutture che da una parte derivano dai rapporti sociali e dall'altra modulano i comportamenti degli individui all'interno di questi rapporti. Il problema è che se da un lato la sociologia non permette di rendere conto dei processi socio-cognitivi che intervengono nell'interiorizzazione degli *habitus*, dall'altro lato la psicologia sociale tende a non situare tali processi nel quadro dei rapporti sociali (Doise 2011). È per questo che egli propone un approccio volto ad integrate dinamiche individuali e collettive, al fine di rendere chiara l'affinità tra funzionamento del campo sociale, la natura dei rapporti inter-gruppi che si instaurano in questo campo e i processi psicologici che sottendono tali rapporti. Per Doise (1986), infatti, un fatto sociale implica almeno quattro livelli di spiegazione: se i primi due sono riferiti all'identificazione dei processi socio-cognitivi in gioco nell'elaborazione di una rappresentazione, e all'individuazione del modo in cui questo processo è influenzato dai rapporti interpersonali (livello intra e inter-individuale), gli ultimi due attengono in maniera specifica al livello sociologico e fanno riferimento alle posizioni sociali degli

individui, ai rapporti di potere che vi sono implicati, oltre che esplorare l'adesione a sistemi più ampi di credenze, norme e valori.

Al modello dell'*habitus* sono state avanzate diverse critiche e la sua teoria è stata oggetto di riformulazioni, alcune delle quali esplorano proprio le dimensioni prese in considerazione da Doise (Lahire 2002). Limitandosi al rapporto di tale teoria con quella delle rappresentazioni, si può sostenere che benché il modello si pone come premessa del superamento della querelle soggetto/struttura, esso confina le rappresentazioni che possiedono gli individui sotto la stretta dipendenza del sistema di schemi soggiacenti, mantenendo così il suo carattere fortemente statico come accadeva per le rappresentazioni collettive di durkheimiana memoria. In effetti, c'è sempre per Bourdieu un'ultima istanza: quella dei rapporti sociali; è questa che permette di spiegare la genesi di quello o quell'altra rappresentazione e le relazioni tra le diverse rappresentazioni. Le rappresentazioni partecipano pertanto all'elaborazione della realtà sociale, ma sarebbero, in questa prospettiva, desunte da regolarità statistiche, delle probabilità oggettive, strettamente correlate alle aspirazioni soggettive, che trasmesse attraverso l'ambiente familiare, educativo e scolastico, naturalizzerebbero la riproduzione dell'ordine stabilito.

Del tutto opposta sarebbe la visione di quei sociologi che si muovono all'interno di una seconda prospettiva sul tema delle rappresentazioni e che segna un modo piuttosto comune agli psicologi sociali di trattare il tema, con scambi teorici piuttosto frequenti. Tale corrente si sviluppa all'interno di una visione delle realtà nella quale – messa in discussione le capacità di lettura dei modelli del determinismo economico e del condizionamento sociale e rifiutato il modello positivista con il suo carattere dogmatico – il soggetto risulta completamente riabilitato, considerato come attivo e pensante. All'interno di questa cornice, il concetto di rappresentazione trova una nuova riabilitazione, poiché, come precisa Dosse

il quotidiano, le rappresentazioni giocano il ruolo di leva metodologica permettendo d'interessarsi più all'istituente che all'istituto. Le nozioni di situazione, momento, generazione sono in tal modo rivisitate a partire dalla procedure narrative di costruzione e ricostruzione, di riconfigurazione, di '*messa in scena*' degli stessi attori sociali (1995, 418).

Una prima trattazione in tal senso ci arriva da Weber (1995) che definisce l'agire sociale come un agire dotato di senso, di senso soggettivo che corrisponde prima di tutto al significato che all'agire stesso attribuisce chi lo compie. Per Weber (1995) l'agire sociale si qualificherebbe come quell'agire «che sia riferito – secondo il suo senso intenzionato dell'agente e degli agenti

– all’atteggiamento di altri individui e orientato nel suo corso in base a questo» (*Ibidem*, 4). Questa definizione permette di trovare uno spazio per le rappresentazioni sociali, poiché queste farebbero parte di un sapere comune che sarebbe in grado di anticipare, prescrivere il comportamento degli individui e di programmarlo.

Per la natura essenzialmente simbolica delle rappresentazioni sociali forte è il legame tra la teoria di Moscovici e la corrente dell’interazionismo simbolico. Il rapporto fra le due teorie è evidente quando Abric definisce che «una rappresentazione è sia il prodotto che il processo di un’attività mentale per mezzo del quale un individuo o un gruppo ricostruisce la realtà che ha di fronte e attribuisce a essa un significato specifico» (1976, 106), definizione che rimanda direttamente al teorema di W.I. Thomas (1923) della «definizione della situazione».

Tuttavia, è nella sociologia d’orientamento fenomenologico che si trovano maggiori corrispondenze con il concetto di Moscovici: qui si fa principalmente riferimento agli scritti di Schütz e in particolar modo alla prospettiva di Berger e Luckmann sulla costruzione sociale della realtà. Per Schütz compito della sociologia è il superamento di una visione acritica che aveva caratterizzato i modelli sociologici precedenti, discutendo proprio ciò che è dato per scontato, accettato dunque come «ovvio» dalle persone che agiscono normalmente nella vita quotidiana. In tale contesto gli individui definiscono la situazione attingendo da un «fondo comune di conoscenza» entro il quale sono comprese le rappresentazioni, intese qui come insieme di «materiali», «ricette» pronte all’uso, che consentono alle persone di comprendere la realtà e di controllare l’incognito a cui apre l’esperienza. Qui il meccanismo di spiegazione che utilizza Schütz è molto simile all’ancoraggio: «se nelle nostre esperienze ci imbattiamo in qualcosa di precedentemente sconosciuto [...] diamo inizio ad un processo di analisi. Dapprima definiamo il nuovo fatto; cerchiamo di afferrare il suo significato; trasformiamo poi gradatamente il nostro schema generale d’interpretazione del mondo in modo tale che il fatto strano e il suo significato si facciano compatibile e coerenti con tutti gli altri fatti della nostra esperienza e con i loro significati (Schütz 1979, 389). Utilizzando il linguaggio di Schütz si può dunque affermare che la rappresentazione sociale è «senso soggettivo che è andato oggettivandosi, fino a diventare indipendente dai soggetti che l’hanno prodotto» (Santambrogio 2006, 66).

Il senso oggettivo, come sapere di senso comune «reificato» è oggetto anche degli studi di Berger e Luckman (1966/1997) entrambi allievi di Schütz. Per questi autori la realtà è un costrutto sociale, frutto del processo tramite il quale le persone creano continuamente per mezzo delle loro azioni e delle loro interazioni una realtà comune esperita come oggettivamente fattuale e soggettivamente significativa.

Le interazioni avvengono per mezzo di tipizzazioni che generano «azioni abitualizzate» che evitano così ai soggetti ulteriori dispendiose definizioni della situazione. Si cristallizzano così all'interno dei gruppi e delle organizzazioni delle «routine», ovvero sistemi di azione che costituiscono la base di quel processo che i due autori definiscono istituzionalizzazione. Nelle società complesse l'ordine istituzionale è segmentato, sorge dunque il problema dell'integrazione fra le diverse realtà istituzionali, ognuna delle quali ha un sub-universo di significati. Le istituzioni possono essere legittimate attraverso diversi livelli, tra i quali assumono una grande importanza gli universi simbolici che sono: «corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica» (*Ibidem*, 136). Per Cipriani, «Ogni universo simbolico (politico o religioso o altro) fornisce motivazione e spiegazione all'esistenza. In tal modo favorisce un certo tipo di rappresentazione collettiva invece di un'altra, una particolare concezione della realtà (*weltanschauung*, *letteralmente visione del mondo*) preferita rispetto ad altre prospettive diversamente orientate» (2005, 320).

Sempre all'interno dell'approccio costruttivista non bisogna tralasciare i contributi che provengono dagli ambiti di ricerca empirica all'interno dei quali la teoria ha trovato applicazione come, ad esempio, gli studi di Boltanski (1982) sulla formazione della classe media o quelli di Claudine Herzlich (2002) sulle rappresentazioni della salute e della malattia, ambiti che sono serviti non solo a verificarne le validità interpretative, ma dai quali sono emerse innovazioni teoriche e metodologiche che hanno contribuito a una sua crescita, oltre che a una maggiore diffusione e affermazione in sociologia.

2.3 In conclusione

Il percorso sino a qui condotto ha consentito di evidenziare il contributo che la sociologia ha dato alla crescita e allo sviluppo della teoria delle rappresentazioni. È emerso come la sociologia, benché faccia utilizzo del concetto di rappresentazione sociale così come elaborato nel ricco filone teorico della scuola psicosociale di Moscovici, abbia prodotto una riflessione autonoma sull'argomento. Oltre ai percorsi teorici dell'interazionismo simbolico e della fenomenologia che indagano il rapporto fra rappresentazioni sociali e senso comune, l'analisi della letteratura esistente ha permesso di individuare anche modi «alternativi» della disciplina di affrontare il tema, evidenziando così il ruolo di primo piano che la sociologia occupa nella formazione di una teoria interdisciplinare sulle rappresentazioni sociali e/o collettive.

Benché la psicologia sociale avesse messo ai margini della sua spiegazione il concetto di rappresentazione collettiva, a favore dell'aggettivo «sociale» – al fine di rendere conto della specificità delle rappresentazioni nel mondo moderno – la sociologia non ha perso interesse per la definizione durkheimiana, o quanto meno è possibile riconoscere dei punti di contatto fra questa e, come si è visto, alcune teorie sociologiche contemporanee; di fatto l'orientamento attuale è che il riferimento alle rappresentazioni collettive coesisterebbe accanto a quello di rappresentazione sociale. La proposta, come precisa Jodelet (2009), è di utilizzare insieme sociale e/o collettivo «in modo da concedersi i mezzi per precisare ed entrare, secondo le situazioni e i fenomeni analizzati, nei processi di formazione e i livelli di condivisione delle rappresentazioni» (*Ibidem*, 267).

Le modalità individuate non esauriscono, tuttavia, le possibilità che le sociologie contemporanee riservano al tema. Una nuova possibilità potrebbe essere costituita da quel novero di studi e ricerche che, indagando fenomeni più prossimi al tema delle rappresentazioni, come nel caso delle credenze collettive, assorbono al loro interno alcune specificità delle teorie e delle metodologie sviluppatesi nella scuola psicosociale «sociologica» (Clément 2010). L'elemento di novità introdotto da questi studi è sicuramente quello di mettere al centro della propria riflessione non solo le rappresentazioni come entità esplicative, a partire dalle quali è possibile risalire al comportamento – come, ad esempio, nella prospettiva durkheimiana e in quella sull'*habitus* – ma anche di riflettere sulla struttura della rappresentazione, sulla dinamica interna e, dunque, sui processi di genesi, conservazione e trasformazione, aspetti questi che in passato sono stati lasciati come territorio esclusivo di analisi alla psicologia sociale.

CAPITOLO PRIMO

Significati, cose, rappresentazioni

1. Per quale sociologia?

Per affrontare da vicino il concetto di rappresentazione nell'opera di Durkheim, insieme alle implicazioni che questo porta con sé, è necessario richiamare una questione preliminare di tipo metodologico ed epistemologico sulla sociologia. Il senso della sociologia concerne certamente all'esperienza del sociale che ogni individuo, in quanto essere sociale, è in grado avere; bensì – per questo – non vi si riduce assolutamente. Ciò non unicamente, perché l'esperienza, eventualmente, può essere presa dalla sociologia come oggetto di ricerca ma, soprattutto, perché non è sufficiente darsi un oggetto dotato di realtà sociale per disporre al tempo stesso di un oggetto dotato di realtà sociologica. È necessario che questo sia definito e realizzato in funzione di una problematica teorica che consenta di sottoporre a interrogazione sistematica gli aspetti della realtà messi in relazione dalla domanda che a essi viene posta. Nel testo *Le métier de sociologue* (1968) è contenuta una pagina significativa che pone di fronte al *come*, oggi, lo scienziato si debba disporre nei confronti della propria scienza (Bourdieu, *et al.* 1976, 55 e ss.). Ne riportiamo il passo per esteso:

«Il punto di vista, dice Saussure, crea l'oggetto». Vale a dire che non è possibile definire una scienza secondo il dominio del reale che le apparterebbe in proprio. Come osserva Marx, «la totalità concreta in quanto totalità pensata, concreto pensato, è in effetti un prodotto del pensiero, dell'atto di concepire [...]. La totalità, quale essa appare nello spirito come un tutto pensato, è un prodotto del cervello pensante, che si appropria del mondo nel solo modo possibile, modo che differisce dalla appropriazione di questo mondo nell'arte, nella religione o nello spirito magico. Il soggetto reale sussiste dopo come prima, nella sua autonomia al di fuori dello spirito». È lo stesso principio epistemologico, strumento di rottura del realismo ingenuo, che formula Max Weber: Non sono i rapporti reali tra le cose, afferma Weber, che costituiscono il principio della delimitazione dei differenti campi scientifici, ma i rapporti concettuali tra i problemi. Solo laddove si applica un metodo nuovo a problemi nuovi e si scoprono in tal modo nuove prospettive nasce una «scienza nuova» [...]. È legittimo vedere nel principio durkheimiano secondo il quale «bisogna trattare i fatti sociali come cose» [l'accento va messo sul «trattare come»] l'equivalente specifico del colpo di stato teorico con cui Galileo costituisce l'oggetto della fisica moderna come sistema di relazioni quantificabili, o della decisione di metodo con cui Saussure riconosce alla linguistica la sua esistenza e il suo

oggetto, distinguendo la lingua e la parola: è infatti una simile distinzione che formula Durkheim, quando esplicitando completamente il significato epistemologico della regola cardinale del suo metodo, afferma che nessuna delle regole implicite che condizionano i soggetti sociali «si ritrova interamente nelle applicazioni particolari che ne vengono fatte, poiché esse possono esistere anche senza che vengano attualmente applicate». La seconda prefazione delle *Regole* spiega a sufficienza che si tratta di definire una attitudine mentale e non di assegnare all'oggetto uno statuto ontologico (*Ibidem*, 59).

Al di là degli esisti critici del brano, ampiamente ri-discutibili dal presupposto del realismo critico, questo ci un fatto ben preciso: prima ancora di sapere che cosa sia la sociologia, quale siano i suoi ambiti di ricerca, le sue teorie, i suoi metodi, è indispensabile capire come si guardi in generale alla scienza. Il passo pone pertanto una riflessione preliminare che accompagnerà la discussione sulla natura delle rappresentazioni. Si rivela così una necessità di avere un senso sociologico dei fenomeni che sono sottoposti alla ricerca. Questo equivale a dire che occorre una sociologia. Tale senso e la sociologia sono inscindibili, poiché il senso apre alla realtà e la “rende” conoscibile, ossia è tutt'uno con la sociologia stessa. Ed è sempre grazie a tale senso che l'esperienza comune degli esseri sociali viene trasformata dal suo stato pragmatico e preriflessivo in oggetto di analisi e di ricerca.

Questo assunto può aiutarci a capire che il problema metodologico non può tralasciare il modo in cui viene compreso e costruito il senso dell'oggetto della ricerca sociologica. Nondimeno ciò non è sufficiente. Se non è infatti possibile prescindere dal senso, dobbiamo comunque tenere distinte diverse questioni di carattere teoretico e metodologico, così come i diversi piani di analisi, per quanto questi, inevitabilmente, si intersechino e concorrano tutti alla ricerca. Il venir meno del realismo e dell'empirismo ingenui – della concezione che ritiene che la conoscenza muova da ciò che immediatamente si offre alla sensazione – ha comportato un nuovo modo di intendere il rapporto nel conoscere tra conoscente e conosciuto, spostando l'interesse verso le modalità attraverso le quali si rende possibile il conoscere e verso l'individuazione dei criteri che possono rendere certo lo stesso processo conoscitivo. Con il venir meno della gnoseologia, a beneficio della dottrina e del metodo, la ricerca scientifica delle regole ha guadagnato un'importanza via via maggiore: le regole devono presiedere ai ragionamenti, ai metodi, devono conferire oggettività, scientificità, alla stessa conoscenza. Una volta riconosciuto che è tramite una relazione che sono portati a conoscenza degli oggetti, diventa di primaria importanza esaminare come viene effettuata questa operazione e sottoporre le conoscenze ottenute a controlli rigidi. Il

realismo ammette che attraverso i sensi ci sia data immediatamente la realtà esterna (realismo immediato), quella che diciamo formata da cose e che, pertanto, il giudizio che possiamo elargire su tale realtà, o sulle cose, abbia un'evidenza immediata. Tuttavia, come sappiamo, la sensazione può ingannarci e, di conseguenza, occorre riconoscere che la natura delle "cose" non ci è data immediatamente, bensì mediatamente, in concetti, in categorie, per quanto tramite essi ci sia dato *qualcosa*. Il realismo mediato ammette che attraverso i sensi si ha la conoscenza dell'esistenza di qualcosa di indipendente dalla nostra coscienza e che solo mediatamente, mediante la ragione, secondo le modalità intellettive del conoscente, si possa pervenire a una conoscenza della natura della realtà. La natura del reale, delle cose, per quanto non sia colta immediatamente nei dati sensibili, è tuttavia informata, pensata ed elaborata dalla ragione a partire da essi. Se non possiamo accedere a una conoscenza immediata di ciò che è – se la conoscenza è sempre conoscenza mediata – l'uomo non potrà pervenire che a una conoscenza di ciò che riesce a cogliere e che solo così gli si mostra, ossia nei limiti delle sue facoltà conoscitive e degli schemi interpretativi che lo orientano verso il reale.

2. Oggetti e soggetti della sociologia

In un'intervista rilasciata al mensile *Alfabeta* raccolta da Franco Volpi, Niklas Luhmann, riferendosi alle teorie sociologiche classiche che si basano su concetti quali azione, ruolo, aspettativa, ecc., sosteneva che «Il potenziale descrittivo di questi concetti sembra oggi esaurito. Certo di continuo si verificano [...] tentativi di reinterpretare i classici della sociologia, ma queste interpretazioni rimangono sterili; possono essere paragonate all'opera di chi *rosicchia sempre lo stesso osso*. L'intenzione fondamentale della teoria sistemica della società è invece quella di fornire una serie molto articolata e complessa di strumenti e di concetti – come ad es. senso, evento, relazione, complessità, contingenza, azione, comunicazione, sistema, autopoiesi ecc. – ricavati non pescando nel serbatoio della tradizione, ma sviluppando una considerazione interdisciplinare» (Volpi 1987, VII). Nella stessa intervista Luhmann denunciava la crisi teorica in cui si trova la sociologia, e concludeva: «La rassegnazione è tanto diffusa che non si tenta nemmeno di fondare la particolarità dell'ambito concettuale proprio della sociologia né la sua unità specifica di disciplina scientifica» (Ivi). Non è possibile una ri-costruzione teorica della sociologia senza condurre un confronto con i classici della sociologia, non tanto "per rosicchiare sempre lo stesso osso", ma per restituire alla sociologia la sua specificità teoretica. Del resto, si può aggiungere che rompere con il passato può comportare il rischio di smarrire il discorso

sociologico insieme alla sua problematica. Pertanto, non ci si rifugia nella “storia” della sociologia per evitare di ricercare una nuova teoresi o peggio per evitare di fare sociologia. La sociologia non può essere sostituita dalla storia della sociologia, si riprende la lettura dei classici nella convinzione che, ieri come oggi, fare sociologia consista pur sempre nel fare sociologia: si leggono ancora di nuovo i classici perché dalle loro opere si può attingere il senso del discorso sociologico.

Potremmo riprendere o ripetere, volendo, l’esperimento che Raymond Boudon suggerisce all’inizio della sua opera *La logique du social* (1979), ovvero di sfogliare le riviste specializzate di sociologia per verificare di che cosa essa s’interessa maggiormente, convinti di poter così circoscrivere la classe dei fenomeni sociali di pertinenza di questa disciplina (Boudon 1980). Tuttavia, resteremmo delusi e disorientati alla luce dell’eterogeneità degli argomenti che vi troveremmo trattati! Troveremmo che, grosso modo, la sociologia s’interessa a tutto ciò che riguarda la vita in società degli uomini e, quindi, il nostro esperimento non ci aiuterebbe affatto a delimitare il campo degli interessi della sociologia.

In effetti tutto ciò che riguarda la vita dell’uomo non può che riguardare anche la sua vita sociale e, pertanto, qualsiasi fenomeno sociale può divenire oggetto di studio della disciplina. Però, la sociologia non accosta i fenomeni sociali, e i problemi della con-vivenza sociale, come se questi costituissero in sé l’oggetto di studio della sociologia, che del resto li condivide con altre scienze. Essa, invero, si rivolge a questi a partire da un modo particolare di intenderli in qualità di oggetto. Lo stesso Boudon, ad esempio, considera i fenomeni sociali come fenomeni di aggregazione, vale a dire come fenomeni che presentano determinate caratteristiche che consentano di riconoscerli come oggetto di analisi della sociologia. E questo modo di intendere e di accostare i fenomeni si ripercuote inevitabilmente sulla costruzione delle teorie e sulla spiegazione dei medesimi.

Non diversamente il pensiero di Durkheim ci ricorda che occorre muovere da un’idea chiara di ciò che forma il dominio della scienza, sottolineando che tale compito è tanto più urgente se si pone attenzione al fatto che

la sua sfera di azione [della scienza sociologica] può essere estesa all’infinito non essendovi fenomeno che non si svolga nella società a partire dai fatti fisico-chimici sino ai fatti veramente sociali. Occorre adunque isolare accuratamente questi ultimi fatti, mostrare ciò che ne forma l’unità, affinché non si riduca la sociologia a non essere se non un titolo convenzionale applicato ad una aggregazione incoerente di discipline separate (1976, 138).

Durkheim pensa ai fatti sociali che sono oggetto della sociologia e che in quanto tali sono distinti da altri tipi di fatti che, pur avvenendo nella società, non per questo sono assunti in qualità di oggetto dalla sociologia, perché non ne soddisfano i requisiti. Lo stesso Simmel, a sua volta, denuncia il modo di argomentare di coloro che a partire dalla constatazione che «ogni agire si svolge nell'ambito della società e che nessun agire può sottrarsi alla sua influenza, tutto ciò che non era scienza della natura esterna doveva essere scienza della società» (1998, 6). Per costoro la sociologia si presentò come «il territorio onnicomprensivo in cui si trovavano insieme l'etica e la storia della cultura, l'economia politica e la scienza delle religioni, l'estetica e la demografia, la politica e l'etnologia, poiché gli oggetti di queste scienze si realizzavano insieme nel quadro della società: la scienza dell'uomo si configurava come scienza della società» (Ivi).

Sia Durkheim, sia Simmel condividono la prospettiva che non si dà sociologia semplicemente a partire da quelli che comunemente sono ritenuti i fatti o i fenomeni sociali. Non a caso Simmel solleva il problema se si possa dare una scienza generale della società. Lo stesso Dilthey, partendo da una serie di considerazioni simili, si chiede se sia possibile una sociologia generale, o se siano possibili solo sociologie speciali, a seconda del variare dei fenomeni considerati, fino a chiedersi se una sociologia generale, in fin dei conti, non si dissolva nelle scienze umane. Dilthey, come sappiamo, respinge l'idea che si possa dare una scienza generale della sociologia che organizzi in un tutto sintetico i diversi e molteplici fenomeni sociali. Sarebbe, a suo giudizio, come ammettere che «siccome nella natura certi processi fisici, chimici e biologici sono congiunti e si svolgono entro il medesimo mondo fisico materiale, allora si devono necessariamente fondare in una sola scienza» (1974, 541). Invero, le scienze particolari della natura tendono a ridurre le leggi generali a leggi di ordine più generale tanto che una scienza generale della natura si delinea come una prospettiva problematica, non il punto di partenza. Allo stesso modo non è possibile pretendere che i fenomeni sociali siano fenomeni collegati gli uni agli altri e perciò stesso riducibili sotto leggi generali – cosa che non è neppure possibile per le scienze della natura – e in ogni modo questa prospettiva dovrebbe costituire eventualmente un punto di arrivo e non già di “partenza”. Non è dunque possibile alla sociologia darsi, fin dal suo momento costitutivo, uno statuto di scienza sintetica generale della totalità sociale.

Dilthey rigetta in tal senso l'appellativo di scienza alla sociologia, nella misura in cui essa si presenti come «una scienza sola» e si definisca come sintesi di «tutto ciò che *de facto* ha luogo nella società umana [...] Il principio presente alla base di tale sintesi sarebbe che quanto accade nel decorso storico della società umana, si debba necessariamente raccogliere nell'unità di un

medesimo oggetto» (*Ivi*). Dilthey pensa alla sociologia di Comte, di Stuart Mill, di Spencer, di Schäffle e di Lilienfeld, secondo i quali, avendo la sociologia quale oggetto la convivenza sociale umana, questa debba includere come sue parti anche il diritto, il costume, la religione. Così non si dà un'unica scienza sociale, ma diverse scienze sociali, o meglio, discipline sociali o scienze dello spirito. Egli riconosce come valido il tentativo di Simmel che, nell'intendere quale oggetto della sociologia la forma sociale che permane la stessa nella variazione, apre un nuovo campo d'indagine scientifico. Tuttavia, rispetto a Simmel, Dilthey si sofferma sul fatto che la «forza connettiva» della forma sociale delle diverse associazioni non va ricercata solo nei corrispondenti momenti psichici degli individui in esse coinvolti, ma anche nei rapporti che derivano dalla natura dell'associazione stessa, quale è il caso della comunanza, della famiglia o del rapporto generazionale in modo più ampio.

Questo riporta il discorso alle origini della sociologia. L'impostazione di Comte – così come la sociologia di Spencer – non delinea il proprio senso a partire dai fenomeni, poiché riconduce i fenomeni religiosi, artistici e di costume allo stesso principio che presiede alla formazione della società. Per Comte creare una scienza nuova, quasi dal nulla, significa creare simultaneamente le osservazioni e le leggi, vale a dire produrre un'idea direttrice – quella di “umanità”, quella di “consenso” – che permetta di formulare una teoria che abbia una funzione anticipatrice, in grado di individuare e accostare i fenomeni ai quali conferire lo statuto scientifico di oggetto di conoscenza sociologica. La costituzione della sociologia come scienza richiede la formulazione di una visione che sia già di per sé sociologica, che possa trasformare le osservazioni che spontaneamente facciamo nella vita sociale, e le concezioni che ne abbiamo, in oggetto di studio della sociologia. Se non fosse così le nostre osservazioni rimarrebbero allo stato frammentario e non potrebbero essere oggetto di una conoscenza sociologica. Si ha conoscenza sociologica nella misura in cui quelle osservazioni sono guidate da un'idea relativa a ciò che bisogna intendere per oggetto della sociologia.

Dilthey, invece, respinge il voler ricondurre i fenomeni religiosi, artistici e di costume allo stesso principio che presiede alla formazione della società, qualificando un tale tentativo come metafisico. A suffragio della sua posizione pone la seguente argomentazione: «Se potessimo immaginarci la Terra abitata da un unico individuo, costui, nel corso di una vita che bastasse per un simile sviluppo, svilupperebbe queste funzioni da se stesso in perfetta solitudine» (*Ibidem*, 542-543). Questa immagine di fatto capovolge il senso di quella comtiana, secondo la quale occorre, al contrario, bisogna trattare tutto lo sviluppo dell'Umanità come se fosse quello di un

unico individuo. Per Comte “quelle” funzioni si sviluppano solo tra gli uomini, di modo che considerare l’uomo in sé, isolato dagli altri, sarebbe una pura astrazione.

Nel richiamare questi “primi passi” della sociologia si mostra come la discussione vertesse intorno al senso che deve aprire i fenomeni all’indagine sociologica e come quella si arenasse tutte le volte che si pretendeva di attingere direttamente dai fatti il senso della sociologia. Di questo lavoro critico delle varie posizioni disciplinari, assunte sul piano delle diverse dottrine, ne è particolarmente consapevole Simmel nel delineare l’oggetto di studio della sociologia e il suo corrispondente statuto scientifico:

Allo stesso modo [della società] si può ripetere che le uniche realtà propriamente dette sono sempre e soltanto gli individui umani. Ma di questo passo non si ottiene nulla. La società non è una sostanza e, di per sé, non è nulla di concreto; è un *evento*, è la funzione dell’«agire e patire», è il destino e la forma cui ciascuno va soggetto per via degli altri. La percezione diretta ci rivela soltanto la presenza di individui e di uno spazio vuoto che invariabilmente li separa. È questa una osservazione sulle cui conseguenze avremo modo di tornare più avanti. Ma se è vero che, in base ad essa, le uniche «esistenze» in senso stretto sono gli individui, è anche vero che l’accadere, la dinamica dell’agire e patire – con cui questi individui si trasformano a vicenda – continua a darsi come qualcosa di «reale» e di indagabile. Dalla totalità o dall’immediatezza esperibile dei fenomeni, ogni scienza isola *una* serie o *una* dimensione particolare, servendosi di volta in volta di un determinato concetto. L’operato della sociologia non è meno legittimo di quello di altre scienze, visto che anch’essa scompone le entità individuali, le ricompone con un concetto adeguato e, così facendo, cerca risposta ad interrogativi di questo tipo: che cosa accade fra gli uomini? (1983, 42-43).

Il concetto di “evento” sottolinea che si può parlare del sociale solo quando due o più individui si relazionano reciprocamente e danno luogo a forme di associazione per i motivi più svariati.

Quando Weber delimita l’azione sociale, nei confronti dell’azione umana, è totalmente consapevole di offrire uno schema concettuale all’interno del quale diviene significativo per la sociologia il proprio campo di studio. Nello stesso tempo si pone il presupposto che costituisce la sociologia come una scienza autonoma. Sotto questo aspetto la sociologia non ha presupposti se non quelli grazie ai quali essa stessa si auto-comprende come sociologia e che rimette in discussione tutte le volte che si attua in termini di ricerca. Il modo con cui Weber pone la sociologia come scienza è influenzato dalla filosofia neokantiana – e da quella di Rickert in particolare – oltre che dall’epistemologia scientifica del tempo, impegnata ancora nella discussione tra scienze

della natura e scienze dello spirito. Il riconoscimento critico che il pensiero di Weber sia stato influenzato dalla filosofia del suo tempo o dal dibattito intorno allo statuto scientifico della sociologia, non aggiunge e non toglie nulla alla mossa concettuale che pone la sociologia come scienza. È infatti all'interno di questo quadro che Weber forma il proprio pensiero che, nello stesso tempo, non va affatto disgiunto dal modo con cui egli ha voluto intendere “fare” sociologia. Il fatto che il suo pensiero abbia risentito del clima culturale del suo tempo non costituisce perciò il presupposto su cui si regge e si legittima il discorso sociologico, in quanto il senso sociologico anticipa la direzione verso la realtà nel portare a comprensione l'oggetto nel mentre lo identifica. Questa tensione è espressa con chiarezza da Weber nel momento in cui precisa che ciò che fa di un fenomeno un fenomeno sociale – o economico-sociale – non è qualcosa che inerisce a esso come tale, «oggettivamente», ma è piuttosto condizionato «dalla direzione del nostro interesse conoscitivo», quale risulta dallo specifico significato culturale che noi «attribuiamo nel caso singolo al processo in questione». Solo rispettando questa condizione, l'interesse, in cui risiede «il suo significato specifico per noi» diviene «un problema di scienza sociale, vale a dire un compito per una disciplina che si propone per oggetto la chiarificazione della portata di quel fatto fondamentale» (1966, 73-74).

Tutto ciò comporta un'argomentazione giustificativa del significato sociale che è attribuito ai fenomeni e al dominio che si apre alle considerazioni della disciplina corrispondente. I fenomeni, infatti, non sono di per sé economico-sociali, ma sono ri-conosciuti come tali a partire dall'idea che li significa come economico-sociali. Weber può così formulare nei termini seguenti il principio generale che presiede alle scienze sociali:

Non c'è nessuna analisi scientifica puramente «oggettiva» della vita culturale o dei «fenomeni sociali» indipendentemente da punti di vista specifici e «unilaterali», secondo cui essi – espressamente o tacitamente, consapevolmente o inconsapevolmente – sono scelti come oggetti di ricerca, analizzati e organizzati nell'esposizione. Il fondamento di ciò sta nel carattere specifico del fine conoscitivo di ogni lavoro puramente formale delle norme – giuridiche o convenzionali – della sussistenza sociale (*Ibidem*, 84).

Più avanti Weber scrive chiaramente: «Ciò che per noi ha significato non può naturalmente essere determinato attraverso alcuna indagine del dato empirico, che sia condotta «senza presupposti»; al contrario la determinazione di ciò è il presupposto per stabilire che qualcosa diviene oggetto dell'indagine» (*Ibidem*, 90). Vi è un momento, per così dire, preliminare al lavoro

scientifico, che si colloca in un ambito della precomprensione che istituisce la possibilità stessa della messa in atto delle procedure teoretiche della scienza.

Sia Comte, sia Weber mostrano che non si dà scienza senza presupposti, ossia senza una visione preliminare, un'intuizione, che mettano in moto e rendano agibili le stesse procedure scientifiche. Nello stesso tempo mostrano che il presupposto capace di rendere possibile l'indagine e la ricerca sociologica è tutt'uno con la stessa sociologia – non è a essa predata – e che pertanto è vano ricercare un fondamento o un presupposto che siano esterni alla sociologia stessa. La sociologia, si vuol dire, mette costantemente in gioco se stessa e la visione che vi presiede tutte le volte che essa svolge delle indagini empiriche.

3. Sul significato di cosa. Attorno a una polisemia tenace

Nel costruire l'oggetto che apre il reale sociale all'investigazione la sociologia si autolegitima come scienza o sapere. Essa sorge come una scienza autonoma nel momento stesso in cui ha avuto consapevolezza di essere una scienza senza presupposti o, comunque, con presupposti non differenti da quelli che essa stessa si dava. Questa consapevolezza è comune sia al sorgere della sociologia positivista, sia al sorgere della sociologia all'interno del dibattito tra “scienze della natura” e “scienze dello spirito”. La consapevolezza è tutt'uno con il mutamento dell'indirizzo del pensiero che si era venuto a formare nel corso delle epoche storiche richiamate. Paradossalmente, ritengo che sia proprio il clima del nostro pensiero contemporaneo – orfano dei grandi sistemi e delle certezze assolute – a gettare una luce retrospettiva sul discorso che le riflessioni di questo testo tentano di re-impostare.

Abbiamo detto: la sociologia sorge nel momento in cui il sociologo ha la consapevolezza – nello stesso tempo in cui definisce, delinea, intravede o pone, la visione che gli apre un campo del reale sociale e che gli rende intelligibili i fenomeni cosiddetti sociali – di porre la sociologia come disciplina e scienza autonoma, vale a dire senza presupposti che siano altri, o diversi, da ciò che essa pone nel suo atto costitutivo. Vi è quindi uno spazio che è tutt'uno con il costituirsi della sociologia e che non si confonde necessariamente con gli spazi che sono propri delle teorie, delle tradizioni e delle dottrine dei saperi sociologici e dell'epistemologia, per quanto esso contribuisca a delimitarli. Questo spazio è quello che pone il senso stesso del discorso e dell'indagine sociologica e che, quindi, legittima il discorso sociologico rispetto a tutti gli altri, ugualmente legittimi ma diversi per il senso delle loro indagini.

Se guardiamo al problema della “cosa” in Durkheim il nodo della questione emerge immediatamente. Nella prima regola del metodo sociologico Durkheim indica di «considerare i fatti sociali come delle cose» (1996, 35). Tale indicazione non va vista con una severità eccessiva da porre sulla parola cosa *strictu sensu*, né, allo stesso modo, come un rafforzamento teorico fondato su un meccanicismo. In questa chiave Walsh sostiene che Durkheim, considerando i fatti sociali come cose, predispone un atteggiamento riduzionista che vuole ricondurre la dimensione umana a quella non umana (Walsh 1972, 37). Qui Walsh commette un errore. Nel trattare i fatti sociali come cose il tentativo di Durkheim significa, da un lato, prender le distanze dalla vaghezza della speculazione filosofica, mentre, dall’altro, opporsi al riduzionismo individualistico della psicologia. Spesso si dimentica di evidenziare a proposito del *datum* offerto al sociologo che «è una cosa tutto ciò che è dato, tutto ciò che si offre o che si impone all’osservazione» (Durkheim 1996, 44). Da un canto, quindi, il fatto sociale è fundamentalmente una rappresentazione, per cui, evidentemente, trattiamo di un qualcosa di diverso dalla semplice cosa – anche alla luce dell’“estrema immaterialità” delle rappresentazioni. D’altro canto, è necessario recuperare il senso di tale indicazione, poiché studiare qualcosa come una “cosa” ha un significato che risente di una doppia tensione. La prima verte sull’atteggiamento onto-epistemologico, ben visibile nella sociologia durkheimiana, che rifiuta il materialismo filosofico. Da questo atteggiamento non può essere sospeso l’insegnamento del neocriticismo francese – in particolare di Renouvier e di Hamelin – per cui la cosa è «tutto ciò che si manifesta, tutto ciò che appare» (Hamelin 1927, 45). Il termine *cosa* indica infatti nel Renouvier, “maestro” di Durkheim, la realtà all’interno di un’epistemologia che sostiene la centralità della rappresentazione². La seconda tensione verte su quel *considerare i fatti sociali come cose*. L’affermazione dà conto dell’ordine gnoseologico e metodologico: sia perché «non possiamo dunque comprendere le cose senza rinunciare in parte a sentirne la vita, né possiamo sentirla senza rinunciare a comprenderla» (Durkheim 2009, 53), sia perché «considerare fatti di un certo ordine come una *cosa* non vuol dire perciò classificarli in questa o quella categoria del reale, ma osservare nei loro confronti un certo *atteggiamento mentale*» (Durkheim 1996, 10). In merito alla conoscenza dell’oggetto, seguendo tale problema, Aron fornisce due alternative:

se si conviene di chiamare cosa ogni realtà che si può e si deve osservare dall’esterno e di cui non si conosce immediatamente la natura, Durkheim ha perfettamente ragione di dire

² Cfr. su questo aspetto Stedman Jones, (1996), (2002a) e (2002b).

che bisogna osservare i fatti sociali come cose. Se, invece, il termine implica che i fatti sociali non comportano interpretazione diversa da quella che comportano i fatti naturali, o ancora se vuol suggerire che qualsiasi interpretazione del significato che gli uomini danno dei fatti sociali deve essere scartata dalla sociologia, allora ha torto (Aron 1984, 338).

Al di là dell'analitica riduzionistica di Aron, ciò che importa è che occorre un atteggiamento sociologico che riconosca la specificità dei fatti sociali, un atteggiamento rivolto al "come" li osservo in quanto cose, non al semplice "osservo cose". I fatti sociali vanno certamente assunti come oggetti di conoscenza, a patto di richiamare quel senso sociologico che nasce quando la nozione di società si emancipa dal modo di argomentare di Platone, ovvero quando il sociale diviene un oggetto di ricerca con un proprio corpo di conoscenze, di metodi, e che come tale pone la necessità di rivedere le categorie con le quali la filosofia aveva tradizionalmente pensato la società. L'atteggiamento nei confronti della cosa si distacca dall'emergenza dell'epistemologia puramente trascendentalistica, per rivolgersi alle proprietà specifiche della società, proprietà che ineriscono anche a relazioni e a conoscenze di carattere empirico e storico-dinamico. La società, in tal senso, ha una esistenza contingente che dipende dalla condotta dei suoi membri, esattamente come la divinità la cui esistenza è legata alla credenza dei membri di una collettività.

Le riflessioni fin qui proposte vogliono richiamare uno specifico atteggiamento con cui si guarda alle cose e che coinvolge allo stesso tempo il concetto di rappresentazione utilizzato da Durkheim. Quest'ultima nozione è impiegata da scuole e orientamenti talvolta molto distanti fra loro, quasi a rivelare uno strumento concettuale comune nel dominio delle scienze umane (Paolletti, 2007; Ginzburg 1998; Chartier 1989).³ Il termine rimanda ad esempio a una serie di problemi, quali lo statuto della realtà, della coscienza o dell'intenzionalità. Peraltro, non si tratta di

³ Chartier in un articolo pubblicato negli *Annales* del 1989 riporta la definizione di rappresentazione dalla voce «*Représentation*», offerta dal *Dictionnaire universel* del Furetière, nell'edizione del 1727 (la prima è del 1960). La definizione presenta tre ordini di significati del termine. Per il primo essa rende visibile un'assenza, che presuppone una netta distinzione tra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato; per il secondo il significato di rappresentazione è un'esibizione di una presenza, la presentazione pubblica di una cosa o di una persona; per il terzo ordine di significato la rappresentazione indica una relazione simbolica che è la rappresentazione di qualche cosa di morale per mezzo di immagini o di proprietà delle cose naturali [...] Il leone è il simbolo del valore, la boccia quello dell'incostanza; il pellicano quello dell'amore materno. Quest'ultima famiglia di significati intende il termine rappresentazione come una relazione tra qualcosa che funge da segno visibile di un referente significato: in tale ottica rinvia al concetto di segno dei logici di Port-Royal. La definizione del Furetière è problematizzata in Padovani (2002).

problemi recenti, dato che questi erano già ben presenti nella scolastica medievale. Da ciò dipende, in parte, il fatto che il termine di rappresentazione sia caratterizzato da una «polisemia tenace» (Denis 1989). Il motivo di una simile polisemia potrebbe essere legato alle diverse opzioni epistemologiche che determinano, in buona parte, scelte di base inerenti a problemi quali l'innatismo, il costruttivismo, i rapporti tra interno ed esterno; o ancora potrebbe essere legato all'origine e alla natura delle rappresentazioni stesse, così come alle relazioni che ritroviamo tra azione e simbolo, le quali sono mediate a loro volte da rappresentazioni. Al di là della fortuna del concetto, è ancora interessante comprendere quanto sia oggi feconda l'affermazione di Foucault:

le scienze umane, a differenza di quelle empiriche dal XIX secolo in poi, e a differenza del pensiero moderno, non hanno potuto aggirare la priorità della rappresentazione; alla stregua di tutto il sapere classico, si situano in essa; ma non ne sono in alcun modo le eredi o la continuazione, dal momento che l'intera configurazione del sapere si è modificata (2004, 389).

Ciò che importa, è che la rappresentazione è oggetto della sociologia di Durkheim ben prima di divenire oggetto della psicologia sociale. All'interno delle scienze sociali essa può indicare certamente un processo cognitivo, un'attività mentale che informa e attua una mediazione, che media il rapporto del soggetto con le cose e il mondo; questo però non unicamente, perché la rappresentazione concerne anche l'agire che *in-forma* le pratiche sociali. Ciò che avviene nelle rappresentazioni collettive prospettate da Durkheim non è un mero rapportarsi del soggetto ad altro da sé, ma è il soggetto stesso, così come la società, che si fa soggetto e oggetto di rappresentazione. Questo avviene, in prima battuta, perché il soggetto si rappresenta agli altri nella scena sociale; in seconda battuta perché il soggetto viene a sua volta rappresentato dagli altri; in terza battuta perché il soggetto è *già* presente nella scena sociale. Vale a dire, nella propria sociologia Durkheim sperimenta un nuovo modo di intendere la rappresentazione, dapprima relegata all'ambito del soggetto o dell'individuo: ora è, nel senso più intimo che riguarda l'ontologia sociale, la società che si fa, essa stessa, soggetto e oggetto, forma e materia di rappresentazione.

Per giungere a questo tornante, non solo metodologico, dobbiamo tuttavia porre almeno una riflessione di carattere teorico che investe comunque il concetto di rappresentazione, perché in Durkheim emerge un vero e proprio passaggio che porta da una griglia concettuale inerente a modelli biologici e fisici, verso una griglia interpretativa più spiccatamente culturalista ed

evidentemente volontaristica (Alexander 1988; Collins 1985)⁴. In particolare, secondo Alexander, nella produzione teorica di Durkheim emerge una microsociologia, nell'ultima fase della sua produzione, che permetterà un approfondimento fondamentale nell'analisi della sfera rituale presente nel mondo sociale. Inoltre, scrive Alexander, nel testo appena citato, «riconoscere la peculiarità di questi ultimi lavori può permettere di rintracciare l'eredità di Durkheim negli studi culturali contemporanei» (Ibidem, 11). Collins, invece, guardando soprattutto alle *Formes*, sostiene le importanti implicazioni e novità teoriche presenti nel testo, novità che andranno a inserirsi nello sviluppo sia della sociologia della conoscenza, sia della microsociologia.

In altri termini, è necessario capire il ruolo sempre più decisivo del concetto di rappresentazione, su cui Durkheim incentra soprattutto l'ultima parte della sua produzione (Durkheim 1975, I, 430-432; Besnard 1998; 1981). Lo spostamento metodologico ed epistemologico verso un'idea di società come sistema di rappresentazioni è un passaggio che sospende – e in parte sostituisce – la cifra di matrice biologistica presente nella sociologia durkheimiana a partire, semplicemente, dall'idea della società come organismo. Tuttavia, non si può tacere che i primi testi di Durkheim si fondano largamente sulle scienze della vita. Questo però non implica tensioni asimmetriche e opposte dinamiche teoretiche. È anche attraverso l'argomentazione segnata dal lessico biologista che si sviluppa sia l'autonomia epistemologica della sociologia francese, sia la forza antiriduzionistica verso la stessa biologia. Non dobbiamo così leggere in Durkheim una contraddizione in

⁴ Il problema dell'epistemologia in Durkheim ha dato vita a diverse ripartizioni della sua sociologia. Chi scrive tiene in considerazione tali ripartizioni, tuttavia in modo non definitivo, poiché, ad esempio, nel positivismo delle origini è presente un marcato carattere volontaristico. Si pensi alla *Division* (1983) dove il termine morale, utilizzato per caratterizzare i fatti, così come il rifiuto del dualismo utilitaristico fra Stato e interessi individuali, danno ampiamente conto del pensiero nel *Suicide* (1897) che non collegherà più l'elemento dei valori comuni all'indifferenziazione fra gli individui. Ancora, pensando all'anomia, essa diventerà concetto fondamentale e una proprietà della struttura sociale nel *Suicide*, mentre precedentemente occupava ben altri ruoli. Diversi autori concordano sul fatto che Durkheim sia stato per lo più conosciuto e interpretato a partire dalle sue prime opere, scritte attorno agli anni Novanta di fine Ottocento. In tali testi Durkheim si concentra maggiormente sugli aspetti strutturali, esterni e coercitivi dei «fatti sociali». Il suo pensiero è stato così identificato con gli aspetti macrosociologici, nonostante fossero già in larga parte riconoscibili i riferimenti alla ritualizzazione dell'esperienza e alla solidarietà, concetti che verranno ampiamente tematizzati negli ultimi lavori. Come nota Alexander il processo storico e intellettuale che ha favorito una lettura “sbilanciata” dell'opera di Durkheim si fonda su due fattori. Il primo fattore è da rintracciare nella comunità intellettuale francese degli anni Trenta, che vede negli studi di Durkheim una tendenza verso un'etnografia arcaicizzante, nonché uno scientismo di matrice deterministica. Il secondo fattore, riferibile agli stessi anni, conduce a Parsons, il quale presentò alla sociologia americana il pensiero di Durkheim, e la sua figura, come padre fondatore della teoria funzionalista.

quella che sembra solamente una doppia tensione interna allo stesso impianto teorico. Le fonti “esatte” delle scienze della vita che utilizza il Nostro – biologiche e naturalistiche – sono state spesso iperenfatizzate dai commentatori di Durkheim.

A ben vedere nondimeno il paradigma in ordine alle scienze della vita sfuma progressivamente nel pensiero di Durkheim, sebbene sia chiaro che è da tale “campo” concettuale, comune alle sociologie d’ispirazione biologica, che emerge il ruolo significativo di alcuni luoghi teorici propriamente durkheimiani. Guardando semplicemente all’*epistème*, tale campo contribuisce infatti a implementare la profondità dei concetti di funzione e, come sostiene Berthelot, il principio di un ragionamento sperimentale (Berthelot 1988).

Per quanto riguarda il piano teorico, l’analogia con il corpo diverrà essenziale per la dislocazione dei concetti delle scienze sociali: si pensi a idee quali come la divisione fisiologica del lavoro, le scale di organizzazioni sociali graduate, la società segmentaria, le molecole sociali o la solidarietà organica. Ancora, termini quali sviluppo, organismo, organizzazione, *milieu*, o la conseguente distinzione tra morfologia e fisiologia sociale, sono vettori capaci di tracciare la discorsività sociologica durkheimiana, tanto da permanere stabile, nonostante la centralità progressivamente consegnata da Durkheim al concetto di rappresentazione.

Sul piano metodologico le scienze della vita sono impegnate nei principi di classificazione del sociale, come ad esempio accade nel capitolo IV delle *Règles*, o precedentemente nel *Libro I* (cap. II e III) della *Division*. Una buona parte del lessico con cui Durkheim formula la propria sociologia non può essere distaccato completamente dalle scienze della vita e dalla filosofia biologica del suo tempo, come peraltro dimostrano i legami teoretici a biologi quali Milne Edwards e Perrier (Chazel 1997; Guillo 2003; Vatin 2003)⁵. È fuor di dubbio che, nel momento in cui vengono evidenziate le “varianti” idealistiche e spiritualistiche presenti in Durkheim, la base naturalistica e biologistica dei primi scritti non può esser messa tra parentesi, a meno di non voler evitare la complessità costitutiva del pensiero sociologico francese tra Ottocento e Novecento. Tuttavia, ciò non toglie che avvenga un passaggio epistemologico tra griglie concettuali

⁵ Si pensi al noto esempio della “società di polipi” discusso nella *Division du travail sociale*. Sul tema cfr. C. Limges, *Milne Edwards, Darwin, Durkheim and the division of labour. A study in reciprocal conceptual exchanges between the social and the natural sciences*, in I. Bernard Cohen (dir.), *The natural sciences and the social sciences: some critical and historical perspectives*, Kluwer Academic, Dordrecht 1994, pp. 317-343. Inoltre cfr. F. Vatin, *À quoi rêvent les polypes? Individuation et sociation d’A. Tremblay à É. Durkheim*, in L. Fedi (dir.), *Les cigognes de la philosophie*, L’Harmattan, Paris 2003. Per una lettura più ampia cfr. D. Guillo, *Les figures de l’organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*, Puf, Paris 2003.

differenti, capace di rendere progressivamente conto di una discorsività rappresentazionalista, progressivamente slegata dai caratteri propri del naturalismo sociologico, invocato anche da Durkheim per svincolarsi dalle critiche materialistiche:

Dal nostro punto di vista, se si chiama *spiritualità* la proprietà distintiva della vita rappresentativa dell'individuo, si dovrà dire che la vita sociale è definita dalla *iper-spiritualità*: con ciò vogliamo dire che gli attributi costitutivi della vita psichica sono presenti in essa, ma elevati ad una potenza ben più alta e tali da costituire qualcosa di interamente nuovo. Malgrado il suo aspetto metafisico, il termine non designa quindi altro che un insieme di fatti naturali, i quali devono venire spiegati da cause naturali. Ma esso ci avverte anche che il mondo nuovo aperto alla scienza supera tutti gli altri in complessità, e che esso non è semplicemente un ingrandimento dei regni inferiori, ma è sottoposto al gioco di forze ancora insospettate – le cui leggi non possono essere scoperte mediante i soli procedimenti dell'analisi interna (1973, 54).

4. Prospettive. Rappresentazione e immanenza nelle pagine dell'*Année Sociologique*

Il cambio di prospettiva verso un'ampia teoria della rappresentazione non è affatto scontato se si considera che sin dai primi anni della sua attività scientifica Durkheim si preoccupa, con grande sforzo, di delimitare il campo nascente della sociologia rispetto al discorso propriamente filosofico, preferendo, anche semanticamente, un senso della disciplina calato nelle scienze empiriche.

L'utilizzo del concetto di rappresentazione, pienamente legittimato e fortemente connotato sul piano storico-filosofico, rende chiara l'emergenza epistemologica con cui Durkheim costruisce l'oggetto sociologico. Tale emergenza è una reazione alle sociologie concorrenti, alle sociologie degli automatismi o delle imitazioni, pensando a Tarde o a Espinas, le quali si sviluppano nel medesimo periodo. Il cambiamento è oltretutto evidenziato sul piano formale dalla fondazione dell'*Année sociologique*, che rappresenta una reazione alle mode e una risposta alle “costruzioni facili” di certe sociologie e al conseguente “dilettantismo sociologico” del tempo (Bernard 1979).

In ambito storico, filosofico e sociologico, l'inizio del Novecento è segnato da diversi contributi di autori come Bouglé, Hertz, Mauss e Simiand sulle più importanti riviste francesi. Il punto in comune di questo circolo intellettuale era l'appartenenza all'*école durkheimienne* e alla rivista

di Durkheim, l'*Année Sociologique*⁶. La rivista, come spiega il Nostro nella *Préface* al primo numero, doveva supportare un compito ben preciso, volto a edificare un programma di studio specifico capace di sviluppare una sociologia giovane, abbandonando la «mediocre utilità» delle sociologie generiche⁷. Attraverso la realizzazione dell'*Année*, Durkheim si proponeva di dare vita a un vero e proprio *atelier de la recherche*. Mediante un lavoro metodico e articolato di recensioni delle ricerche condotte nelle varie *sciences speciale*, si doveva predisporre per i sociologi una quantità di materiale organizzato sul quale operare (Béra 2012). È lo stesso Durkheim a dichiarare la direzione scientifica da perseguire. L'*Année* non è mossa da uno scopo quantitativo e utilitaristico, non deve fornire un quadro annuale dello stato in cui si trova la disciplina sociologica. Un simile compito sarebbe “di mediocre utilità”. È necessario invece sostenerne lo sviluppo e procurare ai sociologi il materiale necessario per una rielaborazione originale in grado di abbracciare campi e problematiche differenti, dalla storia del diritto a quella dei costumi, dalle religioni alla scienza statistica ed economica. Questi sono gli elementi sui quali costruire il nuovo programma di ricerca per non compiere «un vuoto esercizio di dialettica».

Un secondo aspetto cruciale che riguarda la rivista è il riavvicinamento di alcune scienze “speciali” alla sociologia. È in questo ambito che emerge il peso dell'impostazione di Durkheim: «è soprattutto alla storia che pensiamo [...] Sono rari, anche oggi, gli storici che si interessano alle ricerche dei sociologi e sentono che queste li riguardano» (Durkheim 1969, 32). Ai primi, gli storici, la storia procura la base sulla quale fondare l'edificio della sociologia. Ai secondi, i sociologi, la sociologia e il suo metodo d'indagine forniscono alla disciplina storica il rango di scienza. In questo senso si legge: «la storia non può essere una scienza che nella misura in cui spiega, e non si può spiegare che comparando» (*Ivi*). Tuttavia, la storia deve svincolarsi dalla mera annalistica e iniziare a comparare se vuole raggiungere maggiori successi. Lo storico va “condotto”, fino «a oltrepassare il suo ordinario punto di vista, a estendere i suoi sguardi al di là del paese e del periodo che si propone più specificamente di studiare, a preoccuparsi delle questioni generali che i fatti particolari da lui osservati sollevano» (*Ivi*).

È evidente lo spirito di Durkheim nel voler riassorbire la storia nella sociologia. Infatti, la storia che vuole diventare scienza è chiamata per necessità a utilizzare il metodo comparativo, che risulta essere il mezzo pratico maggiormente adatto per rendere i fenomeni intelligibili. Altresì nel momento in cui la storia inizia a comparare «diventa indistinta dalla sociologia» (*Ivi*).

⁶ Sul tema si veda Alpini (2004) e Valade (2012).

⁷ Le indicazioni di pagina fanno riferimento all'edizione di Duvignaud (1969).

Storia e sociologia sono dunque chiamate a proporre una disciplina comune in cui si combinano gli elementi di entrambe: «Creare degli storici che sappiano vedere i fatti storici in sociologici o, è la stessa cosa, dei sociologi che possiedano tutta la tecnica della storia, ecco lo scopo che occorre perseguire da una parte e dall'altra» (*Ibidem*, 33).

A questa condizione la sociologia sarà in grado di fornire spiegazioni capaci di cogliere la complessità dei fatti sociali. Tale intento è chiaro se letto in relazione al tentativo di evitare un ordine di indagine troppo generale e di conseguenza superficiale. Mediante l'unione con la storia il sociologo potrà indagare anche il fatto particolare, poiché potrà includerlo all'interno della sua spiegazione; tramite la comparazione dunque i fatti sociali potranno essere raccolti in tipologie dalle quali estrarre leggi, che è il compito di ogni scienza. Va precisato però che Durkheim sembra qui respingere la possibilità di uno studio dei fatti particolari: «tutto ciò che è biografia sia degli individui, sia delle collettività è, per il momento, senza utilità per la sociologia» (*Ibidem*, 35). Questo rifiuto non può essere valutato in modo definitivo, nel senso che – come si legge – quei fatti a cui ci si riferisce sono inutili, ma – si badi – “per il momento”. Ciò delinea e rimarca il giovane statuto della scienza sociologica. Non si tratta dunque, è bene rimarcarlo, di pensare a un'esclusione netta, poiché con lo sviluppo della scienza sociologica – e Durkheim ne è ben consapevole – anche questa tipologia di fatti potrà essere compresa nella spiegazione.

CAPITOLO SECONDO

Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive.

Al confine tra ontologia ed epistemologia

1. Nota introduttiva

Le riflessioni che qui proponiamo sullo scritto di Durkheim – *Répresentations individuelles et représentations collectives* (1898) – vanno inquadrare in un ambito teoretico variegato e apparentemente contraddittorio, come presenta a fine Ottocento la filosofia e la sociologia francese. Ai tentativi di superamento delle dottrine comtiane, in modo specifico di quelle relative alla gerarchia evolutiva delle scienze, fa riscontro una generale quanto viva attenzione per alcuni principi metodologici generali del positivismo, quali il rifiuto della metafisica e la ricerca di relazioni costanti fra i fenomeni. Se la fisica, la biologia, la sociologia e la psicologia hanno ormai preso direzioni diverse da quelle ipotizzate da Comte, nella loro nuova veste sono portatrici di un metodo positivo attento ai fatti, alla descrizione dei fenomeni e alla loro comparazione, più che alle grandi instaurazioni ideali e metafisiche. Questa corrente che emerge chiaramente in Durkheim si relaziona con la variegata tradizione francese dello spiritualismo, spesso integrato da interpretazioni cartesiane e kantiane più o meno ritematizzate, che da Maine de Biran si era via via espresso in Cousin, Renouvier, Brunschvicg, Ravaisson e Fouillée.

In un ambito così composto pertanto non è possibile schematizzare un pensiero che ai tratti neocriticisti non esita affatto ad accostare o ad assumere una terminologia positiva – se questo è immediato per Durkheim, si pensi al Bergson di *Matière et mémoire* (1896) o al Boutroux di *Contingence des lois de la nature* (1874). Al di sotto delle correnti manifeste è in gioco un profondo mutamento metodologico che segna i destini della sociologia del nuovo secolo. In Durkheim questa tensione è evidente: invece di dissolvere la natura umana nel meccanismo universale, come i deterministi prospettano, invece di fare delle esigenze della natura umana le condizioni della realtà, come i kantiani propongono, Durkheim cerca di svelare i rapporti e le relazioni che collegano l'individuo al sociale, lo psichico al collettivo, l'uomo all'universo, per riporli in quel circuito di realtà da cui le teorie precedenti li avevano di fatto isolati. Non è un caso se in un magma teoretico così formato emergono, insieme ai frammenti positivi comtiani, tendenze filosofiche del passato francese di matrice accademica.

2. Coscienza ed epifenomenismo. Tra analogia e antiriduzionismo

L'articolo *Répresentations individuelles et représentations collectives* (1898) chiarisce diversi aspetti epistemologici e ontologici in ordine al concetto di rappresentazione, espressi precedentemente nelle *Règles* (1895) e nel *Suicide* (1897).

In una lettera a Xavier Léon del 1897 Durkheim rende nota la scrittura di un articolo per la *Revue de métaphysique et de morale* dove rifletterà sul rifiuto dell'epifenomenismo psicofisiologico – difeso ad esempio dal Maudsley di *Physiology and Pathology of Mind* (1868)⁸ – e sulle conseguenze che tale rifiuto avrà nell'ambito psicologico e sociologico (Durkheim 1975, 462-463).

Tuttavia, perché Durkheim consacra uno scritto alla distinzione delle rappresentazioni, individuali e collettive? Egli non solo non è affatto un materialista, ma rifiuta nettamente anche il materialismo filosofico. Ciò emerge chiaramente nelle *Règles* e già nella *Division* leggiamo: «ciò che hanno compreso i filosofi spiritualisti e il grande contributo che essi hanno reso alla scienza è stato di combattere tutte le dottrine che riducono la vita psichica a una mera efflorescenza della vita fisica» (1999, 341). Il rifiuto dell'epifenomenismo è di cruciale importanza nei termini durkheimiani, perché significa opporsi a ogni riduzione della dimensione umana, individuale e collettiva, psichica e morale, alla dimensione delle forze fisiche, materiali. Durkheim stesso informa del fatto che il proprio metodo segue in parte lo spiritualismo, secondo cui lo psichico è “altro” e non può essere derivato dall'organico. Nel testo del 1898 compare in tal senso un'affermazione chiave:

⁸ La traduzione dell'opera in lingua francese appare in due volumi: *Physiologie de l'esprit* (1879) e *Pathologie de l'esprit* (1883). In questa stagione teorica il dialogo di Durkheim con la psicologia fisiologica è aspro, soprattutto se si pensa al compito di Durkheim che ha lo scopo di definire i confini del campo epistemologico della sociologia. Va rilevato che il dialogo con la psicologia scientifica assumerà in seguito una tonalità differente, soprattutto guardando al *Dualisme*, in cui Durkheim si confronta apertamente con alcuni temi della teoria psicologica dell'epoca. I riferimenti riguarderanno soprattutto gli studi sugli sdoppiamenti della personalità e il concetto di “*double conscience*”, ad esempio Hazam (1887). I temi affrontati da Hazam non solo oltre a godere di vasta diffusione, si inserirono fattivamente nel rinnovato assetto della teoria psicologica della personalità, lì dove sveltano i lavori di Ribot e Binet. Il Ribot citato nel *Dualisme* richiama immediatamente il metodo della psicologia scientifica, in opposizione a quella metafisica, o introspettiva. L'importanza di Ribot in rapporto a Durkheim è ad esempio attestata in Mauss (1924).

La vita è nel tutto, non nelle parti [...] È possibile quindi soltanto spiegare i fenomeni che si producono nel tutto in base alle proprietà caratteristiche del tutto, il complesso in base al complesso, i fatti sociali in base alla società, i fatti vitali e mentali in base alle combinazioni *sui generis* da cui risultano: questo è il solo cammino che la scienza possa seguire (Durkheim 1973, 49).

Se questa affermazione è di natura ontologica essa dice che solo differenziando il sociale da ciò che non lo è sarà possibile istituire, e conseguentemente applicare, una metodologia propriamente sociologica. Da tale posizione si prospetta un'idea centrale della sociologia durkheimiana: la rappresentazione non è né un mero fenomeno addizionale, né un sintomo di un automatismo non meglio precisato.

Durkheim, come sappiamo, introduce il proprio concetto di rappresentazione fornendo una validità comparativa all'analogia, perciò se è possibile ricercare l'analogia tra leggi sociologiche e leggi psicologiche, due domini immediatamente vicini, ciò può valere anche per la vita collettiva e mentale. Quest'ultima, al pari della prima, è costituita da rappresentazioni, per cui è presumibile che le rappresentazioni individuali e collettive siano comparabili, proprio perché si trovano nella stessa relazione con i rispettivi substrati. L'accostamento analogico tra rappresentazioni individuali e collettive, così come tra leggi psicologiche e sociologiche, non giustifica la riduzione della sociologia a un semplice corollario della psicologia individuale. Al contrario, esso tende a mettere in risalto «l'indipendenza relativa di questi due mondi e di queste due scienze» (Durkheim 1973, 21). L'intenzione scientifica è pertanto chiaramente marcata: se la psicologia non può ridursi al mero fatto biologico, analogicamente lo stesso procedimento andrà attuato per la sociologia, anche se nel momento in cui la sociologia deve legittimarsi come scienza autonoma non potrà ridurre sé stessa al sostrato psicologico.

In prospettiva contraria all'impostazione psico-fisiologista, Durkheim sostiene l'irriducibilità della rappresentazione all'ordine dell'organico, o al semplice fatto fisiologico, pur riconoscendo un'inevitabile "attinenza". Dalle prime righe dello scritto si comprende che la direzione in cui interpretare la rappresentazione non è psicologista nel suo senso puro, né che la rappresentazione è priva di contenuto. Ed è tale idea che inerisce un'affermazione costitutiva per l'ordine rappresentativo durkheimiano, ovvero che «la coscienza non è inerte come si crede» (Ibidem, 22). Leggiamo infatti che,

Tutto ciò che è, è in una maniera determinata e ha proprietà caratteristiche: ma ogni proprietà si traduce in manifestazioni che non si produrrebbero se essa non esistesse, poiché si definisce proprio mediante queste manifestazioni. Quale che sia il nome che vogliamo darle, la coscienza ha caratteri senza di cui non si potrebbe rappresentarla. Di conseguenza, dal momento che essa esiste, le cose non possono andare come se non esistesse (*Ivi*).

Per analogia, le proprietà e i caratteri del sociale non si darebbero come tali se la coscienza collettiva non esistesse. Mediante la sua azione si “definisce” il sociale e si “vivono” appieno le rappresentazioni che in esso accadono e che da esso originano. La coscienza collettiva possiede, attraverso i suoi stati, la capacità di agire *nel* e *sul continuum* delle rappresentazioni, così come essa agisce nell’esperienza che *ego* ha del sociale. In questa direzione è necessario guardare a un’affermazione fondamentale di Durkheim: «da molto tempo abbiamo riconosciuto valore all’azione solo in quanto intenzionale, quando cioè l’attore si rappresenti in anticipo ciò di cui l’azione consiste» (Durkheim 1969, 568). La rappresentazione è così connessa immediatamente al senso dell’agire poiché orienta *ego* nel suo essere nella realtà sociale (Padovani 1999). Allo stesso tempo, la coscienza è sollevata dal suo carattere immutabile, al di fuori del divenire, nel senso di «termine estremo del reale» (Durkheim 1973, 23).

Questo rafforzamento si colloca in linea con quanto espresso nella seconda prefazione alle *Règles*: la coscienza individuale e sociale non è nulla di sostanziale, ma è «un insieme più o meno sistematico di fenomeni *sui generis*» (1996, 9). Essa è un insieme che scaturisce dalla relazione fra più componenti ed è dall’interazione di tali forze, o fenomeni, irriducibili a meccanismi rigidamente determinabili, che è tutt’altro rispetto alle forze che l’hanno determinata, non essendo riducibile a nessuna di esse. Questo non significa assumere un atteggiamento fideistico, o anti-scientifico, perché sollevare la coscienza dal suo essere *finis ultimus naturae* significa, per Durkheim, portarla entro il divenire, così da evitare una possibile confusione sui suoi caratteri. La coscienza, con la volontà che informa la stessa, è un’energia che informa il cambiamento riflessivo dell’individuo e della società, così come interviene nelle relazioni strutturali del contesto sociale, a patto che si produca un *quid* che possa effettivamente mutare nel tempo e nello spazio: «è un luogo comune della scienza e della filosofia dire che ogni cosa è sottoposta a divenire; ma *mutare significa produrre degli effetti*» (Durkheim 1973, 22). La logica del

cambiamento letta attraverso il divenire è prossima alla *Logique* del Renouvier (1875)⁹, che in Durkheim emerge anche attraverso un “finalismo” implicito all’esistenza e alla persistenza della vita:

Non vorremmo sollevare qui questioni di filosofia generale che non sarebbero al loro posto. Rileviamo però che, meglio studiata, questa reciprocità della causa e dell’effetto potrebbe fornire un mezzo per riconciliare il meccanismo scientifico e il finalismo, impliciti nell’esistenza e soprattutto nella persistenza della vita (1996, n. 1).

Questo passo indica come una lettura della teoria della rappresentazione di Durkheim, tesa a privilegiare solo elementi “statici”, è indubbiamente deficitaria: in essa esistono infatti stati, tendenze, correnti, effervescenze e passioni, ovvero “movimenti” e “luoghi” emergenti di un finalismo attivo e attuativo. Sono questi che oltre a creare mutamenti reali attuano il sociale, lo rendono dinamico nel momento in cui collimano con «uno scopo vitale» (Ibidem, 92). Se dal Renouvier Durkheim riprende l’idea che il cambiamento stesso è da interpretare attraverso la logica del divenire, nel pensiero di Hamelin trova invece il dinamismo del finalismo, nel momento in cui ogni cambiamento postula un fine (Hamelin 1927, 156-157). Se mediante il finalismo comprendiamo mezzi, fini, e dunque azioni, questo stesso finalismo, insieme al divenire, può essere visto come uno dei punti fondanti della teoria del mutamento di Durkheim, oltre che come concezione dinamica della realtà¹⁰.

La riflessione che si solleva nello scritto del 1898 è pertanto inscritta direttamente al dominio dell’esperienza sociale e al come, precisamente, la rappresentazione assume un ruolo necessario nell’attuare relazioni e nel forgiare legami sociali. Ciò significa che le rappresentazioni non possono non essere considerate che a partire dal loro darsi nella vita sociale, poiché si danno

⁹ Una discussione sulla rappresentazione di ambito durkheimiano non può prescindere da testi come Allen, Pickering, Watts Miller (eds.) (1998), Pickering (1984) e Pickering (eds.) 2000, Stedman Jones (2000a) e (2000b). In Stedman Jones (2002b) il finalismo è interpretato in relazione all’azione. Si veda inoltre Idinopulos and Wilson (eds.) (2002).

¹⁰ Nelle *Regole relative alla distinzione tra normale e patologico* leggiamo: «ogni mezzo è esso stesso, per un certo aspetto, uno scopo: infatti per metterlo in atto occorre volerlo, al pari dello scopo di cui prepara la realizzazione. Le vie che conducono ad un dato fine sono sempre più di una; bisogna quindi scegliere tra esse» (1996, 56-60). Così invece nella prima sezione delle *Regole relative alla spiegazione dei fatti sociali*: «Dove regna il finalismo, regna anche una contingenza più o meno larga: infatti nessuno scopo – e soprattutto nessun mezzo – si impone necessariamente a tutti gli uomini, neppure quando li supponiamo situati nelle stesse circostanze» (Ibidem, 94).

mediante caratteri particolari – o stati – mentre allo stesso tempo mostrano cause ed effetti nel loro essere origine e contenuto. Durkheim insiste infatti su di un'idea essenziale: l'individuo, così come la società, non può non avere rappresentazioni. È indubbio che la natura delle rappresentazioni individuali sia per Durkheim una natura mentale, tuttavia, la stessa rappresentazione collettiva, non perde mai il suo carattere “mentale” e “psichico”, nel senso che essa è sempre trasmissibile (culturalmente), si può acquisire e tramandare, ed è costantemente in grado di arricchirsi.

A tal proposito Durkheim difende la posizione espressa nella prefazione alla seconda edizione delle *Règles*. All'accusa di aver eliminato il mentale dal sociologico la replica è netta: «la vita sociale è interamente costituita da rappresentazioni» (1996, 9). L'individuo stesso è costituito di rappresentazioni agenti e reagenti nella vita sociale. Questo punto è tematizzato in modo specifico nelle *Formes*, dove si legge come l'uomo, dal punto di vista mentale, è «un sistema di rappresentazioni» (2005, 285-286). Non solo quindi le rappresentazioni sono implicate con l'attività della mente, ma sono anche strettamente connesse all'attività della coscienza stessa, ne sono espressione.

Come affrontare, tuttavia, il “problema della “conservazione” delle rappresentazioni? La perplessità di Durkheim è ben espressa nel passo seguente: «La rappresentazione, si dice, non si conserva in quanto tale; quando una sensazione, un'immagine, un'idea ha cessato di *esserci presente*, essa ha pure cessato di essere nel medesimo istante senza lasciare traccia» (1973, 23). Anche per prendere le distanze da James e Dumont, Durkheim sposta l'attenzione sul concetto di presenza della rappresentazione. Con presenza si tematizza quella continuità delle rappresentazioni che dice del fitto intreccio tra coscienza e spirito, materia e società. La vita rappresentativa non esiste come semplice insieme di rappresentazioni, ovvero nel modo con cui viene espliata dalla psicologia contemporanea a Durkheim. Forse non a caso, è ancora guardando ad Hamelin che, se correliamo presenza e assenza, troviamo che tali termini sono solo relativamente contrari, poiché si rivelano essere consustanziali, termini che rimandando a una medesima “realtà” che informa la vita rappresentativa stessa, che non interrompe in alcun caso il suo “esser presente”.

In Durkheim si prospetta pertanto che una rappresentazione non può affatto “cadere” al di fuori della coscienza in un momento *a* per poi tornarvi in un altro *b*, seguendo un meccanismo deterministico. Nel loro darsi le rappresentazioni persistono in presenza di un'attività di coscienza, anche se tuttavia questa non informa né di una più ampia teoria sostanzialista, né di alcuna unità pre-categoriale capace di fornire uno sfondo a ogni successiva costruzione. In tal

senso, viene rifiutato il concetto kantiano di facoltà che lo stesso Renouvier aveva già descritto, in negativo, come una specie di “pensiero in sé”. Da questa posizione è indispensabile recuperare la contiguità tematica della ricerca di Durkheim al criticismo francese (Lukes 1973, 44-65; Paoletti 2005, 1992). A differenza di Kant, Renouvier da subito non accetta come soluzione teoretica la “cosa in sé” [*Ding an sich*]: la realtà è fenomeno e tutti i fenomeni che compongono la realtà sussistono solo in quanto connessi e dipendenti da altri fenomeni, in una catena che istituisce un tutto. Se la realtà, pertanto, consiste solamente di fenomeni, è proprio entro questa posizione che la contrapposizione fra soggetto e oggetto va trasposta nella differenza, interna alla rappresentazione, tra rappresentativo e rappresentato¹¹. Dalla lettura del Renouvier il pensiero di Kant ne esce sensibilmente mutato, perché non solo viene meno la distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile, ma perde di certezza anche la distinzione fra ragion pura e ragion pratica. L’epistemologia di Renouvier infatti assume toni relativistici ed è nella categoria di relazione, da cui le altre derivano, che viene individuata la legge generale della rappresentazione, secondo la quale ogni fenomeno è definibile solo in rapporto ad un altro fenomeno e che non si dà nulla se non i fenomeni e le loro relazioni. In quest’ordine la conoscenza è rappresentazione; si tratta altresì di comprendere come ogni rappresentazione sia relativa e che sia contraddittorio parlare di una *cosa in sé* in termini di assoluto e inattuabile.

Questo aspetto epistemologico in Durkheim si riflette sia nel fatto che i nostri stati mentali non sono «costituiti di parti e di pezzi che si presterebbero a vicenda» (1973, 31), sia nella concezione di una vita psichica intesa come «corso continuo» di rappresentazioni che si «compennano» (*Ivi*). Si manifestano in tal senso i due argomenti necessari e inscindibili della critica all’idea di «cosa in sé». In prima istanza, Durkheim pone l’affermazione della correlazione necessaria di essere e coscienza, la quale scarta la possibilità di qualcosa che si sottragga per principio alla conoscenza. In seconda istanza, vi è il rifiuto dell’idea di percezione come coscienza semplicemente segnica o raffigurativa, ossia indiretta, dell’oggetto posto. In questo senso Durkheim liquida l’idea kantiana di cosa in sé e, con questa, l’idea che delle “cose” materiali esista un’interiorità assoluta, o un’intima sostanzialità che come un *in sé* si sottrae al nostro conoscere.

Le rappresentazioni collettive sono una realtà compenetrante, costituiscono una realtà condivisa tra esse e chi le agisce, realtà che tuttavia non è riducibile a nessun *ego*. Se il substrato fisiologico non è in grado di distinguere e ordinare, è proprio perché è la vita psichica, così come

¹¹ Cfr. Renouvier (1842, 1912³, 1906). Inoltre, si veda Fedi (1998). Sul tema del neocriticismo in relazione alla teoria della credenza si veda Paoletti (1994).

quella sociale, «non si annienta a misura che scorre» (Ibidem, 34) e mantiene un'autonomia relativa che, in quanto dominio, la riconnette a un «luogo», all'«universo», come accade gli altri domini. La rappresentazione impone per certi versi un'unità alla molteplicità, ma ciò va inteso come una processualità di organizzazione creativa del molteplice. In altre parole, non si deve intendere un'affinità alla sintesi kantiana, vale a dire con «l'operazione del riunire diverse rappresentazioni e nel comprendere la loro molteplicità in una conoscenza» (Kant 1967, 144, B 103). Invero, una sintesi di tipo kantiano non produce affatto proprietà, o fonde elementi, essendo una processualità sintetica appercettiva e categorica.

L'idea di Durkheim sembra suggerire piuttosto una processualità della formazione delle rappresentazioni collettive come processo qualitativo e specifico del sociale, capace di produrre proprietà e da inscrivere nell'essere in relazione degli individui, gli uni agli altri. Le rappresentazioni collettive coinvolgono infatti il fatto stesso che gli individui costituiscono l'unica «materia» di cui è fatta la società, ma esse non derivano dagli individui presi isolatamente, bensì dalla loro cooperazione e combinazione, quindi dal fatto stesso dell'associazione tra uomini. Ciò significa che l'associazione è l'aspetto logico necessario della vita sociale. Già dalla *Division* emerge infatti che la vita sociale «è costituita da un sistema di fatti derivanti dalle *relazioni concrete e durevoli* [*rappports positifs et durables*] tra una pluralità di individui» (1999, 332-333). Nelle *Règles* questo aspetto si rafforza ulteriormente nel momento in cui l'associazione non è un semplice fenomeno «per se stesso infecondo, che consisterebbe semplicemente nel porre in rapporti esteriori certi fatti acquisiti e certe proprietà costituite. Al contrario, essa costituisce la fonte di tutte le novità che si sono successivamente prodotte nel corso dell'evoluzione generale delle cose» (1996, 101). Lo scritto del 1898, pertanto, tematizzata nuovamente l'idea, aggiungendo che l'associazione «a misura che si costituisce, dà origine a fenomeni che non derivano direttamente dalla natura degli elementi associati; e questa parziale indipendenza è tanto più accentuata quanto più numerosi e più fortemente sintetizzati sono questi elementi» (1973, 49)¹².

Tenendo conto di quanto detto, termini quali unicità e organicità devono essere pensati in senso relazionale: le rappresentazioni collettive oltre che esser fondate su un effettivo pluralismo, acquisiscono specifiche caratteristiche che le rappresentazioni individuali non possiedono, poiché le sintesi da cui risultano non solo concentrano e unificano elementi sintetizzati – e perciò si “trasformano” – ma producono proprietà di ordine differente. Tali «proprietà» emergono nel momento in cui gli «elementi» che intervengono in esse non esistono «isolati» gli uni agli altri

¹² Su questo aspetto cfr. Borlandi (1995).

(Durkheim 1973, 43-44 e 1996, 101-103). È da escludere peraltro che la sintesi dica di un semplice automatismo psicologico, simile alla teoria di Janet, né che sia prossima al pensiero kantiano. Al contrario, è propriamente nella «fusione» delle coscienze particolari che si dà una «realtà nuova» che possiede caratteri specifici (*Ibidem*).

L'atteggiamento epistemologico di Durkheim segue quindi una continuità relazionale tra oggetti e soggetti che, pur trattenendo la loro «relativa indipendenza», restano indissociabili perché presi nell'atto di rappresentare. La spiegazione sociologica non poggia affatto sulla negazione dell'individualità: individuo e società non solo sono inseparabili, ma è nella loro continuità fattuale che si costituiscono i sentimenti capaci di divenire comuni, possono simbolizzarsi, farsi esterni alla persona singolare, la quale è da sempre in apertura verso il suo orizzonte sociale e costantemente differente nella sua attività rappresentazionale. Ciò non potrebbe avvenire se l'individuo non avesse a pieno titolo una vita sociale, un'esperienza sociale. Se così non fosse, le rappresentazioni collettive non potrebbero di fatto variare. Attraverso le rappresentazioni – insieme ai ruoli e agli *habitus* in cui queste si incapsulano – l'uomo realizza una personificazione che è ciò che gli consente di andare oltre alla sua sfera radicalmente somatica.

Nel prendere le distanze dai riduzionismi epifenomenici della coscienza, Durkheim tiene in considerazione anche rappresentazioni «semplici», come una sensazione o un'immagine. Seguendo l'ipotesi riduzionista, quando una di queste cessa di essere presente, cessa anche di esistere, ne resta solamente un'impressione fisiologica, una modifica dell'elemento nervoso. Una tale impostazione non dice nulla sulla continuità e sulla presenza delle rappresentazioni: semplici o complesse le rappresentazioni sarebbero in questo senso riconducibili unicamente a uno stesso e immutabile “stato” nervoso. Vale a dire, l'*epistème* immutabile, come contenuto di verità, sarebbe un certo sistema o stato del sostrato nervoso. Tale stato diverrebbe ciò che riesce “a stare fermo”, uno “stare fermo di contro” – come indica la sua radice *e*pi – imponendosi su ciò che verrebbe a metterlo in “questione”, ovvero la vita rappresentativa. Durkheim respinge tale aspetto epistemico, lo “stare” come verità dell'elemento nervoso capace di dominare *in sé* gli eventi mentali che a esso sopraggiungono. Ciò significherebbe peraltro accettare una sorta di tavola *a priori*, in cui inserire ogni volta le rappresentazioni che accadono. In riferimento alla riduzione tentata da James – che comporta la negazione della realtà delle rappresentazioni – scrive Durkheim:

non è impossibile *a priori* che ogni nuova eccitazione subita da uno di essi [dai punti dell'encefalo] si estenda all'altro seguendo la linea della minor resistenza, e determini così la

riapparizione del suo contenuto psichico. Ma non vi sono connessioni organiche conosciute che possano far comprendere in qual modo due idee simili possano richiamarsi a vicenda per il semplice fatto che si somigliano [...] nessuna delle dottrine psicologiche che considerano la memoria come un fatto puramente biologico può spiegare le associazioni mediante somiglianza se non riducendole alle associazioni mediante contiguità, vale a dire, negando loro ogni realtà (1973, 30).

La critica di Durkheim tende a negare un'idea di rappresentazione che si interrompe nell'intervallo di non-eccitazione dello stato nervoso. Dalla prospettiva riduzionista, a un oggetto originario, quindi anteriore, corrisponde un oggetto successivo, quindi aggiunto, in modo "simile" o più "debole", o ancora "rinnovato", ma che ha comunque cessato di esistere in un momento ed è ricomparso e si è reinserito in un altro momento. In modo opposto, per Durkheim la rappresentazione è una realtà che persiste indipendentemente dallo stato sottostante, non solo perché l'«idea sfugge ad ogni cellula» (*Ibidem*, 47), ma perché la vita rappresentativa stessa, nel suo insieme, non può essere «ripartita» o assegnata a uno degli elementi neurofisiologici:

non c'è rappresentazione alla quale non collaborino parecchi di tali elementi: *ma essa non può esistere che nel tutto formato dalla loro unione, così come la vita collettiva esiste soltanto nel tutto formato dall'unione degli individui*. Nessuna delle due è composta di parti determinate, assegnabili a parti determinate dei loro rispettivi substrati (*Ivi*).

2.1 L'«*ombre portée*». A proposito di intenzionalità e attualità della coscienza

Riflettendo sulla "metafora dell'ombra" della scuola di Maudsley, Durkheim compie diverse considerazioni necessarie al farsi del metodo sociologico. Tale metafora sorregge l'idea per cui la rappresentazione è «un'ombra portata [*ombre portée*], della quale non resta più nulla quando l'oggetto di cui riproduce vagamente i contorni non è più presente» (Durkheim 1973, 28). Da questa posizione, si conclude che non esiste una vita propriamente psichica e di conseguenza «non c'è materia per una psicologia propria» (*Ivi*). Tuttavia, se nel suo darsi ed esistere, la rappresentazione è determinata dalla presenza, più o meno efficace, delle condizioni del substrato di intensità o di qualità, essa, dice Durkheim «non è nulla di per sé», perché possiede necessariamente la «realtà che il suo substrato le conferisce» (*Ivi*).

Quindi, l'argomentazione di Durkheim si sviluppa mediante una prospettiva diametralmente opposta. La vita delle rappresentazioni non inerisce alla natura interna della sostanza nervosa, perché essa sussiste in parte

grazie alle sole sue forze e ha modi di essere specifici. La rappresentazione non è un semplice aspetto dello stato in cui si trova l'elemento nervoso nel momento in cui essa ha luogo, poiché persiste anche quando tale stato non c'è più e poiché i rapporti tra le rappresentazioni sono di natura diversa da quelli tra gli elementi sottostanti (*Ibidem*, 43).

La rappresentazione è il fulcro della vita mentale e sociale nel momento in cui la vita rappresentativa stessa non può essere ridotta e assegnata in modo definito agli elementi nervosi: se non c'è rappresentazione alla quale non collaborino gli elementi della sostanza nervosa, o della vita psichica, essa esiste nel tutto che forma l'unione di questi elementi, così come la vita collettiva esiste soltanto nel «tutto formato dall'unione degli individui» (*Ibidem*, 47). Da un lato, quindi, la rappresentazione è scevra da possibili caratteri illusori e fittizi, così come da automatismi o meccanicismi fisici. Dall'altro, Durkheim attesta chiaramente che se la società non è affatto un epifenomeno della vita collettiva, così l'individuo non è in ogni caso un epifenomeno delle sue manifestazioni psicologiche. I regni, gli ordini e i saperi sono in tal senso autonomi e correlativamente contingenti.

In quest'ultimo aspetto emerge il sentiero tracciato da Boutroux, che segna distintamente lo scritto del 1898 (Fabiani 1993; Leroux 1999; Bellusci 2011, § 6.1 e 6.2). In una lettera apparsa sulla *Revue néo-scolastique* del 1907 Durkheim scrive che la lezione di Boutroux è stata fondamentale per stabilire la distinzione dei regni, la differenza di ordine, con la conseguente autonomia, tra sociologia e psicologia:

Boutroux, all'*Ecole Normale Supérieure*, ci ripeteva spesso che ogni scienza deve spiegarsi con «principi propri», come diceva Aristotele, la psicologia con principi psicologici, la biologia con principi biologici. Fortemente colpito da questa idea l'applicai alla sociologia, e fui confermato in questo metodo dalla lettura di Comte, in quanto, per quest'ultimo, la sociologia è irriducibile alla biologia (e quindi alla psicologia), così come la biologia è irriducibile alle scienze fisico-chimiche (Durkheim 1975a, I, 401-405).

Durkheim apprende Da Boutroux, in corrispondenza con le letture comtiane, che ogni scienza deve avere un oggetto e un metodo rigorosamente distinti da quelli delle altre scienze. Come è

noto, guardando a Boutroux, se ogni forma superiore è una nuova creazione rispetto a quelle inferiori, non resta che ammettere che nell'universo agisce un principio di creatività spontanea, il quale sottrae l'essere a ogni considerazione deterministica (Boutroux 1949)¹³. Per cui, se le leggi di natura, nel senso di asserzioni universali sul mondo, non si basano su processi immanenti, imm modificabili e regolari del mondo stesso, ciò equivale al congedo dalla concezione cartesiana della fondamentale costituzionalità matematica della natura. Tuttavia, se il mondo non possiede nessuna struttura matematica intrinseca, non esiste allora nessun motivo per ritenere che a fondamento delle singole scienze vi sia una comune ontologia – ovvero che le scienze più elevate, con le loro leggi, debbano essere riducibili a quelle inferiori e, in ultimo, a uno strato basilare. Ogni scienza ha il suo proprio punto di vista, sotto il quale dispone i suoi oggetti in relazione. Ogni scienza rivela un ordine della realtà, irriducibile agli altri ordini, man mano che si progredisce nella gerarchia comtiana delle scienze; essa è addirittura caratterizzata da un “postulato” – o una *idée directrice*, una sintesi, un nuovo elemento, che è il suo “proprio” e che non condivide con le altre scienze. Benché Boutroux sia considerato come il principale propugnatore della critica del positivismo in voga nell'ultimo quarto del XIX secolo, egli si trova, per quest'aspetto teorico, in accordo con Comte:

Per Descartes, le matematiche sono realizzate tali e quali nel profondo del mondo sensibile; esse costituiscono la sostanza stessa delle cose materiali. Dopo Descartes, questo punto di vista è stato sempre più limitato e contestato, e il positivismo d'Auguste Comte ha riassunto i risultati della critica professando che il superiore non si riconduce all'inferiore [*le supérieur ne se ramène pas à l'inférieur*], e a misura che si vuol rendere conto d'una realtà più elevata, bisogna introdurre delle leggi nuove dotate di una specificità propria e irriducibili alle precedenti (Boutroux 1895, 22-24).

Certamente nessun mondo susseguente esiste senza il precedente. Il superiore non è costituito dalla semplice “combinazione” o “aggregazione” dei caratteri dell'ordine inferiore, poiché esso è un fatto totalmente nuovo in cui gli elementi che contraddistinguono le forme più basse si trovano ora riplasmati in una nuova “creazione”. Dunque, ogni ordine è in questo senso “contingente” rispetto agli altri che lo precedono.

¹³ Coerentemente nel pensiero di Boutroux la sintesi a priori risulta in insanabile antitesi con la contingenza.

Nel rimettere in questione il positivismo scienziato Boutroux è persuaso dall'idea di comprendere la coscienza "non in sé", o come momento definitivo di conoscenza, poiché va colta piuttosto nelle sue condizioni e nei suoi oggetti. Un passo della *Contingence* (1874) afferma infatti il carattere irriducibile della coscienza, per cui se l'intenzione è di cercare nei dettagli inferiori, nelle funzioni inferiori alla coscienza, come ad esempio quelle materiali, si perde di vista la coscienza stessa: «Essa non è affatto un fenomeno, una proprietà [...] essa è un atto, una trasformazione di dati esterni ed interni [...] La coscienza non è affatto una specializzazione, uno sviluppo, un perfezionamento delle funzioni fisiologiche [...] È un elemento nuovo, una creazione» (1874, 102-103). Coerentemente all'idea di autonomia e di irriducibilità dei fenomeni, Boutroux argomenta che ciascun mondo possiede, in rapporto a quelli inferiori, un certo grado d'indipendenza (*Ibidem*, 111). Ed è proprio da questo punto di vista che Boutroux lascia a Durkheim un aspetto epistemologico che non solo non può essere taciuto, ma che si radica irrimediabilmente nella sua sociologia della conoscenza.

Durkheim "applica" il principio comtiano ripreso da Boutroux secondo il quale il superiore non può essere spiegato attraverso l'inferiore e che ogni regno obbedisce a leggi proprie, che rendono la sua analisi irriducibile a quella degli altri regni. In tal modo non solo si rafforza, metodologicamente, l'oggetto della sociologia, ma si individua nella distinzione fra piani – individuale e sociale, fisiologico e psichico – la specificità di ogni fenomeno (Karsenti 1999).

2.2 Rappresentare è più che percepire

Nell'articolo del 1898 emerge un'idea di coscienza che non può essere considerata come semplice riflesso dei processi cerebrali e che la vita rappresentativa non può affatto inerire alla natura intrinseca della materia nervosa: quel «qualcosa di nuovo» che è la rappresentazione implica che i caratteri della cellula, se certamente possono contribuire a produrre una rappresentazione, da soli non la costituiscono affatto, nel momento in cui «essa sopravvive loro e manifesta proprietà differenti» (Durkheim 1973, 43). Vale a dire, se la realtà delle rappresentazioni, o della vita mentale, non è nella cellula, significa che rappresentare è più che percepire.

Pur perseguendo il disegno di uno studio oggettivo dei fenomeni sociali, Durkheim non intende rinunciare al loro carattere morale e spirituale. In questo senso, la "rigidità" con la quale si prospetta la separatezza del sociale dagli altri ordini, introduce *ab origine* un germe ontologico nel suo progetto epistemologico. Tuttavia, uno tra gli obiettivi dell'articolo del 1898 è proprio quello di identificare propriamente la soglia della rappresentazione psichica e psicologica, per

poter così passare da un livello di rappresentazione a un altro, disarticolandosi ma riconoscendo un ordine strettamente psicologico, inserito in un fermo soggettivismo psicologico, distinto da un ordine sociologico. In questi termini il concetto di rappresentazione è dominante nella sociologia di Durkheim al punto che attorno a esso ruoteranno anche i fenomeni più radicalmente affettivi – basti pensare alle *Formes*, dove l'affezione sarà intesa come rappresentazione sensibile, presupponendo una coscienza che rappresenta e si rappresenta.

Durkheim inquadra nella propria prospettiva sociologica il carattere di “forza” delle rappresentazioni che emergerà pienamente negli studi sui fenomeni religiosi. Tale carattere, insieme all’idea di “energia” presente sin dalla *Division*, esclude con chiarezza le istanze illusorie e l’inerzia meccanicistica: «una rappresentazione non è una semplice immagine della realtà, un’ombra inerte che le cose proiettano in noi» (Durkheim 1999, 116). La rappresentazione costituisce una realtà, ma per ammetterne la realtà «non è affatto necessario immaginare che le rappresentazioni siano cose in sé» (Durkheim 1973, 35). Il richiamo al tema kantiano della *cosa in sé*, letta come un assoluto, è almeno epistemologicamente respinto (Stedman Jones 2000a e 2000b).

Se per Kant le rappresentazioni sono oggetti reali dell’esperienza e che non si danno al di fuori di questa, nell’idea di Durkheim le rappresentazioni sono fatti reali con «proprietà specifiche», che consistono in conoscenza e realtà, mentre mantengono un marcato aspetto vitalistico. Durkheim compie dunque un salto qualitativo rispetto al tema kantiano. Se pensare la rappresentazione non significa considerare una “messa in scena” apparente, una rappresentazioni relegata al semplice fenomeno nervoso, ciò afferma con forza che a venir meno è la concezione dell’“esistenza apparente” dell’idea, «un’apparenza priva di realtà» che occupa una durata semplicemente organica, e non mentale, che la porterebbe ad annientarsi. Per Durkheim il problema di conoscenza si rivolge dunque alla scissione tra coscienza e contenuto della stessa, poiché una rappresentazione non solo non può annullarsi di per sé e “cadere” al di fuori della coscienza, ma essa non può nemmeno rimanere un semplice oggetto mentale addizionale, o ridotto a mero riflesso:

Perfino le metafore di cui i teorici della scuola [psicofisiologica] si servono più spesso per esprimere il loro pensiero, si risolvono a loro danno. Essi dicono che la coscienza è un semplice *riflesso* dei processi cerebrali sottostanti, un *barlume* che li accompagna ma che non li costituisce. Ma un *barlume* è più che niente; è una realtà, la quale attesta la sua presenza mediante effetti specifici. *Gli oggetti non sono gli stessi e non hanno la stessa azione a seconda che siano illuminati o meno; anche i loro caratteri possono venir alterati dalla luce che ricevono* (Durkheim 1973, 21-22).

Su questo passo occorre fermare l'attenzione. Termini come riflesso, barlume o bagliore, sono metafore psico-fisiologiche che assumono un forte valore euristico, perché da questa prospettiva Durkheim ci informa di un principio di alterazione riflessiva. In altre parole, se sono illuminati, o riflessi, gli oggetti non sono gli stessi, essi mutano nell'azione stessa che gli è propria, variano i loro caratteri¹⁴. Si coniuga insieme quindi il tema dell'intenzionalità con l'attività rappresentativa, aspetto che trova conferma in diversi passaggi dell'opera durkheimiana troppe volte sottaciuti¹⁵. Nel *Dualisme* si legge ad esempio: «Se per pensare bisogna essere, bisogna anche avere delle cose da pensare. Ora, a cosa si ridurrebbe la coscienza se non esprimesse altro che il corpo e i suoi stati? Non possiamo vivere senza rappresentarci il mondo che ci circonda, gli oggetti d'ogni sorta che lo riempiono» (Durkheim 2009, 51).

Si implementa, pertanto, l'idea per cui «senza una penetrazione la nostra coscienza sarebbe vuota di contenuto» (Durkheim 1973, 566). Nell'*Éducation morale* emerge inoltre che la

¹⁴ Questo aspetto trasformativo riemergerà nelle *Formes* (2005, 499) a proposito dei concetti.

¹⁵ Il richiamo alla teoria dell'intenzionalità, in particolare al «problema di Brentano», non è casuale. Tale teoria era nota al pubblico francese e sicuramente a Durkheim attraverso l'opera di Ribot, in particolare nel resoconto storico analitico sviluppato nella *Psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)* (1879). Per l'importanza della ricezione dell'opera di Ribot in relazione a Durkheim, si veda il già citato M. Mauss, *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924). L'esperienza scientifica di Ribot va collocata sotto l'influsso delle teorie di Taine e Spencer. Il carattere positivo della propria psicologia è orientato in senso fisiologico, sebbene i suoi interessi filosofici accompagnassero parallelamente l'evolversi della sua attenzione verso i campi di applicazione pratica della psicologia. Le prime opere di carattere storico ed espositivo come *La Psychologie anglaise contemporaine* (1870) e *La Psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)* (1879) in cui venivano espresse per la prima volta in Francia le teorie di Fechner, di Wundt e di Helmholtz, descrivono chiaramente tale impostazione. Il netto distacco che Durkheim attua nei confronti di Ribot si trova in particolare in due punti: il primo riguarda il carattere meramente fisiologista dell'impianto ribotiano, mentre il secondo inerisce al tentativo dello stesso di emanciparsi progressivamente, per poi affrancarsi, dalla metafisica, al fine di perseguire metodi empirici e biologici «limitando» l'utilizzo e la pratica dell'introspezione. In un secondo momento Ribot si occupò in particolare di psicopatologia, in opere come *Les maladies de la mémoire* (1881), *Les maladies de la volonté* (1883), *Les maladies de la personnalité* (1885), opere costituite dalla grande ricchezza dei dati clinici raccolti. Qui il filo conduttore e unificatore è una posizione filosofica derivata da Taine che, nell'opera *De l'intelligence* (1870, II voll.) aveva aspramente criticato la «psicologia delle facoltà». Termini quali «facoltà», «io», «ragione», «memoria», «volontà» divengono quindi pure astrazioni reificate, vale a dire costituite da un'apparente semplicità che è ingannatrice, poiché vieta di cogliere la complessità dei meccanismi psichici «sottostanti». Di fatto l'io a cui Ribot si riferisce non è una sostanza, poiché è solo una serie di eventi mentali.

coscienza «non può nutrirsi esclusivamente di se stessa [...] ma le occorre una materia che può venirle soltanto dal mondo esterno»¹⁶ (Durkheim 1969, 658). Ed è lo stesso testo a fornire un altro aspetto inerente al tema dell'intenzionalità: «una persona non è soltanto un essere che si contiene, ma è anche un sistema di idee, di sentimenti, di abitudini e di tendenze, è una coscienza che ha un contenuto; e si è tanto più una persona quanto più tale contenuto è ricco di elementi» (*Ibidem*, 527)¹⁷. L'accento va posto in questo caso sia sul carattere intenzionale dell'attività rappresentativa, sia sul fatto che la persona non è un'entità monadica nel momento stesso in cui assume una personalità in virtù di ciò che condivide e rappresenta con le altre persone. Se l'individuo non è un fantasma dentro la “macchina” della rappresentazione è perché ha una coscienza in apertura all'esteriorità e perché possiede un'attività rappresentativa *ac-comunata* al processo di socializzazione. La rappresentazione in tal senso possiede una logica strutturale che permette a Durkheim di conciliare l'unità dell'individuale con la pluralità nella totalità. Questa tematizzazione di Durkheim dice di come la società non si riferisca a un tipo di sostanza, sebbene abbia una realtà del tutto diversa da quella degli individui. In essa accadono rappresentazioni che sono condizioni di possibilità necessarie alla socialità, nel momento stesso in cui in esse si esprime il pensiero logico quale condizione necessaria per relazionarsi e per vivere la socialità nel suo senso eminente. Il sociale durkheimiano è infatti esso stesso condizione generativa di rappresentazioni e tendenze collettive (Durkheim 1996, 103). In tal senso, l'attività rappresentativa crea una connessione tra la coscienza individuale e ciò che ad essa è esterno, ciò che la oltrepassa, inteso sia come possibilità evenemenziale, sia come apertura a ciò che è altro.

Da questa prospettiva il pensiero di Durkheim rappresenta quindi un rifiuto del vasto corollario dell'individualismo morale di matrice cartesiana e leibniziana. Emerge piuttosto una prossimità all'*Actualitätstheorie* dell'*Ethik* (1866) di Wundt, dove l'attualità della coscienza si pone in opposizione alla teoria sostanzialista (Durkheim 1975, I, 267 e ss.)¹⁸.

Per Durkheim Wundt propone una reazione contro la tendenza dispersiva per cui la morale si sbriciola in una infinità di scienze distinte, al fine di ripristinare un'unità concreta. Lo scopo dell'*Etica* di Wundt è per Durkheim la possibilità di stabilire dei principi generali, sospendendo così il fatto morale in sé dalla sua “applicazione particolare”. La critica, attraverso la lettura dell'*Etica*, è ancora rivolta all'osservazione psicologicamente intesa. Nel «cuore dell'individuo»

¹⁶ Traduzione modificata [*mais qu'il lui faut une matière qui ne peut lui venir que du monde extérieur*].

¹⁷ Traduzione modificata e corsivo nostro.

¹⁸ Cfr. Paoletti (2004) e (2007).

la morale affonda sicuramente le proprie radici, ma come fatto sociale essa non può essere ridotta all'individualismo, alla mera espressione della coscienza individuale. A questo si aggiunge l'accento che Wundt pone sull'importanza delle istituzioni religiose, chiarendo che all'interno delle religioni primitive vanno considerati due fatti co-dipendenti, cioè sia l'insieme delle speculazioni metafisiche sulla natura e l'ordine delle cose, sia la normatività dei comportamenti e la disciplina morale che inerisce ad essi. Così intesa la religione è forza coesiva, essa orienta l'azione perché si fa ideale da seguire, producendo altruismo. Ciò che preme sottolineare inoltre è che in questo scritto emerge come i sentimenti religiosi per Durkheim legano l'uomo a qualcosa che è altro da sé, lo rendono indipendente dalle divinità che simbolizzano l'ideale.

In particolare, per il Wundt dell'*Ethik*, attribuire un significato alla coscienza, un significato che le sia proprio, significa utilizzare il concetto di volontà. In tal modo non si indica solamente un termine comune di tutti i fatti psichici. Senza la volontà non è possibile, in termini wundtiani, spiegare l'appercezione, essenziale della coscienza, alla quale corrisponde una forma attiva di volere. Lo sviluppo della coscienza e del volere non avviene al di fuori della società, termine reale di tale sviluppo, dove la coscienza personale [*Selbstbewusstsein*] si esprime in collettività e condivide rappresentazioni e voleri. In altre parole, se si pensa di più, più si definisce la coscienza personale e, potremmo dire, più si accede al sociale o si diventa «sociali»: questo pensiero è la base su cui si regge il senso del concetto di persona in Durkheim. Tuttavia, questo intreccio reale tra volere individuale e volere collettivo è intelligibile solamente facendo riferimento alla teoria dell'attualità, per la quale, nel momento in cui la vita psichica è costituita da un divenire incessante, il valore reale del "fatto" è dato dalla sua stessa attualità, non dalla sostanza a cui inerisce. La volontà individuale e quella collettiva coesistono e non si esauriscono reciprocamente, esse sono in mutuo rapporto. Questo significa che la vita morale non è una semplice produzione di spiriti individuali isolati e indipendenti, come vuole la dottrina dell'anima sostanziale, e non può essere in modo hegeliano prodotto della volontà collettiva a cui si subordina quella individuale, anche come strumento incosciente. In ogni singola coscienza per Wundt, ma ciò vale anche per Durkheim, si riverbera la coscienza collettiva. Da questa prospettiva l'*attualità* conferma che la vita psichica è una successione/connessione non riducibile a un'esistenza reale del *quid* sostanziale; al contrario è riconducibile a un'esistenza reale dell'attualità della vita psichica. L'attualità è così un concetto che non ha bisogno di ulteriori contributi ipotetici di sostanza – intesa come fissa e inalterabile. La sostanza è sostituita dall'attualità stessa della vita vissuta, di cui abbiamo immediata conoscenza e a cui ineriscono gli avvenimenti interni. Attualità che sospende di fatto l'ipotesi di un sostrato causale dei fatti psichici.

Se tornando a Durkheim mettiamo ora l'accento su una coscienza che *esprime* rappresentazioni e consideriamo una vita psichica senza limitazioni, possiamo pensare a una concettualizzazione del legame tra coscienza e rappresentazione in grado di portare con sé un'idea di trasformazione: il riflesso, l'aver coscienza e conoscenza di un *datum*, sono in sé delle trasformazioni di questo dato, non dei processi *a*-trasformativi o semplicemente addizionali: «Tutto ciò che è – scrive Durkheim – è in una maniera determinata e ha proprietà caratteristiche» (Durkheim 1973, 22). Se il puro riflesso fa pensare a un dato psichico che resta inalterato, anche se illuminato, è richiamando l'idea di alterazione riflessiva che vediamo Durkheim porre in luce il fatto che la coscienza di un dato implica, in un certo modo, la sua alterazione, una sua trasformazione, nel processo stesso che lo conduce a un certo grado di attualità di coscienza.

Un lembo di tale questione riguarda così l'intenzionalità della rappresentazione e il «problema di Brentano»¹⁹, poiché sembra dirci Durkheim: l'oggetto a cui è volto l'atto e che è della relazione intenzionale non sussiste senza l'atto e viceversa (Brentano 1989). Uno degli assunti fondamentali della *Psychologie* di Brentano è che ogni fenomeno psichico è una rappresentazione [*Vorstellung*] – o è fondato su una rappresentazione. Nel linguaggio husserliano diciamo infatti che ogni *Erlebnis* intenzionale è una rappresentazione, o è fondato su una rappresentazione. Se richiamiamo così quegli atti che non possono essere vissuti se non in riferimento implicito a qualcosa che solo la rappresentazione è in grado di fornirci, parlando d'intenzionalità diamo conto sia della presenza di tale concetto nel pensiero durkheimiano, sia di un aspetto costitutivo dell'attività rappresentativa.

Durkheim disponeva infatti di una vasta conoscenza della storiografia francese e tedesca sul pensiero filosofico del Medioevo, come dimostra la padronanza del lessico riferibile alla tradizione scolastico-cartesiana. Nella *Leçon 10* del *Cours* si ritrova espressamente che «l'atto proprio dell'intelligenza è l'idea. Ciò che la caratterizza, è il fatto di essere rappresentativa. Ogni

¹⁹ Si lascia schiusa la questione di come si debba intendere la direzionalità degli atti, questione su cui maggiormente si è concentrata la discussione sull'intenzionalità. Del resto, nella misura in cui l'opera di Brentano e della sua scuola ricercava la maniera di liberare la speculazione dall'idealismo immanentistico, era indispensabile che fosse portato a tema ciò che funge da correlato dell'atto di rappresentazione, in particolare quando si prendono in considerazione gli atti che presiedono al giudizio. Se, da un lato, Brentano è immerso nel suo tentativo di distinzione tra i fenomeni psichici da quelli fisici, dall'altro, come sostiene Besoli, egli mostra maggior interesse «ad esemplificare una forma di trascendenza che appartiene interamente all'ordine psicologico» Besoli (1998, 13). Si veda inoltre Besoli (1989, IX-XXXI), Padovani (2002).

idea rappresenta un oggetto» (1883-1884)²⁰. L'idea d'intenzionalità si rintraccia inoltre in un passo del *Suicide* in cui si legge che «le rappresentazioni hanno innanzitutto la funzione di esprimere una realtà che non è prodotta da loro» (1969b, 276). Ancora, nella recensione agli *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* di Antonio Labriola, emerge un ulteriore aspetto:

affinché le rappresentazioni collettive siano intelligibili, è necessario che esse vengano da qualcosa e, non potendo formare un cerchio chiuso su se stesso, la fonte [*source*] da cui derivano si deve trovare al di fuori di esse. O la coscienza collettiva galleggia nel vuoto, una sorta di assoluto impossibile da rappresentare, oppure essa si ricollega al resto del mondo attraverso [*par l'intermédiaire*] un sostrato da cui, di conseguenza, dipende (Durkheim 1972, 266).

La correlazione trasformativa di cui abbiamo parlato è in ragione dell'intenzionalità e della rappresentazione stessa. Intenzionalità e rappresentazione indicano la struttura che inerisce agli atti psichici o mentali, i quali presiedono al pensiero e ai fenomeni, o vissuti di coscienza, sono termini che indicano sia l'attività dei fenomeni psichici, sia la natura stessa di tali fenomeni. La coscienza è *coscienza-di* sia perché è diretta, volta a un oggetto, ma anche perché esprime uno stato rappresentativo: in questo senso, l'atto rappresentativo di una coscienza *che esprime* è per Durkheim un atto intenzionale. Per cui, anche se la prospettiva di Brentano, non certo priva di ambiguità, lascia schiusa la questione di come si deve intendere la direzionalità degli atti²¹, non può esser taciuto il fatto che lo stesso Durkheim ricerca il modo di liberare la speculazione dall'idealismo immanentistico, poiché è ora indispensabile, sociologicamente, che sia portato a tema ciò che funge da correlato dell'atto di rappresentazione. Quindi, se con Brentano, potremmo dire, l'intenzionalità rimanda all'idea della direzionalità, del “tendere” degli atti psichici, in Durkheim ritroviamo i termini di tale tensione, anche se inclusi e presi, nella struttura stessa del rappresentare.

²⁰ In traduzione inglese il testo è in *Durkheim's Philosophy Lectures*, (ed.), N. Gross, R. A. Jones, Cambridge, Cambridge UP, 2004. Si veda inoltre Paoletti (2005) e Rabier (1884), Janet (1880).

²¹ Per i problemi generali sul tema si veda Gozzano (1997).

2.3 Sui concetti hameliniani di «représentatif» e «représenté»

In relazione all'ordine delle rappresentazioni di Durkheim e in merito a quanto problematizzato finora, possiamo dire l'idea di coscienza che emerge dall'articolo del 1898 può essere intesa come coscienza-di, sia in quanto diretta e volta a un oggetto, sia come direttamente correlata all'attività rappresentativa e trasformativa dell'individuo.

L'argomentazione dei due maestri di Durkheim, Renouvier e Hamelin, risenti del pensiero sistematico dell'idealismo di Fichte e di Hegel, sebbene, nello stesso tempo, in essi è riscontrabile un'attitudine più attenta alla dialettica come metodo che non all'esito del compimento teologico del sistema hegeliano. Dalla monografia sul pensiero di Renouvier, Hamelin fa tuttavia emergere un punto fondamentale: il pensiero è pensiero di tutto ciò che si manifesta, esso è pensiero di cose e tra pensiero e cose vi è una circolarità, nel senso che «il pensiero si definisce per mezzo delle cose e le cose per mezzo del pensiero» (1927, 45). Questa circolarità è il “proprio” della rappresentazione che si divide in due aspetti, un rappresentativo [*représentatif*] e un rappresentato [*représenté*], le due facce di ogni rappresentazione, che ne sono i termini correlati, non si dà l'uno senza l'altro. Se un rappresentato ha un rappresentativo, e viceversa, e dunque la rappresentazione li comprende entrambi, significa che essa “è” questa relazione. In altre parole, un soggetto e un oggetto si danno solo nella rappresentazione, nel senso che non sono a essa predati. Se la rappresentazione non è la tensione tra due entità esistenti ciascuna in sé, seguendo Hamelin si prospetta una concezione radicale di rappresentazione, secondo la quale interrogarsi sul rappresentato e sul rappresentativo, presi al di fuori del rappresentare, è perdere proprio ciò che li fa tali. Non si deve pensare che al rappresentare sottostia un sostrato, come se vi fosse una coscienza al di qua del rappresentare, ma è nel rappresentare che si danno un soggetto e un oggetto.

Un riflesso di tale impostazione la ritroviamo nel pensiero di Durkheim. Esso ispira il modo in cui, il sociologo, interpreta ad esempio il rapporto tra credenze religiose e società, nella maniera in cui nella religione la società *si* rappresenta. Tuttavia, in generale, il concetto di rappresentazione viene introdotto a indicare sia il modo di operare della mente dell'individuo, sia il modo di operare della coscienza collettiva, quasi che ai fenomeni sociali presieda un'attività propria, sebbene di ordine diverso da quella dei singoli individui.

È nel rappresentare, dunque, che si danno un soggetto e un oggetto: è nel rappresentare che “c'è già” coscienza. Nell'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1907) Hamelin scrive che «la coscienza è l'atto inerente ad ogni pensiero di porre un oggetto per un soggetto»

(1907, 363)²², è *le moi e le non-moi*, l'io e il non-io. Essa non è semplicemente un attributo della rappresentazione poiché propriamente vi inerisce, «*elle en est le coeur*», «la coscienza è la sintesi dell'io e del non-io, la realtà al di fuori della quale non hanno che una esistenza astratta» (Ibidem, 358).

Probabilmente la tradizione di studi post-durkheimiana fu ingannata, per certi aspetti, da questo senso di *représentation* dell'opera di Hamelin (Némedi, Pickering, Sutcliffe 1995). Rappresentazione è un concetto centrale in Durkheim e l'uso comune suggerisce una parentela intellettuale con Hamelin, il quale usa la parola al singolare, mentre Durkheim prevalentemente al plurale. Tuttavia, il punto è anche un altro: Hamelin concepisce la *représentation* come un sinonimo di coscienza. Più esattamente, la *représentation* è il nocciolo, l'essenza [*coeur*] della coscienza e non solo un suo attributo (1907, 336). La *représentation*, al singolare, è allo stesso tempo il rappresentato e ciò che lo rappresenta. Per Hamelin, avverso a ogni tipo di realismo, alla «*proposition monstrueuse*», la *représentation* è il soggetto opposto all'oggetto e allo stesso tempo l'oggetto opposto al soggetto (Ibidem, 337). L'unità della *représentation* si compie nella personalità, nella *représentation* teoretica, pratica e affettiva.

È visibile la diversità dall'approccio teorico e dell'uso del concetto di rappresentazione tra Hamelin e Durkheim, il quale rimane anche nelle sue varianti più idealistiche vicino alla “mostruosa” concezione quotidiana, ossia a quel realismo *in toto* rifiutato da Hamelin.

Esiste tuttavia un tema su cui riflettere. Secondo la concezione dialettica di senso hameliniano la coscienza è rappresentazione di tutti i concetti non solo perché essa li ordina e li domina *nell'in sé*, ma perché li esprime in un modo nuovo e specifico, rivestendoli della forma del «per sé» (Ibidem, 34-36). Il principio del metodo di Hamelin non è l'essere – al contrario di quanto avviene con Hegel – bensì il rapporto, cioè la forma e la legge stessa del pensiero che pone, oppone, unifica e informa, di questo suo ritmo, tutto il divenire. La dialettica di Hamelin si differenzia da quella hegeliana in un punto essenziale. La sintesi che concilia gli opposti non li nega. Non essendo contraddittori sono soltanto dei contrari e per caratterizzarli adeguatamente bisogna dire che sono correlativi. Alla contraddizione hegeliana si sostituisce, quindi, la correlazione. Ciò che è determinato, non essendo dunque contraddittorio in sé, ma soltanto incompleto in ciascuna delle

²² Lo scritto presenta un'analisi dialettica delle categorie, partendo dall'esistenza e procedendo con unità, pluralità, totalità, spazio, tempo e movimento fino al completamento del sistema nella trinità categorica di causalità, finalità e personalità. Se guardiamo alla personalità essa è la totalità completa [*toute achevé*] poiché esiste «senza avere la sua esistenza in nient'altro», in altre parole la personalità è l'esistenza libera, il *pour-soi* – la coscienza. (Ibidem, 326-328).

sue determinazioni presa a parte, porta per conseguenza che il metodo sintetico, lungi dallo svilupparsi alla maniera hegeliana in successive negazioni, dovrà procedere al contrario con affermazioni che si completano a vicenda, e l'ultima delle quali, totalmente differente dal nulla della teologia negativa, sarà, come voleva in fondo Aristotele, l'essere compiuto e integralmente definito.

Quindi, lo *in sé* del rappresentato assurge al *per sé* del rappresentativo, di modo che «la realtà nel suo momento più alto è insieme soggetto e oggetto, per sé, coscienza» (*Ibidem*, 337), ne è sintesi. Hamelin rigetta la posizione del realismo ingenuo, sia del senso comune, sia di quella che chiama «metafisica rudimentale», secondo la quale «una rappresentazione è un'immagine [...] è un doppio della cosa» (*Ibidem*, 338). Forse, propone Hamelin, questa idea nasce in analogia al fatto che gli specchi riflettono delle immagini, così come noi abbiamo immagini delle cose negli occhi. Hamelin è così d'accordo con gli empiristi scozzesi che sopprimono l'intermediario tra la coscienza e le cose, ma non con il fatto che mantengono il dualismo del realismo. Così, si chiede Hamelin, quando Hamilton scrive che il calamaio che percepisco è nella mia coscienza, che cosa può voler dire se concepisce ancora la coscienza nel modo tradizionale, nel modo, ad esempio, in cui l'intendeva Malebranche? (*Ibidem*, 339 e ss.).

Se la coscienza non può uscire da sé per andare a cogliere le cose, saranno con tutta evidenza le cose che, a loro modo, entreranno nella coscienza. Come può un calamaio entrare nel corpo e nel cervello e da qui alla coscienza se non come immagine? Ora, per quanto si sia tentato di precisare e perfezionare questa teoria, e sebbene possa essere ritenuta plausibile circa la percezione delle qualità primarie, essa fallisce circa la percezione delle qualità secondarie. In questo caso occorre spiegare come sia possibile, per un organismo come il corpo umano, produrre delle essenze, come il colore, il calore, il suono, ecc..., che non esistono se non nella misura in cui sono percepite senza ricorrere all'anima soggettiva. Ma se si ricorre alla coscienza per giustificare le qualità o percezioni secondarie, perché non ricorrervi per giustificare le percezioni o qualità primarie?

In breve, incalza Hamelin, non ci si chiede com'è che un'immagine che sia entrata in un cervello, in un'anima o coscienza, divenga un oggetto per un soggetto, invece di restare una cosa in un'altra cosa? La risposta va ricercata nel riconoscere che il calamaio è nella coscienza allo stesso titolo in cui lo è il soggetto. Se il rappresentato non è al di fuori della rappresentazione non meno del rappresentativo, occorre concepire il pensiero come un'attività creatrice che produce insieme il soggetto, l'oggetto e la loro sintesi:

la rappresentazione, contrariamente al significato etimologico della parola [...] non rappresenta, non riflette un oggetto e un soggetto che esisterebbero senza essa: essa è l'oggetto e il soggetto, è la realtà stessa. La rappresentazione è la realtà stessa. La rappresentazione è l'essere e l'essere è la rappresentazione (*Ibidem*, 344).

Il pensiero è quindi lo sviluppo dialettico di una realtà che è correlativamente soggetto e oggetto. Se la rappresentazione è l'esercizio stesso della coscienza, non è possibile ritenere che la coscienza sia «riflesso dell'oggetto», ma occorre ritenere che l'esercizio stesso della coscienza, ossia il pensiero, «sia un processo essenzialmente attivo e produttivo, come un'attività che genera il non-io, l'io e la coscienza o piuttosto che non è altra cosa che lo svolgimento della coscienza e dei suoi modi» (*Ibidem*, 345 e s.). La rappresentazione teorica implica inevitabilmente anche una dimensione pratica che si esplica nella produzione del segno: «Il pensiero teoretico è un pensiero pratico il cui lato pratico è accorciato. E questo accorciamento, sempre inerente a qualunque pensiero, non va ricercato molto lontano: esso è il segno. L'idea di una cosa che l'atto può compiere è già in ogni coscienza l'atto stesso» (*Ibidem*, 374).

Tuttavia, essendo volta all'azione e a corrispondere l'esigenza dell'azione – una maniera della correlazione – la rappresentazione è essenzialmente pratica ed affettiva. La rappresentazione teoretica, prosegue Hamelin, vive di tre momenti: il concetto, il giudizio, il ragionamento. Con questo però non si dà un concetto fuori del giudizio, né giudizio che non formuli un concetto. L'uno e l'altro sono prodotti da un unico atto, che è lo stesso ragionamento. Mentre la rappresentazione pratica è tripartita in attività tecnica, estetica, morale. Ognuna delle tre attività ha dei caratteri propri come, rispettivamente, la preponderanza del risultato, dei mezzi, della sintesi del risultato e dei mezzi. L'attività tecnica, dice Hamelin, è la continuazione, il fondo stesso della natura, il prolungamento nella rappresentazione pratica di ciò che, nella rappresentazione teoretica, era l'oggetto (*Ibidem*, 443). L'attività estetica è concepita kantianamente come finalità senza fine, come gioco disinteressato. L'attività morale è quella che fonde e intrinseca nell'unità della persona i mezzi e i fini. Continua Hamelin osservando che

Dopo avere nella fase teoretica posto un oggetto di fronte al soggetto, il pensiero nella fase pratica appare a sé stesso come un soggetto che si appropria e dirige ormai lo sviluppo ulteriore dell'oggetto. Ma, assimilandosi così quest'ultimo, il pensiero non ha detto ancora la sua ultima parola, e non la dirà se non constatando quale effetto produce sul soggetto la conquista dell'oggettività (*Ibidem*, 467).

La rappresentazione è dunque una struttura che si evolve nelle sue diverse manifestazioni e divisioni successive che trovano il loro apice nel concetto di persona (Collins 1986). La concezione radicale di rappresentazione che Hamelin suggerisce, implica un interrogarsi sul rappresentato e sul rappresentativo presi non *al di fuori* del rappresentare: ovvero, prendere al di fuori del rappresentare sia il rappresentato, sia il rappresentativo, significherebbe alterare o perdere ciò che li fa tali. Se emerge con l'idea hameliniana di rappresentazione che è nel rappresentare che si danno soggetto e oggetto – che c'è già coscienza – possiamo dire che con Durkheim si ritrova ciò che Hamelin prospetta: all'attività del rappresentare non sottostà un semplice substrato, nel senso errato che vi sia unicamente una coscienza al di qua del rappresentare stesso. Nelle conclusioni dell'articolo del 1898 possiamo vedere chiaramente come, slegandosi da ogni realtà noumenica della rappresentazione e dall'idea di innalzare la vita psichica ad assoluto, Durkheim propone che le rappresentazioni, una volta esistenti, continuano a essere di per sé senza che quest'esistenza dipenda, di continuo, dallo stato dei centri nervosi. Esse agiscono le une sulle altre, si combinano, costituiscono realtà che, nonostante l'inevitabile rapporto con il loro substrato, sono tuttavia da esso relativamente indipendenti.

2.4 Persistenza, sostanza, substrato. Le relative indipendenze

Abbiamo visto che la rappresentazione non corrisponde a un'idea di raddoppiamento indifferente di una presenza che “precede”, prima mantenuta nell'oscurità per poi essere abbagliata. Al contrario, con Durkheim si prospetta un atto del rappresentare che crea e trasforma, ovvero un processo di creazione per cui la “luce” a cui si rapporta la coscienza non si riduce a un processo neurofisiologico. Cosa intende in tal modo Durkheim? Ciò che si vede, che è posto alla luce, non esisteva innanzitutto come si vede esistere, perché il modo in cui lo apprendo ne altera per necessità la natura stessa, modificandolo e costringendolo a una realtà nuova, la quale si emancipa nello stesso momento in cui è creata. Seguendo questa direzione, è l'atto psicologico che attinge la propria “competenza” ontologica nell'atto di rappresentare, nel senso di uno schema unificante dell'attività riflessiva in generale:

Se le rappresentazioni, una volta esistenti, continuano ad essere di per sé senza che la loro esistenza dipenda perpetuamente dallo stato dei centri nervosi, se esse sono suscettibili di agire direttamente le une sulle altre e di combinarsi in base a leggi proprie, ciò significa *che sono realtà* le quali, pur trovandosi in *intima relazione* con il loro substrato, sono tuttavia in

certa misura indipendenti da esso [...] nulla sarebbe più assurdo della pretesa di erigere la vita psichica a una specie di assoluto che non proverrebbe da nessun luogo, e che non si collegherebbe al resto dell'universo (Durkheim 1973, 43).

L'ipotesi epifenomenica rifiutata da Durkheim riporta all'idea di una traccia lasciata nella struttura fisiologica, un fattore di dipendenza necessario al fine del funzionamento dell'organo. Tuttavia, in tale direzione, se mente e corpo sono completamente separati e non possono interagire, come spiegare la moltitudine dei fenomeni, delle rappresentazioni di cui abbiamo esperienza? Gli stati di coscienza, ad esempio uno stato X anteriore e uno Y posteriore, per poter essere sottoposti a un'elaborazione «veramente intellettuale», cioè differente da quella che implicano le «leggi della materia vivente», devono avere un'esistenza «relativamente indipendente» dal loro substrato materiale (*Ibidem*, 29):

Ogni stato psichico si trova così, nei confronti della costituzione delle cellule nervose, nelle stesse condizioni di relativa indipendenza in cui i fenomeni sociali si trovano nei confronti delle nature individuali. [...] Non è quindi necessario immaginare un'anima separata dal corpo, che condurrebbe in non so quale ambiente ideale un'esistenza trasognata e solitaria. L'anima è nel mondo, mescola la sua vita con quella delle cose; di tutti i nostri pensieri si può dire, volendo, che essi sono nel cervello. Bisogna soltanto aggiungere che, all'interno del cervello essi non sono rigorosamente localizzabili, che non sono situati in punti definiti (*Ibidem*, 47-48).

Se così non fosse gli elementi della vita psichica, della memoria, o le semplici rappresentazioni, si raggrupperebbero «quando nascono e rinascono, in base ad affinità puramente fisiche» (*Ibidem*, 29). Tuttavia, se le rappresentazioni di ogni ordine muoiono appena nate, di che cosa può ben esser fatto lo spirito si chiede Durkheim? È con questa domanda che si sviluppa il nucleo dell'argomentazione durkheimiana: da un lato, si certifica il distacco dal versante teorico secondo cui la rappresentazione apparterebbe per riduzione al dominio dell'organico, dall'altro si ribadisce il rifiuto di pensare a una determinazione da parte dell'organico di eventuali classi di distinzione categorica, strutturabili in base all'assiomatica physicalista.

Analizzando i rapporti per somiglianza tra rappresentazioni e idee simili, Durkheim sostiene infatti che esse «sono distinte anche nei punti in cui sono sovrapponibili» (*Ibidem*, 33). Il problema della “cosa in sé” kantiana sembra in tal senso superato: le rappresentazioni non sono formazioni di elementi definiti, così come «i nostri stati mentali non sono costituiti di parti e di

pezzi che si presterebbero a vicenda, a seconda dei casi» (Ibidem, 31). Ciò significa, in prima battuta, che le rappresentazioni sono costitutive della vita psichica e, in seconda battuta, che esse formano un corso continuo «di cui non si può mai dire dove cominci l'una e finisca l'altra» (Ivi). Si perviene a poco a poco a distinguere certe parti, per gradi, sebbene le distinzioni che sono attuate sono «opera nostra», siamo noi a introdurle nel *continuum* psichico e non le troviamo «già date o fatte» (Ivi). Tale aspetto, nel *Suicide*, è in relazione con una natura «composizionale» dell'io, che Durkheim tematizza con queste parole: «l'io è il risultato di una molteplicità di coscienze senza io, e ognuna di queste coscienze elementari è, a sua volta, il prodotto di unità vitali senza coscienza, e ogni unità vitale è dovuta anch'essa a una associazione di particelle inanimate» (1969b, 382). Questa riflessione rinvia epistemologicamente al pensiero del Renouvier contro l'unitarietà e le definizioni assolutiste dell'io: in un passo del *Traité* l'io emerge infatti come un tutto complesso di cui non si conosce che la natura composizionale [*assemblages de représentation*]; esso è un «composto di fenomeni» [*composé de phénomènes*] e i suoi elementi sono rappresentazioni che possono essere indicati e segnalati da un «carattere comune» [*caractère commun*]: la coscienza (1875, 16-17).

Il distacco dall'impostazione fisiologista non potrebbe essere più netto una volta esaminata la natura composizionale che coinvolge coscienza e vita rappresentativa. L'ipotesi antiriduzionista di Durkheim è possibile perché si riconosce e si sottolinea la complessità e la stratificazione dell'essere umano, che conduce non a un rigido dualismo ma a una dualità, nella quale è presente un aspetto rappresentativo e spirituale relativamente autonomo. Invero, se il tema dell'intenzionalità è presente in Durkheim internamente a una duplicità, questa pone l'irriducibilità dell'essere umano al centro del vivere intenzionale, come punto d'irradiazione dei suoi atti esistenziali, cioè fenomenologicamente, come coscienza costituente. Durkheim nega che a un atto rappresentativo corrisponda un'area geografica fisiologica ben localizzata. Se la posizione fisiologista fosse corretta,

Occorrerebbe un substrato speciale per ogni sfumatura di verde, di rosso ecc. [...] Una simile geografia cerebrale è però più romanzesca che scientifica. Senza dubbio sappiamo che certe funzioni intellettuali sono vincolate a certe regioni più strettamente che ad altre, ma queste localizzazioni non hanno nulla di preciso [...] supporre che ogni rappresentazione risiede in una cellula determinata, è già un postulato gratuito (Durkheim 1973, 32).

Anche se è indubitabile che lo stato fisiologico influisca sui fenomeni intellettuali, o ne costituisca un vincolo, la vita rappresentativa non può essere assoggettata a esso, benché inerente alla natura della sostanza nervosa, così come la coscienza non matura nell'ontogenesi come una proprietà del sistema nervoso. La coscienza di cui ci parla Durkheim ha dei contenuti, sebbene da questi contenuti non si possa inferire una realtà *in sé*. Non è possibile una vita mentale spazialmente localizzata, costituita da proprietà formali polverizzate e da una «miriade di elementi organici», perché non può esser colta nel suo essere tutto rispetto alla parte, o non può esser compresa nell'unità e nella continuità che presenta (*Ibidem*, 33).

Dallo scritto del 1898 emerge piuttosto che le rappresentazioni possiedono una natura che persiste e agisce con gli stati attuali della coscienza, così come le immagini e le idee agiscono le une sulle altre: «queste azioni e reazioni devono necessariamente variare di pari passo con la natura delle rappresentazioni» (*Ibidem*, 35). Anche in rapporto alla percezione Durkheim scrive che ogni rappresentazione nel momento in cui si produce «influisce non soltanto sugli organi ma anche sullo spirito stesso, cioè sulle rappresentazioni passate che lo costituiscono, sempre che si ammetta che le rappresentazioni passate sussistono in noi» (*Ibidem*, 37).

Esse sussistono per se stesse in qualità di rappresentazioni, non di “cose in sé”, esse persistono in quanto rappresentazioni. Persistere in quanto rappresentazioni e non in quanto traccia depositata nel sistema nervoso, significa persistere in relazione ad altre rappresentazioni. È a condizione di supporre un rapporto orizzontale delle rappresentazioni tra loro, distinto da ogni forma di rapporto tra elementi fisici, che una tale autonomia della realtà rappresentativa, nella sua continuità indivisibile, può essere concepita (Karsenti 2006, 149). Le rappresentazioni sono in grado di mantenere con il loro substrato un’“intima relazione” e da tale substrato sono in certa misura indipendenti. Esse possiedono un rapporto di autonomia relativa con gli altri domini, al pari dei domini naturali, ma dal momento che la vita psichica non è riconosciuta come un assoluto, essa non si comporta come tale, e ciò vale fin “dentro” i suoi elementi; non solo essa *non* assolutizza i propri fenomeni interni, ma è relativa al resto dell’universo, intrattiene con esso un rapporto e una “connessione” che a esso la collega.

Vi sono pertanto due aspetti da considerare riguardo la «persistenza» della rappresentazione.

Il primo riguarda lo stato mentale e l'elemento nervoso. La rappresentazione non è un semplice aspetto di quest'ultimo, ma al contrario se essa persiste in sé significa che persiste anche in mancanza di “quello” stato, avendo la capacità di legarsi ad altre rappresentazioni. Lo *in sé* durkheimiano va letto quindi nello stretto rapporto con l’«autonomia relativa» della rappresentazione.

Il secondo aspetto riguarda la sostanza nervosa. Se la vita rappresentativa non è inerente alla natura intrinseca della sostanza nervosa, perché sussiste in parte grazie alle sue sole forze e ha modi di essere specifici, ne consegue che il rapporto capace di unire il substrato sociale alla vita sociale è analogo a quello che si deve ammettere tra il substrato fisiologico e la vita psichica degli individui, a meno di non negare ogni «psicologia propriamente detta» (Durkheim 1973, 44). Per cui la rappresentazione collettiva è dipendente dall'individuo poiché non può non tenerne conto, ma nel suo darsi collettivo e nel persistere tra gli individui acquisisce una specificità che ne muta la natura stessa, la rende irriducibile alla parte, così come il pensiero non è riconducibile alla particolarità di ciò che è "interno". In questo suo *darsi* e *prodursi* la rappresentazione collettiva agisce *sulla* e *nella* vita associata, nello stare assieme compiuto dagli uomini.

Concetti quali sostanza nervosa e substrato vanno letti analogicamente nel rapporto immanente e nella relativa indipendenza che si prospetta tra vita psichica e collettiva, tra rappresentazioni individuali e collettive. Tali concetti non hanno nulla a che vedere con un tipo di «realità ultima» impossibile da conoscere nella sua «essenza», come ad esempio l'«Inconoscibile» spenceriano. Il concetto di substrato rende intelligibile la distinzione tra rappresentazioni individuali e collettive, tra realtà individuali e collettive: è conferendo autonomia e realtà all'«aggregato» che Durkheim evita il rischio di attuare una sociologia individualistica, che applicherebbe alla vita sociale il principio della vecchia metafisica: spiegare «il complesso mediante il semplice», «il tutto mediante la parte» (*Ibidem*, 48-49). Questo aspetto è essenziale per rendere intellegibili i fenomeni che si producono nel tutto in base alle proprietà caratteristiche del tutto, il complesso in base al complesso, i fatti sociali in base alla società, i fatti vitali e mentali in base alla combinazione *sui generis* da cui risultano:

Coloro che ci accusano di non dare nessun fondamento alla vita sociale perché ci rifiutiamo di riassorbirla nella coscienza individuale, non hanno senza dubbio scorto le conseguenze della loro obiezione. Se essa fosse fondata, si applicherebbe parimenti ai rapporti tra spirito e cervello; e quindi sarebbe necessario, per essere logici, riassorbire anche il pensiero nella cellula e togliere alla vita mentale ogni specificità (*Ibidem*, 48).

Così come non esistono cose profane indipendenti e anteriori dalle cose sacre, coscienza, vita e substrato sono termini correlativi che non possono essere presi all'esterno della loro relazione, nel senso che non essendo entità semplici, o oggetti "aggiunti", non si danno l'uno senza l'altro. Ciò vale sia per ciò che riguarda l'individuale, sia per ciò che riguarda il sociale, ampiamente

inteso: la vita collettiva ha la propria sede nel substrato collettivo, mediante il quale si collega al resto del mondo, ma non risiede in esso in modo da venirne assorbita: essa è insieme dipendente e distinta da tale substrato, come la funzione lo è dall'organo.

In questo senso, il modo in cui è interpretato il dualismo che intercorre tra individuo e società non va pensato come relazione riduttiva, ma come implicazione reciproca, capace di informare lo statuto stesso delle forme di socialità e dell'esperienza che ne facciamo. Vi è una relazione tra essi poiché intercorre tra i due termini uno scarto e una differenza impossibili da colmare. La relazione che intercorre tra individuo e società, anche se non la si intende come relazione antitetica "forte", può implicare un'interpretazione ontologica di tale duplicità²³.

Le rappresentazioni vanno pensate mediante una triadicità correlativa, in cui rientrano la loro forza costitutiva, la loro proprietà generativa specifica e l'attività di persistenza nell'essere del sociale; una triadicità che permette di coglierle nel loro aspetto reale e razionalista – anche se a questo aspetto esse non possono essere completamente ridotte. Piuttosto, si mostra ciò che più caratterizza le rappresentazioni collettive: seppur indipendenti e autonomamente relative rispetto all'individuo, esse sono costitutivamente relazionali e comunitarie. La loro stessa dinamicità informa la natura del legame sociale, non solo le strutture che tali legami generano. In conclusione, leggiamo con Durkheim:

Le rappresentazioni collettive sono esterne alle coscienze individuali, ciò dipende dal fatto che esse non derivano dagli individui presi isolatamente, ma dalla loro cooperazione [...] ognuno contribuisce all'elaborazione del risultato comune; ma i sentimenti privati diventano sociali soltanto incontrandosi con l'azione delle forze *sui generis* prodotte dall'associazione: per effetto di queste combinazioni e delle alterazioni reciproche che ne risultano essi diventano qualcosa d'altro (Durkheim 1973, 45).

3. Limiti e aporie. Una sociologia oltre la filosofia della coscienza?

Durkheim ebbe la preoccupazione costante di precisare la sua idea sulle rappresentazioni, da lui stesso qualificate come collettive, per distinguerle da quelle individuali, trattate tradizionalmente dalla filosofia. Lo stesso Moscovici, a sua volta, con esiti ben diversi, ha ripreso il concetto di rappresentazione, da lui detta "sociale" e non più collettiva, negli anni in cui la filosofia muove

²³ Cfr. Paoletti (2009).

una serrata critica alla nozione di rappresentazione e al suo statuto gnoseologico. In particolare, vorrei soffermarmi su un problema, letto in questa chiave. Habermas ha ritenuto che il problema della conoscenza dapprima sia stato soppiantato dalla conoscenza scientifica, dalla scienza, e in seguito sia stato posto in crisi dall'approccio semiotico di Peirce. A questo "spostamento" di interesse ha corrisposto, di conseguenza, un abbandono della filosofia della coscienza, del soggetto conoscente. Né va affatto sottovalutato il ruolo avuto dalla sociologia nel mettere in crisi la filosofia della coscienza. Secondo Habermas la filosofia della coscienza è incapace di "pensare" il sociale, avendolo ricondotto al modello del rapporto soggetto/ oggetto in base al quale il soggetto si rapporta a sé e agli altri come ad un qualsiasi oggetto: «Secondo questo modello il soggetto, sia che rappresenti oppure agisca, si rapporta con atteggiamento oggettivante a oggetti o a stati di fatto» (Habermas 1986, I, 523). Ne consegue che l'architettura della filosofia della coscienza consiste nella relazione soggetto/oggetto esplicitata dalla rappresentazione, appunto. In base a questo modello il mondo oggettivo è concepito come la "totalità" degli oggetti rappresentabili, quello soggettivo come la sfera delle nostre rappresentazioni di "oggetti possibili", mentre la relazione del soggetto con sé, ovvero la rappresentazione delle rappresentazioni di oggetti, consente l'esplorazione dell'interiorità della coscienza. Che qualcosa possa essere rappresentato non significa altro che qualcosa entra in un determinato rapporto con un soggetto capace di avere rappresentazioni. Tuttavia, occorre notare: l'estensione di questa impostazione sul piano sociale ha delle conseguenze che la filosofia della coscienza non riesce a cogliere, perché a "livello" sociale le rappresentazioni divengono il medium del relazionarsi degli individui tra loro. Se con rappresentazione si indica l'attività di un soggetto che pone a sé presente qualcosa come oggetto, il rappresentato, la rappresentazione inevitabilmente media le modalità degli individui di relazionarsi tra loro. Non è perciò possibile agli individui relazionarsi reciprocamente se non tramite ciò che viene rappresentato nelle rispettive rappresentazioni. Ego stabilisce un rapporto con alter tramite una rappresentazione di alter, ma questa si stabilisce nel tener conto della rappresentazione che, a sua volta, alter ha di ego. Che qualcosa possa essere rappresentato, in questo caso, significa che ciò che è rappresentato, essendo il prodotto delle reciproche rappresentazioni di ego e di alter, non è determinato semplicemente dal rapporto con un soggetto isolato, capace di avere rappresentazioni. Ciò che si costituisce come rappresentazione nel mediare il rapporto non può non tener conto delle modalità attraverso le quali si costituiscono le rappresentazioni e attraverso le quali si rende possibile il rapportarsi stesso tra i soggetti. Nella relazione tra ego ed alter, alter non è solo oggetto di una rappresentazione di ego giacché la rappresentazione di ego è anche la modalità attraverso cui ego può entrare in un determinato

rapporto con alter (e viceversa naturalmente). In questo caso la rappresentazione non indica unicamente la capacità del soggetto di rendere a sé presente qualcosa come oggetto, giacché nella rappresentazione (alter è un soggetto) ciò che è rappresentato si costituisce sia grazie alla capacità di rappresentarsi dei soggetti che alla relazione. La rappresentazione che ego si fa di alter non può non tener conto della rappresentazione che alter si fa di ego, ossia del fatto che alter è, a sua volta, un soggetto, un alter ego; la rappresentazione, dunque, da un lato è la rappresentazione di soggetti capaci di rappresentazioni, dall'altro è la rappresentazione della relazione e si costituisce, pertanto, nella relazione tra ego e alter ego.

Vale a dire: la rappresentazione che così si è stabilita tra ego ad alter viene a mediare il rapporto tra ego ed alter. Essa viene ad assumere uno statuto “nuovo” perché non è più riconducibile né unicamente alle capacità rappresentative dei singoli soggetti, né alla dinamica dei rapporti intersoggettivi, né al movimento dialettico dello svolgimento delle rappresentazioni. La rappresentazione consente agli individui di entrare tra loro in relazione, li mette in rapporto e ne media il rapporto stesso. La rappresentazione media la possibilità stessa del rapporto. In questo caso è la rappresentazione stessa che rende possibile la relazione tra i soggetti. Durkheim non parla solo di rappresentazioni collettive ma anche di realtà collettive che, ad esempio, identifica con le pratiche religiose dei gruppi sociali. Le rappresentazioni collettive corrispondono, perciò, a realtà collettive. Le pratiche religiose, che sono pratiche collettive, suscitano, mantengono e riproducono nei membri partecipi determinati stati mentali, rappresentazioni. Il problema che si pone Durkheim è pertanto diverso da quello che si pone la filosofia, che s'interessa invece (a suo giudizio) delle rappresentazioni individuali, in cui la forma è data a priori nell'intelletto e la materia è data a posteriori nelle sensazioni. Le rappresentazioni sorgono nell'individuo e hanno, perciò, un'origine individuale, per quanto, la filosofia teorizzi una struttura astratta della coscienza, per così dire, metaindividuale.

In altre parole: Durkheim pur muovendosi per diversi aspetti all'interno di una filosofia della coscienza avverte i limiti e le aporie di una simile impostazione filosofica della sociologia. Egli avverte che l'oggetto di studio della sociologia si costituisce secondo modalità che non possono essere affatto ricondotte all'interno della tradizione filosofica. Egli avverte che si dà una realtà che non si produce o costituisce solo “tra” gli individui, perché in questo caso essa troverebbe ancora negli individui il supporto ultimo, ma che può prodursi tra gli individui perché è già di per sé una realtà. È grazie a essa che può prodursi o ri-prodursi tra gli individui qualcosa che insieme è riportabile agli individui e a qualcosa che non è proprio degli individui presi in quanto tali, ossia come individui separati gli uni dagli altri. In un dibattito sul problema religioso e la

dualità della natura umana, riportato nel *Bulletin de la société française de philosophie* (1913) Darlu, nel commentare l'idea di Durkheim che lo spirito individuale è immerso nello spirito sociale, ricorda che questa si ritrova non solo negli storici della religione, dell'arte, della morale, della scienza, ma anche in quei filosofi che parlano di *perennis philosophia*. Così, quando Pascal «ci dice che l'umanità è come un uomo che apprende senza interruzione, ecc., esprime un'idea un po' differente, senza dubbio, da quella di Durkheim, ma vicina» (Durkheim 1975b, 45). Nella sua risposta, Durkheim non entra nel merito del richiamo a Pascal, ma mette in chiaro la portata della tesi da lui sostenuta e difesa. Darlu, infatti, nel richiamare l'idea di Pascal, aveva sostenuto che il pensiero collettivo riassume in sé tutto il sapere e che lo conserva, ma che esso non può affatto né produrlo né accrescerlo, giacché il sapere si accresce solo grazie all'invenzione individuale. Ora, precisa Durkheim, il pensiero collettivo è tutt'altra cosa che un semplice accumulo dei pensieri individuali: «Io ho sostenuto che le categorie (e non tutti i concetti come sembra dire Darlu) sono cose collettive in un altro senso: esse non sono solo l'opera della collettività ma esprimono realtà collettive» (*Ivi*), come è il caso delle rappresentazioni religiose. Le categorie non hanno unicamente un'origine sociale, ma esse esprimono il sociale. Anche qui è racchiusa, in questa semplice affermazione, il punto di svolta della sociologia di Durkheim e il senso dell'incomprensione della filosofia del suo tempo.

La sociologia “ardisce” sostenere che nelle rappresentazioni collettive il sociale prende coscienza di sé e che, di conseguenza, le rappresentazioni collettive avendo a oggetto di rappresentazione il sociale stesso, che esse del resto esprimono, si collocano a un livello diverso per natura da quello delle rappresentazioni individuali. In un certo senso è come se Durkheim ritenesse che, come la filosofia trascendentale è pervenuta alla struttura della coscienza in generale, così la sociologia debba, a sua volta, giungere a delineare la struttura della coscienza collettiva.

CAPITOLO TERZO

Rappresentazione, *consensus* e associazione

Su conoscenza, epistemologia e ontologia sociale

1. Introduzione

Durkheim è legato a Comte dalla comune idea positivista, o meglio, condivide con esso la concezione positivista dell'oggettività. La critica di Durkheim a Comte, che emerge ripetutamente e in diverse occasioni, riguarda piuttosto l'impostazione teorica e concettuale del suo programma di sociologia, a vantaggio di una prassi empirica dello studio sociale. Con Durkheim si avvia infatti una sociologia in cui i principi del pensiero comtiano (e positivista in generale) sono tradotti in una concreta prassi di ricerca sociale, formalizzata in regole metodologiche. Circo-scrivere un oggetto di studio particolare non basta tuttavia a fondare una scienza, perché è necessario possedere un metodo rigoroso di analisi e spiegazione. È con tale impostazione che si può senz'altro parlare di scienza della società con un proprio oggetto, la quale possiede specifici compiti, un proprio metodo, e che, principalmente, contempla come correlativo della costruzione che fa capo all'impianto teorico il ricorso alla ricerca empirica: essa contempla il nesso empirico come requisito metodologico della teoria scientifica, a cui questa non potrà affatto ridursi (Heilbron 1993, Petit 1995, Gane, 1997, Berthelot, 2002).

È necessario, da subito, riconoscere l'azione attiva dell'olismo comtiano nel farsi della teoria durkheimiana, anche se quest'ultima argomenta diversamente, e con altra "forza", la realtà della vita sociale (Nisbet 1965 e 1987; Tiryakian 1979; Stedman Jones 2002a; Lehmann 1993; Rossi 1982; Boriani 2002). Ciò che importa – e che fa tutt'uno col riportare in luce i nessi qui proposti tra Comte e Durkheim – è la comprensione del modo con cui la sociologia, nel costruire l'oggetto che apre il reale sociale all'investigazione, si autolegittima come scienza o sapere. Di conseguenza pensiamo che la sociologia abbia avuto origine come una scienza autonoma nel momento stesso in cui ha preso consapevolezza di essere una scienza senza presupposti o, in ogni modo, con presupposti diversi da quelli che essa stessa si dava. Tale consapevolezza è comune sia al sorgere della sociologia positivista, sia al sorgere della sociologia all'interno del dibattito tra scienze della natura e scienze dello spirito. Non è un caso che negli attuali studi riguardanti il pensiero comtiano si sia palesato un richiamo verso qualcosa di perduto e di cui, tuttavia, si sente il bisogno: in particolare proprio quell'idea collettiva di Umanità, che Comte guadagnava dal proprio spirito di sistema, e che oggi è forse irrimediabilmente condizionata dalle frammentazioni economiche, etniche, politiche e religiose (Padovani 1996, De Boni 2005).

La sociologia si dà nel momento in cui il sociologo ha la consapevolezza di porre questa come disciplina e scienza autonoma, cioè senza presupposti che siano altri, o diversi, da ciò che essa pone nel suo atto costitutivo, nello stesso tempo in cui il sociologo definisce, o delinea, la visione che gli apre un campo del reale sociale, e che gli rende intelligibili i fenomeni sociali. Vi è così uno spazio che è tutt'uno con il costituirsi della sociologia, il quale non si confonde irrimediabilmente con gli spazi che sono propri delle teorie, delle tradizioni e delle dottrine dei saperi sociologici e dell'epistemologia, per quanto esso concorra a delimitarli. Questo spazio è quello che pone il senso stesso del discorso e dell'indagine sociologica, esso legittima il discorso sociologico rispetto a tutti gli altri, ugualmente legittimi, sebbene differenti per il senso delle loro indagini.

Già Comte, mentre conia il termine con cui prende nome la sociologia, era consapevole di “creare” una scienza nuova, quasi dal nulla, senza alcun presupposto se non quello con cui pone a oggetto della sociologia lo studio dell'Umanità. Nel creare la sociologia Comte è assolutamente consapevole di dover costituire un «ordine completo di concezioni scientifiche, che nessun filosofo precedente ha mai neppure delineato e la cui possibilità non era mai stata neppure esattamente intravista» (Comte 1979, I, 44)²⁴. Ciò ha un significato ben preciso: creare una scienza nuova, quasi dal nulla, significa creare simultaneamente le osservazioni e le leggi, significa produrre un'idea direttrice che permetta di formulare una teoria che abbia una funzione anticipatrice, in grado di individuare e accostare i fenomeni ai quali conferisce lo statuto scientifico di oggetto di conoscenza sociologica. La costituzione della sociologia come scienza richiede la formulazione di una visione che sia già di per sé sociologica, che possa trasformare le osservazioni che spontaneamente facciamo nella vita sociale e le concezioni che ne abbiamo in oggetto di studio della sociologia. L'idea guida, in senso comtiano, è quindi che i fenomeni sociali siano fenomeni relazionali, i quali formano un sistema di connessioni generali, secondo gli assi della statica e della dinamica, che presentano un *consenso*, insieme a forme simboliche e materiali di solidarietà e di coesione, come la religione, la morale, la fiducia interpersonale, l'altruismo, il potere politico, la scienza, ecc. Per Comte, in tale ottica, l'empirismo è nemico, come il misticismo, della scienza positiva, nel momento in cui questo è capace unicamente di un'inefficace erudizione, la quale accumula, in modo meccanico, miriadi di fatti, ma senza aspirare a dedurli gli uni dagli altri. La scienza, altresì, è tale perché avendo per oggetto la scienza dei fenomeni, supera il piano

²⁴ Visto il carattere poco maneggevole delle opere comtiane, e la rarità conseguente delle riedizioni, diamo in nota quando necessario le antologie critiche più recenti e/o le edizioni più accessibili al lettore.

della semplice osservazione diretta (Poggi 1999). Questo è in piena coerenza con l'idea di società di Comte, un sistema composto da parti omogenee le cui molteplici e diversificate «forze» o «attività» sono guidate da un «fine generale», che «fissa il senso in cui tutto il sistema deve essere concepito» (Comte 1969, 85).

1. Presupposti e spirito di generalità. O *l'esprit de généralité* come fondamento per l'analisi sociologica.

Comte ci mostra chiaramente che non si dà scienza senza presupposti – ossia senza che vi sia una visione preliminare, un'intuizione – che azionino e rendano agibili le stesse procedure scientifiche. Tuttavia, nello stesso tempo emerge che il presupposto che rende possibile l'indagine e la ricerca sociologica è tutt'uno con la stessa sociologia, non è ad essa *predato*. Di conseguenza è vano ricercare un fondamento che sia esterno alla sociologia stessa, nel momento in cui essa mette costantemente in gioco se stessa e la visione che vi presiede tutte le volte che svolge delle indagini empiriche. Questa consapevolezza è ben presente in Comte che, grazie alla *legge dei tre stadi* e allo spirito della filosofia positiva, fa interagire le tradizioni del pensiero della filosofia sociale a lui precedente e contemporanea con la realtà osservata, muovendo da una comprensione della medesima orientata in senso sociologico: ovvero, secondo quello spirito dell'insieme che deve guidare la ricostruzione sociologica della realtà. Tale *esprit de généralité* è ciò che apre all'analisi sociologica. Qui è necessario procedere abitualmente dall'insieme alle parti, seguendo il «carattere d'insieme» proprio del metodo sociologico, «poiché l'insieme dell'argomento [*l'ensemble du sujet*] è certamente allora molto meglio conosciuto e più immediatamente accessibile delle diverse parti che vi si distingueranno ulteriormente» (Comte 1979, I, 237). Similmente alla biologia, che ha come oggetto di studio la vita che appartiene all'insieme dell'organismo, l'oggetto di studio della sociologia è l'insieme sociale, il sistema sociale, in cui il *consenso*, il senso del formare un unico corpo, vi è diffuso in ogni sua parte: qualcosa che ciascuno può ritrovare in sé nell'esperienza soggettiva e che, quindi, è immediatamente conosciuto prima, e meglio, delle parti.

Questa idea guida che prelude alla comprensione e all'identificazione dei fenomeni sociali, si traduce nel principio metodologico di considerare e di spiegare i fenomeni in relazione gli uni agli altri. Se si tace su questo punto fondamentale della sociologia comtiana si può restare vittime della convinzione, erronea, di ritenere che il pensiero di comtiano sia «ostile all'individuo» (Infantino 2011, Antiseri 1992, 1993, 2005; Antiseri e Pellicani 1995). Comte, in effetti, respinge

l'idea dell'economia politica che l'ordine sociale possa essere il risultato inintenzionale di scelte intenzionali individuali. Egli rifiuta l'idea che questo modello possa essere assunto come una teoria generale della società, come se l'organizzazione sociale potesse regolarsi unicamente sul principio dell'uomo egoista. Negt, giustamente, precisa che Comte vede come

errore fondamentale dell'economia politica il fatto che essa, operando una "sistematizzazione dell'anarchia" cerchi di confermare esplicitamente l'esistenza di un movimento retto da leggi autonome nei rapporti di produzione e di scambio, e di dimostrare fondamentale l'inutilità di una specifica istituzione destinata direttamente a regolare l'ordinamento spontaneo delle forze economiche (Negt 1975, 44).

Comte argomenta sì le ragioni della sociologia come scienza generale della società, di cui l'economia politica è parte, ma in primo luogo non nega affatto l'esistenza dell'individuo. È tramite l'individuo che la società si sostiene e si sorregge, ma è soprattutto tramite la volontà degli individui, il loro volere, che il rinnovamento della società deve necessariamente passare. Sostenere che Comte commetta «l'errore di considerare il sociale, inteso in senso lato, cioè la condizione stessa dell'essere umano, come un qualcosa che abbia esistenza al di fuori degli individui» (Infantino 2011, 80), è una critica che esclude completamente il versante epistemologico, per privilegiare forse quello ideologico, generando così un malinteso che caratterizza, in generale, l'interpretazione del pensiero sociologico comtiano e, per certi versi, durkheimiano. Comte, infatti, riprende e sviluppa all'interno dell'economia della propria filosofia del progresso, che indica la finalità della storia umana – anche se questa resterà «mai completamente realizzabile» – l'idea di Pascal, per cui «l'intera successione degli uomini, durante il corso di tanti secoli, deve essere considerata come uno stesso uomo che sussiste da sempre e che impara di continuo [*un même homme qui subsiste toujours*]» (Pascal 1978, 275). Dove si trova, a questo punto, la negazione dell'individuo, se non in una lettura unicamente ideologica di Comte? Inoltre, Comte si serve del pensiero di Pascal anche come immagine plastica, cioè per sintetizzare lo spirito generale della sua visione sociologica, secondo la quale i fenomeni sociali vanno visti in base al duplice punto di vista della connessione di coesistenza con gli altri fenomeni e di successione con lo stato anteriore dello sviluppo umano. Di conseguenza, nell'insieme del pensiero comtiano, in cui lo sviluppo umano è parte di quello più ampio, e generale, della natura, l'evoluzione umana va vista come se costituisse un unico individuo, una «unità sociale». In altri termini, l'umanità, *tutta*, deve essere pensata come un sistema di parti tra loro interconnesse, sottolineando a più

riprese, e con forza, l'esigenza metodologica che le parti – l'individuo, le forme di associazione, ecc. – debbano essere viste nel tutto e il tutto nelle parti, perché come le une non si danno senza l'altro, il tutto non si dà senza quelle. Per rimanere nell'ambito puramente sociologico, Comte intendeva affermare che il sociale è tanto negli individui che nell'umanità, nel suo sviluppo, nella sua storia e nella sua evoluzione, insieme biologica e culturale.

La necessità di pensare la relazionalità delle parti rispetto al tutto, e del tutto rispetto alle parti, rinforza quindi la necessità del primato metodologico del tutto rispetto alle parti come idea metodologica di guida dell'analisi. Dei fenomeni organici e sociali noi conosciamo meglio il tutto che le parti, infatti intuiamo, se vogliamo ritradurre l'immagine di Comte, che esse non possono che costituire un tutt'uno che si tiene, anche se non conosciamo con precisione le modalità delle loro relazioni generali. Si può discutere tuttavia se Comte concepisca il sistema sociale come una cosa *che sta*, esiste, nel mondo – di certo è parte del mondo – ossia se egli reifichi i concetti che fungono da guida all'analisi, ma questa non sembra tuttavia la prospettiva corretta. A una lettura serrata non può sfuggire che Comte scrive chiaramente, nel *Cours*, che il «vero spirito generale proprio della nuova filosofia politica» (1979, 263) è lo stesso delle altre scienze positive, essa ne deve assumere «la posizione razionale» (*Ivi*). In tal senso, deve evitare con cura di ricadere nelle posizioni proprie della filosofia metafisica che ricerca la natura intima dei fenomeni come causa del loro prodursi e accadere. Nondimeno, questo problema è secondario rispetto allo scopo che qui ci siamo proposti di portare in evidenza. Ci preme mettere in rilievo la modalità con cui viene posta, insieme all'oggetto, la sociologia stessa, vale a dire la costruzione della sociologia, sia che la si voglia intendere come una scienza, sia che la si intenda come dotata di caratteristiche proprie, dal momento che essa è da mettere in rapporto a un punto di vista che è un modo particolare di guardare verso ciò che, in tal modo, diviene visibile e intelligibile al suo sguardo. Esso funge da presupposto e da mossa concettuale preliminare – se si vuole metodologica e/o epistemologica – grazie alla quale la sociologia si rende possibile e si auto-riconosce come disciplina autonoma. L'uomo da sempre ha pensato e riflettuto sul sociale e sui problemi che questo ha posto alla sua attenzione, ma lo ha quasi sempre fatto a partire da presupposti diversi e altri da quelli che si sono affermati con la sociologia, e che la sociologia ha posto al suo nascere. Con Comte il sociale stesso è stato concepito come campo a partire dal quale è possibile pensare l'uomo in termini scientifici.

Se per parlare di sociologia non si può prescindere dal presupposto che la pone, tuttavia ci si può sempre applicare in una riflessione che tenti di chiarirlo. Abbiamo già accennato al fatto che il presupposto è tutt'uno con il pensiero sociologico, ma non vi possiamo ricercare la ragione

ultima, fondativa, giacché la sociologia stessa ne è il suo sviluppo. Solo dal momento in cui si pone, la sociologia può condurre un'auto-riflessione all'interno della quale recuperare il pensiero che insieme l'ha resa possibile e che essa è in fin dei conti. La sociologia può certo ricercare le condizioni storico-sociali che l'hanno resa possibile, può fare sociologia della sociologia, eppure in questo processo logico-evolutivo possiamo chiederci: essa sfugge a se stessa? Diviene auto-referenziale? Non necessariamente, se nello sforzo di auto-riflessione la sociologia riporta costantemente in gioco se stessa, insieme alle sue ragioni giustificative e argomentative. Inevitabilmente essa coinvolge ragioni giustificative e argomentative che possono essere di ordine metodologico, epistemologico, filosofico, ma lo fa dal suo interno, dal punto di vista che gli è proprio, dall'interno del suo presupposto. È essenziale la differenza di questa prospettiva costitutiva della sociologia da una prospettiva che vede abdicare la sociologia alla filosofia, alla metodologia, all'epistemologia o alla psicologia, poiché crede che queste siano in grado di chiarirne il presupposto, o peggio, di costituirne il fondamento. Se si ribadisce questa posizione è necessario riconoscere che con Comte si è aperto, inevitabilmente, uno spazio concettuale, ma anche una tradizione di pensiero, su cui le sociologie successive, necessariamente, sono ritornate per argomentare criticamente, a partire da quei presupposti "nuovi" per nuove forme di sociologia. Non si deve affatto trascurare che per Comte la storicità delle condizioni del sapere è articolata alla storicità del complesso delle forme di vita umane. Il positivismo comtiano afferma che le scienze non possono affatto sfuggire agli effetti esercitati su di esse dall'insieme indefinito delle loro condizioni storico-sociali di effettuazione, ma ciò significa che la loro storicità è *in dipendenza* dalla loro esistenza in atto, e dall'insieme delle loro relazioni: ciò radicalizza, se vogliamo, il discorso comtiano relativo all'autonomia dell'«organo» scientifico, rispetto alla struttura dell'organismo umano. In questa direzione Foucault potrebbe aver ragione nell'attribuire Comte all'*epistème* storica del XIX secolo (Foucault 1994, 341), anche se, tuttavia, lo stesso avrebbe torto sulla riducibilità di tale *epistème* a una problematica antropologica – se intendiamo però un'antropologia «fisica» (Cavazzini 2006). Il positivismo è infatti quel momento in cui le differenti positività storiche si emancipano dall'antropologia, sebbene non la neghino, e in quest'ambito emerge, senza appelli, l'umanità quale sistema tra sistemi, ma sempre ricompreso nel sistema della vita e articolato in differenti sottosistemi – religione, scienze, tecnica.

2.1 Consenso e conoscenza

La *Lezione* LVIII del *Cours* affronta il problema della sintesi dei distinti che dà luogo alla conoscenza. La comparsa dello spirito positivo si caratterizza per Comte con la «sostituzione necessaria del relativo all'assoluto» (Comte 1979, II, 629). La conoscenza non può affatto derivare da principi primi, eterni, necessari e immutabili, ma deve essere considerata in base alla struttura contingente dell'essere che la effettua. Il sapere sociologico non può dunque non porre in relazione, combinandoli, necessità razionale e contingenza empirica:

La completa generalità è dunque incompatibile con una perfetta realtà. Il nostro vero regime logico esige che queste due condizioni egualmente indispensabili siano innanzitutto separate adeguatamente per essere successivamente saggiamente combinate [...] Leggi puramente empiriche non converrebbero ad altri casi che a quelli che le avrebbero fornite, e costituirebbero una sterile erudizione, molto diversa dalla vera scienza [...] a sua volta il puro dogmatismo astratto non sarebbe meno funesto [...] La completa generalità e il legame perfetto tra le sue concezioni non si riferirebbero che ad una sterile esistenza ascetica (Comte 1852, 427).

È necessario rilevare che una tale «combinazione» di razionalità ed empiria non è un problema astrattamente gnoseologico; qui al contrario, come emerge nel *Système de politique positive* (1852), si rivela il forte indice di storicità della teoria comtiana: «Questa conciliazione normale tra il dogmatismo e l'empirismo era incompatibile con la natura assoluta del teologismo, sotto il quale queste due vie coesistevano forzatamente, ma senza alcuna armonia» (*Ivi*). Se questo passo va interpretato come condizione per una scienza sociologica, ne deriva che è la rottura stessa tra ordine teologico e ordine positivo a costituire il nucleo stesso dell'elaborazione storico-sociale comtiana. In tal senso la conoscenza si caratterizza in termini di sintesi tra ragione ed esperienza, ma ciò è possibile – ecco lo spirito positivo – nel momento in cui appare una concezione «relativa», relata ma anche relazionale, della realtà stessa. Questo perché l'assolutezza dei principi della metafisica e della teologia reggevano un dualismo incompatibile tra il sapere, totalmente *a priori*, e l'empiria, scevra di impalcatura razionale. La sintesi di cui Comte parla diventa dunque sistematica e consapevole solo in certe condizioni storiche. La conoscenza scientifica che è conoscenza di leggi invariabili,

presuppone sempre, come Kant ha degnamente presentito, un oggetto che le subisce e un soggetto che le constata. Anche quelle [relazioni] che sussistono tra due corpi inorganici non possono essere avvertite che in virtù del rapporto di ambedue ad un essere intelligente, ed innanzitutto vivente [...] ogni fenomeno presuppone uno spettatore, poiché esso consiste in una relazione determinata tra un soggetto ed un oggetto (*Ibidem*, 439).

Nel *Système* emerge qualcosa di ulteriormente fondante la ragione sociologica: l'epistemologia comtiana, di cui la sintesi è aspetto basilare, è una combinazione di attivo e passivo capace di trasformarsi in una combinazione di organismo e ambiente, proprio nel momento in cui si modifica l'approccio trascendentale di Kant:

La nozione di vita propriamente detta, quale è stata costituita dai biologi moderni, forma un elemento necessario di ogni concezione reale [...] è necessario che la vita e l'intelligenza si sviluppino [...] per concepire senza contraddizioni la benché minima esistenza reale [...] Ma d'altra parte, la vera nozione della vita è ancora inseparabile da quella del mondo. Perché essa esige costantemente una certa armonia, ad un tempo attiva e passiva, tra un organismo qualunque ed un ambiente adeguato (*Ivi*).

Questo passo è l'architrave concettuale per il nostro argomento. In prima battuta ci informa che la conoscenza dipende dall'esistenza della vita, dove il vivente è per definizione ciò che si mantiene in rapporto di equilibrio con un ambiente eterogeneo a esso stesso. La vita si definisce quindi in base a un rapporto di originalità, e insieme di dipendenza, rispetto a un mondo non-vivente; tale rapporto può anche essere inteso da un canto come dialettica di spontaneità e attività del vivente, mentre dall'altro come dialettica di passività e ricettività. In questo senso potremmo chiederci se nella sociologia comtiana ciò che definisce e individua la conoscenza è intrinseco all'esistenza della vita.

Se torniamo alla sintesi, o meglio alla conoscenza come sintesi, essa è una manifestazione della vita stessa, è la correlazione di passività e attività che si realizza nel conoscere e che appartiene alla definizione generica, non generale, della vita come unione attivo-passiva di se stessa e dell'ambiente. In questo contesto si gioca la storicizzazione dell'a priori che fissa le condizioni del sapere sociologico nell'esistenza finita e non negli assoluti metafisici o teologici. Il lettore scuserà la lunga ma necessaria citazione:

Il complesso degli studi inorganici ci ha chiaramente dimostrato, sotto ogni punto di vista, che tutte le nozioni sul mondo esterno, in cui l'uomo non interviene se non come spettatore dei fenomeni da lui indipendenti, sono essenzialmente relative; come abbiamo soprattutto notato per quello che sembrava più giustamente dover conservare un carattere assoluto, cioè il peso. In seguito, la sana filosofia biologica ci ha fatto capire, restando fermi dal punto di vista elementare dell'uomo individuale, che le operazioni stesse della nostra intelligenza, in qualità di *fenomeni vitali*, sono inevitabilmente subordinate, come tutti gli altri fenomeni umani, a questa relazione fondamentale tra organismo e ambiente, il cui dualismo costituisce, da ogni punto di vista, l'esistenza [...] Così, tutte le nostre conoscenze reali sono necessariamente relative, da una parte all'ambiente, in quanto è suscettibile di agire su di noi, e dall'altra all'organismo, in quanto sensibile a questa azione: cosicché l'inerzia dell'uno o l'insensibilità dell'altro sopprimono subito lo scambio continuo da cui dipende ogni *nozione effettiva* (Comte 1979, II, 631).

Ora, quella che Comte chiama «nozione effettiva», unione di ragione ed esperienza, di teoria ed empiria, è un modo di esistenza del vivente, e come la vita stessa essa è una mistione indivisibile dei due elementi che restano però distinti:

Tutte le nostre speculazioni sono quindi, in una parola, a un tempo profondamente affette, come pure tutti gli altri fenomeni della vita, dal complesso esteriore che regola il modo d'agire, e da quello interiore che ne determina il risultato individuale, senza cui non potremmo mai stabilire, in ciascun caso, un'esatta valutazione parziale dell'influenza unicamente propria a ciascuno di questi due inseparabili elementi delle nostre impressioni e dei nostri pensieri (*Ivi*).

È dunque presente una correlazione complessa tra biologizzazione e storicizzazione dell'effettuazione della sintesi. È doveroso non sottacere che non vi è biologizzazione nel senso di un riduzionismo, poiché non si vuole affatto ricondurre i concetti a un insieme di leggi fisiologiche. Si tratta invece di rendere intellegibile come le scienze sono l'operazione di un'umanità vivente. È questa operazione a poter “fondare” le scienze. E questa operazione, essenzialmente dettata da uno sviluppo storico, informa dello stesso spirito positivo: non saranno dei principi a-temporali a render conto del sapere stesso, in coerenza con il più ampio pensiero comtiano di immanentizzazione del senso della realtà. Le scienze si sviluppano infatti secondo leggi autonome, non abbisognano di una “fondazione” a partire da principi trascendenti, perché è la loro stessa dinamica

a decidere quali principi siano in effetti validi e quali invece non lo sono. Esse non hanno bisogno che si fondi la certezza della loro verità, perché sono esse stesse, nel loro modificarsi storico-effettuale, a stabilire i criteri di certezza e di verità. La connessione tra la biologizzazione non-riduzionistica della scienza sociologica e la sua storicizzazione è ancora più chiara nel *Discours sur l'esprit positive* (1844) lì dove sono descritti i caratteri relativi dello spirito positivo:

Lo studio dei fenomeni, invece di poter divenire in alcun modo assoluto, deve sempre restare *relativo* alla nostra organizzazione e alla nostra situazione [...] Non potrebbe esistere nessuna astronomia [la quale manifesta il carattere necessariamente relativo delle conoscenze] in una specie cieca, per intelligente che la si supponga, né nei confronti di astri oscuri che sono forse i più numerosi e nemmeno se solo l'atmosfera attraverso la quale osserviamo i corpi celesti fosse sempre e dappertutto nebulosa (Comte 1844, 14).

Da questa posizione non può che emergere «questa intima dipendenza, in cui l'insieme delle nostre condizioni particolari [*propres*], tanto interiori che esteriori, mantiene inevitabilmente ciascuno dei nostri studi positivi» (*Ivi*).

Se ora torniamo alla *Lezione LVIII* del *Cours*, vediamo che la sociologia non può affatto evitare di conoscere i fenomeni di civiltà che si muovono a produrre l'*attuale* sistema sociale: non potendo, come abbiamo visto, essere ridotta alla stregua di una fisiologia alla Cabanis (1802)²⁵, è necessario riconoscere, a un tempo, sia che la storia della civiltà è la continuazione della storia naturale dell'uomo, sia che esiste una distinzione differenziante tra i due campi d'indagine (Clauzade 2009): perché se da un lato i fenomeni collettivi, in quanto prodotti da individui, sono dipendenti dalla natura dell'organismo umano, del vivente, dall'altro, «lo stato della civiltà umana, in ogni generazione, dipende immediatamente solo da quello della generazione precedente e produce immediatamente solo quello della seguente» (Comte 1969, 166). Comte stabilisce una dipendenza dell'individuale dall'organico e del collettivo dalla storia, in quanto ogni stato del progresso, o cammino umano della civiltà, dipende dallo stato precedente, non dalla natura dell'organico. La distinzione di questi due livelli è di carattere analitico-metodologico: naturale/sociale, individuale/collettivo costituiscono un unico campo dell'indagine sociologica. L'esigenza della comprensione dei fenomeni deve tradursi in una teoria che consenta di condurre osservazioni positive, altrimenti si cadrebbe nell'empirismo e i fenomeni resterebbero

²⁵ Basti ricordare come per Cabanis il pensiero è prima di tutto un'azione dei muscoli e del cervello. Tuttavia, ciò che Cabanis problematizza è la divisione tra spirito e corpo.

irrelati e paradossalmente inosservati: «nessuna vera osservazione è possibile se non in quanto è inizialmente diretta ed infine interpretata da una teoria qualsiasi» (Comte 1979, I, 268). Questo è sostenuto in completa coerenza con quanto scritto nella *Lezione LVIII*:

Lo spettacolo di questi grandi cambiamenti ha potuto far credere all'incertezza totale delle nostre varie conoscenze, anche in conseguenza della preponderanza, finora più o meno persistente, di una filosofia essenzialmente assoluta, che non permetteva di concepire la verità senza l'immutabilità» (Comte 1979, II, 634).

Si tratta pertanto di assegnare alla verità scientifica una temporalità, uno statuto di variazione, al fine di rimuovere l'uguaglianza metafisica tra verità e immutabilità, superando lo scetticismo che si leva dal disgregarsi della plausibilità di una simile equivalenza. È dunque il razionalismo classico che va destituito, insieme alla filosofia degli *a priori* logici e delle forme necessarie della ragione. Ed è questo fine che provoca l'urgenza comtiana di proseguire nella rivalutazione delle conoscenze del passato, che l'ambito del pensiero metafisico non è in grado di compiere.

2.2 Consenso e solidarietà

Secondo Viano, Durkheim deriva da Comte e da Spencer il tema della divisione del lavoro:

da essi Durkheim poteva ben accettare il presupposto senza il quale la sua stessa monografia non si spiegherebbe: la divisione del lavoro è stata descritta in modo inadeguato dagli economisti, i quali non hanno visto che essa è non soltanto uno strumento di razionalizzazione economica del lavoro produttivo, ma anche una struttura della società, un insieme di rapporti attraverso i quali i membri di un gruppo realizzano l'unità del gruppo stesso, non appena esso raggiunge un certo volume e un certo grado di densità (1963, 310).

A partire dalle tesi presentate nella *Division*, Durkheim si confronta da subito con uno dei problemi costitutivi della propria teoria sociologica, ovvero il rapporto tra gli individui e la società. Tale rapporto tende a situare i termini in cui si manifesta la socialità. In questo testo è chiaramente evidente l'influenza di Comte in relazione al ruolo etico e morale che la scienza deve assumere nei confronti del sociale. Se prendiamo, ad esempio, la critica alla tesi degli economisti, secondo la quale la società sarebbe nata dagli individui, questa è immediatamente capovolta nel momento in cui «la vita collettiva non è nata dalla vita individuale; al contrario, la

seconda è nata dalla prima» (1999, 278). L'individuo nasce dalla società e non la società dagli individui. Risalta il senso del primato del tutto sull'elemento, quel criterio metodologico formulato da Comte per cui non si può comprendere un fenomeno particolare se non lo si esamina all'interno del tutto sociale. Ciò significa rifiutare la spiegazione del sociale mediante regole di economia politica, la quale viene relegata al ruolo di attività pratica essenzialmente rivolta solo alla ricerca del vantaggio personale e, per questo, considerata come premessa per un individualismo di matrice libertaria.

L'obiezione di Durkheim al determinismo economico poggia sulla mancanza di una sua scientificità. È arbitrario ritenere che i fattori economici abbiano preminenza causale rispetto a tutto il resto del sociale, quando invece ciò costituisce solo un'ipotesi. Diversamente, per Durkheim, il fatto fondamentale risiede altrove, poiché le connessioni causali si dirigono piuttosto verso il substrato materiale e verso i fenomeni rappresentazionali (Steiner 2005; 2008).

A partire dal riconoscimento di una simile priorità storico-metodologica discende la stessa priorità logica relativa alla spiegazione dei fenomeni sociali. Nella *Division* emerge però un fulcro teorico che implica la cristallizzazione dei modelli di relazioni sociali sotto la pressione esercitata dall'ambiente e quella delle norme e categorie, a partire da relazioni sociali determinate. In altri termini potremmo dire: il flusso "causale" si dirama dal substrato materiale (densità della popolazione) passando per la struttura del gruppo (divisione del lavoro) per arrivare alle credenze e alle norme (ad esempio la legge del contratto). Il modello impostato da Durkheim, volendo farne un'immagine, è composto dunque da diversi strati, in cui la superficie della struttura costituisce un substrato sociale di fattori materiali e organizzativi. Da una simile proposta il significato che deve emergere è chiaro: per essere scientifica la sociologia non deve fermarsi a questi strati superficiali, bensì penetrarli per scoprire le relazioni con quello strato più profondo di forze sociali che costituiscono, in modo pertinente, il fenomeno sociologico. È implicito, dunque, sia il rifiuto della dimensione ipostatizzata dello strutturalismo marxista, pensando alla sua tendenza formalistica e alle sue astrazioni statiche e immutabili, sia un'inclinazione verso un tipo di sociologia formale *à la* Simmel. Il metodo durkheimiano non è collegato solo a forme esterne di associazione, ma anche al contenuto materiale e intellettuale della collettività, dell'associazione stessa. Ciò significa, nel quadro durkheimiano, che la sociologia ha la funzione di rendere il giudizio autonomo da ogni posizione di carattere dogmatico, per acquisire un carattere

indubabilmente scientifico per cui «soltanto esperienze metodiche possono strappare il segreto alle cose» (Durkheim 1996, 131)²⁶.

Durkheim chiama in causa Comte per quanto riguarda il criterio essenziale posto per lo studio della dinamica sociale, ovvero quello della “complessità” e quello della “particolarità crescente”, affermando che le società possono essere catalogate in base alle loro strutture, secondo una scala di “complessità crescente”, tale per cui è possibile individuarne sia il grado di sviluppo, semplici o complesse, sia la forma di organizzazione sociale, segmentarie e non segmentarie. Ora, le società assumono a loro fondamento la solidarietà, un tipo di vincolo che le caratterizza in quanto tali, un tipo di vincolo che realizza la coesione sociale e affonda le proprie radici nello stare-insieme degli individui; materia e forma della società agiscono quindi l’una sull’altra, reciprocamente.

Qui il contributo di Albert Schäffle, autore fondamentale nella formazione tedesca di Durkheim, risulta essenziale. Egli propone la descrizione di una società empiricamente organica, nella quale la morale e il diritto sono funzione della società nel suo complesso. Ciò che qui interessa è la peculiarità antropologica portata a tema da Schäffle – seppur ipoteticamente – che Durkheim non manca certo di considerare, e la cui eco sembra riecheggiare all’interno della *Division*: «Noi abbiamo un certo senso della solidarietà (*Gemeinsinn*) che ci impedisce di disinteressarci degli altri e che ci inclina alla devozione e al sacrificio» (Durkheim 1975a, 369). Poco prima della pubblicazione della *Division*, il concetto di solidarietà sembra tradurre ciò che per Schäffle è una sorta di “senso” che lega gli individui consentendo la loro reciproca comunicazione, è ciò che li mette propriamente in-comunione. Questo legame solidale, tuttavia, non è semplicemente la modalità di espansione attraverso gli altri delle proprie potenzialità. L’individuo sociologico di Durkheim trova infatti predisposto per sé, nella società, uno spazio che ne indirizza e modifica le possibilità di movimento e di espansione, ma la forza degli ordinamenti

²⁶ Durkheim, comunque, afferma che a fondamento della società non vi è l’attività economica ma la partecipazione religiosa: la religione è il primo di tutti i fenomeni sociali. Altresì, affermando ciò, si presta il fianco a un equivoco: Durkheim sostiene che quanto è esplicito nel comportamento dell’uomo, non corrisponde del tutto alle motivazioni dell’azione che, invece, sono profonde. Egli così dimostra di dare maggiore importanza a ciò che è esplicito ed evidente, a ciò che è cosciente a coloro che fanno parte della società, e non ai fattori sociali come motivazioni reali e inconscie. Infatti, si potrebbe obiettare, che la maggiore importanza iniziale della religione potrebbe dipendere proprio dal fatto che l’economia e la tecnica erano scarsamente sviluppate e che, invece, con lo sviluppo di queste, la funzione della religione potrebbe essere diventata meno rilevante. Si veda Thompson (1987, 16 e ss.) e Proto (1973).

normativi, con cui l'individuo si relaziona, non è per lui solamente un sacrificio ideale, o potenziale, ma è la possibilità, materialmente esistente, di essere individuo in società, di essere, effettivamente, in-solidarietà-con gli altri.

In tal senso, possiamo dire, siamo di fronte con la solidarietà, sia a un vincolo, sia a un legame associativo, oltre che puramente sociale. Viene così a tematizzarsi nell'opera di Durkheim la premessa fondamentale della rivoluzione comtiana, ovvero l'insistente richiamo affinché la scienza, tanto più quella sociale, abbandoni il pensiero per cause – proprio dello stadio metafisico – e si affermi come conoscenza di relazioni e correlazioni di fenomeni. Leggiamo in Comte:

il carattere fondamentale della filosofia positiva è di considerare i fenomeni assoggettati a leggi naturali invariabili, la scoperta precisa e la riduzione al minor numero possibile delle quali sono il fine di tutti i nostri sforzi, considerando come assolutamente inaccessibile e priva di senso per noi la ricerca di ciò che si chiamano le cause, sia prime che finali (Comte 1968-71, I, 11).

Ciò significa che la spiegazione positiva, avendo rinunciato ad analizzare le cause dei fenomeni, si applica allo studio delle circostanze della produzione dei fenomeni ponendoli tra loro in relazione (Padovani 1996). Di conseguenza la filosofia positiva perviene a conoscenze sempre relative dei fenomeni. In prima battuta esse sono relative alla stessa struttura organica della natura umana. In seconda battuta esse sono relative alle circostanze del loro manifestarsi. Slegati da queste relazioni non è possibile conoscere i fenomeni, così come non è possibile conoscere la natura umana contemplandola in se stessa, ovvero, senza tener conto delle cause e degli effetti, della organicità e delle opere, secondo i due rapporti fondamentali di «atto ad agire» e di «agente di fatto» (*Ivi*).

2.2.1 Relazione e corrispondenza. Verso le semantiche della coscienza collettiva

Nell'elaborazione di concetti come solidarietà e di coscienza collettiva va certamente considerata l'azione teorica di matrice storica di Fustel de Coulanges (Prendergast 1983-1984; Héran 1987; Finley 1977; Jones 2005; Momigliano 1970), oltre alla necessità di porre in primo piano gli aspetti fondativi del legame sociale, insieme ai temi riguardanti la relazionalità propri della sociologia comtiana (Orsello Montanari 1971).

I *tòpoi* teorici comtiani hanno per noi un valore cruciale nella misura in cui, mediante la loro azione, si rinnovano problemi o si colgono inevitabili mutamenti a partire dal loro valore euristico: il positivismo è uno degli assi portanti della modernità che nella sua essenza di cuore pulsante ha dato vita a delle categorie sviluppatesi poi come struttural-funzionaliste e sistemiche (Gouhier 1933-1970; Negri 1971, 1983; Negt 1975; Morandi 2002).

Prendiamo in considerazione la Lezione XLVIII presente nel *Cours*. Questa è dedicata ai *Caratteri fondamentali del metodo positivo dello studio razionale dei fenomeni sociali* e possiede un'importanza sostanziale soprattutto se letta assieme alla Lezione LVIII, consacrata alla *Valutazione finale dell'insieme del metodo positivo*. L'assunzione preliminare di Comte in relazione al metodo positivo va posta direttamente in primo piano: il metodo è indissociabile dalla dottrina. Il sapere sociologico è già completamente identificato con la prassi, riceve cioè la sua identità epistemica nella sua capacità di tradursi in una prassi. Ciò significa anche l'emergere di una necessità per la scienza positiva, che consiste nella coerente eliminazione di quegli elementi che ostacolano l'atto epistemico che la costituisce, tutto quello che introduce nella realtà studiata il contingente in quanto contingente. Tuttavia, è utile ripetere che, nonostante i "luoghi" in cui Comte insiste su una metodologia che faccia un uso ben combinato di ragionamento e osservazione – detto in termini epistemologici, di induzione e deduzione – pur tuttavia, l'ideale e la finalità della scienza positiva, è lo svelamento delle «leggi reali» dei fenomeni, cioè leggi di correlazione tra i fenomeni.

Si è a volte insistito troppo sul fatto che Comte ritorni instancabilmente ad affermare che le leggi sono autenticamente tali nella misura in cui sono anche invariabili. Eppure, «l'invarianza» è il punto essenziale del discorso comtiano? La premessa fondamentale della rivoluzione comtiana è l'insistente richiamo affinché la scienza, tanto più quella sociale, abbandoni il pensiero per cause – proprio dello stadio metafisico – e si affermi come conoscenza di relazioni e correlazioni di fenomeni. Un discorso è scientifico, in senso comtiano, quando riesce a porre in relazione, anche in modo semplicemente probabilistico, il fenomeno A con il fenomeno B e il fenomeno B con il fenomeno C. Dato, sempre o probabilisticamente, il fenomeno A si dà sempre o probabilisticamente il fenomeno B e conseguentemente – non causalmente – il fenomeno C. La scienza deve abbandonare come costruzioni non scientifiche i concetti di causa, di anima e via dicendo, cioè concetti il cui punto debole non è nella loro non sperimentabilità e verificabilità – la critica comtiana si ridurrebbe a quella già consumata dagli empiristi inglesi – ma bisogna abbandonarli perché non sono concettualizzazioni di relazioni – sono infatti nozioni categoriali

e sostanziali e quindi implicano l'impossibilità di una "trattabilità" metodologica all'interno della scienza positiva.

Questo paradigma possiede una rilevanza specifica per quanto riguarda il metodo della fisica sociale, che nel lessico comtiano è scienza sociale. L'operatività efficace del metodo positivo diviene essenziale anzitutto nel momento in cui la fisica sociale si presenta come «storia generale dello sviluppo sociale» (Comte 1979, I, 205): qui occorre «imporre un freno qualunque al corso naturale delle deviazioni individuali, e prevenire l'imminente eccesso di opinioni arbitrariamente variabili» (*Ivi*). Il problema, in prima battuta, è individuare – e non confondere – l'oggetto di studio specifico della fisica sociale, poiché questa si presenta come storia generale dello sviluppo sociale e si declina primariamente come dinamica sociale. La risposta al problema più immediata, guardando all'epistemologia comtiana, è legittimamente la seguente: l'oggetto di studio è costituito dai fenomeni sociali. Tuttavia, in seconda battuta però, al fine di delineare i caratteri fondamentali del metodo positivo nella fisica sociale, bisogna estendere i termini stessi dell'episteme in questione: si tratta di fenomeni più complessi e meno generali. In terza battuta, possiamo allora dire, il modo in cui Comte concepisce i fenomeni della società – o la società stessa – non può non fare della fisica sociale anche una «statica» sociale (Toscano 1983; 1990). La statica non potendo risolversi nella semplice descrizione di tipi sociali concreti e storicamente determinati, deve cogliere la determinazione di quegli elementi che rendono possibile l'esistenza dell'ordine sociale; elementi che come tali devono essere presenti in ogni tipo particolare di società. Pertanto, il "come" Comte elabora l'idea di società risalta in particolar modo quando, epistemologicamente e ontologicamente, compare la nozione di *consensus* universale che caratterizza i diversi fenomeni dei corpi viventi e che le vita sociale manifesta nel grado più elevato. Così come non è concepibile un organismo i cui organi non godano di vita propria, in ugual modo non è possibile una società le cui parti costituiscano un mondo a sé, non solidali, prive di ogni rapporto tra loro e con il tutto.

2.2.2 Consensus e «Grande Essere». Ragionare per sistemi relati

La scienza che Comte vuole sviluppare ha per oggetto i fenomeni sociali. È quindi necessario ricercare e scoprire leggi a cui i fenomeni devono inerire, leggi a cui i fenomeni sono cioè soggetti. Non solo. È necessario individuare i caratteri propri sia delle leggi, sia dei fenomeni sociali stessi. La sociologia comtiana infatti studia la società al modo stesso con cui la biologia si rapporta alla natura dei corpi viventi e, come le è proprio, analizza e indaga con gli strumenti e le

categorie della filosofia biologica (Braunstein 2002, 1999, 1996; Petit 2003; Cassina 2001; Donzelli 2003). Le nozioni e i concetti che fondano la sociologia diventano ora quelli di «equilibrio» e di «sviluppo», i quali si inseriscono, più ampiamente, in quelle coppie di nozioni, come ordine e progresso, statica e dinamica, che costituiscono i «tipi ideali» dei quali Comte si serve, nello stesso tempo, per analizzare la società e per porre le basi della sociologia. Ciò rientra nello spirito positivo elaborato da Comte in opposizione a quello della filosofia tradizionale, centrato, inoltre, sul rovesciamento del rapporto tra «immaginazione» e «osservazione». Questo consente di vincere l'anomia attraverso una riorganizzazione del sapere basata sulla positività. In tal senso l'atteggiamento positivo segue coppie oppostive in cui, ad esempio, il reale si contrappone al chimerico e il preciso è opposto al vago.

Tale tentativo va considerato in maniera convergente all'idea di Poggi, per il quale la vera filosofia moderna, che specula e agisce a un tempo, è positiva perché volta non a distruggere ma a organizzare: la vera filosofia moderna manifesta cioè, come propria tendenza necessaria, quella di sostituire dovunque il relativo all'assoluto (Poggi 1999; Padovani 1996). Se da un canto, infatti, è necessario afferrare il sociale nel suo stato di quiete, dall'altro, esso va colto nel suo processo evolutivo, distinguendone in tal modo statica e dinamica, al pari della biologia, che distingue analiticamente l'anatomia dalla fisiologia (Comte 1979, I, 215). La base della teoria sociale di Comte affonda le proprie radici anche su queste idee, pur non riducendovisi affatto.

Pensando soprattutto agli scritti degli esordi di Durkheim, idee affini saranno in parte esplicite. Ciò che interessa quindi sono (anche) quei passaggi della scienza positiva comtiana in cui ritroviamo la dimensione valoriale che dà conto sia della strutturazione ontologica del legame sociale, sia dell'aspetto relazionale, già ben presenti alle radici della sociologica. Si noti, infatti, che statica e dinamica sociali possono essere lette rispettivamente nei termini di ordine e di progresso:

lo studio statico dell'organismo sociale deve coincidere, in fondo, con la teoria positiva dell'ordine, che non può infatti consistere essenzialmente che in una giusta armonia permanente tra le diverse condizioni d'esistenza delle società umane; si vede, parimenti, ancor più chiaramente, che lo studio dinamico della vita collettiva dell'umanità costituisce necessariamente la teoria positiva del progresso sociale, la quale, eliminando ogni vano pensiero di perfettibilità assoluta e illimitata, deve naturalmente ridursi al semplice concetto di questo sviluppo fondamentale (*Ibidem*, 216).

Da porre in evidenza è quella *giusta armonia permanente tra le diverse condizioni d'esistenza delle società umane*. L'argomentazione comtiana prosegue informando che statica e dinamica, ordine e progresso, potranno «diventare tanto necessariamente inseparabili quanto lo sono oggi, in filosofia biologica, *le idee di organizzazione e di vita*, il cui dualismo scientifico procede esattamente dallo stesso principio di filosofia positiva» (Ibidem, 218). Possiamo quindi definire che, tra l'una e l'altra, esista sia correlazione, sia compenetrazione, affermando così che se il fatto fisico non si sottrae al ritmo generale della vita, allo stesso tempo l'energia fisica o sociale – comunque non meccanica – si esplica ed equilibra mediante atti e sentimenti di «sforzo» [*effort*] di ordine spirituale – per utilizzare un linguaggio comtiano. In altri termini, possiamo parlare del progresso come di sviluppo ordinato, muovendo dalla considerazione che non vi è elemento o fenomeno che possa svilupparsi e perfezionarsi se non è già, in sé, internamente coerente. In relazione a quest'idea dunque non vi è dinamica senza che precedentemente si siano verificati i principi della statica sociale, ma il primo di questi principi è il *consenso* tra le parti, «che caratterizza i fenomeni, quali che siano, dei corpi viventi, e che la vita sociale manifesta necessariamente al più alto grado» (*Ivi*).

Per capire il rapporto di connessione e di distinzione che Comte istituisce tra la biologia e la sociologia è necessario porre l'attenzione su espressioni quali «*organisme sociale*» o «*vie sociale*». Certo come abbiamo precedentemente osservato vi è un'impossibilità di ridurre, in Comte, il sociologico al biologico. Tuttavia, è necessario tener ferma una posizione argomentativa. La ricerca di rapporti fra scienze della natura e scienze dell'uomo è indubitabilmente viva e attiva per Comte, essa è infatti in grado di costituire «significative assonanze» con la biologia o con la fisica, di cui disloca linguaggi e termini nel *lexicon* sociologico che si sta costituendo: espressioni come la «forza», oppure «risultante tra forze», ne sono esempi concreti. Eppure, le analogie fra biologia e sociologia non sono incondizionate, perché se è vero che le contiguità di metodo e di argomento – dall'uomo al mondo e dal mondo all'uomo, sotto il comune concetto di organismo – le situano in un legame molto stretto, ciò non va confuso con un'aporia metodologica. Nella sociologia comtiana la cifra epistemica conferita alla storia, alla cultura e ai simboli, è tale da porre una condizione di possibilità per una scienza della società in grado di pensare a una serie di orizzonti, inconcepibili in una dimensione unicamente naturalistica della vita.

È in una società così intesa, vale a dire in un sistema sociale non inerte, che è impossibile non pensare a un *consensus* tra le parti che lo compongono. Esse sono parti organiche, elementi membri, tuttavia, in modo ancor più specifico, leggiamo che ognuno dei numerosi elementi sociali, non più inteso in modo assoluto e indipendente, è sempre pensato in relazione a tutti gli

altri, «ai quali una fondamentale solidarietà deve sempre unirlo intimamente» (*Ibidem*, 219). La solidarietà come dipendenza reciproca di tutte le parti di un medesimo corpo è la caratteristica della vita, ma ciò che emerge in tutta la sua forza nel *Discours* (1844) è il fatto che essa sia tematizzata da Comte insieme a termini quali vincolo, coesione e integrazione. Leggiamo: «il legame di ciascuno con tutti, sotto una pluralità di aspetti, tale da rendere involontariamente familiare l'intimo sentimento della solidarietà sociale, adeguatamente inteso in tutte le epoche e in tutti i luoghi» (Comte 1844, 74-75).

Per Comte la sociologia è una scienza nel momento in cui è un modo particolare di guardare a quella realtà e a quei fenomeni che denominiamo sociali. A monte dello statuto scientifico della sociologia come scienza è dunque presente un certo modo di accostare la realtà sociale. Essa è formalmente *in dipendenza* da tale modo, dal quale riceve il suo senso. È questo il significato delle critiche mosse da Comte alle concezioni sociali della filosofia teologica e metafisica. Infatti, lo stesso disegno costitutivo della sociologia come scienza necessita di una formulazione di una visione sociologica che sia in grado di trasformare le nostre spontanee osservazioni, così come le concezioni relative al sociale in fenomeni sociali, oggetto di studio della sociologia. Diversamente le nostre osservazioni si troverebbero intricate nelle impressioni o, meglio, nella particolarità e nella frammentarietà costitutiva di queste stesse impressioni, le quali restano invischiata nell'empirico.

Da questo punto di vista Comte ci spinge a una domanda. Quando si ha conoscenza sociologica? La risposta, comtaneamente intesa, potrebbe essere così articolata: si ha conoscenza sociologica nella misura in cui questa stessa conoscenza è guidata da un'idea relativa a ciò che bisogna intendere per sociale e che sia capace di offrire le modalità o i criteri del riconoscimento. L'idea guida sta quindi nel riconoscere che per loro natura i fenomeni sociali sono fenomeni essenzialmente relazionali. Questi attuano un sistema di connessioni generali, secondo gli assi della sincronia e della diacronia, che presentano e mostrano un consenso, delle forme simboliche e delle forme materiali di unione, di solidarietà e di coesione – come la religione, la morale, la fiducia interpersonale, il potere politico. La società è allora un sistema, non un agglomerato di individui, ma è un sistema composto da parti omogenee le cui forze o attività, molteplici e diversificate, sono guidate da un fine generale in grado di fissare il senso in cui tutto il sistema deve essere concepito.

In piena coerenza con quest'ultima prospettiva, le classi dei fenomeni sociali si sviluppano e si influenzano reciprocamente. Non si è in grado infatti di spiegare il procedimento di una di esse senza tener conto delle altre, e senza aver afferrato il modo di procedere dell'insieme – anche se

nelle sue relazioni generali. In questa chiave il sistema manifesta un ordine, una struttura, frutto «di una certa solidarietà», di un consenso: «ogni società, anche la più ristretta, presuppone, per un'evidente necessità, non soltanto diversità, ma anche disuguaglianza di qualsiasi genere: infatti non potrebbe aversi vera società senza il concorso permanente ad un'operazione generale, perseguita con mezzi distinti, convenientemente subordinati gli uni agli altri» (*Ibidem*, 346). Se dunque siamo in grado di parlare del progresso nei termini di sviluppo ordinato, muovendo dalla considerazione che non vi è elemento o fenomeno che possa svilupparsi e perfezionarsi se non è già in se stesso internamente coerente, non vi è dinamica senza che precedentemente si siano verificati i “principi” della statica sociale. Tuttavia, va ribadito, il primo di questi principi è il *consenso*. Recita il passo per esteso:

in base a questa fondamentale concezione, definendo innanzi tutto, secondo l'ordine metodico, l'insieme delle leggi puramente statiche dell'organismo sociale, il vero principio filosofico che è loro proprio mi sembra direttamente consistere nel concetto generale di quell'inevitabile consenso universale che caratterizza ogni fenomeno degli esseri viventi, e che la vita sociale manifesta necessariamente nel più alto grado (*Ibidem*, 218).

Il consenso è quindi la coesione di tutte le parti per la realizzazione della vita del corpo sociale, ma significa anche sinergia e simpatia. Infatti, in relazione al «*Grand-Être*», possiamo dire che il consenso ci informa di un intento che accade e agisce tra tutti gli uomini. Esso è armonioso e carico di vitalità, va a significare l'intesa armoniosa di tutti gli uomini, soprattutto se guardiamo a questo come principio universale. Esso diviene, più ampiamente, la vitalità del *Grande Essere*, ovvero il più vivo degli esseri viventi, formato da tutte le società passate, presenti e future, in senso generale o politico. Il consenso sarà quindi l'armonia tra tutti gli uomini, ma anche concorso e autonomia (Kremer-Marietti 2009).

I passi in cui Comte riprende e sviluppa il fatto che il sistema presenta un ordine, una struttura che è frutto di una certa solidarietà e consenso, sono numerosi. Ne porremo in luce alcuni aspetti. La società è un sistema formato da elementi che gli siano «essenzialmente omogenei, lo spirito scientifico non permette di considerare la società umana come realmente composta d'individui» (Comte 1979, I, 350). Queste ultime parole non affermano affatto che la società non è formata da individui, perché sostengono invece che non sono gli individui, in quanto tali, a formare l'idea di società, ovvero che non si arriva al concetto di società a partire da essi. Di conseguenza i fenomeni sociali appartengono a un ordine di fenomeni diverso da quell'ordine a cui appartiene

ciò che è incontrovertibilmente individuale, nel momento in cui essi coinvolgono ciò che è collettivo – come l’umanità e la sua storia (Clauzade 2003). La dimensione storica del sociale indica pertanto che gli individui sono – insieme – i produttori e i prodotti della storia e, in quanto tali, sono gli “artefici” del sociale. Questo informa direttamente il problema dell’azione. L’agire dei soggetti sociali si rende possibile nell’insieme delle relazioni che il loro stesso agire mette in atto nella connessione sistemica della società. Va da sé che l’individuo singolo, astratto, separato o sciolto dai legami sociali e storici, oppure inteso nella sua ragione soggettiva, non è dunque l’elemento omogeneo al sistema sociale.

Ciò è ben visibile dall’argomentazione comtiana che emerge con la famiglia, intesa quale *unità* del sistema sociale: «Dovendo un sistema qualsiasi essere formato necessariamente d’elementi che gli siano essenzialmente omogenei, lo spirito scientifico non permette di considerare la società umana come realmente composta da individui. La vera unità sociale consiste certamente nella sola famiglia, almeno ridotta alla coppia elementare che ne costituisce la base principale» (Comte 1979, I, 345). La famiglia, da un lato, è vista come l’unità base della società perché ne è il «germe». Le famiglie si evolvono in tribù e queste ultime in nazioni. D’altro lato, è la famiglia che attua la mediazione tra individuo e società, presentando le «diverse disposizioni essenziali che caratterizzano l’organismo sociale» (Ivi).

L’argomentazione comtiana a questo proposito è per noi rilevante da un punto prospettico in particolare. Gli elementi che costituiscono il sistema sociale devono essere omogenei alla natura del sistema; in altri termini devono costituire e avere la possibilità di riprodurre una forma elementare di socialità. Gli elementi del sistema sociale *hanno o partecipano* della stessa natura del sistema, perché ne hanno gli stessi attributi in quanto, interagendo tra loro all’interno del sistema, portano e realizzano quello spirito sociale che unifica la molteplicità sociale, anche se mediante modalità differenziate. Nel *Système*, infatti, affiora come «la società domestica, fondata sulla comune simpatia, è diretta dall’amore. Essa fornisce l’elemento naturale della società politica, più vasta sebbene meno intima, avente per principio l’attività collettiva» (Comte 1852, 304). Da questa prospettiva la famiglia possiede e mantiene rapporti interattivi con l’ambiente sociale, essa si evolve interagendo con questo, anche se ovviamente ciascuno di essi conserva una specifica funzione.

In piena coerenza con la propria prospettiva Comte ravvisa gli elementi fondanti la società non tanto negli individui, bensì nelle forme sociali della loro associazione, cioè in forme che sono all’individuo superiori ma nelle quali egli si realizza e individua. In questo senso parliamo di forme solidali in cui l’individuo è necessariamente ascritto. L’unità base dell’organizzazione

sociale sta dunque per Comte nelle forme connettive, o meglio, nei modi attraverso i quali gli individui si associano tra loro. La costituzione familiare viene prima generalizzata a caratteristica essenziale delle istituzioni e, conseguentemente, elevata a principio d'ordine della società complessiva: in tal modo il discorso comtiano è coerente con i propri canoni metodologici, perché i caratteri strutturali della famiglia/istituzione sono omogenei a quelli del sistema stesso, inteso sia da un punto di vista epistemologico – attinente all'assetto delle scienze – sia da un punto di vista propriamente sociologico – attinente alla conoscenza di leggi naturali e di principi elementari della società.

Inoltre, con il «principio di subordinazione» si manifesta la rilevante proprietà «di stabilire spontaneamente il primo concetto elementare della perpetuità sociale collegando, nella maniera più diretta e più irresistibile, l'avvenire con il passato» (Comte 1979, I, 356). Di conseguenza il compito specifico delle istituzioni e dei costumi è quello di collegare sul piano simbolico e relazionale i ricordi di tutto il passato alle speranze dell'avvenire, mediante un «rispettoso coordinamento» del presente al passato, per rendere possibile «una esatta omogeneità ed una solidarietà completa» tra tutte le parti del sistema sociale (*Ibidem*, 357-358). Nei loro reciproci rapporti le famiglie formano una «vera associazione» e non costituiscono un semplice «agglomerato», esse si attuano e si regolano sulla distinzione dei compiti – sulle funzioni – che progressivamente si tematizzano, a misura che «l'associazione si estende e si perpetua, ciascuno dei suoi elementi dipende maggiormente da tutti gli altri, e le influenze che le distinguevano si indeboliranno gradualmente» (Comte 1852, 264). Il tipo di associazione che si instaura tra le famiglie è differente da quello che regge i rapporti domestici. Questi ultimi infatti si istituiscono e si regolano sulla distinzione dei compiti o sulla diversificazione delle funzioni secondo modelli diversificati di unione, i quali non dipendono dalle determinazioni dei soggetti singoli o dalle particolarità in gioco, ma dall'insieme dei loro rapporti: in questo senso si registra un indebolimento dell'influenza tra i singoli con l'accrescersi dell'interdipendenza funzionale. Un tale paradigma esplicativo concerne due livelli. Uno potremmo definirlo teorico. Esso offre – guardando alla statica sociale – «la base necessaria dello studio diretto dell'esistenza collettiva più complicata» (*Ivi*). L'altro livello potremmo definirlo metodologico. Esso nega la possibilità di allargare lo studio positivo «fino all'ordine puramente individuale» (*Ivi*) dato che, necessariamente, andrebbero analizzate un'infinità di influenze dalle quali sarebbe quasi impossibile poter desumere delle regolarità. Comte fissa in modo chiaro il carattere ambivalente dei fenomeni sociali, che sono collettivi *per* e *nella* loro natura, mentre sono individuali nell'esercizio o nella funzione: «Sebbene tutte le funzioni sociali siano collettive a causa della loro natura, il loro esercizio è sempre

personificato [*leur exercice se trouve toujours personifié*] se non sistematicamente, almeno spontaneamente» (*Ibidem*, 266)».

Da questa posizione è possibile ricavare una prospettiva utile a proposito del *consensus*. Nella misura in cui il sociale si personifica nell'azione degli individui – si individualizza – al contempo presenta i due caratteri della soggettività e dell'oggettività e, di conseguenza, qualsiasi dimensione dell'esistenza umana si trova coinvolta in esso, sebbene vi partecipi secondo forme e gradi diversificati. Ciò nonostante non si può comprendere appieno questa specie di compenetrazione se non la si riconduce alla sua dimensione dinamica, evolutiva e storica. Lo stato dell'organizzazione sociale dipende dallo stato corrispondente della sua evoluzione storica, espressa essenzialmente dalla «legge dei tre stati» – da intendere come legge connettiva dei fenomeni:

Lo stato della civiltà determina necessariamente quello dell'organizzazione sociale, sia spirituale, sia temporale, sotto i due aspetti più importanti. Anzitutto, ne determina la natura, perché fissa il fine di attività della società; in più, ne prescrive la forma essenziale, poiché crea e sviluppa le forze sociali temporali e spirituali destinate a dirigere questa attività generale. È chiaro, in effetti, che l'attività collettiva del corpo sociale, essendo solo la risultante delle attività individuali di tutti i suoi membri, rivolti ad un fine comune, non può essere di una natura diversa da quella dei suoi elementi, che sono evidentemente determinati dallo stato più o meno avanzato delle scienze, delle belle arti e dell'industria (Comte 1969, 105-106).

Il senso di quest'ultima citazione illustra come la compenetrazione tra società e individuo sociale sia storica, ma non solo. Essa ci spiega come l'esistenza sociale indica un'entità particolare poiché, a livello di sistema, si configura come formata da una collettività unita da un fine comune, che insieme rispecchia il grado corrispondente di civiltà raggiunto, mentre, a livello delle parti componenti, si configura come formata da individui intesi come soggetti storico-sociali. Non solo allora il *consenso* è relazione organica, ma è anche coesione e armonia, un dato di fatto e un principio etico, poiché è il risultato dal rimando delle parti prese singolarmente, l'una verso l'altra, le quali compongono l'organismo sia naturale, sia sociale. È in una società così intesa, vale a dire in un sistema sociale non inerte, che è impossibile non pensare a un *consensus* tra le parti che lo compongono. Oltre alla «grande correlazione» degli elementi sociali, sono i concetti di *consensus* e *solidarité* a essere maggiormente pertinenti con l'idea che Comte prospetta di società come «organismo sociale». Naturalmente si tratta al contempo di un

organismo come realtà statica e realtà dinamica. La fisica sociale è, appunto, lo studio di un tale organismo, lo studio della società o delle società – per quanto esse stesse non siano isolabili in tale studio – e, infine, dell'umanità. Tuttavia, questo studio, in senso comtiano, è sempre quello di un'«esistenza» e di un «movimento» (sociale) che vanno intesi nel loro rapporto correlativo. Da un canto, quindi, l'esistenza sociale è assoggettata alle modificazioni, ma essa è movimento, storia, e proprio in quanto movimento, storia, vale il principio del *consensus* o della solidarietà dei suoi elementi. Per cui ai fini dell'individuazione dei caratteri fondamentali del metodo positivo che vanno impiegati nell'analisi sociologica, Comte sostiene chiaramente che lo studio razionale dei fenomeni sociali è lo studio di fenomeni solidali. Riporto la correlatività positiva comtiana: se i fenomeni sono solidali, la sociologia non può esimersi dallo studiare questi fenomeni mediante tale carattere, se sono solidali lo studio di un fenomeno rimanda necessariamente allo studio di altri. Ciò significa che non solo non è possibile concepire un'esistenza sociale e vitale inerte, interrotta o ipostatizzata, ma non è possibile concepire nemmeno un movimento che non sia quello stesso dell'esistenza sociale. Per evitare «aberrazioni» e «distruzioni» occorre prendere atto del fatto che nessuna forma sociale si dà senza un certo grado di fiducia reciproca:

Nessuna associazione, pur avendo un compito specifico e temporaneo, e pur limitata ad un piccolissimo numero di individui potrebbe realmente sussistere senza un certo grado di “fiducia reciproca”, al tempo stesso intellettuale e morale, fra i suoi diversi membri (Comte 1979, I, 74).

La fiducia reciproca è così condizione necessaria all'esistenza della società, giacché per mantenere quell'operatività pratica, propria dei rapporti tra individui (e tra questi e la società) essa deve possedere un contenuto, ossia un'idea che sia capace di risolvere le forze contrastanti (Prandini, 1998). L'unitarietà dell'idea, anche nella sua superiorità, armonizza le ragioni degli uni e degli altri, poiché scaturisce dalla stessa realtà dei fatti sociali visti nel loro insieme. A una prima lettura, dunque, il *consensus* inerisce certamente a un movimento sincronico, alla luce del fatto che

questa specie di anatomia sociale, che costituisce la sociologia statistica, deve avere per oggetto permanente lo studio positivo, insieme sperimentale e razionale, delle azioni e reazioni reciproche che esercitano continuamente le une sulle altre tutte le diverse parti del sistema

sociale, facendo scientificamente, per quanto possibile, astrazione provvisoria dal movimento fondamentale che le modifica sempre gradualmente (Comte 1979, I, 218).

Nel *Système* Comte torna con forza a insistere sull'atteggiamento con cui va inteso, tramite l'*esprit d'ensemble*, lo studio sociologico:

nei confronti di ogni essere vivente, bisogna introdurre, tra le idee connesse di organizzazione e di vita un'idea intermediaria, troppo vagamente concepita finora, alla quale si deve riservare il nome speciale di *esistenza*. Applicabile a tutte le sostanze reali questa denominazione indica sempre la loro attività propria e continua. In biologia, essa corrisponde a ciò che offre di fisso ciascun sistema di fenomeni vitali: o la vita di ciascun essere consiste nella serie di modificazioni che subisce la sua esistenza. Questa distinzione generale diventa, via via, più notevole, nella misura in cui si eleva ad organismi più complicati e più modificabili. La sua principale applicazione appartiene alla sociologia (Comte 1852, 339).

Dal passo emerge ancora che se la vita di ciascun essere «consiste» nella serie di modificazioni che «subisce» la sua esistenza, ciò informa necessariamente del fatto stesso per cui *ogni fenomeno sociale è definito dalle relazioni che questo mantiene con gli altri fenomeni sociali*. Di conseguenza il fenomeno sociale non possiede una consistenza in sé e per sé, nel senso che non possedendo che una consistenza *relativa* – cioè in relazione – agli altri fenomeni, la sua stessa esistenza è data dalla relazione, differentemente da ciò che accade seguendo la valutazione metafisica. Sono le relazioni che determinano i fenomeni, poiché danno loro l'esistenza che, a questo punto, non può non dirsi che incontrovertibilmente sociale.

Assieme a ciò la lettura del *consensus* pone un doppio livello «emergenziale» che il concetto porta con sé. Esso, potremmo dire, è da porre sia a fondamento dell'analisi, sia a fondamento della prassi (Simon 2007; 2011). La scienza sociologica, infatti, da un lato deve considerare la “complessità relata” del sistema sociale, costituita da parti tra loro interconnesse, mentre, dall'altro, nella sua qualità sostanziale di azione politica, essa deve stimare il significato etico, spirituale e valoriale della loro solidarietà interna, riferendosi al fatto che essa sia, a un tempo, necessità e presupposto ineludibile per la conservazione del sistema stesso nel tempo (Petit 1996; Vatin 2003a; Clauzade 2007).

Emergono in tal modo due aspetti centrali per il nostro discorso. Il primo è la relazionalità delle parti, l'una rispetto all'altra, che emerge dall'idea di relatività comtiana: «Questo aspetto

preliminare della scienza politica suppone dunque evidentemente, per necessità, che, contrariamente alle abitudini filosofiche attuali, ciascuno dei numerosi elementi sociali, cessando d'essere considerato in maniera assoluta e indipendente, sia sempre esclusivamente concepito come relativo [leggi: *relato*] a tutti gli altri, ai quali una fondamentale solidarietà deve sempre unirlo intimamente» (Comte 1979, I, 219). Il secondo elemento emerge dal fatto che il consenso si concretizza nella corrispondenza sincronica, sia tra istituzioni e pratiche di un dato tipo sociale, sia tra questi elementi e il grado di civiltà che l'umanità ha conseguito, diacronicamente, lungo l'asse dello sviluppo storico:

Ora, il principio scientifico di questa relazione consiste essenzialmente nell'evidente armonia spontanea che deve sempre tendere a regnare fra l'insieme e le parti del sistema sociale, i cui elementi non potrebbero evitare d'essere finalmente combinati tra loro in maniera pienamente conforme alla loro particolare natura. È chiaro, infatti, che non soltanto le istituzioni politiche propriamente dette e i costumi sociali da una parte, e i costumi e le idee dall'altra, devono sempre essere reciprocamente solidali; ma, inoltre, che tutto quest'insieme si ricollega costantemente, per la sua natura, allo stato corrispondente dello sviluppo integrale dell'umanità, considerata in tutti i suoi diversi modi qualsiasi di attività, intellettuale, morale e fisica, di cui nessun sistema politico, sia temporale, sia spirituale potrebbe mai avere, in generale, altro oggetto reale che quello di regolarizzare convenientemente il progresso spontaneo, per dirigerlo meglio verso un più perfetto raggiungimento del suo scopo naturale preventivamente determinato (*Ibidem*, 224-225).

In tale direzione l'idea dell'ordine armonico dell'equilibrio tra le parti è, ontologicamente, l'«idea madre dell'universale solidarietà sociale» (*Ibidem*, 231). Come idea di equilibrio tra le parti essa è dunque insita nella natura delle cose, tiene insieme, nel senso di «ciò che lega», il mondo fisico-biologico così come il mondo sociale. Pertanto, si può dire che «dovunque vi sia un sistema qualsiasi, deve esistere di conseguenza una certa solidarietà» (*Ibidem*, 232). La solidarietà, qui come coesione, è da considerarsi necessaria, sia per quanto riguarda la discorsività sulla statica, sia per quella sulla dinamica dei fenomeni presenti nelle società. I fenomeni sociali sono infatti profondamente e simultaneamente collegati tanto che il loro «studio reale» non potrebbe essere mai «razionalmente scisso» (*Ibidem*, 233). Se ciò comporta, chiaramente, l'obbligo «di considerare sempre in modo simultaneo i diversi aspetti sociali sia in statica sociale, sia, per conseguenza, in dinamica» (*Ivi*), non solo si potrebbe ammettere un processo che va da un'ontologia biologica e fisica a un'ontologia capace di includere forme istituzionali e culturali,

ma si potrebbe ammettere anche che la relazionalità organica comtiana, colta nel suo insieme, potrebbe valere sia ontologicamente, sia metodologicamente. Ciò alla luce del fatto che – con le parole di Comte – è «profondamente irrazionale la considerazione degli elementi particolari in quanto tali» (*Ibidem*, 231), i quali si mostrano nello studio isolato dei diversi elementi sociali, come è evidente nel caso dell'economia politica²⁷.

Gli economisti, infatti, non sono in grado di far pervenire l'economia politica allo statuto di «vera scienza positiva», poiché presentano una scienza non regolata sull'osservazione e che muove da una matrice deduttiva, prendendo così le mosse da «entità astratte» (Comte 1979, I, 186-187). Sostenere che l'economia promuova unicamente l'egoismo atomizzante dell'agire individuale, significa, di contro, affermare un concetto di società organizzata come un sistema di parti organizzate e unite tra loro dalla solidarietà e dal consenso. Gli economisti pongono l'economia politica a modello della scienza sociale, ma per farlo eseguono, essendo costretti, una generalizzazione a partire da particolari tendenze e casi specifici che nulla hanno a che fare con il senso comtiano dell'insieme dell'esistenza sociale.

Al contrario, è proprio nel senso comtiano dell'insieme dell'esistenza sociale che la relazionalità di cui parliamo può iscriversi. Essa è allora leggibile come relazione conoscitiva perché comporta prossimità e co-implicazione, nel momento in cui uomo e società tendono a essere conosciuti a partire dalla loro integrità, così come dalla loro interezza, in qualità di organismi e come insieme le cui leggi di sviluppo non solo «solamente storiche» (Comte 1979, I, 263). La legge dei tre stadi infatti, che è insieme legge dell'intelletto e della storia, governabile con il sapere che la sociologia costituisce, presuppone secondo Gouhier la critica della psicologia (1955). Ed è proprio la psicologia, seguendo Comte, ad essere «illusoria», nel momento in cui pretende di conoscere le leggi dei fenomeni intellettuali, lo spirito umano, astratto dai suoi rapporti esemplificati dal loro reale svolgersi.

²⁷ Comte non sottovaluta il ruolo fondamentale svolto dall'economia politica nella formazione sociale. Già nel *Piano* (1822) Comte formula una sorta di equazione tra «vera società» e la «società industriale», scrivendo inoltre che sul piano temporale l'industria è divenuta preponderante: «Tutte le relazioni particolari si sono stabilite a poco a poco su della basi industriali. La società, considerata collettivamente, tende a organizzarsi nella stessa maniera, e si dà per obiettivo d'attività, unico e permanente, la produzione» (Comte 1969, 140). Allo stesso modo Comte non sottovaluta affatto il ruolo dell'economia nella formazione della società moderna. Pur elogiando l'opera di Smith e di Jean-Baptiste Say, nella *Lezione quarantasette* in cui viene introdotto il termine di sociologia, Comte critica l'economia politica poiché ancora soggetta allo spirito metafisico.

3. Consenso, solidarietà e fiducia. Un'ontologia durkheimiana del legame sociale?

La solidarietà è tra i concetti più frequentati e discussi della letteratura sociologica, occupa un posto centrale all'interno del pensiero sociologico classico e contemporaneo, tanto da divenire, per certi versi, il vero *ubi consistam* della disciplina. La tematizzazione della solidarietà ricorre, da Comte a Parsons, passando per Durkheim e Weber, sempre con uno scopo ben preciso: fornire una soluzione al problema dell'ordine sociale. La traiettoria metodologica della sociologia consiste nel credere che il problema dell'ordine sociale possa essere risolto prendendo in considerazione gli elementi precontrattuali alla base del contratto su cui è fondato lo stesso ordine sociale moderno.

L'elemento precontrattuale è stato portato a tema, di volta in volta, mediante concettualizzazioni e forme molto diverse tra loro. Ciò nonostante, se richiamiamo il pensiero di Caillé, vi è un minimo comun denominatore, al di là delle differenze tra i pensieri, dato dall'«affermazione che l'ordine sociale è irriducibile all'ordine economico e contrattuale»; affermazione comune «a tutte le grandi sociologie classiche [...] Esso designa il luogo stesso della sociologia classica» (Caillé 1998, 117).

Questa forma d'antiutilitarismo che conferisce alla problematica sociologica la sua unità di fronte al modello economico e a una parte notevole della filosofia politica, prende le mosse dalla constatazione del fatto che «fino ad oggi le società hanno fatto corpo ed hanno retto soltanto grazie ad un cemento religioso, o per meglio dire, politico-teologico, particolarmente pregnante. Che non esiste società senza una qualche forma di sacro, come spiegava Durkheim... *senza una forma o l'altra d'incondizionalità*» (Ivi).

È necessario approfondire il problema di Caillé seguendone l'argomentazione. Se vi è una certezza scandita dalla tradizione sociologica, scrive il Nostro, è dunque proprio «che il registro della contrattualità e della condizionalità, non può reggere da sé, che gli manca l'autoconsistenza, la *Selbständigkeit*, e che logica dell'utilità e contrattualità possono dispiegarsi soltanto attingendo a riserve di senso antiutilitaristiche e incondizionalistiche» (Ivi). In altre parole, guardare alla tradizione sociologica nella sua unità ha quindi implicazioni teoriche di notevole interesse. Non significa infatti attribuire al tema del *consensus* e della solidarietà una centralità indiscutibile, ma significa esaminare quella sociologia che ha creduto, fermamente, di poter risolvere il problema dell'ordine sociale ricorrendo, senza timori, a un *surplus* di incondizionalità. In questo

senso, nessun modello rigorosamente utilitarista, che esclude forme dell'«incondizionale», elementi precontrattuali, sacrali o associativi ad esempio, non rappresenta una soluzione sociologica al problema²⁸.

3.1 La rappresentazione tra contratto e divisione sociale

Nella *Prefazione* alla prima edizione della *Division*, Durkheim formula un quesito preciso al quale intende dare risposta: la questione all'origine della ricerca «concerne i rapporti della personalità individuale e della solidarietà sociale. Come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla società? Come può allo stesso tempo individualizzarsi sempre più ed essere sempre più vincolato da legami di solidarietà?» (1999, 8). Nella *Division* la tesi sostenuta da è che la divisione del lavoro ha innanzitutto la funzione di produrre solidarietà sociale. L'affermazione non è affatto neutra, se si considera il *milieu* in cui si muove Durkheim. Essa significa primariamente l'opposizione a chi vede nella divisione del lavoro un fattore di disordine, ma vuole anche contrastare le tesi che leggono nella divisione del lavoro unicamente una fonte di progresso economico (gli economisti classici), oppure quelle che, è il caso di Spencer, la considerano come un semplice mezzo a disposizione degli uomini per vivere in società senza troppi vincoli, riducendo il legame sociale al mero scambio economico.

Da un punto di vista ideale la vita di Durkheim è segnata dallo spirito della Terza Repubblica che, distaccandosi dai conflitti di una guerra civile, sfociata nella Comune di Parigi e nella sua repressione, e da rigurgiti reazionari, tra il 1879 e il 1885 si era data un profilo democratico, laico e anticlericale (Alpini 2004, Losano 2008, Mayeur 1998; Bernstein 1992; Chevallier 1992; Rebèrioux 1993). È noto che la Terza Repubblica, le cui aspirazioni sono condivise da Durkheim, deve stabilire un ordine sociale sulla base dei principi dell'economia borghese.

Nella *Division* Durkheim si trova a stretto contatto con questo problema storico e sociale, il quale non ha semplice soluzione, né pratica, né teorica, nel momento in cui l'ordine impone necessariamente agli individui dei limiti che il sistema economico non potrebbe che rifiutare. La riflessione sociologica deve quindi coinvolgere conseguentemente una meditazione sul problema dell'ordine sociale e sulle forme della coesione che si stabiliscono in un sistema liberale, basato sulla libera concorrenza e sul non-intervento dello stato nelle attività economiche dei singoli.

²⁸ Tra le altre ci riferiamo ai tentativi di Spencer, Luhmann, Elster e Hetcher. Sul tema Rosati (2001), Prandini (1998).

L'impresa del consolidamento e della trasformazione della Terza Repubblica comporta anche un'impresa teorica, che tocca criticamente i caratteri della socializzazione della modernità: la forma mercato e la forma diritto, entrambe accomunate dal principio dell'assoluta indipendenza dell'individuo. Célestine Bouglé, in questo contesto, scrive che la solidarietà come ideologia è capace di arginare teorie pericolose, come quella del governo autoritario della teoria monarchica e quella rivoluzionaria della teoria anarchica: la solidarietà possiede infatti il merito di «trasformare» la democrazia politica in democrazia sociale (Bougle 1924, 5-7).

Tuttavia, il problema che qui interessa riguarda la forma dei rapporti sociali, una discussione legata anche all'argomentazione fondativa dell'individualismo, annodata al primato del soggetto e dei suoi diritti. In questo senso, per Durkheim, il progresso dell'industria, delle arti e della scienza, ed i servizi economici che può rendere la divisione del lavoro sono ben poca cosa a fronte del suo effetto morale. Alla dimensione contrattuale dei rapporti, espressione della teoria individualista-contrattualista di derivazione giusnaturalista, come incontro delle volontà di soggetti di diritto, o come potere, appartenente a una persona, di imporre a un'altra la propria personalità, viene contrapposta la dimensione collettiva dei rapporti sociali. *Non tutto del contratto è contrattuale*, dirà Durkheim, volendo mostrare come la divisione del lavoro su cui si basa l'economia borghese, concorrenziale e individualistica, presuppone un elemento non ricavabile dal contratto, né riducibile agli egoismi dei singoli – l'individualismo non è un tratto antropologico. Senza la presenza di un altro fattore, ossia la solidarietà, una società così composta dovrebbe disgregarsi e perdere coesione più rapidamente delle società premoderne. Se ciò non accade è perché questo tipo di società si fonda su una solidarietà più evoluta rispetto a quella che opera nella società semplici. La solidarietà sociale può presentarsi come un fenomeno facoltativo o normativo. Come fenomeno *facoltativo*, la solidarietà consiglia ai socialmente fortunati di venire in aiuto ai meno fortunati, nella misura e nel modo che il singolo ritenga opportuni: su questa visione si fonda la carità cristiana. Come fenomeno *normativo*, invece, la solidarietà esige che i fortunati aiutino i meno fortunati, fissando anche le regole secondo cui l'aiuto deve essere prestato: su questa visione si fonda lo Stato sociale (Rosati 2001).

In questo quadro sociologico, l'idea di *consensus* di matrice comtiana rimane viva e reattiva in Durkheim, sebbene problematizzata sul versante morfologico e svincolata dai caratteri dell'«Umano universale». L'orientamento di Durkheim che pone in relazione *consensus* e solidarietà con il problema dell'ordine, si rifà alla tradizione del positivismo comtiano, che a sua volta aveva tra i suoi obiettivi il compito di ristabilire l'ordine messo in crisi dalla Rivoluzione francese. Non sorprende, dunque, che entrambi i sociologi si oppongano all'individualismo, ma

per farlo teoreticamente e metodologicamente innalzano la solidarietà sociale a valore superiore. Il singolo può avere solo un valore – e una forza morale – che non può essere paragonato a quello espresso dalla solidarietà. La critica all'individualismo degli economisti classici costituisce allora il punto in comune fra pensieri diversi come quelli di Durkheim e Comte.

Durkheim individua il merito di Comte nell'aver colto come la società sia una realtà *sui generis* non riducibile alla somma degli individui che la compongono. La critica a Comte si muove in un'altra direzione. La sua sociologia costituisce ancora una filosofia, nel momento in cui non ha riconosciuto che non esiste la società, ma esistono le società (Durkheim 1972, 121 e ss.). Il riconoscimento di una priorità teoretica di questo genere, indica che esiste una pluralità di società particolari, non un'umanità compiuta, che la sociologia come scienza deve indagare attraverso la propria specificità scientifica, poggiando su un principio di individuazione capace di cogliere società e problemi che siano «particolari».

Metodologicamente ciò significa che se si vogliono scoprire le leggi della società in generale seguendo la teoria comtiana si rimane inevitabilmente nel vago. Dalla prospettiva di Durkheim la lettura sociologica comtiana è inadeguata: «l'intera umanità si sviluppa in linea retta e le differenti società non sono altro che tappe successive di questo cammino rettilineo. Così le parole società e umanità sono per Comte sinonimi» (Durkheim 1972, 98-99). Quest'ultimo argomenta come se «l'umanità formasse una totalità realizzata» (*Ibidem*, 128) e ne consegue una sociologia che «è molto più meditazione filosofica sulla socialità umana in generale, che uno studio specifico degli esseri sociali» (*Ibidem*, 99). Comte ha dunque avvertito la necessità di una scienza della società, in opposizione alle precedenti speculazioni astratte, ma è rimasto nell'alveo della filosofia nel momento in cui ha voluto assoggettare i fatti entro un'unica legge generale, anziché dislocare l'analisi in modo da formulare ipotesi specifiche ed empiricamente verificabili. Anche se, tuttavia, è Comte a comprendere da subito il carattere *sui generis* e di superiorità della società contro i tentativi individualistici e gli interessi egoistici.

3.2 Un nuovo piano del *consensus*

Nella *Division* Durkheim considera la società come dotata di un certo grado di solidarietà, seppur mutevole e imperfetto, ma pur sempre capace di integrazione e che ripone, di fatto, il *consensus* su un nuovo piano. In realtà, la divisione del lavoro, rispondendo ai bisogni di ordine e armonia, produce integrazione del corpo sociale dimostrandosi così un fattore primario di coesione e solidarietà sociale. Tuttavia, come dimostrarlo? Durkheim inizia interessandosi del

diritto, inteso come fenomeno esterno e oggettivato che presenta il vantaggio di riprodurre fedelmente le diverse forme di solidarietà sociale, e distingue tra due tipi di sanzioni, che corrispondono a due diverse regole giuridiche che gli sembra opportuno contrapporre: la sanzione repressiva da un lato – tipica del diritto penale – e la sanzione restitutiva dall’altro – tipica del diritto civile, amministrativo o commerciale. La prima mira a colpire l’individuo nella sua fortuna economica ad esempio, nell’onore o nella vita; la seconda non implica una “sofferenza” da parte del soggetto ma il ripristino di una data situazione. Da questa dualità Durkheim deduce due forme storiche di solidarietà sociale. Riprendiamo la distinzione fra solidarietà meccanica e organica, riportandone per comodità il testo:

- 1) La prima vincola direttamente l’individuo alla società senza intermediari; nella seconda, invece, l’individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono.
- 2) La società non è considerata nei due casi dal medesimo punto di vista. Nel primo caso, ciò che è indicato da questo nome è un insieme più o meno organizzato di credenze e di sentimenti comuni a tutti i membri del gruppo: si tratta cioè del tipo collettivo. Invece, la società con la quale siamo solidali nel secondo caso è un sistema di funzioni differenti e specifiche, unite da rapporti definiti. Queste due società d’altra parte fanno tutt’uno: sono le due facce della stessa ed unica realtà, che però esigono di essere distinte (Durkheim 1999, 144).

La genesi di questa doppia definizione di solidarietà risiede nell’analogia con l’ordine naturale: i corpi bruti per l’una, mentre per l’altra i corpi viventi. L’idea stessa di legame sta, nel primo tipo, come semplice «annessione» dell’individuo alla comunità, nella quale esso si fonde, divenendo elemento di una coscienza che non può che dirsi collettiva (*Ibidem*, 145). Nel secondo tipo si propone piuttosto un’idea di legame come interdipendenza degli individui, conseguente alla differenziazione delle loro funzioni relativa a un’evoluta e sviluppata divisione del lavoro (*Ivi*). Per cui, ciò che in Comte è *consensus*, immediatamente legato e vincolato all’umano, si tematizza nella sociologia di Durkheim nel momento in cui è questo stesso *con-senso*, cioè un “sentire insieme”, che può portare alla consapevolezza di possibili tensioni disgreganti, che proprio a partire da un’interdipendenza delle parti, negativamente intesa e applicata, producono anomia, generano deregolazione, con la conseguente mancanza di integrazione e proliferazione di patologie sociali.

Il *consensus* consiste nel buon funzionamento dell’insieme, nello stato di salute di una società, in cui ogni sua singola parte agisce in armonia con le altre per l’andamento positivo dell’insieme

stesso. Non si tratta però di un atteggiamento psicologico dal momento che esso agisce come forza autonoma rispetto all'individuo. La solidarietà durkheimiana concerne allora l'idea comtiana di *consensus* anzitutto se si afferma che la società non può esistere senza un *minimum* di solidarietà, e che essa non rappresenta semplicemente la somma di individui che agiscono in termini utilitaristici: la costruzione utilitaristica tratta infatti l'individuo come un *prius*, mentre la società è un *posterius*. L'individuo viene in tal senso viene presupposto. Questa «deduzione della società dall'individuo» non è nient'altro che una «creazione *ex nihilo*», ed è quindi «inammissibile» (*Ibidem*, 278; Poggi 1972, 237 e ss.). Ogni tentativo di porre l'egoismo, o l'orientamento soggettivo all'agire, come legittimo principio morale, non considera affatto «l'elemento essenziale della vita morale [...] l'influenza moderatrice che la società esercita sui suoi membri, e che tempera e neutralizza l'azione brutale della lotta per l'esistenza» (Durkheim 1999, 205). La moralità comporta un vincolo, un "limite" al volere individuale, essa richiede necessariamente che sia in atto un principio, un ente, il quale esiste al di fuori dell'individuo e al di sopra di esso. Grazie a tale posizione, la morale è in grado di esercitare una pressione che in altro modo non sarebbe possibile. Il tema comtiano del consenso affiora con maggiore legittimità nel momento in cui si ammette che la base della società è un ordine morale. In altre parole, la società si dà come realtà morale poiché si configura essa stessa come l'unica entità con caratteristiche in grado di esercitare autorità morale sull'uomo e, in tal modo, le distanze divengono nette rispetto a una prospettiva naturalistica.

È l'utilizzo di un argomento deduttivo che permette a Durkheim di sostenere che la società non può esistere semplicemente sulla base di un accordo razionale, perché gli accordi non sono possibili se ciascuna parte non ha fiducia che l'altra terrà fede a essi. Senza implicita fiducia reciproca non sarebbero possibili nemmeno i singoli contratti. Ciò suggerisce l'esistenza di una solidarietà preconettuale o preriflessiva, la presenza di un *consensus* che agisce nel darsi stesso della solidarietà. Se il legame sociale è relazione all'altro, sia Comte, sia Durkheim istituiscono una sociologia delle condizioni di esistenza di questo stesso legame. Per entrambi il legame sociale si dà sempre su uno sfondo di una totalità (ontologica), sia questa il corpo sociale per Comte, o la società come realtà *sui generis* per Durkheim. Precisamente, se la società si fonda su un ordine morale comune, piuttosto che su un interesse personale razionale, ne consegue che il contratto sociale diviene una finzione impossibile, nel momento in cui i contratti sono ammissibili solo dopo la formazione della società; perché i contratti siano rispettati, occorre che si inscrivano in una cornice morale anteriore. Il contratto è certo un'istituzione che può conquistare crescente importanza, qualitativamente e numericamente, ma perché sia dotato di una qualche

validità deve sussistere un'istituzione che lo convalidi, o rappresentazioni collettive che producano sanzioni in caso di mancata osservanza. I contratti possono infatti sussistere solo grazie a istituzioni di origine non contrattuale, e una volta stabilito l'accordo occorre che vi siano enti esterni che sanzionino negativamente la sua eventuale trasgressione.

Ciò che crea la solidarietà dunque non è un accordo intellettuale, o psicologico, ma un sentire emotivamente condiviso, un *consensus*, il quale etimologicamente è un "sentire insieme". La solidarietà pertanto non è una semplice forma che dalla società si infonde nell'individuo. Essa fa emergere un fatto essenziale: non può esservi una genesi sociale che prescindia dalla genesi dei contenuti simbolici e culturali, i quali sono generati da quel raffronto continuo tra individui associati, ac-comunati tra loro – come Comte aveva ampiamente evidenziato (Comte 1979, I, 345 n.). La spinta all'innovazione, il desiderio dell'innovazione, non è attribuibile alla natura dell'individuo, concepito in sé, isolato, ma è indotto, risvegliato, nell'individuo dalla condizione sociale e dal «raffronto sociale» (Boriani 1999). Gli uomini trovano nella società una solidarietà, un senso di appartenenza a una comunità, un sentimento di obbligazione morale che li definisce come persone, e ciò è possibile nel momento in cui gli uomini vivono e sentono assieme.

3.3 Solidarietà, coscienza, rappresentazione. Legami della collettività

Durkheim non fornisce una definizione formale di solidarietà che emerge piuttosto attraverso casi paradigmatici come il matrimonio, l'amicizia o, ancora, con l'effervescenza collettiva. La solidarietà è un fenomeno integralmente morale, è la fonte stessa della moralità. Pur non soffermandosi sulle definizioni in modo formale, Durkheim le affronta tematizzandole attraverso le forze di attrazione coinvolte nell'organizzazione sociale e nel suo perpetuarsi, guardando alla società nel suo complesso e osservando i differenti gruppi che caratterizzano le società moderne. Il discorso, non va dimenticato, si inserisce nel dibattito sul passaggio dalle società tradizionali alle società moderne, in cui ci si chiede se l'una sia più o meno coesa dell'altra.

Un primo elemento individuato è l'identificazione della coesione sociale come una proprietà della società, o meglio, delle forme di organizzazione sociale. Una moltitudine di persone può essere più o meno coesa ma, è necessario chiedere, da cosa dipende la variazione di questa proprietà? Come si articolano e come possono essere studiati gli stati di questa proprietà? Le risposte fornite sono relative a due dinamiche, o meccanismi, riguardanti la solidarietà.

L'argomentazione di Durkheim imposta una linea metodologica secondo la quale è possibile considerare i due tipi di società – tradizionale e moderna – in base alla caratterizzazione dei due

meccanismi di solidarietà che propone a livello teorico, la solidarietà meccanica e la solidarietà organica. Se la prima si basa sugli elementi di uguaglianza e similitudine tra gli individui, la seconda si riferisce agli elementi di specificazione e di differenziazione. Per cui vi sono elementi di similitudine e di differenza guardando alle società tradizionali, ma anche guardando alle società moderne. Tuttavia, è necessario comprendere la rilevanza che i due fattori acquisiscono nelle differenti circostanze. Il metodo durkheimiano vuole allora riflettere sulle relazioni tra individuo e società, sulla coesione e sul consenso, mediante due strumenti; la relazione tra coscienze, individuale e collettiva, e la dinamica dei meccanismi regolativi di cui le società si dotano, come i codici legislativi di riferimento per un tipo di società.

3.3.1 Sui meccanismi regolativi

I meccanismi regolativi permettono di comprendere le modalità con cui una data organizzazione sociale regola il rapporto tra l'individuo e la società. Se il legame correlativo tra coscienza collettiva e coscienza individuale informa e definisce il *corpus* dei modi di creazione della dimensione simbolica di riferimento di un particolare insieme di persone, l'analisi delle regole formali ci consegna informazioni sui modi di regolazione per il mantenimento, il rispetto e la trasformazione di queste interpretazioni condivise. La solidarietà, come tipo di vincolo associativo e legame che realizza la coesione sociale, si differenzia in quest'ottica sia in relazione all'organizzazione sociale, sia in relazione al grado di sviluppo raggiunto dal "tipo" sociale considerato.

Nell'analisi del passaggio da una società premoderna e tradizionale alla società moderna, Durkheim insiste sulla necessità di considerare i rapporti fra forme sociali che si succedono piuttosto che vedere solo una netta contrapposizione tra due diverse fasi, soffermandosi in maggior misura sugli aspetti tradizionali contenuti nelle società più evolute, invece di sottolineare quanto è stato "perduto" nel passaggio verso la modernità.

Come è noto nelle società segmentarie si attua la forma di solidarietà meccanica; in tali società il segmento è interpretato al pari di una realtà autonoma e indipendente, in cui gli individui sono intimamente integrati. Nelle società organizzate, non segmentarie, si impone la forma di solidarietà organica. La distinzione tra le due forme di solidarietà possiede però due livelli con cui confrontarsi. In prima battuta ci rapportiamo immediatamente con la distinzione tra le società semplici e le società complesse. Le prime sono fondate sull'uniformità e l'uguaglianza delle funzioni, le unità sociali stanno insieme perché sono simili e ugualmente sottoposte all'unità di

grado superiore di cui fanno parte – l'individuo alla famiglia, la famiglia al clan, il clan alla tribù. Che sia una *solidarietà meccanica* appare evidente non appena si considerano i sistemi giuridici in vigore all'interno delle società premoderne, ovvero sistemi che adottano sanzioni repressive contro chi viola le leggi. Le seconde sono basate sulla differenziazione delle funzioni, ogni individuo e ogni gruppo svolge funzioni diverse. La solidarietà allora non si fonda più sull'uguaglianza, ma sulla differenza. Ciò significa che individui e gruppi stanno insieme perché nessuno è autosufficiente e tutti dipendono da altri; gli stessi sistemi giuridici di questo tipo sociale mira per cui non tanto a reprimere ma a ristabilire l'equilibrio infranto da chi ha violato le norme. In seconda battuta ci si rapporta direttamente con il legame sociale che si istituisce nei due diversi tipi, tra la coscienza individuale e quella collettiva. La solidarietà meccanica che si fonda sull'uguaglianza delle funzioni non assume però un significato che la vede quale risultato, o prodotto, di "mezzi meccanici". Parleremmo in questo caso di una concezione "artificiale" della solidarietà, ma la prospettiva di Durkheim è distante da una simile prospettiva, poiché essa acquisisce tale definizione «per analogia con la coesione che unisce tra loro gli elementi dei corpi bruti, in antitesi con quella che costituisce l'unità dei corpi viventi» (Durkheim 1999, 145)²⁹. Precisa Durkheim:

Per meglio giustificare tale denominazione ricorderemo che il vincolo che unisce in tal modo l'individuo alla società è del tutto analogo a quello che ricollega la cosa alla persona. La coscienza individuale, considerata da questo punto di vista, non è che un *semplice annesso del tipo collettivo* del quale essa segue tutti i movimenti, come l'oggetto posseduto segue i movimenti che il proprietario gli imprime (*Ivi*).

In questa condizione la coscienza individuale è completamente compresa dalla coscienza collettiva, le «appartiene». Ciò significa che è vincolata da essa e dai movimenti che questa le imprime, al punto che la personalità individuale è ricompresa dalla personalità collettiva.

Con la solidarietà organica siamo di fronte a un fenomeno di tutt'altra natura. Pensata come forma di solidarietà superiore essa si fonda sulla differenziazione delle funzioni, si costituisce con l'avvento della modernità e possiede una stretta connessione con la grande mole di sviluppo della divisione del lavoro sociale. Essa si realizza cioè come vincolo delle società complesse e viene a caratterizzarsi mediante la complementarità tra la coscienza individuale e quella

²⁹ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit. p. 145.

collettiva: diventa possibile quando ogni individualità possiede «un proprio campo d'azione e di conseguenza una personalità» (*Ivi*). In questo secondo caso la coscienza collettiva «deve quindi lasciare scoperta una parte della coscienza individuale, affinché in essa si stabiliscano le funzioni specifiche che essa non può regolare; e più questa regione è estesa, più forte è la coesione che risulta da tale solidarietà» (*Ivi*).

La distinzione ci consente di ragionare sul problema sociologico. Durkheim, come abbiamo detto, riflette da subito in termini comparativi tra le due solidarietà. Ciò nonostante non si limita a questo, poiché il ragionamento si sofferma anche sulle condizioni normali e patologiche che è possibile osservare nelle società particolari. Ciò è necessario se si vuole sostenere che la solidarietà sociale è

un fenomeno morale che non si presta di per sé ad un'osservazione esatta, né tanto meno alla misura. Per procedere a questa classificazione e confronto occorre sostituire al fatto interno che ci sfugge, il fatto esterno che lo simbolizza, e studiare il primo attraverso il secondo. Questo simbolo visibile è il diritto (*Ibidem*, 85).

Solo in questo senso si riconoscono dei meccanismi fondamentali per la creazione di coesione sociale. Il punto partenza riguarda quindi le società tradizionali – solidarietà meccanica – anche se non è possibile circoscrivere tali meccanismi a un solo modello di società. I contenuti e le forme che tali meccanismi assumono sono differenti ma hanno *sempre* due elementi in comune; da un lato, esiste il diritto repressivo anche nelle società industriali, sebbene goda di un'importanza minore in rapporto al diritto distributivo, dall'altro vediamo che i meccanismi di somministrazione della pena possono essere ricondotti a quelli che Durkheim definisce rituali. Nelle società tradizionali le somministrazioni della pena e le forme religiose sono un esempio di un elemento fondamentale e il prodotto di questi rituali. Nelle società moderne lo sono, viceversa, il culto dell'individuo o, ancora, il sentimento che lega alla patria.

Detto ciò è possibile vedere che gli elementi fondamentali per la comprensione della coesione sociale divengano i rituali della società stessa: la pena, le pratiche religiose, etc. Per cui, venendo al legame sociale, la solidarietà organica si rivela attraverso la differenziazione di funzioni specializzate, che implica la cooperazione cosciente e libera degli agenti sociali, quindi lo sviluppo delle relazioni sociali e la nascita dello Stato moderno democratico, centralizzato, gestionale, con la conseguente concezione dell'individuo come persona. In quest'ambito domina l'adozione di un diritto di tipo restituivo, ovvero un sistema definito che comprende il diritto domestico,

contrattuale, commerciale, il diritto delle procedure, il diritto amministrativo e costituzionale. Le relazioni regolate da tali diritti sono del tutto differenti dalle precedenti, perché manifestano un *concorso positivo*, una cooperazione che deriva, anche nella sua essenzialità, dalla divisione del lavoro. Durkheim riconosce dunque alla divisione del lavoro soprattutto un carattere morale perché, in virtù di questa, l'individuo ridiviene consapevole del suo stato di dipendenza nei confronti del sociale, oltre ad esperire il fatto che dalla società provengono le forze che lo trattengono e lo mitigano. Divenendo la fonte eminente della solidarietà sociale, la divisione del lavoro diviene la base dell'ordine morale.

3.3.2. La relazione tra le coscienze

La coscienza collettiva è costituita dall'insieme dei sentimenti, delle rappresentazioni dei modelli codificati di azione, delle pratiche, delle norme e delle credenze comuni ai membri di una società: essa consiste nella «forma più alta della vita psichica, poiché è una coscienza di coscienze. Collocata al di fuori e al di sopra delle contingenze individuali e locali, essa considera le cose nel loro aspetto permanente e essenziale che fissa in nozioni comunicabili» (Durkheim 2005, 507-508)³⁰.

Tali elementi regolativi, stabilizzandosi e fissandosi mediante rappresentazioni, divengono strutture agenti della vita collettiva, delle maniere d'essere propriamente collettive. Norme e credenze sono tutt'uno con la dimensione culturale, si sono formate storicamente e collettivamente e hanno ottenuto il medesimo carattere di oggettività delle cose naturali. Se in questo senso il sistema sociale, riprendendo Comte, potrebbe essere definito come un'unità culturale e normativa, è tuttavia necessario comprendere come in Durkheim divenga, in rottura col tipo hobbesiano di società, un fenomeno morale di solidarietà collettiva che si fonda su rappresentazioni e credenze imposte agli individui e condivise, fatte proprie (Rosati 2002). Gli individui non mettono solitamente in discussione le norme e le regole consuetudinarie formatesi nel tempo e giunte loro attraverso un processo continuo e costante di ridefinizione; le rappresentazioni e le pratiche collettive «superano» l'individuo, preesistono a lui e sono trasmesse attraverso la socializzazione, esse esercitano un ascendente morale. In questa direzione la coscienza collettiva può anche

³⁰ La nozione di coscienza collettiva è soggetta spesso a cauzione e verrà utilizzata in modo differente con l'avvicinarsi agli scritti della maturità. Oltre alla lettura di Parsons (1962) in merito a tale modifica, diversi autori concordano sull'evoluzione del concetto nel pensiero durkheimiano. Si vedano Lukes (1973), Némedi (2000).

essere interpretata come l'insieme delle rappresentazioni che dà all'individuo la capacità di leggere la realtà sociale; questa viene implementata attraverso la produzione di simboli e credenze, durante i rituali sociali ad esempio, anche se non vi è necessariamente un intento, da parte degli individui, di creare una tale condivisione di significati, perché questa scaturisce dalle loro relazioni e dal loro "sentire" insieme.

Se nel pensiero durkheimiano si afferma la trasversalità del rapporto duale, ma correlativo, tra individuo e società, tra coscienza individuale e collettiva, è necessario specificare che il rapporto tra le due coscienze non può essere identificato come un rapporto specificatamente riproduttivo. La coscienza collettiva può essere intesa come un insieme di rappresentazioni, regole e modelli di agire sociale che sono certamente codificati, ma anche codificanti. In rapporto alla solidarietà su cui si fonda essa è un fatto che non può prescindere dal *consensus* che si dà con lo stare-assieme degli individui, a ciò che si dà con il loro essere in relazione. In un passo delle *forme anormali* troviamo un ulteriore motivo di riflessione:

ciò che costituisce l'unità delle società organizzate – e di ogni organismo – è il *consensus* spontaneo delle parti, è la solidarietà interna che non soltanto è altrettanto indispensabile quanto l'azione regolatrice dei centri superiori, ma anzi ne è la condizione necessaria, poiché essi non fanno altro che tradurla in un altro linguaggio, e per così dire consacrarla [...] le parti devono già essere solidali affinché il tutto prenda coscienza di sé e reagisca a questo titolo (Durkheim 1999, 355).

Il consenso spontaneo di cui parla Durkheim va a definire un modo di sentire comune e reciproco, associativo che può costituire la volontà propria di uno stesso tipo sociale, rappresentando il sentire, o una tonalità di «simpatia» sociale, che tiene insieme gli uomini come membri di un tutto. Appare chiaramente che al sentire vivo del provare comune ciascuno si amalgama in un insieme che ha autonomia propria, una specifica dinamica, ma che non rimanda affatto a una categoria psicologica: alla base del legame sociale si pone una affettività inscritta da subito nell'*inspectio umana* dell'associazione in cui gli individui si ritrovano, la quale opera da fondamento agli stessi sviluppi in termini di modelli di relazionalità. Per cui senza il *consensus* non solo non sarebbe di fatto possibile la società, ma guardando a Comte non sarebbe nemmeno possibile un concetto di scienza della società.

Occorre fare una precisazione. Il *consensus* comtiano non può a questo punto essere inteso come mero valore condiviso e capace di suscitare sentimenti di doverosità dell'agire, poiché è

da ascrivere alla comune situazione di interdipendenza in cui già si trovano forme, gruppi e individui. Da questo piano epistemico Durkheim compie un passo essenziale per la sociologia: questa può essere intesa come la conoscenza dell'ordine relazionale fondato sul *consensus* che le sue unità creano e perpetuano nell'azione, a patto di riconoscere che è la rappresentazione che orienta, guida e definisce l'azione, che varia il dinamismo sociale, senza vi sia alcun bisogno di ontologizzare la relazione. I diversi modi in cui le cose sono rappresentate portano a diversi tipi di azione, ma ciò ha un riflesso effettivo sulla forma e sul contenuto che si dà nell'interdipendenza stessa. Quando Durkheim scrive, «da molto tempo abbiamo riconosciuto valore all'azione solo in quanto intenzionale, quando cioè l'attore si rappresenti in anticipo ciò di cui l'azione consiste» (Durkheim 1969, 568), dice che la sociologia è necessariamente legata con soggetti attivi all'interno di strutture relazionali, che sono tutt'uno con l'attività rappresentativa. L'ontologia di Durkheim rende pertanto impensabile la realtà sociale senza un ruolo attivo attribuito alla rappresentazione, alla credenza, alla volontà che le muove e che le attiva – contrariamente l'attore non potrebbe orientarsi. Al contrario, l'attore conferisce costantemente senso al suo agire, verso le strutture, verso la realtà stessa, anche se questo senso verso la realtà è parte di una struttura relazionale che va al di là del soggetto che agisce. Questo aspetto, a nostro avviso, emerge anche con la *Division*, quando Durkheim tematizza che vi sono due coscienze: «l'una, comune a noi e a tutto il gruppo al quale apparteniamo, non s'identifica quindi con noi stessi, ma è la società in quanto vive ed agisce in noi; l'altra non rappresenta invece che noi in ciò che abbiamo di personale e di distinto, in ciò che fa di noi un individuo» (Durkheim 1999, 144).

Durkheim presuppone inequivocabilmente una successione evolutiva delle due forme di solidarietà. Il processo di individualizzazione in atto nella società moderna, come si riscontra nel mutamento strutturale del diritto penale e nel cambiamento dei modelli di coscienza religiosa, porta a un rapido superamento della solidarietà meccanica a vantaggio della solidarietà organica, fondata proprio sulla divisione del lavoro. La solidarietà, e il *consensus* che essa esprime, rimane però determinante nella modernità, perché è ciò che muta l'intensità della specializzazione funzionale e della coscienza collettiva. Con solidarietà Durkheim vuole quindi indicare quella natura *sui generis* della società, costituita da modi di agire e di pensare esterni all'individuo, che si impongono alla sua coscienza, in un modo simile a quello con cui la gravità, ad esempio, si impone ai movimenti del suo corpo. La società non può esistere senza un *minimum* di solidarietà ed essa non è semplicemente la somma di individui che agiscono mossi dal tornaconto egoistico o da vettori contrattualistici. Le credenze, i sentimenti, le affettività, sono la base costitutiva della coscienza collettiva, condivisa in larga misura da coloro che fanno parte di una società. Credenze

e sentimenti danno di fatto luogo a valori comuni cui gli individui aderiscono in modo sia razionale, sia emozionale. La coscienza collettiva è infatti «L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri d'una stessa società forma un sistema determinato che ha la sua vita propria» (*Ibidem*, 101). Continua Durkheim:

Senza dubbio, non ha per substrato un organo unico; essa è, per definizione, diffusa in tutta l'estensione della società, ma non per questo manca dei caratteri specifici che ne fanno una realtà distinta. Infatti essa è indipendente dalle condizioni particolari nelle quali gli individui si trovano; questi passano, quella resta [...] É dunque altra cosa dalle coscienze particolari, per quanto non si realizzi che negli individui; è il tipo psichico della società, dotato di proprietà, di condizioni di esistenza e di un modo di sviluppo che gli sono propri, così come lo sono i tipi individuali, benché in maniera diversa (*Ivi*).

La coscienza collettiva esiste come parte delle coscienze individuali dal momento che è presente in esse, pur distinguendosi. Per quanto essa venga anche concepita come la “somma di elementi identici” nelle coscienze individuali, è solo mettendo l'accento sulla relazionalità in gioco che si costituisce, nella realtà della coscienza collettiva, un sentire condiviso, che dischiude la connotazione sociologica del mondo sociale: lì dove si dà l'immanenza della coscienza collettiva alla coscienza dei singoli, libera da derive metafisiche e ontologizzanti, ed intimamente connessa alla solidarietà.

4. Associazione e rappresentazione. Sulle radici del Noi collettivo e della *We-ness*

Il valore logico e storico-sociale che Durkheim assegna all'associazione degli individui, al loro stare insieme, al *consensus* che è presente nell'atto stesso di associarsi e che concorre nell'attuarsi della coscienza collettiva non viene mai meno; nella conclusione delle *Règles* Durkheim tematizza esplicitamente questo aspetto: «Non è forse la sociologia quella che dovrà dare il massimo rilievo ad un'idea che potrà essere la base non soltanto di una psicologia, ma dell'intera filosofia – l'idea di associazione?» (Durkheim 1996, 130). Ciò emerge sia guardando alla coscienza collettiva, sia osservando più ampiamente le rappresentazioni. Queste ultime vanno al di là delle condizioni naturali dell'esistenza umana nel momento in cui generano nuove forme conoscitive e simboliche, credenze e riti, che attuano un potere più intenso e un ascendente ancor più profondo, «superiore», rispetto a quello della stessa coscienza collettiva. Ciò che la

rappresentazione collettiva apre nel sociale è un processo di trasformazione che investe oggetti sociali e categorie simboliche, in grado di ricollocare la condotta dell'azione stessa e delle nostre interazioni: orienta i soggetti sociali i quali realizzano con essa le loro concezioni della realtà. Le rappresentazioni collettive, come processo e prodotto, sono infatti il risultato di processualità e di coscienze collettive in atto; esse possono prendere forme differenti, possono essere realizzate attraverso pratiche sociali che gli individui agiscono quotidianamente, durante i momenti di interazione, e ciò presuppone che vi sia un *consensus* interattivo o, se vogliamo, intersoggettivo. Se pensiamo alla produzione simbolica, infatti, essa non può non coinvolgere l'intenzionalità degli individui che il *consensus* deve almeno logicamente presupporre. Durkheim in questa chiave compie un salto qualitativo nel pensiero sociologico: date certe condizioni la produzione simbolica si rappresenta essa stessa in trame, o prodotti culturali, che si manifestano, in seguito, alla stessa coscienza che li ha generati, come una "cosa" ad essa esterna e come la condizione stessa della sua capacità produttiva. Anche per questo motivo la coscienza collettiva assumerà sempre più gli aspetti di una processualità rappresentativa di un insieme di rappresentazioni e regole, modelli e codici, che sarà possibile interpretare come pensiero istituzionale. La coscienza collettiva rappresenta e si rappresenta, in essa le rappresentazioni si articolano, variando e accadendo nelle pratiche sociali, non come un insieme semplicemente normativo e quantitativo, ma come cifra del dinamismo sociale. Ciò che mostra è un'attività sintetica in cui è sempre "attiva" la rappresentatività delle coscienze individuali fuse in una ricettività comune, reciprocamente vincolate dal fatto stesso che non possono non sentire-insieme.

In una nota della *Division*, Durkheim informa della pluralità e della circolarità tra la coscienza collettiva e la processualità rappresentativa: «in realtà noi facciamo parte di più di un gruppo e in noi vi sono parecchie coscienze collettive» (Durkheim 1999, 124 n.1). Vale a dire, ad esempio, che il riconoscimento e la formazione identitaria che avvengono con e nelle rappresentazioni collettive, possono essere considerati come fattori dello sviluppo di processi di sentimenti di appartenenza e di differenziazione, sia tra gli individui, sia tra attori collettivi. Da una parte, infatti, il meccanismo di riconoscimento permette di dare senso all'altro e a se stessi, mettendo in evidenza sia le caratteristiche comuni, sia quelle differenti. Identificare *alter* come simile significa sviluppare un sentimento di condivisione che nasce da elementi di somiglianza e comunanza. Oltre a ciò, si prospetta la possibilità di scelta tra identità complesse dell'individuo e la pluralità dei valori che caratterizzano organizzazioni complesse, caratterizzate da forze che spingono l'individuo a cercare la collettività che meglio interpreta e aderisce a ciò che ritiene importante in quel determinato momento di vita. Già dalla *Division*, infatti, la coscienza collettiva si

inserirsi in un'ampia teoria generale, in cui si relaziona, a un tempo, con un sistema di credenze e con una particolare configurazione morfologica.

Se osserviamo attentamente è con l'emergere della centralità della discorsività religiosa, insieme ai numerosi spunti di teoria della conoscenza, che Durkheim assegna alla coscienza collettiva un'attività differente, modificandone in parte la natura e i caratteri che le sono propri. Tuttavia, è con le *Formes* che si mostra appieno tutto il manifesto anti-riduzionista di Durkheim in chiave culturalista: «la coscienza collettiva non è un semplice epifenomeno della sua base morfologica, così come la coscienza individuale non è una semplice efflorescenza del sistema nervoso» (Durkheim 2005, 487). Leggiamo ancora:

Affinché essa appaia, è necessario che si produca un sistema *sui generis* delle coscienze individuali. Orbene, questa sintesi ha l'effetto di sviluppare un mondo di sentimenti, di idee, di immagini che, una volta nate, obbediscono a leggi proprie. Esse si richiamano, si respingono, si fondono, si dividono, si moltiplicano senza che queste combinazioni siano direttamente comandate e determinate dalla situazione della realtà sottostante (*Ivi*).

Se la coscienza collettiva in precedenza poteva indicare una specificità, nel suo essere modalità di integrazione – ad esempio in relazione alle forme di solidarietà – essa diviene più ampiamente una condizione generale della società. Nella *Division* infatti il concetto è anche utilizzato per indicare «l'insieme delle uniformità sociali» (Durkheim 1999, 102 n. 2). È vero che, dicendo così, Durkheim presta il fianco a un'interpretazione ancorata al fattore morfologico, ma è altrettanto vero che in questo modo affiora un carattere particolare della coscienza collettiva, da cui emerge come

La maggior parte dei nostri stati di coscienza non si sarebbero prodotti in esseri isolati, e si sarebbero prodotti in modo completamente diverso in esseri aggruppati in un'altra maniera. Essi derivano quindi non già dalla natura psicologica dell'uomo in generale, ma dal modo in cui gli uomini una volta associati agiscono gli uni sugli altri, a seconda che siano più o meno numerosi e più o meno vicini. Prodotti della vita in gruppo, soltanto la natura del gruppo può spiegarli (*Ibidem*, 342-343).

Necessariamente il fenomeno individuale andrà spiegato con lo stato della collettività, ma è proprio nella ridefinizione e nella distinzione netta della coscienza collettiva da quella individuale che ciò risulta ancor più chiaro: qualcosa di specifico «che deve essere designata con un termine

specifico, per il semplice fatto che gli stati che la costituiscono differiscono specificatamente da quelli che costituiscono le coscienze particolari. Essi devono questa specificità al fatto che non sono formati dai medesimi elementi» (Durkheim 1996, 101, n. 1).

Quando Durkheim parla di coscienza e rappresentazione collettiva, non solo dice di un modo con cui ci si rapporta al reale, o a un modo del reale, bensì reintroduce quella struttura epistemologica immanente che si esprime col domandare, che cos'è la società? Nell'intima connessione in cui sono coinvolte coscienze, rappresentazioni e pratiche della vita sociale si percepisce, da un lato, la qualità distintiva di un passaggio tra una realtà psicologica della coscienza a una realtà sociale della coscienza, che può essere studiata e conosciuta riflessivamente; dall'altro lato, si mostra l'esatta connotazione di forme concrete, dove si dà propriamente il sociale, dove lo si pratica realmente e si connota quel "tra" che accade nell'essere in associazione tra individui, il quale è incapsulato nelle pratiche e si dà all'individuo in modo differente da come fa esperienza dell'ordine naturale e puramente materiale. Quest'insieme di elementi si co-determina causalmente e reciprocamente, tanto che l'individuo ne ha una costante e diretta esperienza:

la società non è affatto l'essere illogico o alogico, incoerente e fantastico che ci si compiace troppo spesso di vedere in essa [...] se la società è qualcosa di universale rispetto all'individuo, essa non cessa però di essere anche un'individualità che ha la propria fisionomia personale e la propria idiosincrasia; è un soggetto particolare e che, di conseguenza, particolarizza ciò che pensa (Durkheim 2005, 507-508).

La coscienza collettiva consente alle coscienze individuali di entrare tra loro in relazione, orientandole alla differenza reale della vita sociale, in cui emerge tutto il peso del concetto di *représentation*. La sintesi che si produce nella coscienza collettiva ha infatti

l'effetto di sviluppare un mondo di sentimenti, di idee, di immagini che, una volta nate, obbediscono a leggi proprie. Esse si richiamano, si respingono, si fondono, si dividono, si moltiplicano senza che queste combinazioni siano direttamente comandate e determinate dalla situazione della realtà sottostante (*Ibidem*, 487-488).

Attraverso tale riflessione, la coscienza collettiva rende conto. La prima sta nel constatare l'ontologia relazionale su cui si fonda l'unità e l'organicità dell'intero, la quale afferma peraltro un pluralismo effettivo, nel momento in cui si afferma che «tutta la vita sociale è costituita da un

sistema di fatti derivanti dalle *relazioni concrete e durevoli tra una pluralità di individui*» (Durkheim 1999, 329). La seconda istanza risiede nel fatto stesso della combinazione: se una combinazione «suppone la pluralità» (Durkheim 1973, 34), l'associazione stessa diviene la condizione logica e ontologica fondamentale della vita sociale.

L'associazione, che costituisce l'unità tematica del V capitolo delle *Règles*, è il processo combinatorio mediante il quale gli elementi di un composto, nel loro associarsi, le conferiscono delle proprietà emergenti. Esse non potrebbero esistere affatto negli elementi distinti gli uni agli altri, e d'altro canto svanirebbero col decomporsi dell'associazione stessa: «un tutto non è identico alla somma delle sue parti, ma è qualcosa d'altro, le cui proprietà differiscono da quelle che presentano le parti del composto» (Durkheim 1996, 101). Nel caso in cui gli individui sono associati, non isolati, il sociale si dà con essi. L'associazione tra gli individui è condizione di possibilità dei fatti sociali, concorre nella produzione della «cosa collettiva»: nell'associarsi le interazioni si intensificano e questo dipende dalla forma stessa dell'associazione. A questo punto, nell'associarsi si dà quindi un processo creativo altrimenti impossibile e, nel suo attuarsi, l'associazione acquisisce forme sociali differenti:

L'associazione non è [...] un fenomeno per se stesso infecondo, che consisterebbe semplicemente nel porre in rapporti esteriori certi fatti acquisiti e certe proprietà costituite. Al contrario, essa costituisce la fonte di tutte le novità che si sono successivamente prodotte nel corso dell'evoluzione generale delle cose [...] In virtù di questo principio, la società non è una semplice somma di individui; al contrario, il sistema formato dalla loro associazione rappresenta una realtà specifica dotata di caratteri propri. Indubbiamente nulla di collettivo può prodursi se non sono date le coscienze particolari: ma questa condizione necessaria non è sufficiente. Occorre pure che queste coscienze siano associate e combinate in una certa maniera [...] Aggregandosi, penetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita ad un essere (psichico, se vogliamo) che però costituisce un'individualità psichica di nuovo genere (*Ivi*).

Allo stesso tempo, la società è il fatto stesso dell'associazione fra individui e la trama dei prodotti di tale associazione, ossia il “sistema” formato dalla loro associazione. Vale a dire, è nella natura dell'associazione tra uomini, come processualità combinatoria, che si compone quell'individualità *sui generis* pensata da Durkheim. Ed è ancora nella sua natura, non nelle sue componenti, che bisogna ritrovare le “cause prossime e determinanti” dei fatti che si verificano. L'«essere collettivo» ha infatti una natura *sui generis* che risulta «dall'elaborazione specifica a cui sono

sottoposte le coscienze particolari per il fatto stesso della loro associazione» (*Ibidem*, 115). Ciò significa che l'associazione è, in modo ultimo, il fatto che non ha antecedenti, che non può mai essere sospeso: «risalendo indietro nella storia, il fatto dell'associazione resta sempre il più vincolante di tutti, perché è la fonte di tutte le altre associazioni» (*Ibidem*, 102).

Se si vuole evitare la naturalizzazione dell'uomo, una sorta di zoologia sociale, è necessario porre con forza che il vivere assieme degli uomini – che è un dato di fatto – produce, genera qualcosa di nuovo, che deve essere individuato di volta in volta. Ciò non potrebbe avvenire se l'uomo vivesse isolato, o se gli uomini vivessero isolati gli uni agli altri. Quando Durkheim, nella conclusione delle *Formes*, esplicita che la società è un sistema di forze operanti e attive [*système de forces agissantes*], intende dire che la vita, l'energia, il potere delle «forze umane» sono al cuore della società (Durkheim 2005, 510). Ed è l'esperienza sociale che mostra all'individuo che vi è un ordine di fenomeni che – pur trovandosi nella sua soggettività – non dipendono da lui, perché sono dovuti ai rapporti che intratteniamo con gli altri. Il *consensus*, la solidarietà, la coscienza collettiva, prima di essere concetti o categorie sono allora, primariamente, un'esperienza di vita associata. Il carattere sintetico che la coscienza collettiva dice allora “altro” se non inserito rigidamente all'interno di un alveo concettuale improprio. La “sintesi”, così come la “forza” che individuo e collettività agiscono e *promuovono*, sono concetti che vanno immediatamente iscritti alla coscienza, alla sua condizione creativa, e all'attenzione durkheimiana per la natura di un sociale *sui generis*. Essi non riflettono un processo fisico-chimico radicale, o un principio termodinamico. La «forza» ad esempio è esplicitamente differente dalla sua accezione puramente positivista, non essendo affatto un mero movimento meccanico:

le forze religiose sono quindi forze umane, forze morali. Senza dubbio, dato che i sentimenti collettivi non possono prendere coscienza di sé che fissandosi su oggetti esterni, esse non hanno potuto costituirsi senza trarre dalle cose qualcuno dei loro caratteri: hanno così acquisito una specie di natura fisica; a questo titolo, sono venute a mescolarsi alla vita del mondo materiale ed è attraverso di esse che si è creduto di spiegare ciò che vi accade. Ma quando esse vengono considerate soltanto sotto questo aspetto e in questa funzione, si scorge unicamente ciò che hanno di più superficiale. In realtà, è dalla coscienza che sono tratti [*empruntés*] gli elementi essenziali di cui sono costituite (*Ibidem*, 483).

Se la forza non si associa al processo meccanico della natura, si lega con la potenza umana. Se dunque consideriamo che «quel che innanzitutto è implicito nella nozione di relazione causale è l'idea di efficacia, di potere produttivo, di forza attiva» (*Ibidem*, 425), l'idea stessa di forza si

disarticola dall'ambito delle scienze della natura. Non c'è un qualcosa che muove la realtà, poiché è l'idea di forza che «reca, in modo evidente, il segno della propria origine. Essa implica, infatti, l'idea di potere che, a sua volta, non è disgiunta dalle nozioni di ascendente, supremazia, dominio, e correlativamente, da quelle di dipendenza e subordinazione» (*Ibidem*, 428). Stedman Jones, seguendo questa direzione, sostiene che a venir meno è dunque la lettura positivista iscritta alla termodinamica, che è il riferimento privilegiato del concetto di forza: in tal senso, tale concetto implicherebbe una "spinta" meccanica nella realtà che costituirebbe la negazione dell'azione e dell'autonomia (Stedman Jones 2002a, 2002b). La forza è così potere attualizzato: «per causa si intende comunemente ciò che è suscettibile di produrre un mutamento determinato. La causa è la forza, prima di aver manifestato il potere che è in essa; l'effetto è il potere stesso ma attualizzato» (Durkheim 2005, 425). Scrive Durkheim:

Perciò, l'idea di forza, implicita nel concetto di relazione causale, deve presentare un duplice carattere. In primo luogo, essa non può che derivare dalla nostra esperienza interna; le sole forze che possiamo attingere in maniera diretta sono necessariamente forze morali. Ma nello stesso tempo, bisogna che esse siano impersonali, perché la nozione di potere impersonale si è costituita per prima. Orbene, le sole forze che soddisfano a questa duplice tendenza sono quelle che scaturiscono dalla vita in comune: sono le forze collettive. Infatti, da una parte, esse sono interamente psichiche; sono costituite esclusivamente da idee e sentimenti oggettivati. Ma d'altra parte, esse sono impersonali per definizione, perché costituiscono il prodotto di una cooperazione (Durkheim 2005, 427).

Il potere di queste forze, attualizzato e proiettato sulle cose, diviene secondo Durkheim la «logica centrale» per ciò che concerne la religione e il simbolismo in cui si esprime³¹. Allo stesso modo la rilettura è necessaria anche per il concetto di sintesi. La coscienza collettiva è una sintesi *sui generis* di coscienze particolari, ma ciò non indica una fusione chimica, o attinente a un processo naturale; piuttosto essa si dice di una sintesi iscritta e immediatamente associata ai concetti di coscienza e *consensus* (Durkheim 2005, 487). Nelle *Formes* si rende infatti esplicito che la società non solo dispone «di una potenza creatrice che nessun essere osservabile può eguagliare. Ogni creazione, infatti, a meno di non essere un'operazione mistica che sfugge alla scienza e all'intelligenza, è il prodotto di una sintesi» (*Ibidem*, 510). Da questo punto di vista, attraverso il nesso tra coscienza collettiva e rappresentazione collettiva, si "accede" al sociale

³¹ Si veda Durkheim 2005, 482-483.

come realtà contingente. In primo luogo, va considerata una dimensione che è prodotto delle attività umane, slegate dalla componente istintuale, non determinate dalla realtà biologica: esse variano nel tempo e nello spazio, divenendo generative di continui processi di differenziazione. In questa chiave, le rappresentazioni collettive, insieme alla coscienza collettiva, costruiscono e danno forma alla realtà, poiché orientano il senso e il significato degli oggetti e degli eventi. Potremmo dire: esse incorporano l'esperienza della realtà, un'esperienza che non è illusoria o semplice iscrizione intellettuale del reale. Le rappresentazioni collettive informano lo statuto stesso del sociale e la sua intelligibilità, come pluralità categorica, discorsiva e narrativa, come complesso di codici – si pensi alla cultura come significati della vita sociale (Alexander 2003) – che organizzano la comprensione della vita sociale stessa. In secondo luogo, Durkheim chiama in causa la dimensione comunicativa nel suo senso più ampio. Le rappresentazioni non equivalgono a semplici interazioni, sebbene le informino di continuo. È in questo in-formare l'interazione che l'azione diviene conforme a essa, cosicché è nell'azione in rappresentazione – e viceversa – che si attua la società durkheimiana. È nelle pratiche si rende possibile il “vincolo reciproco” tra individuo e società. Tuttavia, oltre a informare le interazioni, le rappresentazioni collettive “consentono” la comunicazione, sia perché individui e gruppi comunicano attraverso rappresentazioni condivise e significati collettivi, sia perché esse permeano di senso e di significato le azioni e i linguaggi degli individui. In tal senso, la dimensione comunicativa emerge in tutta la sua forza se pensiamo che le rappresentazioni collettive regolano e giustificano le relazioni sociali che vivono gli individui. A un tempo, infatti, la rappresentazione mette in rapporto gli individui e media il rapporto stesso. Essa media la possibilità del rapporto, rendendo fattibile la relazione tra i soggetti.

CAPITOLO QUARTO

Rappresentazioni, categorie e conoscenza.

Le dimensioni e le forme dell'esperienza sociale

1. L'origine sociale delle categorie

Assieme alle rappresentazioni collettive Durkheim ci parla di realtà collettive, che il sociologo identifica, ad esempio, con le pratiche religiose dei gruppi sociali. Le rappresentazioni collettive corrispondono quindi a realtà collettive con caratteri particolari. Il passaggio che dobbiamo da subito considerare è ciò che porta da una realtà psicologica della coscienza a una realtà sociale e sociologica delle forze in gioco. La sociologia durkheimiana va letta tenendo conto del passaggio che si legittima nel riconoscimento di una scienza psicologica che informa di un soggettivismo psicologico. Tale legittimità scientifica, attraverso il riconoscimento del soggettivismo psicologico, specifica metodologicamente un oggettivismo sociologico che emerge in ordine al senso che si attribuisce ai caratteri specifici della coscienza collettiva e delle rappresentazioni collettive, così come alla consistenza mentale dei fatti sociali. Coscienza e rappresentazioni vivono in relazione a una soggettività che rappresenta e che si rappresenta, tuttavia questo è solo un lembo della questione. Infatti, il modo di rappresentarsi e di rappresentare dell'individuo non sarebbe la stessa cosa se la società «non penetrasse in noi», se in noi non esistesse o si organizzasse come tale. La società che penetra, esiste e si organizza in noi ha propria specificità, un suo carattere specifico, una sua ragione. Per cui l'insieme di caratteri particolari che accadono come sociale nell'individuo è inseparabile dal carattere rappresentativo della coscienza individuale, in conformità col fatto che la società diviene «parte integrante del nostro essere» (Durkheim 2005, 268).

Fuori dalla società si cessa di essere uomini, nel senso che cessa la ragione sociale. Ciò che fa un essere «veramente umano» è infatti il riuscire ad assimilare parte del complesso di idee, di sentimenti, di credenze e di precetti di condotta che *ad-viene*, a lui, dal sociale (Durkheim 1996, 183). Gli ideali si individualizzano, si particolarizzano e coesistono assieme ad altre rappresentazioni individuali. Per questo motivo, ad esempio, ogni individuo mantiene

la sua personale maniera di concepire le credenze della propria Chiesa, le regole della morale comune, le nozioni fondamentali che fanno da quadri al pensiero concettuale. Tuttavia, pur facendosi particolari e diventando così elementi della nostra personalità, gli ideali collettivi non smettono di conservare la proprietà che li caratterizza (Durkheim 2009, 77).

Sebbene, precisa Durkheim, gli ideali che provengono dalla forza della coscienza collettiva, conservando la loro autenticità sociale, «parlano in noi con tutt'altro tono ed accento rispetto agli altri stati della nostra coscienza [...] Ci rendiamo conto che rappresentano in noi qualcosa che ci è superiore» (*Ivi*). Tale carattere specifico non sarebbe possibile se l'individuo non avesse, a pieno titolo, l'inquadramento schematico delle categorie sociali, che informano direttamente le rappresentazioni collettive che l'individuo agisce, pensa, sente, e quel senso sociale in cui esso stesso si ritrova e di cui ha durevolmente esperienza.

Per postulare l'origine sociale delle categorie Durkheim supera le due posizioni moderne dell'apriorismo e dell'empirismo, per creare una nuova sintesi epistemologica. Egli postula, in analogia all'esistenza della struttura di una coscienza in generale a cui si rapporta la coscienza individuale, l'esistenza di una coscienza collettiva. Vale a dire, Durkheim sposta il discorso, rispetto alla tradizione filosofica e sociologica del suo tempo, su ciò che rende possibile ai soggetti avere rappresentazioni e delle categorie che li costituiscono come tali, nel momento in cui identifica nelle pratiche della vita sociale, della vita assieme, l'origine delle categorie e della rappresentazioni collettive. Durkheim riconosce che è nella rappresentazione, ossia grazie alle rappresentazioni collettive, che si istituiscono il soggetto e l'oggetto della rappresentazione. Se dunque «si ammette l'origine sociale delle categorie» (Durkheim 2005, 65) è possibile evitare, con un nuovo atteggiamento, «difficoltà contrarie» provenienti da posizioni in cui la ragione è intesa come una forma dell'esperienza individuale, o in cui le si accordano poteri che essa si attribuisce senza però darne spiegazione, ponendola così fuori della natura e della scienza.

2. Tra società e individuo. Espressioni della realtà sociale

Nell'ultima sezione della Conclusione alle *Formes*, Durkheim chiarisce come la questione epistemologica dell'origine sociale delle categorie: affrontata lungo tutta la trattazione, è soprattutto nei capitoli centrali che emerge come le sei categorie affrontate nello studio siano il risultato diretto dell'esperienza delle pratiche. Ora, la questione che è rimasta sottintesa in tutta l'opera è sapere da dove viene questo loro carattere. Le categorie infatti non soltanto derivano dalla società, «ma le cose stesse che esprimono sono sociali» (*Ibidem*, 503):

Non soltanto la società le ha istituite, ma aspetti diversi dell'essere sociale rappresentano il loro contenuto: la categoria di genere è stata all'inizio indistinta dal concetto di gruppo umano; è il ritmo della vita sociale che sta alla base della categoria di tempo; è lo spazio

occupato dalla società che ha fornito la materia della categoria di spazio; è la forza collettiva che è stata il prototipo del concetto di forza efficiente, elemento essenziale della categoria di causalità. Tuttavia, le categorie non sono fatte per essere applicate unicamente al regno sociale; esse si estendono a tutta la realtà. *Come mai i modelli su cui sono state elaborate furono tratti dalla società?* (Ibidem, 504).

In questa chiave, le categorie sono effettivamente “date” alla mente individuale ma, per proprio conto, sono delle proprietà mentali collettive e riflettono delle esperienze collettive. È tramite la socializzazione che avviene la *con-segna* delle categorie. Il loro contenuto specifico, il modo con cui si percepisce, dato dalla collettività, riflette come il gruppo è organizzato istituzionalmente. L’oggettività della realtà sociale si edifica quindi sia sul condizionamento materiale che in essa opera, sia su quell’insieme di prodotti culturali che, nel loro carattere normativo-istituzionale, vanno a costituire l’asse portante dell’organizzazione sociale in tutti i suoi aspetti. Per cui, se i concetti tramite i quali pensiamo sono eminentemente sociali, significa che la conoscenza, e in genere la cultura, non istituiranno solo uno sfondo indelebile all’agire dell’individuo, ma si troveranno a svolgere una determinante funzione di integrazione sociale. Pensare concettualmente significa così disarticolarsi dall’ordine interno dell’individuo riguardo alle sensazioni, al suo sentire e, più ampiamente, significa pensare *sub specie aeternitatis*, formula che suggerisce modi stabili e impersonali:

Se i nostri concetti non fossero che idee generali, essi non arricchirebbero molto la nostra conoscenza; infatti il generale, come si è già detto non contiene nulla più del particolare. Ma se sono, innanzitutto, rappresentazioni collettive, essi aggiungono, a ciò che può insegnarci la nostra esperienza personale, tutto il patrimonio di saggezza e di scienza che la collettività ha accumulato nel corso dei secoli. Pensare per concetti, non significa solo considerare il reale nel suo aspetto più generale; significa proiettare sulla sensazione una luce che la illumina, la penetra, la trasforma (Ibidem, 499).

Ciò non significa affatto negare il senso dell’autonomia dell’attore o del suo «agire creativo» – per dirla con Joas (1992). Nella sociologia durkheimiana ogni persona può essere caratterizzata da un fondo di rappresentazioni che è sempre diseguale da quello della società. Non solo. Se non vi fosse una reale differenziazione creativa, presente nel proprio agire, nell’azione degli uni e degli altri, così come nel loro rappresentare, non potrebbero variare le rappresentazioni collettive; al contrario, appare chiaro che nell’attuarsi della coscienza collettiva, o nell’effervescenza

che il gruppo prova e sente, le differenze, così come i disaccordi delle coscienze degli uni e degli altri, si fondono insieme generando uno stato nuovo.

Seguendo un modello epistemologico così costituito, l'individualismo non può che offrire una spiegazione insufficiente, a patto di aggiungere una questione ulteriore da ricondurre alla critica dell'empirismo e della generalità del mentale. Prendendo a pretesto James, Durkheim sostiene che gli individui vivono nel tempo, nello spazio ecc., così come possiedono idee di regolarità e similarità: l'individuo ne ha certamente coscienza (James 1890, I, 134 e ss.). In affinità a James, Durkheim crede che l'analisi possa fondarsi su un'esperienza specifica, alla quale è possibile dare un valore dimostrativo. Tuttavia, va riscontrata una differenza inequivocabile nel momento in cui Durkheim si distacca dal terreno jamesiano per argomentare in direzione opposta: se le categorie hanno origine sociale, in nessun caso nulla di ciò che è genericamente individuale e rappresenta oggetti che l'individuo percepisce direttamente – o è immediatamente dato ai sensi – può essere esteso al di là dell'individuo stesso. In un passo delle *Formes* leggiamo esattamente:

le regolarità che posso percepire nel modo in cui le mie sensazioni si succedono possono ben avere valore per me; esse spiegano come, essendomi dato l'antecedente di una coppia di fenomeni di cui ho sperimentato la costanza, io tenda ad aspettarmi il conseguente. Ma questo stato di attesa personale non può essere confuso con la concezione di un ordine universale di successione che si impone alla totalità degli spiriti e degli avvenimenti (Durkheim 2005, 505).

La percezione interna delle categorie, ad esempio della regolarità, non si estende al di là del «ristretto orizzonte» della categoria e del sentire individuale. Ciò equivale a dire dell'impossibilità dell'astrazione individuale, o delle qualità del singolo, di divenire segno distintivo della collettività; non solo queste non esprimono le condizioni fondamentali per l'intesa tra gli spiriti, ma non possono neppure far comunicare gli attori, tra di loro, riguardo cose autenticamente sociali. Se non possono essere con-divise, esse non possono nemmeno esprimere la consonanza necessaria che deve darsi tra gli individui, «in ogni istante», riguardo a «idee essenziali». Solo un concetto generato da una fonte sociale può abbracciare ed esprimere la totalità dei differenti soggetti particolari (e spazi, tempi, ritmi e durate particolari). Le categorie sociali rendono di conseguenza esplicite le relazioni implicite esistenti tra le coscienze individuali. Nelle *Formes* Durkheim insiste sul fatto che la società, per vivere e sussistere, non può rinunciare a un certo grado di «conformismo logico», oltre a quello morale, essa «non può abbandonare le categorie

al libero arbitrio dei singoli senza abbandonarvisi essa stessa» (*Ibidem*, 67). L'individuo possiede indubbiamente la capacità di selezionare le impressioni sensibili, o la possibilità di costruire rappresentazioni generiche, ma ciò che importa è che l'esperienza e i pensieri di un individuo particolare sono differenti da quelli operosamente coinvolti e invischiati nell'unità sociale e, dovremmo dire, nei "dati" che questa offre. Nell'analisi del *Culto positivo*, a proposito del problema della causalità, scrive Durkheim:

Non c'è dubbio che da se stesso l'individuo constata successioni regolari dei fenomeni, acquistando così una certa sensazione di regolarità; ma questa sensazione non costituisce la categoria della causalità. La prima è individuale, soggettiva, comunicabile; la formiamo da soli con le nostre personali osservazioni. La seconda è opera della collettività, e ci è fornita già fatta. È uno schema [*cadre*] in cui si dispongono le nostre constatazioni empiriche e che ci permette di pensarle, cioè di considerarle in maniera tale da poterci intendere con gli altri a tale proposito. Senza dubbio, se lo schema si applica al contenuto, è perché non è privo di rapporto con la materia che contiene; ma non si confonde con essa [...] Ha infatti un'origine differente. Non è un semplice riassunto di ricordi personali [*souvenirs individuels*]; è costruito, anzitutto per rispondere a esigenza della vita comune (*Ibidem*, 430-431).

Ciò che emerge è l'errore dell'empirismo che risiede nel considerare il legame causale come una costruzione del pensiero speculativo e come prodotto di una generalizzazione metodica. L'empirismo non è in grado di spiegare l'universalità o la generalità delle categorie, e ciò vale per lo stesso empirismo evoluzionista di Spencer, che differisce dall'empirismo ordinario per il fatto che «i risultati dell'esperienza individuale sono consolidati dall'ereditarietà» (*Ibidem*, 63 n. 11). Se la mente individuale costruisce le categorie dalle sue sensazioni, diviene in tal modo impossibile render conto della necessità stessa mediante la quale le categorie s'impongono nel nostro pensiero, nel nostro vivere collettivo. Nella prospettiva durkheimiana le categorie si distinguono da ogni altra conoscenza per la loro universalità e necessità: «Esse sono il luogo comune in cui tutti gli spiriti si incontrano. Inoltre, essi vi si incontrano necessariamente; infatti la ragione, che è l'insieme delle categorie fondamentali, è investita di un'autorità alla quale non possiamo sottrarci arbitrariamente» (*Ibidem*, 63).

In prima battuta, dobbiamo allora rilevare come la generalità delle categorie per Durkheim consiste nella loro applicabilità a tutti gli oggetti. In seconda battuta, è necessario considerare il mutamento di senso che viene assegnato al concetto di universalità delle categorie: le categorie sono indipendenti dal soggetto individuale e servono come «terreno comune» dove gli spiriti si

incontrano. È con la critica all'empirismo che si delinea un punto fondamentale. Ricondurre la ragione all'esperienza significa farla svanire «perché significa ridurre l'universalità e la necessità che la contraddistinguono a pure apparenze [...] ma che non corrispondono affatto alle cose» (*Ibidem*, 64). Ciò afferma senza ulteriori appelli il rifiuto di «ogni realtà oggettiva alla vita logica che le categorie hanno il compito di regolare e di organizzare» (*Ivi*). Al contrario, è nel momento in cui gli individui sono insieme, presi nelle pratiche collettive, che le categorie si originano e si attuano; o ancora, sono queste stesse categorie che permettono all'individuo di oltrepassare le proprie sensazioni e le rappresentazioni di natura generica e particolare.

In quest'ottica, le categorie, come concetti generali sono universali e come rappresentazioni essenzialmente impersonali sono comunicabili «a una molteplicità di spiriti e, perfino, in linea di principio, a tutti gli spiriti» (*Ibidem*, 497 n.). Il pensiero logico, dunque, oggettivandosi, permette alla società di fornire all'individuo gli schemi [*cadre*] concettuali impersonali che rendono possibile l'«apprensione» del reale. Le categorie sono allora quel «*cadre*», dovremmo dire, concettualmente condiviso, in grado di rendere possibile il modo con cui concepiamo gli oggetti. Se la società non è possibile senza categorie, come Durkheim fa emergere a più riprese, esse sono necessarie per la vita sociale. Ne consegue che in tutte le società esse si danno e possono sempre essere rinvenute: per cui, anche in questo senso, diciamo che le categorie sono universali. Le percezioni individuali non sono conoscenze a cui si possa attribuire una titolarità conoscitiva in grado di dar conto dell'origine delle categorie, seppur empiricamente plausibili o identificabili. Nel terzo capitolo del Libro II delle *Formes*, in cui si esamina la categoria della classificazione in relazione al totemismo, leggiamo che le nozioni fondamentali dello spirito, cioè le categorie fondamentali del pensiero, possono essere il prodotto di fattori sociali:

Ciò non vuol dire, però, che intendiamo rifiutare alla coscienza individuale, anche ridotta alle sue sole forze, il potere di cogliere le somiglianze tra le cose particolari che si rappresenta [*le pouvoir d'apercevoir des ressemblances entre les choses particulières qu'elle se représente*] [...] È chiaro, al contrario, che le classificazioni, anche più primitive e più semplici, presuppongono questa facoltà (*Ibidem*, 199-200).

È solo in quanto membri di una società che gli individui possiedono un senso del tempo sociale, dello spazio sociale, della regolarità e della similarità collettiva. Allo stesso modo ciò vale per le classificazioni, o per le forze morali. Solo le categorie originate dal sociale hanno la funzione di dominare e abbracciare tutti gli altri concetti, poiché sono «l'inquadratura [*les cadres*]

permanente della vita mentale» (*Ibidem*, 504). L'individuo, ad esempio, può percepire le regolarità nel modo in cui le sensazioni si succedono, queste hanno sì valore per l'individuo: spiegano come essendosi dato l'antecedente di una coppia di fenomeni di cui *ego* ha sperimentato la costanza, egli tenda ad aspettarsi il conseguente, «ma questo stato di attesa personale non può essere confuso con la concezione di un ordine universale di successione che si impone alla totalità degli spiriti e degli avvenimenti» (*Ibidem*, 505). Ciò non significa che nell'individuo non vi sia nulla che possa «venir considerato come l'annuncio della vita sociale» (*Ibidem*, 66 n.). Si tratta di arrivare a stabilire la distanza tra ciò che rimane una sensazione particolare e generica, illusoria o pregiudiziale, e ciò che ha origine necessariamente sociale e ne presenta costitutivamente i caratteri. Se i caratteri generali della natura umana rendono possibile la vita sociale, ne sono una condizione di possibilità, ciò non significa che «la suscitano o che le danno la sua forma specifica» (Durkheim 1996, 103):

Le rappresentazioni, le emozioni, le tendenze collettive non hanno come cause generatrici certi stati della coscienza individuale, bensì le condizioni in cui si trova il corpo sociale nel suo insieme. Senza dubbio, esse possono realizzarsi soltanto se le nature individuali non sono refrattarie – ma esse costituiscono soltanto la materia indeterminata che il fattore sociale determina e trasforma (*Ivi*).

Accettare la posizione dell'apriorismo per spiegare l'origine delle categorie, significa per Durkheim tollerare la tesi per cui le categorie «sono» nella natura della mente umana. Ciò nonostante la posizione *a priori* è insostenibile perché «le categorie non possono derivare dall'esperienza: esse le sono logicamente anteriori e la condizionano. Esse vengono rappresentate come dati semplici, irriducibili, immanenti allo spirito umano in virtù della sua naturale costituzione» (Durkheim 2005, 63). Contro l'argomentazione trascendentale vi è un'ulteriore questione. Durkheim specifica che l'apriorismo a cui fa riferimento non prende le mosse dall'ipotesi dell'innatismo. Le categorie che rendono l'esperienza possibile, nel momento in cui non sono più considerate come fatti primi, o immediatamente analizzabili, non possono essere costituite dagli stessi elementi delle rappresentazioni sensibili. Sostenere il contrario significherebbe dare allo spirito una «certa capacità di oltrepassare l'esperienza» (*Ibidem*, 64), ovvero la facoltà di aggiungere qualcosa a ciò che è immediatamente dato. Il problema dunque deve essere riformulato, dato che si deve conoscere in che modo l'esperienza «non basta a se stessa» ma dipende da condizioni esterne e anteriori a essa. A questo problema l'apriorismo offre un'argomentazione tautologica,

perché «dire che le categorie sono necessarie perché sono indispensabili al funzionamento del pensiero è semplicemente ripetere che esse sono necessarie» (Ibidem, 67). Piuttosto, tra rappresentazioni individuali e sociali «c'è tutta la distanza che separa l'individuo dal sociale, e non si può derivare le seconde dalle prime più di quanto si possa dedurre la società dall'individuo» (Ibidem, 66).

Non è possibile nemmeno attribuire una causa divina alle categorie. Se la ragione divina è per definizione immutabile non può spiegare la continua variabilità delle categorie. L'argomento della «ragione superiore» non solo si sottrae al controllo sperimentale, ma fallisce nel dar conto della natura stessa delle categorie del pensiero umano, le quali non hanno affatto una forma stabile, ma «si fanno, si disfano, si rifanno continuamente; mutano secondo luoghi e tempi» (Ibidem, 65).

L'idea astratta di tempo, di spazio, o di forza, intimamente individuali, non sono funzionali all'esperienza che l'individuo compie del sociale, del suo essere sociale. Mediante le categorie collettive, al contrario, l'individuo è in grado di esercitare una «ragione sociale» nel senso che questa è in assonanza alle esigenze della vita comune, ai caratteri dell'agire e delle forze morali in cui l'individuo si riconosce e dalle quali è riconosciuto. Vale a dire, se la ragione non è che una forma dell'esperienza individuale, «non c'è più ragione» (Ivi). È l'uomo sociale che ha esperienze delle forze morali ed è il solo a possedere categorie conoscitive che altrimenti non avrebbe, in quanto non empiricamente, o praticamente, legittimate:

una cosa è il sentimento delle somiglianze, un'altra è la nozione di genere. Il genere è lo schema esteriore di cui gli oggetti percepiti come simili formano, in parte, il contenuto. E il contenuto non può fornire esso stesso lo schema sotto il quale si dispone. Esso è fatto di immagini *vaghe e ondegianti*, dovute alla sovrapposizione [*superposition*] e alla fusione parziale di un *determinato numero di immagini individuali*, che si trovano dotate di elementi comuni; lo schema [*cadre*], al contrario, è una *forma definita*, dai contorni stabili, ma suscettibile di applicazione a un *numero determinato di cose*, percepite o meno, attuali o possibili (Ibidem, 201).

Le pratiche religiose, ad esempio, in qualità di pratiche collettive, suscitano, mantengono e riproducono negli individui partecipi specifici stati mentali, delle rappresentazioni. Detto questo, se nel problema filosofico delle rappresentazioni individuali la forma è data a priori nell'intelletto e la materia è data a posteriori nelle sensazioni, il problema posto assume connotazioni

diverse. Se le forme a priori non sono iscritte nella costituzione mentale dell'uomo, e se le stesse dipendono almeno in parte da fattori storici, e di conseguenza sociali, il problema della conoscenza si pone "in termini nuovi": si danno analogamente condizioni a priori della conoscenza, ma esse non sono però universali, perché hanno un'origine sociale, sono sociali e storiche, per cui possiedono un valore e una portata intimamente connessa al contesto e all'ambiente socio-culturale all'interno del quale individui e collettività attuano ed elaborano le loro esperienze.

3. La possibilità di un *a priori* sociale e storico

Con la sociologia della conoscenza di Durkheim è possibile parlare di un *a priori* storico-sociale (Rawls 2004; Schmaus 2004; Nielsen 1999; Godlove 1998; Paoletti 2006). In riferimento a Kant, dobbiamo osservare che l'*a priori* è una conoscenza indipendente dall'esperienza e anche da ogni impressione sensibile: indipendente da ogni esperienza e dotata, al tempo stesso, dei caratteri di necessità e universalità che all'esperienza, nel suo essere contingente e mutevole, non possono in nessun modo competere. Kant riconosce che ogni nostra conoscenza inizia sempre con l'esperienza, ma ciò non significa che essa derivi interamente dall'esperienza. In realtà, le forme in cui l'esperienza si ordina e si organizza si trovano a priori nell'«animo», appartengono cioè alla costituzione della nostra facoltà conoscitiva e al suo essere strutturata, fondamentale, da «due tronchi». Da un lato la sensibilità, connotata dal fatto che, per «noi uomini almeno», l'animo è innanzi tutto esposto ad essere «affetto» dagli oggetti; dall'altro l'intelletto, che è invece la capacità di produrre spontaneamente rappresentazioni. Tuttavia, le forme a priori di cui parla Kant, non sono solo forme a priori concettuali, ma anche forme a priori della sensibilità, lo spazio e il tempo (Kant 1982, 419-461; 1977, 99).

L'*a priori* di ambito durkheimiano sociologizza quindi l'*a priori* trascendentale kantiano rendendo rappresentazioni e categorie non-indipendenti dall'attività dinamogenetica, storica e sociale. Come tale, esso presenta quindi una natura storicamente variabile dei contenuti, ma ciò che più conta è che non può mantenere affatto i caratteri dell'universalismo kantiano, perché non essendo ridotto all'innatismo, o al fatto mentale, è generato socialmente, dalla collettività, a cui peraltro ritorna come rappresentazione. Diviene allora necessario eliminare ogni trascendenza, e ogni distinzione dell'apriori, rispetto a ciò di cui esso costituisce la condizione di possibilità. Allo stesso tempo diventa necessario impedire che l'aprioricità durkheimiana venga completamente "evacuata", cadendo in un relativismo storicista che riduce gli eventi storici allo statuto di meri fatti: l'*a priori* storicizzato infatti può dar ragione della produzione del fatto (della categoria)

senza cessare di essere immanente alla fattualità di quest'ultimo. Pensare questo a priori significa costruire la concatenazione dei fatti come una «*Darstellung*» priva di centro, in cui la ragion d'essere dell'esposizione dei fatti concatenati è questa esposizione stessa, un sistema di rapporti senza luogo proprio – se non quello dell'associazione – e al tempo stesso matrice immanente di ogni localizzazione.

Un rapporto evidente dell'epistemologia di Durkheim si riferisce alla rilettura di Kant da parte del Renouvier. Attraverso Renouvier, Durkheim sposa una forma di a priori sociale e storico ben prima di Foucault. Questo è vero se l'a priori storico di Foucault – almeno in *Les mots et les choses* – viene interpretato come una realizzazione filosofica che può essere definita storicizzazione del trascendentale (2004). Indubbiamente non si tratta, in Durkheim, del puro a priori razionale di Kant, caratterizzato dall'assoluta universalità e necessità, poiché la forma durkheimiana contrasta irrimediabilmente con l'universalismo dell'a priori trascendentale kantiano. Per cui, se in accordo con Kant, Durkheim sostiene che vi sia un a priori formale che strutturi il pensiero e informi i contenuti di rappresentazioni, diversamente da Kant egli pone la collettività come generatrice delle presupposizioni logiche del pensiero. In questo senso è fondamentale la rielaborazione dell'idea di Renouvier, secondo cui solo attraverso «tentativi collettivi», ovvero collettivamente, riusciamo a prender coscienza della relazione, della causalità e della forza, della durata, della caratterizzazione e della passione. Queste categorie non sono riducibili all'esperienza che regolano, ed è proprio tale irriducibilità che va posta come criterio aprioristico per il Renouvier (1874 ed. ag. 1912, I, 118-120 e II, 182; 1906, 281-282 e 318-319; Fedi 1998, 88-98).

Quest'ultimo corregge gli aspetti metafisici e sostanzialistici presenti nella dottrina della cosa in sé. Il suo neocriticismo prende le mosse dal rifiuto della nozione di cosa in sé considerata al modo di un eccedente metafisico del kantismo. La realtà consiste quindi solamente di fenomeni ed è entro questa posizione che la contrapposizione fra soggetto e oggetto va trasposta nella differenza – interna alla rappresentazione – tra rappresentativo e rappresentato. Con questa rilettura del pensiero kantiano, se da un lato viene meno quindi sia la distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile, dall'altro perde immediatamente di certezza la distinzione fra ragion pura e ragion pratica. Allo stesso modo, la teoria della credenza espressa nel *Canone* kantiano risulta quantomeno lacerata. L'epistemologia di Renouvier assume infatti toni decisamente relativistici. Nella categoria di relazione – da cui le altre derivano – viene individuata infatti la legge generale della rappresentazione, secondo la quale ogni fenomeno è definibile solo in rapporto ad un altro fenomeno, è non si dà nulla se non i fenomeni e le loro relazioni. Ciò che quindi si intende con credenza va ricollegato alla relazione stessa dei fenomeni, e ogni fenomeno per poter essere

realmente stabilito comporta un'affermazione a cui il soggetto deve dare il proprio assenso, a cui deve credere.

Quanto detto è un primo aspetto della teoria della rappresentazione in cui si muove Durkheim. Se è necessario recuperare la figura di Boutroux, secondo il quale le categorie sono contingenti e non necessarie (1874), va considerato l'ambiente francese in cui è riletta l'idea kantiana di rappresentazione, a partire dall'opera di Cousin (1860 [1853]; 1864; Brooks 1996). La filosofia di Cousin è caratterizzata dalla costruzione deduttiva di nozioni di un sistema assoluto, in riferimento a Schelling, che Cousin considera fondate semplicemente su ipotesi e astrazioni ottenute in maniera illegittima; ma vi è anche un versante kantiano-hamiltoniano in cui queste sono limitate alla psicologia, e alla semplice conoscenza relativa o fenomenica nello scetticismo, nella misura in cui sono coinvolte le grandi realtà dell'ontologia. I riverberi distinti del pensiero di Cousin, "debitore" oltre che di Schelling anche di Maine de Biran, sono chiari ed espliciti nei manuali di filosofia di Janet e Rabier, testi che Durkheim ha necessariamente incontrato nel suo *iter* formativo. Da notare è che questi testi hanno continuato a trattare le categorie come parte di una psicologia introspettiva ancora empirica³².

Nell'impianto teorico in cui opera Durkheim si rende quindi evidente come le categorie siano un insieme irriducibile delle leggi che regolano i rapporti tra i fenomeni che rendono l'esperienza possibile, e che non possono essere derivati da essa. Non solo: non vi è una conoscenza delle categorie che non sia rappresentazionale.

In prima battuta è dunque possibile affermare che l'a priori coincide con la funzione rappresentativa che precede, logicamente, i dati della rappresentazione. Tuttavia, tale conoscenza possiede dei limiti, i quali regolano il suo rapporto con il pensiero. La conoscenza durkheimiana non è infatti semplicemente presentativa, poiché richiede, come abbiamo visto, una pratica di esperienza associativa necessaria. Nel momento in cui gli uomini sono associati, non si ha infatti un rapporto del pensiero con se stesso, al modo di un'autoreferenza, ma si conosce, in riferimento alle categorie di origine sociale, ciò che la rappresentazione appunto *ri*-presenta, anche come ordine funzionale, o come concetto che trasmette se stesso e il sociale allo stesso tempo. In altre

³² Sulla scia di Maine de Biran, i testi di Janet e Rabier ripongono il problema delle categorie come possibili derivati dall'esperienza interiore dell'individuo, del sé, della volontà. In particolare, scrive Cousin: «Lo studio del pensiero con l'ausilio della riflessione è, nel linguaggio moderno, la psicologia. Quindi non è contestabile che Descartes abbia messo al mondo la psicologia – si tratta qui della cosa e non della parola – e che ottenendo da essa, e solamente da essa, il principio primo della metafisica, l'ha riconosciuta come punto di partenza necessario per ogni sana filosofia» (1864, 91).

parole, la conoscenza intesa come rappresentazione-di-qualcosa, che richiede una mediazione analitico-riflessiva, non si limita a una sua fruizione specifica (psicologica, fisiologica ecc.), oppure a una semplice astrazione che ignora la radice esperienziale, intendendo, con questo senso di esperienza, l'operatività percettiva, immaginativa, mnemonica, capace di trovare in sé, di fornire e di orientare sia delle costanti operative, sia delle condizioni di possibilità connesse agli specifici atti di "apprensione" delle qualità del nostro mondo sociale. La ragione separata dall'esperienza rappresentativa non è conoscitiva in senso stretto, ma solamente retorica. Nell'ordine durkheimiano, mutando i termini kantiani, categorie e rappresentazioni sono un'occasione di sociale autentico, che si coglie nel nesso tra la discorsività categorica originaria e il *datum* esperienziale della pratica.

In seconda battuta, non è possibile un processo conoscitivo complesso, stratificato e veritativo, a cui si accorda la «titolarità» e i «sigilli» propri del sociale, che non si articoli attraverso rappresentazioni in grado di svolgere funzioni differenziate e differenzianti: esse dirigono e controllano (Bellah 1968, 409). È entro l'esperienza diretta della vita collettiva che l'individuo ha imparato a concepire l'ideale, ma senza l'operatività epistemica delle rappresentazioni si avrebbe una costante commistione tra la filosofia e le retoriche metafisiche. L'attività che lega i soggetti rappresentanti alle cose rappresentate è un'attività veritativa, che attesta un senso oggettivo capace di radicarsi nelle categorizzazioni immanentistiche, in cui la società stessa opera e si avvia al mondo. Le categorie durkheimiane necessitano di una collettività che "le pensi", ma che al contempo le senta e le viva nel suo essere corpo collettivo. In tal senso, il nostro esperire la condizione dell'essere in associazione con altri individui, non anticipa una formazione di senso, ma la crea, fino a diventare esperienza di senso sociale in generale. In questa chiave la forma delle categorie storico-sociali ad-viene al legame sociale stesso, non nel senso di una sembianza, ma nel senso di mettere-insieme in un orizzonte di riferimento.

4. Categorie e processo d'individuazione

L'argomentazione di Durkheim per riferire delle categorie di spazio e tempo, non intese come forme d'intuizione o categorie inscritte nell'evoluzione, si fonda su fenomeni sociali irriducibili all'ambito psicobiologico. Il problema che va individuato da subito è il modo in cui esse sono intese, ad esempio, sia da uno dei maestri di Durkheim, Boutroux, sia dallo spencerismo. In quest'ultimo le categorie si costruiscono mediante l'esperienza individuale e, a differenza dell'empirismo ordinario, i dati sono consolidati dall'ereditarietà. Per Boutroux il discorso

coinvolge più aspetti: il filosofo francese si slega dall'illusione di fondare le leggi scientifiche sui principi della metafisica e della filosofia trascendentale, svuotata di significato. In tal senso, le critiche al metodo cartesiano affermano che le leggi scientifiche non hanno struttura matematica; di riflesso, in polemica con Kant, Boutroux afferma che non consistono nemmeno in una struttura *a priori* necessaria insita nel soggetto. L'altro aspetto da considerare riguarda il fatto che nel mondo, per Boutroux, devono per forza esistere elementi di contingenza per cui gli effetti hanno sempre qualcosa di nuovo, che non c'era nella causa. Dunque, contrariamente a Comte – che sosteneva che le leggi di una disciplina non sono riconducibili in tutto e per tutto a quelle di un'altra – Boutroux fa notare come l'effetto non derivi in maniera così necessaria dalla causa, ma come anzi presenti un qualcosa di contingente (Boutroux 1874; Lukes 1973, 54-58; Schmaus 2004, 177-178).

Seguendo quanto detto, leggiamo con Durkheim: «lo spazio non è quell'insieme vago e indeterminato che aveva immaginato Kant: se fosse puramente e assolutamente omogeneo, non servirebbe a nulla e non offrirebbe alcun appiglio al pensiero» (Durkheim 2005, 61). È dunque nel fatto collettivo delle categorie sociali che si iscrive l'indipendenza dal puro soggetto individuale. Le categorie quindi non possono che derivare dall'esperienza associata che vivono gli uomini e di cui hanno esperienza, dove lo stare in associazione-tra-individui costituisce un'anteriorità di altra natura e un modo in cui le categorie condizionano l'esperienza stessa (*Ibidem*, 63 e ss.).

Il fatto di porre l'origine delle categorie nell'ordine dell'associazione, suggerisce, più che un principio d'individuazione, un processo d'individuazione strutturante. Se pensiamo alla categoria intesa come principio, questa non possiede un istante *t*, poiché tale principio non è di per sé oggetto di una storia, ovvero di un processo di strutturazione come processo di individuazione. La categoria possiede una natura concettuale e fondazionale se inserita invece in un processo d'individuazione, dove si configura e conforma l'individualità e la collettività. Considerando la categoria unicamente come principio si rischia infatti non solo di ignorare la socialità del processo di incorporazione collettiva della categoria, ma anche di tralasciare le relative modalità di permanenza e riproduzione in qualità di rappresentazioni. Quindi la categoria, pensata come processo d'individuazione, rende pensabile l'invenzione delle pratiche rappresentative e non solamente una loro riproduzione, poiché essa si proietta sempre in qualcosa di nuovo. Pensata invece come principio, è pur vero che la categoria regola le modalità dell'associazione, ma in che termini dà ragione della storicità di queste modalità? Se, al contrario, è intesa come processo, essa viene a regolare le modalità dell'associazione tra uomini, nel momento in cui queste stesse

modalità si attuano e si rendono unicamente possibili tra gli individui, poiché il processo è tutt'uno con la loro esperienza.

Per cui è vero che Durkheim rimette l'oggettività di una categoria al contesto di civilizzazione, ovvero in un sistema integrato di rappresentazioni quali sono le civiltà, ma perché in tal modo può rispondere all'esigenza di pensare un'universalità "limitata", o determinata nello spazio e nel tempo. Egli ammette, in tal senso, una forma di universale potenziale, non in atto, che permette di considerare, in modo non contraddittorio, l'universalità di un concetto, la pluralità e la relatività storico-sociale dei sistemi di rappresentazione (Paoletti 2002; Durkheim 1884, *Leçon* 14). In questa prospettiva le categorie devono la propria forma alla realtà sociale stessa che le informano e che le esprimono.

La questione si sposta allora sullo statuto della categoria considerata come processo d'individuazione, dove il sistema di configurazione è suscettibile di trasformazioni in funzione di incontri con gli avvenimenti individuanti. Vale a dire, se le categorie collettive sono pensate come processo, ovvero come sistema acquisito e generativo, rendono possibile la produzione libera delle pratiche, la loro invenzione e riproduzione. Ogni forma sociale si caratterizza così per la sua specificità, ed è ascritta nella forza della coscienza collettiva specifica come insieme di rappresentazioni collettive che la attuano. Leggiamo infatti che «Le categorie costituiscono [...] rappresentazioni essenzialmente collettive, esse traducono anzitutto stati della collettività; esse dipendono dalla maniera in cui questa è costituita e organizzata, dalla sua morfologia, dalle sue istituzioni religiose, morali, economiche» (Durkheim 2005, 63). In tal senso, ciò che vale per la categoria di spazio vale per la categoria di tempo, dove l'esperienza personale del *mio tempo* è «ben lontana dal costituire la nozione o categoria di tempo» come «oggettivamente pensato» (*Ibidem*, 60), come una categoria che sia «luogo comune in cui si incontrano tutti gli spiriti» (*Ibidem*, 63). In quest'ordine epistemologico l'individualismo non può che offrire una spiegazione insufficiente. Se la società determina le categorie di base del nostro pensiero, il tempo e lo spazio, ad esempio, sono stati divisi in unità per coordinare le nostre attività con quelle degli altri, ma non c'è nulla di assoluto in queste unità. Solo che l'uso costante di tali unità le ha fatte divenire parte del tessuto delle nostre coscienze e le ha rese realtà assolute ai nostri occhi. Ma ci dice Durkheim, i concetti di tempo derivano dalla periodicità delle cerimonie religiose, quelli di spazio dall'area adibita alla tribù.

L'idea kantiana per cui le categorie sono universali perché innate non può dunque spiegare perché, in prospettiva durkheimiana, le stesse categorie informano rappresentazioni e pratiche, ossia la vita sociale come "pensiero" sociale. Percezioni e rappresentazioni individuali non solo

non sono funzionali. Il problema onto-epistemologico di Durkheim si pone dunque in questi termini: anche se, ad esempio, similarità e regolarità si trovano nell'affettività della vita psichica dell'individuo, esse non si estendono al di là del loro «ristretto orizzonte», della categoria o del sentire individuale: il che equivale a voler dire dell'impossibilità dell'astrazione individuale e delle qualità psichiche interne di divenire “marchio” distintivo della collettività, perché esse non possono esprimere le condizioni fondamentali per l'intesa tra gli spiriti.

5. Conoscenza e distinzione

Un problema che emerge con la sociologia della conoscenza di Durkheim potrebbe essere così definito: se le categorie sono pensate al pari di rappresentazioni collettive non si dà una distinzione che permette di individuare l'una e l'altra. Per cui, categorie e rappresentazioni collettive sono indistinte? Inoltre, la stessa origine delle categorie inerisce a un fenomeno sociale, ossia la religione, perché «sono nate dalla religione e nella religione; esse sono un prodotto del pensiero religioso» (*Ibidem*, 59). Seguiamo l'argomentazione durkheimiana.

Se la religione è un fatto sociale si può dedurre che le categorie siano anch'esse fatti sociali, ma per questa via si esce effettivamente dal problema del relativismo, criticato sia da Giddens, sia da Aron, da cui le categorie dovrebbero essere affrancate una volta per tutte? La critica di Giddens è si rivolge essenzialmente a questo problema. Dice Giddens, un kantiano potrebbe semplicemente replicare che la nozione di tempo sociale, o di spazio sociale, presuppone già la capacità di discernere ciò che intende spiegare. Ovvero, non è possibile ragionare in termini di tempo o di spazio senza possedere la facoltà di organizzare la propria esperienza «in quegli stessi termini» (Giddens 1998, 88). Accettando l'opzione relativistica dovremmo dire che religioni diverse producono categorie non uguali: ma questa non è una riprova del relativismo in questione? L'alternativa è accettare un discorso sociologico che ponga in essere un ordine originario della religione, da cui prendono corpo e vita, via via, altre religioni che provengono da una “semplice”, o il più possibile elementare. In questa direzione è la religione “semplice” che fornisce le categorie per tutte le altre a venire.

Per Aron, tuttavia, la criticità consiste nel sovrapporre l'oggetto epistemologico con quello sociologico:

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 sistemica pensare che esista una teoria sociologica della conoscenza (Aron 1984, 365).

A ciò va aggiunta la riflessione di Parsons che si sofferma su un punto fondamentale. Essendo le categorie matrici di tutte le idee ed essendo la società costituita da idee e sentimenti, risulta evidente un'identificazione tra società e mondo degli «oggetti eterni»: nel superare i limiti del positivismo, Durkheim è «andato troppo oltre nella direzione dell'idealismo» (Parsons 1962, 551).

Né Parsons, né Aron sembrano afferrare il problema in questione. Durkheim, non a caso, non si addentra in tale discussione. Il totemismo è sì la più semplice delle forme religiose che è possibile trattare, ma ciò non significa che in essa risieda un "alveo" originario comune da cui si sono sviluppate altre rappresentazioni collettive, altre religiosità, altre religioni. Durkheim ferma il proprio discorso nel riconoscere il carattere collettivo delle categorie, anche se ciò che resta inevaso è il carattere logico-universale delle categorie, quel *quid*, non trascurabile, che le differenzia da altre rappresentazioni collettive. Ad esempio, se guardiamo alla categoria di tempo, basta affermare il carattere collettivo della sua origine per eliminare i dubbi? Potremmo porci una domanda ulteriore: come distinguere la categoria del tempo dalle rappresentazioni collettive delle categorie del tempo, che in quanto tale è rappresentazione collettiva? In altri termini, ciò che è contingente, storico e sociale, come si differenzia dall'originarietà, irriducibilmente collettiva, della categoria logica? Si pongono tali problemi perché le categorie sono sia prodotto sociale, sia espressione di cose sociali, nel senso che interpretano il mondo di cui sono il prodotto. In altre parole, le categorie come prodotto della società interpretano la società stessa, facendo coincidere, potremmo dire, la domanda ontologica con quella epistemologica. Com'è possibile allora che le categorie si conformino alla realtà? Nell'ordine argomentativo di Durkheim, che non rinuncia mai all'esperienza dell'associazione o delle relazioni, non è posto in essere, kantianamente, il dualismo tra dato sensibile e categoria dell'intelletto. È possibile sostenere unicamente che vi sia omogeneità tra le classi di categorie e le classi di reale che esse stesse servono a interpretare.

6. Sulla classificazione delle forme

Nel saggio di Durkheim redatto assieme a Mauss, *De quelques formes primitives de classification* (1903) si mostra l'origine sociale delle categorie che presiedono al pensiero. Tale scritto individua chiaramente il problema che è sottinteso al pensiero durkheimiano: nulla può far supporre che uno spirito, nascendo, porti con sé già formato «il prototipo del quadro elementare [*cadre élémentaire*] di ogni classificazione» (Durkheim, Mauss 1991, 23). Durkheim non dà affatto per scontato che gli uomini classifichino le cose «spontaneamente», per una sorta di «necessità naturale» interiore al comprendere individuale o all'intendimento «astratto». Egli, infatti, si domanda che cosa abbia potuto «indurre gli uomini a disporre le loro idee in questa forma [classe], e dove essi abbiano potuto trovare il piano di questa eccezionale disposizione» (*Ibidem*, 24). La sua risposta è nota:

Le prime categorie logiche sono state delle categorie sociali; le prime classi di cose sono state delle classi di uomini nelle quali le cose sono state integrate. E poiché gli uomini erano raggruppati e si pensavano sotto forma di gruppi, essi hanno idealmente raggruppati gli altri esseri, e i due modi di raggruppamento hanno cominciato col confondersi al punto da essere indistinti. Le fratrie sono stati i primi generi, i clan le prime specie. Le cose erano pensate come parti integranti della società, ed era il loro posto nella società che determinava il loro posto nella natura (*Ibidem*, 73).

Se, dunque, le prime categorie sono sociali è perché gli uomini non solo vivono associati, in società, ma anche perché si pensano associati, in gruppo, ossia sotto la categoria di gruppo, perché ciascuno per proprio conto, e tutti allo stesso modo, hanno esperienza del legame collettivo. Se la società, in tal modo, non è un essere nominale o un fatto riferibile a una forma mentale e antropologica, ma è concreta esperienza del reale anche come un sistema di forze attive, di cui abbiamo immediatamente esperienza nelle pratiche, dobbiamo necessariamente pensare che le pratiche significano l'eterogeneità del pensiero e dell'azione, e che le categorie permettono l'espressione e l'attuarsi del sociale stesso. Classificare dunque significa distinguere nel suo senso più ampio.

La vita sociale comprende a un tempo rappresentazioni e pratiche. In tale ottica, le categorie durkheimiane, estendendosi alla realtà sociale e riunendo la totalità dei concetti, informano la facoltà di ragione individuale e collettiva, esse “sono”, empiricamente, nei legami sociali,

permettono di comprendersi, di comunicare, di relazionarsi. Differenziare è allora l'attività propria del sociale, soprattutto in quei momenti di effervescenza collettiva che tematizzano idee nuove e ripensano le categorie, poiché il sociale che differenzia è un sociale che si attua e si sviluppa, si distingue dall'indifferenziato, dall'orda. Ciò significa che se i concetti con i quali pensiamo sono eminentemente sociali, la conoscenza svolgerà una decisiva funzione di integrazione sociale (Pickering 1993). Le categorie esprimono cose autenticamente sociali, mentre allo stesso tempo provvedono a fornire quell'elemento razionale che permette di conoscere il darsi stesso del sociale; se le categorie hanno una funzione questa si esprime legando insieme i diversi quadri sociali (Schmaus 1998, 183-185). Se la condizione della possibilità delle categorie e delle rappresentazioni collettive è riposta, dunque, nella stessa vita che si associa, che ciascuno sente ed esperisce, di conseguenza gli uomini e le cose saranno rappresentati in forma di legami sociali. È infatti possibile classificare cose che non siano concetti e su base diversa dalle "leggi del puro intendimento", di modo che gli stessi sentimenti che stanno alla base del legame sociale presiedono alla classificazione logica degli uomini e delle cose. Anche il sentimento, per quanto sia un moto, un atteggiamento dello spirito soggettivo dell'individuo, è iscritto nelle azioni e nelle relazioni emergenti di cui è espressione. In tal senso Durkheim critica ogni forma di feticismo, in particolare la forma del feticismo comtiano, perché l'uomo non si rappresenta solamente le cose ponendole in riferimento a se stesso, perché il «nucleo dei sistemi naturali non è l'individuo, è la società. La società si obiettivizza, e non già l'uomo» (Durkheim, Mauss 1991, 77). L'uomo può classificare, può porre in ordine le cose, può gerarchizzarle, sistematizzarle, non solo perché il suo intelletto le *in*-forma, ma anche perché quelle *si danno* già all'intelletto in classi, ordinate, gerarchizzate nella vita sociale che egli conduce assieme agli altri.

Nelle *Formes* Durkheim riprende lo scritto *Sociologie de la religion et théorie de la connaissance* (1909). In questo studio è tematizzato un aspetto per noi fondamentale: «se lo spirito umano è un'espressione sintetica del mondo, il sistema delle categorie è un'espressione sintetica dello spirito umano» (Durkheim 1909, 757). In questo modo Durkheim pone le basi per costruire sociologicamente il problema delle categorie, cioè in un modo diverso da chi invece vuole includere il sistema delle categorie sotto l'influsso di una legge che le unifica. Ammettendo l'origine sociale delle categorie il problema non è più un oggetto della filosofia, poiché se per i filosofi le categorie «pre-formano il reale», al contrario per Durkheim lo riassumono, o in modo specifico, lo «sintetizzano» (*Ivi*, n. 1). L'assunto imprescindibile da cui muovere sta pertanto nel fatto che le categorie attraverso le quali noi pensiamo e organizziamo le nostre rappresentazioni non sono già nell'intelletto dell'uomo, preso singolarmente, ma si formano con e nell'uomo, non

nel senso che la mente le aggiunge al *datum*, ma nel senso che è attraverso lo svolgersi della pratica sociale che gli si danno ordinate secondo uno schema. Vi è dunque una correlatività necessaria tra le categorie e i rapporti collettivi. Le cose infatti non si offrono all'osservazione «di per se stesse raggruppate» (Durkheim, Mauss 1991, 23), al contrario di come invece si danno le cose sociali, ordinate in classi, come i *clan*, i gruppi parentali, in cui gli uomini vivono e agiscono come soci, figli, padri o fratelli. È possibile ipotizzare, sotto tale aspetto, che la categoria mediante la quale gli uomini hanno operato la classificazione non sia «un prodotto spontaneo dell'intendimento astratto, ma è il risultato di un'elaborazione nella quale sono entrati ogni sorta di elementi estranei» (*Ibidem*, 24). E per questo, esorta Durkheim

Ci si guardi dunque dall'ammettere come cosa evidente che gli uomini classifichino naturalmente, per una sorta di necessità interiore del loro intendimento individuale e ci si chieda invece che cosa ha potuto indurre gli uomini a disporre le loro idee in questa forma, e dove essi abbiano potuto trovare il piano di questa eccezionale disposizione (*Ivi*).

La scuola di Durkheim propone una rivoluzione speculare rispetto a quella kantiana, per cui le forme del pensiero esistono come un'elaborazione degli uomini che stanno assieme. Se in un certo senso sono negli uomini perché essi stessi le fanno proprie attraverso le pratiche sociali, sono le pratiche stesse che rendono fattibile al singolo individuo l'elaborazione dei criteri secondo i quali si realizza la conoscenza. È nelle pratiche sociali realmente messe in atto che categorie e ragione sociale sorgono al loro interno e non nel soggetto, ovvero non nell'approccio individualistico all'epistemologia di stampo cartesiano e kantiano.

7. Ontologia, esperienza e categoria. Sul classificare il sociale

Durkheim a più riprese parla del collettivo attribuendovi caratteri specifici dell'individuo, come l'anima, lo spirito, la coscienza. Se il fatto sociale però esiste indipendentemente dalle forme individuali, e pur restando gli stessi fatti esteriori all'individuo, è solo attraverso i discorsi del mondo sociale che l'attore può dotarsi, essere parte, di rappresentazioni fondate. Sono gli stessi individui a riportare espressioni come la coscienza sociale, lo spirito collettivo, il corpo della nazione, ecc. Questi esseri, se si assume un atteggiamento realista nei loro confronti, non hanno però un semplice valore verbale, poiché esprimono dei «fatti eminentemente concreti» (Durkheim 1975a, 272). Il sociale durkheimiano è un luogo reale capace di riaffermare l'idea

stessa di coscienza individuale: essa non è mai desocializzata da esso. Anche se ci rifiutiamo di considerarli cose, gli stati individuali sono forze *sui generis* che dominano le coscienze singole, «nondimeno quella è la loro natura» (Durkheim 1969b, 367). Il sentimento stesso, per quanto sia un «moto», «un atteggiamento dello spirito soggettivo dell'individuo», è «inscritto nelle azioni e relazioni sociali di cui è espressione» (Durkheim, Mauss 1991, 76 e s.). Coscienza collettiva e rappresentazioni sono in tal senso esperienze in cui l'individuo non perde, bensì acquisisce categorie, caratteri e ruoli personali, che non potrebbe altrimenti agire, pensare e sentire.

Considerato ciò possiamo introdurre la questione tra società e determinazione del pensiero logico, sotto un'altra prospettiva. Da un lato, abbiamo visto, vi è una genesi sociale delle categorie, mentre, dall'altro, il pensiero logico-categorico è esso stesso una condizione fondamentale per il darsi della socialità. In questo senso l'attività rappresentativa è condizione di socialità, perché in grado di legare ciò che è proprio del dominio dell'individuale e ciò che non gli è proprio, ossia che appartiene al dominio del sociale, anche come eccedenza che lo oltrepassa. Un individuo che si associa con altri simili, quindi, è un individuo che condivide, che adviene alla forma sociale. Nell'*Éducation morale* è possibile cogliere appieno questo aspetto pensando al concetto di persona: «una persona non è soltanto un essere che si contiene, è anche un sistema di idee, di sentimenti, di abitudini e di tendenze, è una coscienza che ha un contenuto; e si è tanto più una persona quanto più tale contenuto è ricco di elementi» (Durkheim 1992, 62). Qui emerge certamente un accento kantiano. Il divenir persona, nella prospettiva durkheimiana, significa disarticolarsi dalle fugacità delle rappresentazioni sensibili per entrare a far parte di un «luogo comune delle intelligenze» (Durkheim 2005, 500). Ovvero, si è tanto più persone quanto più questo luogo è in noi, quanto più si pensa potremmo dire. In questo senso la condizione di personalità è un'uscita da sé, che ci impone, o ci propone, la relazione con gli altri.

Ciò che qui è fondamentale è che l'esigenza della teoria durkheimiana della rappresentazione – d'ispirazione razionalista, in contrapposizione al razionalismo semplice, fondata sull'intenzionalità della rappresentazione e sul conseguente realismo non ingenuo – vuole riconoscere nei comportamenti collettivi, o nelle mentalità “primitive”, espressioni di pensiero e moventi razionali in forme istituzionali e sociali complesse, reali, distaccandosi dal razionalismo di tradizione cartesiana caratterizzato dalla «tendenza fondamentale a considerare che è reale nel mondo solo ciò che è perfettamente semplice» (Durkheim 1992, 212). La realtà di ciò che va inteso con «complesso» è quindi immediatamente inerente a ciò che è associativo, collettivo, plurale, che costituisce il suo stesso senso: il «gruppo formato dagli individui associati è una realtà di specie diversa da quella dell'individuo preso a sé» (Durkheim 1969b, 382). Il corpo sociale di Durkheim

è quindi l'*istituto* su cui la stessa azione si regola, nel momento in cui le coscienze individuali si associano e si combinano: da questa combinazione, in cui le anime si aggregano e si penetrano, scaturisce la vita sociale.

7.1 Un'altra via all'ontologia sociale. Provare, ad-venire alle esperienze sociali

Da Durkheim, come sappiamo, prende forza la tradizione sociologica secondo la quale l'esser naturale dell'uomo è forgiato dalla società in cui vive. È in qualità di membro di una società che l'uomo può realizzare pienamente la sua natura nell'acquisire uno stato e un ruolo, che socializza stando ed interagendo assieme agli altri. Ciascun individuo costruisce in sé e tramite sé, una propria dimensione sociale che gli consente di realizzarsi in quanto individuo, o persona, e di avere una posizione riconosciuta nel consenso sociale. Tuttavia, in Durkheim è possibile rintracciare un'altra via che porta alla sociologia, oltre a quella canonica consolidata nella letteratura sociologica, che per certi versi assomiglia a quella delineata da Husserl nelle *Cartesianische Meditationen* (1931). Egli ci invita a riflettere sulla nostra esperienza, a scoprire nei vissuti, esclusivi di ciascuno di noi, il sociale: il sociale è già in noi, proprio nel senso che è fatto dagli uomini stando assieme. Prima di essere un concetto, una categoria, un oggetto di una disciplina, il sociale è un'esperienza di vita.

Potremmo pertanto sostenere, Durkheim individua il criterio grazie cui identificare l'oggetto della sociologia a partire dall'esperienza del soggetto agente. Vale a dire, non lo identifica solamente a partire dalle cose, dai fenomeni sociali – anche se, secondo l'assunto metodologico a cui aderisce, l'oggetto della sociologia deve essere inteso come se fosse una cosa e che di conseguenza deve essere trattato come le scienze della natura trattano i loro propri oggetti – ma anche a partire dall'esperienza del soggetto. Quest'ultimo nella sua esperienza coglie il sociale come alterità, come qualcosa che gli si impone dall'esterno e che non scaturisce spontaneamente dalla sua natura organica di essere vivente. Nell'esperienza vissuta dall'individuo il sociale si caratterizza come una cosa, un fatto a lui esterno, come qualcosa che gli si impone e che lo costringe, pur essendo parte costitutiva della sua soggettività, dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti e delle sue azioni sociali. Il lettore scuserà la lunga citazione:

Quando assolvo il compito di fratello, di marito o di cittadino, quando soddisfo agli impegni che ho contratto, io adempio doveri che sono definiti – al di fuori di me e dei miei atti – nel diritto e nei costumi. Anche quando essi si accordano con i miei sentimenti, ed io ne

sento interiormente la realtà, questa non è perciò meno oggettiva: non li ho fatti io, ma li ho ricevuti mediante l'educazione. Quante volte, d'altronde, ci succede di ignorare i dettagli delle obbligazioni a cui siamo tenuti e dobbiamo, per conoscerli, consultare il Codice ed i suoi interpreti autorizzati! Analogamente, per ciò che riguarda le credenze e le pratiche della vita religiosa, il fedele le ha trovate già fatte alla sua nascita; se esse esistevano prima di lui, è perché esistono al di fuori di lui. Il sistema di segni del quale mi servo per esprimere il mio pensiero, il sistema monetario che impiego per pagare i miei debiti, gli strumenti di credito che utilizzo nelle mie relazioni commerciali, le pratiche seguite nella mia professione, e così via, funzionano indipendentemente dall'uso che ne faccio. Se prendiamo gli uni dopo gli altri tutti i membri di cui è composta la società, ciò che precede potrà essere ripetuto per ognuno di essi. Vi sono dunque modi di agire, di pensare e di sentire che presentano la notevole proprietà di esistere al di fuori delle coscienze individuali. Questi tipi di condotta o di pensiero non soltanto sono esterni all'individuo, ma sono anche dotati di un potere imperativo e coercitivo in virtù del quale si impongono a lui, con o senza il suo consenso (Durkheim 1996, 25-26).

L'esperienza sociale, leggiamo, mostra all'individuo che vi è un ordine di fenomeni che non dipendono da lui, dalla sua natura, pur trovandosi nella sua soggettività e a cui dà corso nei suoi comportamenti: ma si potrebbe essere fratello, sposo, cittadino se non esistesse un ordine di fenomeni, o di istituzioni sociali, grazie ai quali si può essere fratello, sposo, cittadino? Nell'uomo, definisce Durkheim, vi sono «due esseri»:

un essere individuale che ha la sua base nell'organismo e il cui ambito di azione risulta, di conseguenza, strettamente limitato, e un essere sociale che rappresenta in noi la realtà più alta, nell'ordine dell'intellettuale e morale, che possiamo conoscere mediante l'osservazione, cioè la società. Questa dualità della nostra natura ha per conseguenza, nell'ordine pratico, l'irriducibilità dell'idea morale al movente utilitario, e, nell'ordine del pensiero, l'irriducibilità della ragione all'esperienza individuale (Durkheim 2005, 66-67).

In questo senso, nell'esperienza avvertiamo, seguendo Durkheim, una «duplicità» o, come direbbe Husserl, una dualità, due ordini o strati: quello del sentire, del provare, del vivere, che è proprio ed esclusivo di ciascuno, correlato, riempito, determinato dalla relazione con un altro da noi che non ci siamo dati, ma che riceviamo. Husserl ci parla di un aspetto della vita sociale che costituisce un momento decisivo in relazione alla caratterizzazione del legame sociale. Nella vita sociale gli individui si relazionano in base a modi che erompono dalla loro associazione in forme

comuni di sentire. Gli individui non si rappresentano come degli estranei, delle cose o dei corpi che si muovono, gesticolano e parlano, per poi, in un secondo tempo e grazie a ragionamenti, attribuire intenzioni, ragioni, sentimenti e qualifiche. In altre parole, essi si “sanno” già, si avvertono come fratelli o amici, senza che tale riconoscimento sia la conseguenza di inferenze logiche, morali o conoscitive. La persona in questo senso è un’esperienza sociale e un sapere. Nel comune mondo di appartenenza, i soggetti sono uniti in qualità di «persone», si motivano reciprocamente come tali. Nella vita associata ciascun soggetto porta in sé il senso dell’esperienza sociale di persona. Tuttavia, si chiede Husserl, che cos’è l’esperienza sociale? Alla domanda il filosofo fornisce tre tipi di risposte intrecciate tra loro. Un matrimonio – un’oggettività sociale – posso comprenderlo per via entropatica, empatica – l’entropatia è una forma di interpretazione – oppure ne ho comprensione perché *ego* stesso lo vive e ne fa quindi esperienza, vale a dire che ne coglie l’essenza. Una volta colta l’essenza «posso poi immaginarlo intuitivamente modificato, posso produrre forme intuitive modificate del matrimonio e, su questa base, cogliere nella loro essenza diverse varietà di «matrimonio»; avrei così il materiale per stabilire valutazioni comparative» (Husserl 1965, 595). Husserl richiama al metodo della libera variazione delle visioni di essenza. Ciò consiste nel considerare il matrimonio come un modello che guida la produzione di una molteplicità di variazioni, come accade spesso nelle analisi in campo antropologico che procedono in tale direzione. La libera riproduzione di variazioni a partire dall’essenza di matrimonio si regola su ciò che rimane invariato, come la forma universale necessaria senza la quale non è possibile riconoscere qualcosa come “matrimonio”.

Ciò che importa sottolineare ora è come il matrimonio, l’amicizia, o un’associazione volendo, siano un’oggettività sociale di cui ho un’esperienza che non può che essere sociale. Essa, infatti, riguarda queste forme intersoggettive del «commercio» della vita associata, non è quindi soltanto il fatto di un *ego* che si rappresenta che cosa sia un matrimonio, nella misura in cui riesco a penetrarlo chiaramente per via entropatica, oppure quando mi impegno in un matrimonio, nell’esercitarlo, oppure nell’elaborarne l’essenza. Del resto, non potrei portare a tema il matrimonio se già non fosse un’esperienza sociale che reca in sé, per gli associati, il suo senso di matrimonio. Un’esperienza sociale è di conseguenza l’esperienza di una circolarità di rimandi che si evolvono man mano che essa si tematizza. La comprensione che posso avere per via entropatica del matrimonio degli altri mi serve per comprendere il mio matrimonio, come l’intuizione diretta e vissuta che io posso avere del mio, mi serve per comprendere in via entropatica quello dell’altro. Il senso dell’esperienza sociale o dell’esperienza dell’associazione, restando con Husserl, è l’esperienza dell’appartenenza all’associazione umana:

La rappresentazione comprensiva che gli altri hanno o possono avere di me mi serve ad apprendere me stesso come «uomo» sociale, ad apprendermi cioè in un modo totalmente diverso che non attraverso l'*inspectio* direttamente afferrante. Attraverso questo complesso genere di apprensione, io mi *ordino entro l'associazione umana*, o meglio creo la possibilità costitutiva dell'unità di questa «associazione» (Ibidem, 634).

Ciò che ci riguarda maggiormente, richiamando questo passaggio husserliano, è che nel pensiero di Durkheim le oggettività sociali di cui ho esperienza possono essere unicamente sociali, poiché riguardano queste forme intersoggettive di vita associata, che se esprimono una circolarità di rimandi che si evolvono man mano che l'esperienza si tematizza, di conseguenza, si esprimono e si evolvono anche man mano che le rappresentazioni e le categorie si tematizzano con essa. Similmente all'esser "fratello di", si potrebbe essere religiosi, seguire delle pratiche religiose, se le credenze religiose non venissero trasmesse da individuo a individuo? La credenza religiosa che l'individuo segue l'ha ricevuta dagli altri; questa è divenuta parte costitutiva della sua soggettività, dei suoi pensieri e dei suoi sentimenti, al punto che solo in ottemperanza dei precetti religiosi può sentirsi, ad esempio, appagato, in pace con se stesso e con gli altri. Tuttavia:

Proprio perché provengono dalla collettività, quei fini cui valgono le nostre attività possono essere solo collettivi. Ma la società ha bisogni suoi che non sono i nostri. Gli atti che essi ci ispirano non vanno, quindi, nella direzione delle nostre tendenze individuali, non hanno come scopo il nostro interesse personale, ma consistono piuttosto in sacrifici e privazioni. Quando digiuno, quando mi mortifico per compiacere alla Divinità, quando mi impongo qualche tormento per rispetto ad una tradizione di cui ignoro il più delle volte il senso e la portata, quando pago le tasse, quando offro la mia fatica o la mia vita allo Stato, io rinuncio a qualcosa di me stesso. E, dalla resistenza opposta dal nostro egoismo a tali rinunce, ci accorgiamo facilmente che esse ci sono richieste da una potenza alla quale siamo soggetti. Anche quando ci sottomettiamo con gioia ai suoi ordini, abbiamo la consapevolezza che la nostra condotta è dettata da un senso di deferenza per qualcosa di più grande di noi (Durkheim 1969b, 399).

Cosa affiora da quest'ultimo passo? L'individuo trova il sociale nella propria esperienza, lo prova su se stesso, lo vive, abita e tesse il suo vissuto, dunque quando digiuna, quando si mortifica, o quando si impone qualche tormento, così come quando svolge il compito di fratello, di

sposo o di cittadino, è come se il sociale agisse in lui, è come se glielo imponesse, richiedendogli un atto di volontà; è come se il sociale presupponesse la volontà attiva, fattiva. L'individuo, nel fare esperienza del sociale, tramite sé lo rende operativo, lui stesso lo attiva, ne è l'energia. Nello stesso tempo diviene fratello, sposo, persona o cittadino, può riflettere sulla sua esperienza del sociale. Se fosse solo, o preso nella sua singolarità individuale, non potrebbe avere tali esperienze, nel momento in cui può averle unicamente nel sociale, in società. Così, nel provare e provarsi dell'esperienza, ad esempio, religiosa, può crearsi disagio o benessere individuale, con se stesso e con gli altri, ma ciò è anche da intendere che tra psiche individuale e psiche collettiva vi è compenetrazione, l'una è eco dell'altra, come vi può anche essere rigetto, disagio, ecc. La società, esemplifica Durkheim, «nello stesso tempo in cui ci è trascendente [...] ci è anche immanente e la sentiamo come tale»: nello stesso momento in cui ci trascende è nel contempo in noi, «perché può vivere soltanto in noi e mediante noi; meglio essa è in un certo senso noi stessi, la parte migliore di noi, poiché l'uomo è tale nella misura in cui è civile» (Durkheim 1996, 182). Esperienza in tal senso è più che percezione, non è solo ciò che si vive, ma è anche ciò che si prova, in cui ciò che si prova si realizza, si fa tale nell'attivarsi, ad-viene in noi grazie a noi, si fa evento. Sempre nel *Suicidio* troviamo un altro passo che tematizza questo aspetto:

dato che non vi è nessuno che non conduca unitamente questa doppia esistenza [individuale e in gruppo], ognuno di noi è animato contemporaneamente da un duplice movimento: Siamo spinti verso il sociale e siamo propensi a seguire la china della nostra natura. Il rimanente della società grava quindi su di noi per contenere le nostre tendenze centrifughe e, da parte nostra, concorriamo a gravare sugli altri onde neutralizzare le loro. Noi stessi subiamo la pressione che contribuiamo ad esercitare sugli altri. Due forze antagoniste si trovano di fronte. Una proviene dalla collettività e cerca di impadronirsi dell'individuo, l'altra proviene dall'individuo e respinge la precedente. La prima è, sicuramente, ben superiore alla seconda (Durkheim 1969b, 381).

Queste due forze antagoniste, sebbene disuguali, devono trovare comunque un loro equilibrio negli individui, oppure potrebbero affermarsi forme di patologia sociale, di cui il suicidio individuale è indubbiamente un caso. Nella misura in cui il suicidio è un fenomeno sociale, esso trova nello stato della stessa società la genesi della sua manifestazione.

Tutto ciò è ribadito ne *Il dualismo della natura umana*, opera che porta appunto a tema il fatto che il dualismo storicamente trova espressione nel dualismo anima/corpo, animale/ uomo, natura/cultura. Ora, si chiede Durkheim, da dove proviene questo dualismo, dal momento che la

storia dell'umanità attesta che non è «una vana concezione». Egli rigetta le due spiegazioni riconducibili al monismo, nelle sue versioni empirista e idealista, perché ignorano e negano, sebbene con ragioni opposte, il problema, non lo risolvono affatto. Accenna anche alle posizioni di Platone e di Kant, che danno risposte deboli e insufficienti al problema. Mentre tiene conto di come le Religioni esprimano con forza questa esperienza vissuta dall'umanità [*l'expérience vécue par l'humanité*], ovvero del come esse vadano incontro all'inquietudine dell'uomo lacerato dalla durezza dell'esistenza, da questo dualismo tra anima, immagine del divino, del sacro, e corpo, immagine della caduca materia, del profano. A questo modello non sfuggono neppure le concezioni laiche: «Persino per lo spirito laico il Dovere, l'imperativo morale è cosa augusta e sacra, mentre la ragione, che dell'agire morale è ausiliaria indispensabile, ispira naturalmente sentimenti analoghi» (Durkheim 2009, 71). La spiegazione del dualismo della natura umana va pertanto ricercata nelle diverse forme di religione, non essendo altro che un aspetto della divisione delle cose in sacre e in profane. Ricorda Durkheim:

abbiamo mostrato che le cose sacre sono semplicemente ideali collettivi che si sono fissati su oggetti materiali. Le idee e i sentimenti elaborati da una qualsiasi collettività sono investiti, in virtù della loro origine, di un'ascendente e di un'autorità tali per cui i soggetti particolari che li pensano e ci credono se li rappresentano come forze morali che li dominano e sorreggono. Quando questi ideali muovono la nostra volontà ci sentiamo guidati, diretti, trascinati, da energie di tipo particolare che palesemente *non provengono da noi*, ma piuttosto ci si impongono (*Ivi*).

L'uomo pertanto conduce simultaneamente una doppia esistenza, una puramente individuale, radicata nel nostro organismo, l'altra sociale, che è un «prolungamento» della società. Il che sta a significare che tutte le tendenze egoistiche, o le passioni, derivano dalla costituzione dell'organismo individuale che spingono l'individuo al soddisfacimento dei suoi bisogni, dei suoi desideri e di quegli impulsi propri dell'organismo vivente, mentre dalla società provengono all'individuo le istanze atte a regolare tali tendenze, come le istanze altruistiche o le condotte ragionevoli, le pratiche sociali, le condotte morali, che portano avanti istanze universalistiche, impersonali, che valgono per tutti perché sono «fatte» e pensate da tutti: «l'impersonalità che le caratterizza è la prova che sono il prodotto di un'azione a sua volta anonima e impersonale» (*Ibidem*, 79). Durkheim ci offre anche la controprova perché se la società non fosse altro che lo sviluppo naturale e spontaneo dell'individuo, «queste due parti di noi si armonizzerebbero e adatterebbero

l'una all'altra, senza urti né attriti la parte sociale non incontrerebbe in quell'individuale resistenza alcuna, poiché ne sarebbe il prolungamento e il compimento» (*Ibidem*, 81).

Questo aspetto non può confondersi con un raddoppiamento ontologico. Vale a dire, nell'uomo vi sono due *res*, due sostanze? No, perché tra individuo e società vi è correlatività, non vi è dualità “forte”, l'una non è doppio dell'altra, ma vi è conflitto, vi è conflittualità. Pertanto, va precisato un fatto: quando si afferma che la società è formata da individui, che non si dà società senza individui o che è assurdo solo immaginarlo, oppure quando si afferma che l'uomo è nulla al di fuori della società e deve la sua umanità ad essa distinguendolo dall'animale, Durkheim non vuol dire che la società esista a prescindere dagli individui e che non abbia a che fare con gli individui che la compongono: infatti, non reifica il concetto, ma difende una posizione realistica della società in senso forte. Dal momento che gli individui sono in relazione, per questo fatto discende un insieme di altri fatti di cui gli stessi individui non possono non tener conto, come ad esempio essere “fratelli”. Gli individui, infatti, non stanno semplicemente ammassati, bensì stanno assieme, fanno sistema, costituiscono una collettività, fanno società, qualcosa che non viene tanto dalla loro natura di individui presi nella loro singolarità, quanto dallo stare assieme, dalla natura dello stare assieme. In tal modo, l'essere in relazione ricade di conseguenza sullo stato originario dell'individuo, che del resto non avrebbe alcuna possibilità di manifestarsi se non stando assieme agli altri. Ovvero, nello stare assieme ciascun individuo è tenuto, è chiamato a far uso di quella capacità (e potere) che gli viene dallo stare assieme, che egli contribuisce a costruire e che abita assieme agli altri. Si potrebbe aggiungere, cosicché egli si trova nella condizione di poter far uso della propria individualità, rispetto all'uso che ne possono fare gli altri, e quest'uso che ciascuno ne fa, non è deducibile da ciò che è ciascuno indipendentemente dall'altro, o per natura.

Non mi chiederei quindi che cos'è un'esperienza sociale se già non sapessi che cosa essa implichi. Non nel senso semantico del significato di un termine, o della sua definizione; non perché il senso di sociale qualifica e anticipa la mia esperienza, quanto piuttosto nel senso che lo vivo nell'essere “fratello di”, nel rapportarmi alle sue esigenze, ecc. Durkheim pone l'accento sul fatto che essere fratello non è qualcosa che viene da me, come qualcosa che io possa essermi dato, ma viene dal fatto di avere un fratello, un rapporto con un consanguineo, che viene a me dall'esser parte di un gruppo sociale, in questo caso la famiglia. Non mi dò un fratello, anche se posso trattare un amico come se fosse un fratello; mi trovo, invece, a essere “fratello di” e con lui ho una relazione e un'esperienza di fratellanza. Questa esperienza che mi viene dal fatto di avere un fratello mi è possibile perché ho un fratello, questa è un'esperienza sociale che trovo in me, la

vivo, ma la ricevo, proprio nel senso che mi si rende possibile averla. Dal momento che sono un fratello, mi ritrovo fratello, vuol forse dire che in me vi è la possibilità di essere fratello? Ma che cos'è una possibilità che non sia un potere che renda appunto possibile che mi ritrovi a essere un fratello? Ego non ha tale potere, o possibilità, essere fratello è una proprietà, un aspetto, una dimensione che ho in rapporto a un altro da me, ma che intanto incide sul fondo del mio modo di sentire, di pensare e di agire. Per Durkheim ciascuno di noi avverte che essere fratello, pur essendo un'esperienza confortevole è, tuttavia, una condizione, uno stato che non dipende da ciascuno di noi e che non potendo venire da noi, né essendo nel nostro potere, viene a noi dall'esterno, ossia dal rapporto che abbiamo con un altro essere vivente che ci è fratello, viene dalla società. In altri termini, non mi riconosco dapprima come un essere sociale meramente tramite un processo mentale di definizione, ma attraverso l'istituirsi di un riconoscimento che è, innanzitutto, per ciascun individuo entro l'associazione, un'esperienza comune socializzata. L'associazione, in questo senso, rimarca quel suo non essere affatto «infeconda», perché «costituisce la fonte di tutte le novità che si sono successivamente prodotte nel corso dell'evoluzione generale delle cose» (Durkheim 1996, 101).

7.2 Dualità e realtà sociale

A mio giudizio, l'argomentazione di Durkheim costituisce un passo decisivo verso la realtà sociale. Infatti, l'esperienza sociale è tale perché marca nel vissuto del soggetto una dualità, uno scarto che dà il criterio per riconoscere la realtà del sociale, questo scarto tra «proprio» ed «esterno», «non-proprio», marca il provare che caratterizza un'esperienza sociale. Non abbiamo solo a che fare con una rappresentazione, ma anche con un vissuto che ciascuno prova in sé, nella propria individualità soggettiva, dato che provoca in lui un mutamento, un sentire che gli è proprio.

Durkheim ci dice che nell'esperienza di ciascuno sono rinvenibili due sorgenti: una individuale ed una sociale. Nel *Suicide* leggiamo che l'uomo «non riceve la sua legge da un ambiente materiale che s'impone brutalmente, ma da una coscienza superiore alla sua e di cui sente la superiorità. Proprio perché la maggiore e migliore parte della sua vita trascende il corpo, egli sfugge al giogo del corpo per subire quello della società» (Durkheim 1969b, 306). È l'individuo che agisce, pensa e sente, ma agisce, pensa e sente secondo modalità che sono di provenienza sociali; ed egli agisce, pensa e sente così perché è la società che a imporlo. Ciascuno scopre in

sé due stati «uno puramente individuale, che ha le sue radici nel nostro organismo, l'altro sociale che non è che il prolungamento della società» (Durkheim 1996, 26).

Ecco dunque un ordine [quello sociale] di fatti che presentano caratteri molto specifici: essi consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo, e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso [...] [essi] consistono di rappresentazioni e di azioni [...] ad essi soltanto deve essere data e riservata la qualifica di sociali (*Ibidem*, 26-27).

Questo ordine di fenomeni non può essere confuso né con quello che attiene all'organico, né con ciò che potremmo definire psicologico. I fatti sociali costituiscono una specie nuova di fatti che si istituzionalizzano tra gli individui: «quando le coscienze anziché rimanere isolate tra loro, si raggruppano e si combinano, qualcosa cambia nel mondo» (Durkheim 1969b, 372). Per reazione accade che un «tale cambiamento ne provochi altri, che quella novità ne generi altre, che appaiono dei fenomeni con proprietà caratteristiche non riscontrabili negli elementi che li compongono» (*Ivi*). È stando assieme che gli individui hanno comportamenti, pensieri, sentimenti che non potrebbero avere stando isolati gli uni agli altri. Quest'ordine di fatti non si può conoscere a partire dall'individuo concepito nella sua singolarità, pur essendo naturalmente la società fatta di individui e pur essendo e vivendo la società nelle azioni, pensieri e sentimenti degli individui. Da un canto, stando assieme, gli individui hanno esperienze, rappresentazioni, azioni, pensieri e sentimenti comuni. Dall'altro, stando assieme, gli individui devono mettere in atto esperienze nuove, tali da consentire loro di poter stare assieme, secondo forme, categorie e modalità comuni, anche se non totalmente condivise. Quest'insieme di modi, di forme e di istituzioni deve essere appreso dall'individuo, che lo fa proprio e lo rende proprio, nella misura in cui gli è reso possibile farlo; occorre aggiungere, il che non va da sé, vivendo assieme agli altri il processo di socializzazione:

La grande differenza tra le società animali [stato di natura] e le società umane [stato sociale] è che, nelle prime, l'individuo è governato esclusivamente dall'*interno*, dagli istinti (salvo una debole parte di educazione individuale, che dipende essa stessa dall'istinto); invece le società umane presentano un fenomeno nuovo, di natura speciale, che consiste di certi modi di agire che sono imposti o almeno proposti dall'*esterno* all'individuo e che si sovrappongono alla sua propria natura: tale è il carattere delle istituzioni (nel senso lato del termine) che rende possibile l'esistenza del linguaggio, di cui è un esempio. Esse prendono corpo in

individui che si succedono senza che questa successione ne distrugga la continuità; la loro presenza è il carattere distintivo delle società umane, e l'oggetto proprio della sociologia (Durkheim 1975a, 71).

Durkheim ci suggerisce che le istituzioni «prendono corpo» negli individui, come se queste si incorporassero, divenendo tutt'uno con essi, quasi da costituirne il corpo reale. Le istituzioni, in questo senso, sono dei modi di pensare come anche dei modi di agire. Non riducendosi al grado zero della semplice organizzazione, l'istituzione è un sistema concettuale autenticamente comune, indistinguibile per morfologia e rappresentazione. Come dirà Mauss, «in effetti, che cos'è un'istituzione se non un insieme interamente istituito di atti o di idee che gli individui trovano davanti a sé e che si impone più o meno in loro?» (Mauss, Fauconnet 1969, 150).

Ciò non toglie, tuttavia, che in ciascuno permanga l'esperienza del sociale come qualcosa che non è espressione della propria spontaneità naturale, dal momento che ciascun individuo deve necessariamente apprendere, a volte con fatica e sacrificio, a divenire membro accetto della società di appartenenza. Il sociologo deve infatti individuare un criterio oggettivo in base al quale sia possibile cogliere la differenza tra una condotta regolare perché controllata dall'interno, ossia da un meccanismo naturale, e una condotta ugualmente regolare ma governata e controllata dall'esterno, ossia da un meccanismo sociale.

Durkheim sostiene con forza che gli individui sono fatti dalla società, come gli individui fanno la società, nel senso che gli individui fatti dalla società fanno la società, la società è nelle azioni, nei pensieri, rappresentazioni, nei sentimenti degli individui. In ogni società si trovano individui quali sorgente di attività spontanea, ma nello stesso tempo vi trova qualcos'altro che eccede la loro individualità, come ad esempio le categorie che servono a rendere concreti i pensieri, a formare progetti, a deliberare, ad agire, ad agire con gli altri, ecc., che invece sono di origine sociale. L'uomo può realizzare pienamente se stesso solo grazie alla società, è attraverso l'interiorizzazione dei modi di agire, di pensare e di sentire che si realizza come individualità e come persona. Del resto l'assunzione di un "compito sociale" di fratello, di un ruolo, consente al soggetto di assumere un distacco dal medesimo che gli permette di realizzare due tipi di riflessioni connesse: a) quel ruolo di fratello, di cittadino, ecc., che pur svolge piacevolmente e che gli dà soddisfazione, non se lo è dato da sé ma lo ha ricevuto; pertanto, b) questa riflessione gli consente di farne un'altra, ossia di assumere una posizione critica nei confronti del ruolo e dei ruoli che ricopre e di sperimentare nella sua esperienza quella duplicità di cui si diceva, di essere duplice, bifronte tra un dover essere e un voler essere.

7.3 Sull'esperienza del ricevere

Durkheim, come abbiamo letto nei testi citati, usa spesso il verbo ricevere per sottolineare che non è tanto l'individuo in sé a istituire i modi sociali di agire, pensare, sentire – infatti, l'individuo li riceve. A tale proposito l'esempio “fratello di” è chiaro: non posso fare esperienza di fratello, non posso avere una simile esperienza con tutto ciò che questa comporta se non ho un fratello a cui rivolgermi. Ora, tale possibilità non me la sono data, non viene da me, la posso realizzare nella misura in cui ho un fratello, tale possibilità mi viene dal fatto di avere un fratello, mi viene dall'esterno, la ricevo, essa è sociale. Da solo non ho la possibilità e di conseguenza il potere di essere *fratello-di*. Oggi che molti genitori hanno un unico figlio, questa possibilità non si presenta, non è data a questi ultimi, che quindi non la ricevono. Il sociale incide pertanto nell'esperienza degli individui perché impone a loro dei comportamenti, pensieri, affetti che altrimenti non potrebbero avere. Queste esperienze, per quanto siano condotte da esseri viventi eccedono tuttavia la vita: senza l'altro non sarebbe possibile avere tali esperienze, esse incidono in modo reale perché l'individuo deve farvi fronte secondo modalità che lo predispongono, che egli riceve a questo fine.

Durkheim a ben vedere non dà mai una definizione di società. Al più è possibile ricavare una definizione *ex negativo*. Si può cioè dire ciò che essa non è. In quanto realtà *sui generis*, sappiamo che essa non è la semplice somma delle parti che la compongono. A dispetto della vulgata, Durkheim sostiene ripetutamente che la società non è una realtà ontologicamente indipendente dagli individui, giacché non potrebbe che essere fatta di individui. Ma essa non è eguale alla loro semplice somma. Né la società è semplicemente la standardizzazione dei modelli di interazione tra individui. La riduzione a uniformità, nello spazio e nel tempo, di comportamenti altrimenti privi di un ordine, è una parte importante del concetto durkheimiano di società, ma non lo esaurisce – anche la struttura biologica degli individui contribuisce a dare regolarità ai comportamenti.

Ciò che va rimarcato è che la società è nelle azioni, nei pensieri, nei sentimenti degli individui, come i pensieri, i sentimenti e le azioni degli individui contribuiscono a generare e costruire la dimensione sociale. In un certo senso, possiamo considerare le istituzioni e le pratiche di una società come un genere di linguaggio nel quale sono espresse le sue idee fondamentali. Tuttavia, ciò che è “detto” in questo linguaggio, non sono delle idee che potrebbero essere soltanto negli spiriti di certi individui; sono piuttosto delle idee comuni a una società, perché fanno parte della

sua vita collettiva, in pratiche e in istituzioni che sono indivisibilmente quelle della società. L'individuo "trova" il sociale nella propria esperienza, lo prova su se stesso, lo vive, tesse il suo vissuto: quando digiuna, quando si mortifica, così come quando svolge il compito di fratello o di sposo, di elettore o di contribuente delle tasse: il sociale agisce in lui, è come se glielo imponesse richiedendogli un atto di volontà, è come se il sociale presupponesse la volontà attiva, fattiva.

CAPITOLO QUINTO

La rappresentazione e le forme elementari.

Cose, credenze, simboli verso l'analisi autonoma della cultura

1. Conoscenza e carattere collettivo

Nelle *Formes* Durkheim si immerge nel passato primitivo percorrendo una ricognizione delle fonti dell'agire religioso dei credenti e della vita sociale (Bellah 1965). È dunque necessario portare al centro della discussione l'origine del totemismo e delle credenze totemiche in relazione al concetto di rappresentazione collettiva. Quest'ultima costituisce l'elemento chiave del testo, è un'unità concettuale imprescindibile sia per lo studio del totemismo, l'analisi della forma più semplice, sia per lo studio delle categorie del pensiero e della loro genesi. L'interrogativo che sottende l'esame del totemismo concerne infatti lo statuto di quelle cose sociali che sono oggetto specifico della sociologia durkheimiana.

Il pensiero sociologico di Durkheim, abbiamo visto, si confronta spesso con la tradizione filosofica kantiana e di ascendenza kantiana. Da questa prospettiva prenderemo le mosse da un passo della *Logica trascendentale*. Kant fa emergere come «la nostra conoscenza trae origine da due sorgenti fondamentali dell'animo», vale a dire dalla «ricettività delle impressioni», attraverso la quale un oggetto ci è dato, e dalla «spontaneità dei concetti», attraverso la quale questo oggetto è pensato. Si ha conoscenza solo quando si congiungono «queste due facoltà o capacità» (Kant 1967, 125 B 74). Ne consegue che i concetti hanno la necessità di essere “riempiti”, mentre le intuizioni di essere interpretate. L'elaborazione kantiana è valida per gli oggetti che sono conosciuti dalla scienza, ma resta tuttavia inevaso come tale processo risolve la conoscenza delle cose sociali. Kant, inoltre, presuppone che le cose della natura siano conoscibili secondo questo disegno, senza avvertire che ciò che è portato a oggetto della conoscenza scientifica sia già il risultato di una strategia conoscitiva, quale è indubbiamente la distinzione tra qualità primarie e secondarie, dando inoltre per scontato che l'ordine del conoscere possa corrispondere a quello del conosciuto, che vi possa essere dunque una corrispondenza. Nel caso di Kant “questa” è già posta come criterio di possibilità, poiché la ragione trova nella natura ciò che essa stessa vi ha posto, secondo la propria legislazione. Eppure, per arrivare a Durkheim, dobbiamo chiederci: conosciamo le cose sociali come conosciamo le cose della natura?

Perché l'individuo possa rappresentarsi qualcosa occorre che questo qualcosa gli sia presente. Tuttavia, nel caso del sociale, il qualcosa che un individuo ha presente come rappresentazione non è propriamente una cosa, una cosa che ha di fronte, oppure una cosa che egli si pone di fronte

ad oggetto di rappresentazione, perché le cose sociali sono pratiche e credenze istituite che, per quanto siano *per e negli* individui, sono a esse esterne e presentano la proprietà della costrittività. Da un lato, hanno dunque i caratteri delle cose, e noi ce le possiamo rappresentare come qualsiasi altra cosa; da un altro lato, riguardando gli individui, essendo pratiche, hanno proprietà diverse da quelle delle mere cose. A guardare con attenzione ci accorgiamo che non si può non tener conto che le cose sociali sono prodotte dalla vita associata degli individui, ossia che le cose sono prodotte dalle relazioni degli individui, dagli individui. Esse, dunque, hanno insieme a che fare con l'individuo e con qualcosa che si produce tra gli individui, che è negli e per gli individui ma che è anche tra gli individui, di modo che non è più possibile avere una concezione della natura dell'individuo, del modo con cui egli conosce e agisce senza tener conto di questa sua dimensione in cui pratica il conoscere e l'agire. Vi è dunque una coappartenenza che porta a pensare che la cosa sociale non sia solo ciò che gli individui si rappresentano; la società non è solo la rappresentazione di un individuo, o la rappresentazione di *ego*. La mia rappresentazione della società non poggia solo sull'attività della coscienza anche se dovessi ammettere che possa svolgersi in un senso del tutto diverso da quello delle cose della natura, giacché il sociale è qualcosa che si fa esso stesso di per sé presenza di rappresentazione.

Il rapporto tra religione e società non inerisce unicamente allo specifico ordine della fede, o al modo dell'esperienza religiosa, specifica e di matrice spiritualista, così come prospettato da James in *The Varieties of Religious Experience* (1906, v-xx). Per James la religione si può definire mediante le impressioni, i sentimenti e gli atti dell'individuo preso isolatamente, perché questo si considera in rapporto a ciò che gli «appare» come divino. Tuttavia, il nesso tra religione e società possiede tratti più profondi, perché interessa sia la costituzione dell'esperienza in modo più ampio, sia la costituzione di una sociologia della religione che getta le basi per approfondire temi più squisitamente legati alla teoria della conoscenza. Immergersi nel passato delle società «primitive» significa «spiegare una realtà attuale, a noi prossima, e capace di conseguenza di informare le nostre idee e i nostri atti: questa realtà è l'uomo» (Durkheim 2005, 51).

A partire dall'*Introduzione* del testo Durkheim mostra come la propria ricerca interessa certamente la scienza delle religioni, però «eccede» nello stesso tempo la sfera propriamente religiosa, presentando aspetti e problemi che fino a quel momento erano stati deliberati «soltanto tra filosofi» (*Ibidem*, 59). Scrive il Nostro:

Alla base dei nostri giudizi, esiste un certo numero di nozioni essenziali che dominano tutta la nostra vita intellettuale; si tratta di quelle che i filosofi, da Aristotele in poi, chiamano le

categorie dell'intelletto: le nozioni di tempo, di spazio, di genere, di numero, di causa, di sostanza, di personalità ecc. Esse corrispondono alle proprietà più universali delle cose. Esse corrispondono alle proprietà più universali delle cose. Sono come la *robusta cornice* [cadre] che racchiude il pensiero; questo non sembra poterne fare a meno senza distruggersi, perché non possiamo pensare oggetti che non siano collocati nel tempo o nello spazio, che non siano numerabili ecc. (*Ivi*).

I primi sistemi di rappresentazione che l'uomo si è fatto del mondo e di se stesso sono di origine religiosa. Se la filosofia e le scienze sono nate dalla religione, ciò è successo perché la religione stessa ha assolto, fin da subito, il compito delle scienze e della filosofia. Quindi, intesa come «eminentemente collettiva», la religione è «un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono» (*Ibidem*, 97). La definizione, una delle più solide a disposizione della sociologia, porta con sé tre osservazioni. La prima: la radicale distinzione tra sacro e profano. La seconda: il fatto che la religione è un insieme di credenze e pratiche relative a ciò che viene ritenuto sacro. La terza: la particolarità per cui la religione si caratterizza per il fatto che le credenze relative alle cose sacre vengono condivise da una comunità di fedeli, nel contesto di riti collettivi.

Il carattere eminentemente collettivo si rivela, da un canto, perché la religione consolida e fortifica una comunità di credenti nella cornice di uno spazio e di un tempo, separati dalle attività quotidiane e condivisi con gli altri membri della propria comunità, mentre, dall'altro, gli stessi membri, nel sacro che adorano, «trasfigurano» l'immagine idealizzata della società stessa. Con la stabilità di questa prospettiva, Durkheim mostra che la religione «offre» all'uomo le forme categoriali attraverso le quali poter pensare e organizzare la materia della conoscenza, che in questo caso è data dalla stessa vita sociale. L'osservazione della religione, delle credenze e delle fedi, del sacro, come dei riti connessi alle pratiche religiose, indicano chiaramente come le categorie principali si originano dalla religione e nella religione. In questo senso, essa è una «cosa» eminentemente sociale, perché le rappresentazioni religiose «sono delle rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive» (*Ibidem*, 59)³³. È nel prendere parte alla vita sociale, nell'essere assieme agli altri, che nell'individuo prendono corpo rappresentazioni che egli può elaborare individualmente, ma che di fatto si rendono possibili solo in quanto *ego* ed *alter*, nel commercio

³³ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. p. 59.

sociale, sperimentano e provano sentimenti, immagini e idee che sono comuni e che li accomunano. Ciò che rende comune e ciò che accomuna, che non sono uniti in una successione di tipo lineare, costituiscono una struttura di relazioni nella quale gli individui non possono entrare e uscire a loro piacimento, ma nella quale già si trovano, nella quale vivono e dalla quale sono vissuti. La comunanza delle pratiche sociali, vuol dirci Durkheim, nel far provare agli individui sentimenti e stati mentali che altrimenti non potrebbero avere, accomuna i sentimenti, gli stati mentali, le idee, costituendo insieme la materia e la forma delle rappresentazioni, le quali sono collettive anche in questo senso eminente.

2. Forme dell'esperienza

Un primo criterio analitico applicato da Durkheim per caratterizzare e distinguere il rituale religioso dalle altre pratiche sociali si riferisce alla forma dell'esperienza. I fenomeni religiosi sono sistemati in due categorie, costituite da due diverse forme di esperienza, come le credenze e i riti. Mentre le prime «sono stati di opinione e consistono di rappresentazioni», le seconde (i riti) costituiscono «tipi determinati di azione» e tra questi due ordini di fatti «c'è tutta la differenza che separa il pensiero dal movimento» (*Ibidem*, 86; Rosati 2010). Il rituale pertanto è lo spazio e il tempo, per eccellenza, in cui una particolarissima alchimia che scaturisce dall'essere insieme, induce gli individui *uti singoli* a esperire se stessi e gli altri individui *uti universi* (Poggi 2000, 2006).

L'analisi del totemismo australiano permette di cogliere quegli elementi costitutivi della religione che, una volta interpretata mediante l'opposizione sacro e profano, dove il primo rappresenta il nucleo identitario di una comunità morale, finisce per essere ritenuta un elemento permanente della vita sociale. Eppure, ciò che si rivela con il totemismo, è quel modo con cui le “cose” sociali si producono tramite lo stesso movimento di istituzione del gruppo. Per cui non è solamente il modo in cui il sociale è «proiettato» a divenire oggetto di studio. Se la religione ha a che fare con l'identità di una comunità, finché ci sarà società, non solo una congerie di individui, ci sarà religione: ciò significa che perdureranno anche gli elementi costitutivi della vita religiosa, cioè la sacralizzazione di alcuni contenuti delle credenze religiose e la dimensione rituale. Il punto fondamentale risiede allora nel fatto che la ritualità permette di operare un auto-trascendimento come unica condizione per cui la contingenza della società non si risolva nella sua scomparsa. In altre parole, perché la società esista è necessario che essa introduca una misura di «conflitto», una spinta ad *alter*, nella vita che gli individui provano, per quanto impersonale

questo *alter* possa essere. È necessario pertanto che la società introduca un fattore capace di motivare, o imporre, un'operazione di autotrascendimento, e ciò è possibile nel momento in cui il sociale si rappresenta nel pensiero religioso: o meglio, ciò è possibile nel momento in cui è il sociale stesso che rende sé come rappresentato nel pensiero religioso. Esso è vissuto dagli individui nelle pratiche religiose di modo che, prima di essere categorie dell'intelletto, le forme e le rappresentazioni sono categorie sociali:

La vera funzione della religione non è quella di farci pensare, di arricchire la nostra conoscenza [...] ma è quella di farci agire e di aiutarci a vivere. Il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non-credente; egli è un uomo che può di più. Egli sente in sé una forza maggiore per sopportare le difficoltà dell'esistenza e per vincerle. Egli è sollevato al di sopra della misura umana, perché è sollevato al di sopra della sua condizione di uomo; si crede salvo dal male, sotto qualsiasi forma concepisca il male (*Ibidem*, 480-481).

Ciascun *homo duplex* si esprime e si realizza assumendo un'identità condivisa, capace di tematizzare, anche per autotrascendimento, il «meglio» di ciascuno. La superiorità della società, in questo senso, non può che essere morale: è la società la fonte per eccellenza della morale e come superiorità spirituale il suo dominio coinvolge insieme il sentimento e la ragione dell'uomo. A quest'ultimo, del resto, possono giungere idee e sentimenti a lui superiori solo da entità che siano a lui superiori, può riconoscere qualcosa a lui superiore per una convinzione resa possibile dell'esperienza che ha del sociale. In tal senso, il rispetto che noi proviamo verso una persona «è l'emozione che proviamo quando sentiamo prodursi in noi questa pressione interna e del tutto spirituale» (*Ibidem*, 265), dovuta alla sua autorità morale. Per cui non solo il fedele che ha comunicato con il proprio dio è più «forte», ma è colui che appartiene a una comunità morale, e un uomo «salvato» attraverso la fede è un uomo con una comunità, laddove un uomo privo di comunità è un uomo che diviene preda di patologie sociali. Pertanto, ciò che «in questo caso ci determina non sono i vantaggi o gli inconvenienti dell'atteggiamento che ci viene prescritto o raccomandato; è il modo in cui ci rappresentiamo colui che lo raccomanda o lo prescrive» (*Ivi*). La sua efficacia in noi dipende dall'intensità con cui da noi è vissuta l'ascendenza morale. Forte di questo Durkheim può esprimere pienamente il suo pensiero:

I modi di agire a cui la società tiene tanto da imporli ai suoi membri si trovano, per questo stesso motivo, contrassegnati da un segno distintivo che provoca il rispetto. Essendo

elaborati in comune, la vivacità con cui sono concepiti da ogni individuo particolare si riflette in tutti gli altri e viceversa. Le rappresentazioni che li esprimono in ognuno di noi hanno quindi un'intensità a cui non potrebbero pervenire stati di coscienza puramente privati: essi traggono la loro forza da innumerevoli rappresentazioni individuali che sono servite a costituirle. È la società che parla per bocca di quelli che li affermano in nostra presenza: è essa che ascoltiamo ascoltandoli, e la voce di tutti ha un accento che non potrebbe avere quella di uno solo. La stessa violenza con cui la società reagisce, con il biasimo o con la repressione materiale, contro i tentativi di dissenso, manifestando con lo sdegno l'ardore della convinzione comune, contribuisce a rafforzarne il dominio. In breve, quando una cosa è oggetto di uno stato dell'opinione, la rappresentazione che ne ha ogni individuo trae dalle sue origini, dalle condizioni in cui è sorta, una potenza di azione avvertita anche da coloro che non vi si sottomettono. Essa tende a ricacciare indietro le rappresentazioni che la contraddicono, e le tiene a distanza; essa comanda, al contrario, gli atti che la realizzano, e ciò, non già per mezzo di una coercizione materiale o della prospettiva di una coercizione di questo genere, ma semplicemente in virtù della diffusione dell'energia mentale in essa presente. Essa ha un'efficacia che deriva unicamente dalle sue proprietà psichiche, ed è precisamente da questo segno che si riconosce l'autorità morale (*Ibidem*, 266).

Nell'essere-insieme non solo si produce e riproduce l'immagine della realtà, ma si depositano e codificano maniere di agire e di pensare che vanno ben al di là dello scopo apparente. Il rituale religioso, come pratica, è infatti completamente differente da tutti gli altri tipi di pratiche umane, proprio a partire dal suo carattere non utilitaristico e a-strumentale: mentre produce integrazione, il rito sospende la pluralità degli atteggiamenti ascrivibili a ciò che nella vita quotidiana è ascritto all'ordine della produzione (*Ibidem*, 445). In tal senso, il rituale possiede un'energia interpretativa che non può essere ridotta, o banalizzata, con altre forme di agire o con altre pratiche più o meno codificate:

Ecco perché le critiche facili, a cui un razionalismo semplicistico ha talvolta sottoposto le prescrizioni rituali, lasciano in genere indifferente il fedele: la vera giustificazione delle pratiche religiose non risiede negli *scopi apparenti* che esse perseguono, bensì nell'azione invisibile che esse esercitano sulle coscienze, nella maniera in cui influiscono (*Ibidem*, 422).

Più avanti nel testo, Durkheim può quindi affermare come

Le necessità dell'azione e soprattutto dell'azione collettiva possono e debbono esprimersi in formule categoriche, perentorie e nette, che non ammettono contraddizione; infatti i movimenti collettivi sono possibili solo a condizione di essere concertati, e quindi regolati e definiti. Escludono i brancolamenti, fonte di anarchia: tendono da soli verso un'organizzazione che, una volta stabilita, si impone agli individui. E dato che l'attività non può fare a meno dell'intelligenza, accade che questa sia trascinata nella stessa via e adottata, senza discussioni, i postulati teorici reclamati dalla pratica (*Ibidem*, 431).

Il rituale riunisce fisicamente i membri del gruppo in un momento straordinario e separato, sacro appunto, che vincola i membri nel loro stare assieme a realizzare collettivamente forme reiterative, coordinate e codificate di agire. Per l'indigeno, ad esempio, non è minimamente «messa in dubbio» l'efficacia del rito, egli ne segue la ritmicità collettivamente agita, convinto che i riti debbano produrre i risultati che si aspetta per una specie di necessità. Se l'avvenimento «inganna le sue speranze, egli ne conclude semplicemente che i riti sono stati neutralizzati dai malefici di qualche gruppo ostile» (*Ibidem*, 394). L'esperienza della dimensione sociale del rituale non è né generalizzata con pratiche di *routine*, né sotto-tematizzata: gli indigeni non penserebbero affatto che un risultato favorevole «possa essere ottenuto con altri mezzi» (Ivi). Le credenze magiche producono l'effetto di legare, gli uni agli altri, gli uomini che vi aderiscono, ma non esiste una «Chiesa magica», perché la pratica religiosa necessita di un presupposto fondamentale, ovvero una chiesa da cui è «inseparabile», una comunità capace di porsi quale *auctoritas* istituita dai credenti in una stessa fede (*Ibidem*, 94-95). Essa ha dunque un carattere collettivo ben definito nel momento in cui, nelle vesti di *communitas* morale, afferma e attua il senso di necessità e di vincolo della pratica rituale.

Durkheim propone un ulteriore argomento a proposito della distinzione tra il rituale religioso e l'eterogeneità delle altre pratiche umane. Il rituale, afferma, si riferisce alla «natura particolare» del proprio oggetto (*Ibidem*, 87). Cosa significa tale dichiarazione? È necessario chiarire questo aspetto perché a differenza del metodo weberiano, l'attenzione è ora rivolta al fenomeno religioso in generale, inteso nella sua totalità. Se con il postulato fondamentale della metateoria che in Weber fonda il metodo comprendente, le cause delle credenze di un individuo coincidono con il senso che queste hanno per lui (Weber 1976, I, 342-343; Treiber 1993), per Durkheim, dal momento che le religioni possiedono necessariamente elementi essenziali in comune e «affinità esteriori» che ne presuppongono altre più profonde, alla base di tutti i sistemi di credenze e di

tutti i culti vi è necessariamente «un certo numero di rappresentazioni fondamentali e di atteggiamenti rituali che [...] rivestono ovunque lo stesso significato oggettivo e adempiono ovunque alle stesse funzioni» (Durkheim 2005, 54-55). Le credenze religiose conosciute, semplici o complesse, possiedono uno stesso carattere comune: «esse presuppongono una classificazione delle cose, reali o ideali, che gli uomini si rappresentano in due classi, in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti tradotti abbastanza bene dai concetti di profano e di sacro» (*Ibidem*, 87). Continua Durkheim:

La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso; le credenze, i miti, gli gnomi, le leggende sono rappresentazioni o sistemi di rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre, le virtù e i poteri loro attribuiti, la loro storia, i loro rapporti gli uni con gli altri e con le cose profane (*Ivi*).

Il concetto di sacro, così come si è sviluppato nelle *Formes*, avverte l'eco di quanto espresso da Hubert e Mauss nel 1906. A esso viene attribuito un «survalore», una «carica aggiuntiva» atta a «modificare la natura» e la «struttura dell'individuo isolatamente inteso», o dell'individuo non ancora «inserito in un contesto sociale» (Hubert, Mauss 1909, 1-12). In questa direzione la forma di trascendenza del concetto di sacro si avvia a essere sociale. Per poter esprimere il sociale, o più radicalmente per essere sociale, l'individuo deve integrarsi inevitabilmente in un sistema che gli permetta di avvertire il senso dell'esperienza e della forza costituita nel gruppo, dove può sentire e mediare una realtà superiore a lui stesso. Senza un qualche radicamento nelle coscienze individuali, ovvero senza l'interiorizzazione nel sé dell'immagine degli altri, la vita sociale non potrebbe svilupparsi, il che presuppone che «una dimensione d'interiorità nella coscienza individuale già si dia come condizione a sua volta imprescindibile della formazione della società» (Paoletti 2009, 20).

Per cui non basta definire il sacro di fronte al profano, visto che la distinzione gerarchica non è stabile: non resta altro che la loro eterogeneità e questa «è assoluta» (Durkheim 2005, 88-89). I due domini sono una dualità essenziale, vivono di energie diverse, tanto che non esiste nella storia del pensiero umano un altro esempio di due categorie così profondamente diverse e «radicalmente» opposte l'una all'altra (*Ivi*). La divisione delle cose sacre e profane rappresenta la correlazione essenziale e originaria di due termini che non si danno prima e indipendentemente della loro relazione, che coprono interamente il soggetto a cui ineriscono e il dominio della realtà

che definiscono. Alla base dei fenomeni religiosi è presente quindi una categorizzazione, anche nomotetica – non a caso si parla di regole e prescrizioni – dove tutte le cose dell’universo sono distribuite in due categorie, sacro e profano. Per cui, può argomentare Durkheim, le credenze religiose sono quelle rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre e i rapporti che esse hanno tra loro e con le cose profane, mentre i riti sono regole di condotta, in grado di prescrivere il modo con cui l’uomo «deve comportarsi» con le cose sacre (*Ibidem*, 91).

3. Rappresentazione e dimensione collettiva

3.1 Il rifiuto dell’empirismo, oltre l’intellettualismo

Nelle *Lettres au Directeur de la Revue néo-scholastique* (8 novembre 1907) compare la testimonianza autobiografica di Durkheim in merito alla «rivelazione» dischiusa dalla lettura di Robertson Smith e dalla sua teoria del sacrificio (Lukes 1973; Morphy 1998; Pickering 1984; Zerilli 2011). In questa rivelazione sta il peso specifico del rifiuto della genealogia empirista del sacro, a partire dal soprannaturale, per porre immediatamente il sacro in un ordine differente. Nel secondo capitolo del *Libro terzo*, Durkheim discute la natura e il ruolo dell’istituto del sacrificio, confrontandosi criticamente con Smith, al quale peraltro tributa tutto il suo debito (Biedelman 1974; Jones 1981; Segal 2002; Abruzzese 2005; Skinner 1995; Filoramo 1994; Pignato 2001; Maier 2009).

Dopo la pubblicazione di *Primitive Culture* (1871) in cui Tylor espone la propria idea circa l’origine della religione e la natura del sacrificio, Smith vi si pone in opposizione sviluppando riflessioni per noi essenziali, se lette in chiave durkheimiana (Tylor 1871; Tylor, Boas, & Kroeber 1970). Nel chiarire le proprie idee in materia di religione, soprattutto in *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), Smith riunisce nel testo la sintesi dei suoi studi dedicati al rapporto tra società e religione nei popoli antichi, gli ebrei e negli arabi preislamici. Sebbene siano entrambi evoluzionisti, rispetto a Tylor, Smith muove da premesse differenti: vale a dire, se si rifiuta la fase aurorale della religione come una tendenza riflessiva dell’individuo, è necessario concentrarsi sulla dimensione sociale e collettiva della religione, e in modo specifico sull’attività rituale: da quest’ultima è possibile muovere l’analisi. L’intellettualismo tyloriano ha infatti il duplice torto di identificare e confondere, secondo una visuale di tipo post-illuministica, l’uomo primitivo con l’uomo filosofo, e di “ridurre”, come se la religione fosse una semplice teoria,

trascurando l'aspetto psicologico del fatto religioso, quell'aspetto che era stato intuito assai bene da Vico³⁴.

Smith contrappone alla teoria della religione come risultato di uno sforzo intellettuale teso a comprendere la realtà, la concezione secondo cui il "dato primario" di ogni esperienza religiosa è costituito da riti e simboli, reciprocamente correlati. Questi sono condivisi dai membri di una comunità particolare che, nascendo al suo interno, li trovano *già* presenti e costitutivamente attivi. Fondandosi su questo rapporto tra religione e comunità, si privilegia la dimensione pratico-rituale, contrariamente all'intellettualismo: il fatto religioso pertanto non è un prodotto meramente «cerebrale» (Borutti 1999). Tuttavia, se ciò dice di come non vi sia nella religione un'azione che non si esprima essenzialmente nei riti, questo non significa per Smith operare una riduzione inflessibile: gli uomini non compiono riti al pari di gesti meccanici, indipendentemente dal loro significato, poiché «il rito è, in primo luogo e soprattutto, un modo di prestare attenzione» (Smith 1889, 103). Essendo la religione antica, pre-monoteista, priva di veri e propri dogmi della fede, la religiosità si concretizzava anzitutto nell'adempimento delle pratiche, di atti di culto ritenuti legittimi dalla comunità. Per cui la dimensione collettiva del fenomeno religioso, che Smith antepone, anche storicamente, alla dimensione individuale, riflessiva e sistematica, si rivela in quegli atti di devozione che coinvolgono l'intera società, cioè nei riti comunitari. Lo studio del materiale biblico è in questo senso rivelatore dell'esistenza di una religione fortemente comunitaria, tanto da spingere Smith a sostenere l'esistenza di una sostanziale omologia sia tra attività religiosa e rituale, sia tra identità politica e sociale. Scrive infatti che nella società arcaica «la religione di un uomo è un elemento integrante delle sue relazioni politiche» (*Ibidem*, 36). Questo passo è essenziale pensando a Durkheim: Smith prospetta infatti che il conformarsi ai rituali pubblici rappresenti il segno dello stato dei rapporti tra gli individui stessi e tra questi e la comunità. Con ciò si rivela la natura sociale della religione e contestualmente la sua funzione di elemento coesivo, perché diviene fattore regolativo dei rapporti sociali e, attraverso l'adesione ai rituali pubblici, essa muove gli individui a conformarsi alle pratiche collettive, mentre, al contempo, li associa nei loro scopi e ne rafforza il senso di appartenenza a un unico corpo sociale mediante i riti stessi. In tal modo Smith attua una trasformazione netta nel cogliere il rapporto religione-società. La religione non può essere il prodotto di un atteggiamento speculativo o l'effetto di un bisogno spirituale, che riguarderebbe *in toto* l'ontologia dell'individuo. Se le credenze

³⁴ Al fine del nostro argomento va considerato che Tylor definisce la religione come «la credenza negli spiriti soprannaturali» (Tylor 1871, 424). Più ampiamente cfr. Padovani (1979), Fabietti (1980) Rossi (1983).

non possiedono di conseguenza un carattere di illusorietà o di puro idealismo, sono chiamate a rispondere alle necessità pratiche della vita in comune. Per questo la religione è qualcosa che esiste «non per la salvezza delle anime, ma per la conservazione e il benessere della società» (*Ibidem*, 29). Smith fortifica questa sua ipotesi attraverso lo studio dell'istituzione del sacrificio tra i popoli semitici, presso i quali riteneva di poter rintracciare le sopravvivenze di fasi ancora anteriori. Se l'istituzione del sacrificio non può più essere interpretata come semplice dono rivolto a una potenza sovraindividuale, allo scopo di conquistarne i favori, essa diviene un rituale di comunione tra gli esseri umani e la divinità:

Il potere della religione sulla vita è duplice: da un lato tale potere consiste nella associazione di essa con particolari norme di condotta a cui assegna delle sanzioni sovranaturali; ma soprattutto tale potere consiste nel determinare il tono generale e la tempra delle menti degli individui, che in tal modo vengono spronate al coraggio e a più alti ideali, e le eleva al di sopra della brutale servitù nei confronti degli istinti fisici insegnando agli uomini che la loro vita e la loro felicità non sono il semplice trastullo delle cieche forze della natura, ma che un potere più alto li sorveglia e si prende cura di loro. In quanto fonte ispiratrice di comportamento, questa influenza è più potente della paura nelle sanzioni sovranaturali, dal momento che funge da stimolo, mentre quest'ultima è semplicemente regolativa (*Ibidem*, 265-266).

Il rituale di comunione per eccellenza era il sacrificio nel quale il dio era chiamato a partecipare, come commensale, alla tavola degli uomini che, nell'atto comune del mangiare e del bere, trovavano l'occasione per rinsaldare la propria alleanza, tra loro e con la divinità rappresentativa dell'unità stessa: il prototipo di questa divinità è lo Yahvé degli antichi israeliti. La posizione non intellettualistica di Smith è allora visibile nella ricostruzione che egli compie dell'origine del totemismo e delle sue relazioni con il sacrificio, inteso come rito collettivo. Smith ritiene che la prima forma di religione sia il totemismo, inteso come il culto tributato da un gruppo a un essere animale o vegetale, con il quale il gruppo stesso si autoidentifica. Questa identificazione è una conseguenza dell'usanza dell'orda primitiva di consumare un cibo in comune, pianta o animale che fosse. Consumando, ad esempio, la carne dello stesso animale, gli individui sentono di essere partecipi della medesima sostanza e, quindi, di essere non solo in connessione tra loro, ma anche in congiunzione con l'animale. Il pasto comune però non può mantenere per un tempo indeterminato la comunanza tra gli uomini stessi, e tra questi e l'animale. Il consumo della sostanza comune deve allora essere ripetuto periodicamente, al fine di rinnovare nel tempo il legame comunitario. L'idea che tutti partecipino per incorporazione della stessa sostanza, rafforza

l'idea di comunione e, al tempo stesso, consolida l'identificazione dei membri con l'animale. Di qui, la convinzione tipica della religione totemica che un gruppo umano sia parente del suo totem da cui prende il nome (*Ibidem*, 312-313).

Il sacrificio di comunione presente nelle religioni pre-monoteiste e monoteiste sarebbe dunque lo sviluppo di questa prima fase originaria in cui, comunque, al centro delle preoccupazioni umane vi è quella di rinsaldare, continuamente, i legami tra i membri della comunità e tra questi e il «nume tutelare» (Finley 1977; Héran 1987)³⁵. È qui che la dimensione sociologica di Smith prende il sopravvento sull'argomentazione intellettualistica. Il suo merito è di aver posto l'accento sulla religione come qualcosa di sociale, non speculativa, ma collettiva e quindi morale. Si ha dunque un superamento della tesi in base alla quale il culto sarebbe stato originato dalla «paura» di esseri sovrumani. Angoscia, paura, senso di inadeguatezza, così come concetti quali potere, autorità, politica, sono dimensioni inerenti a qualunque religione, ma Smith insiste sulla funzione coesiva ed etica svolta dalla religione sul piano sociale. L'idea di rito che questa posizione prospetta assume pertanto un significato essenziale per Durkheim, perché esso consiste in una serie di atti concreti in cui si rinnovano, continuamente, i principi che stanno alla base della società e del rapporto della società con le proprie divinità tutelari.

3.2 Rappresentazioni, credenze, coscienze

Sin dalle prime pagine delle *Formes* Durkheim scarta la nozione di «soprannaturale» poiché questa implica, per logica, la concezione della natura. L'empirismo tyloriano che pone la religione come il «negativo» della scienza è rifiutato nel momento in cui la religione viene privata della sua oggettività (Durkheim 2005, 106-111). È imprescindibile allora muovere dalla società, intendendo questa come la prima forma che gli uomini conoscono attraverso le classificazioni che essa stessa stabilisce tra i gruppi sociali e gli esseri naturali. Una in particolare, tra tutte le classificazioni, governa le altre, al punto che può essere intesa come la loro origine: la distinzione tra il sacro e il profano. Anche per tale motivo, ma non unicamente, la nozione di sacro acquisisce

³⁵ L'idea della divinità come nume tutelare del gruppo è ben presente negli studi di Fustel de Coulanges. Ne *La cité antique* (1864) emerge che la società era all'inizio edificata su basi teocratiche. La discendenza comune e la co-territorialità, sebbene elementi fondamentali nella costituzione della comunità politica, la città, erano altresì secondari rispetto al culto comune delle divinità tutelari. Gli stessi legami parentali, primo vincolo «politico» tra gli esseri umani, erano ciò che consentiva di assicurare la continuità del culto domestico ed erano pertanto secondari, benché funzionali, rispetto a quest'ultimo. Si era «parenti» innanzitutto perché si tributava un culto a un antenato comune.

un diverso ordine di senso. Esso non si distingue più in ciò che, per definizione, è stabile, poiché si sposta l'accento sociologico sul fatto che il sacro è il proibito, dal momento che le cose sacre sono quelle «protette e isolate» dalle interdizioni, mentre le cose profane «sono quelle a cui si riferiscono queste interdizioni e che devono restare a distanza dalle prime» (*Ibidem*, 91). In queste definizioni che Durkheim ci consegna è all'opera uno stretto rapporto tra rappresentazione e cosa, chiave di volta imprescindibile non solo per la sociologia delle religioni, ma per la teoria della conoscenza in modo più ampio.

Una tale ragion d'essere spiega, in Durkheim, quell'«ambivalenza del sacro» che Smith aveva incontrato con la questione della «contagiosità» del sacro (*Ibidem*, 281 e 295; Jones 1986; Segal 2001), contagiosità che riguarda le stesse “cose”, le quali possono essere percepite alternativamente come sacre o profane. La tesi della contagiosità tratta da Robertson Smith, di cui «non ne ha mai dato una spiegazione esplicita» (Durkheim 2005, 476), si fonda sull'idea che la separazione delle cose sacre rispetto a quelle profane carica le cose sacre di una potenza specifica di espansione comunicata per contatto; essa può essere distruttrice o salvifica, rispettivamente al modo in cui è manipolata, controllata. Da questa posizione deriva un'«ambivalenza» manifesta, che non concerne soltanto i valori contraddittori assegnati a queste forze, ma al loro modo di emergenza: il separato, istituendosi e attuandosi, tende a infrangere i propri confini, e quindi ad abolirsi tramite lo stesso movimento da cui è istituito. La distinzione tra Smith e Durkheim, su questo aspetto, riguarda la spiegazione data al contagio:

se le forze religiose non hanno mai una sede propria, la loro mobilità può essere facilmente spiegata. Poiché nulla le unisce alle cose in cui le localizziamo, è naturale che, al minimo contatto, esse ne sfuggano per così dire loro malgrado, e si propaghino più lontano. [...] Il contagio non è dunque un procedimento secondario in virtù del quale si propaga il carattere sacro, una volta che sia acquisito; ma è il *procedimento stesso* con il quale si acquisisce. È per contagio che esso si fissa; non ci si può meravigliare che si trasmetta contagiosamente (*Ibidem*, 384).

In questo senso è l'impersonalità delle qualità in gioco, la loro relativa indipendenza rispetto al substrato, che spiega il contagio. Il rifiuto della *Ding an sich* kantiana arriva fin dentro le *Formes* del 1912 e si tematizza nel fatto che il contagio non dipende tanto da delle proprietà intrinseche di una sostanza, da un in sé, ma soltanto dalla rottura con ogni particolarità sostanziale, in cui si innesca un movimento positivo di impersonalizzazione. Vale a dire, la rottura si attualizza solo

nei legami che permette e tramite il piano di esperienza specifico che questi legami vanno ad articolare. Durkheim problematizza esattamente il versante kantiano-hamiltoniano della conoscenza: se la “cosa” non viene cercata “in sé”, e quindi non al di fuori delle condizioni sociali in cui può essere conosciuta nel suo darsi, si generano le idee della ragione fondate sul pensiero logico. In pieno distacco da Smith, la relazione mediante cui il sacro “si fa” è essenzialmente il contagio, ma il contagio non si riduce a un aspetto particolare della natura empirica, non è intrinsecamente nella cosa. La «specie di fugacità» (*Ibidem*, 378) con cui Durkheim lo descrive non deve ingannare, perché, paradossalmente, il contagio fissa il sacro. L’oggettivazione del sacro, ciò che lo determina in essere, è nelle relazioni rese possibili da questo stesso contagio, dal “modo” del contagio. Senza questo atto di fissaggio esse resterebbero invischiata nell’esperienza sensibile, in accordo al fatto che «con il sensibile, non si può fare altro che il sensibile» (*Ibidem*, 283).

Se presi in se stessi i fenomeni di contagio sembrano estranei alla vita logica e riportano, volendo, alle categorie pre-logiche di Lévy-Bruhl (Merllié 2012). Al contrario, se il contagio è un procedimento, se fissa qualcosa, significa che è quell’operatore reale che attua la sua propria funzione nel «collegare le cose che la sensazione lascia le une al di fuori delle altre» (Durkheim 2005, 385). Questo si posiziona ben lontano dall’irrazionalità che gli si vuole retrospettivamente assegnare, nel momento in cui è fonte logica di correlazione. Il sacro esce dal suo dominio, si estende alla totalità del reale secondo la modalità di una dinamica affettiva. Il sacro acquisisce con Durkheim una dimensione oggettiva: la qualità della sacralità non risiede in proprietà intrinseche all’oggetto considerato, ma nelle sue proprietà di simbolo. Tuttavia, si perde il valore profondo di tale affermazione se si vuole scindere simbolo da realtà. In altre parole, si renderebbe evanescente la sua effettiva consistenza di realtà *sui generis*, morale, ma dotata della “solidità” del sociale.

Per cui, dove Smith descrive un’ambiguità nei fenomeni contagiosi è invece necessario cogliere una reale contraddizione nel rapporto tra coscienza, cose e rappresentazione:

l’ambiente profano e l’ambiente sacro non solo sono distinti, bensì chiusi l’uno all’altro: tra loro vi è un abisso. Nella natura degli esseri sacri deve perciò esserci un particolare motivo che renda necessario questo stato di isolamento eccezionale e di reciproca occlusione. Infatti, per una specie di contraddizione, il mondo sacro è come disposto, per sua stessa natura, a diffondersi in questo stesso mondo profano che esso d’altra parte esclude: mentre lo respinge, tende a diffondervisi non appena questi si lasci appena accostare. Per questo motivo

è necessario tenerli a distanza l'uno dall'altro, e fare, in qualche modo, il vuoto tra essi. Quel che obbliga a queste precauzioni è l'eccezionale contagiosità sacro. Lungi dal restare connesso alle cose che ne sono contraddistinte [*segnate*], esso è dotato di una specie di fugacità. Il contatto più superficiale o mediato è sufficiente perché esso si trasmetta da un oggetto all'altro (*Ibidem*, 378).

Il sacro è il punto di vista sulle cose, dicendo però che si tratta del punto di vista della coscienza collettiva. La forza che infatti trasporta l'individuo nell'ambito delle cose sacre non gli è inerente, ma proviene a lui, ad-viene a lui dall'esterno. La coscienza collettiva come forma più alta della vita psichica, considera le cose «nel loro aspetto permanente e essenziale che fissa in nozioni comunicabili [...] è un soggetto particolare che, di conseguenza, particolarizza ciò che pensa» (*Ibidem*, 507-508). Al contempo, il sacro è quella forma mediante la quale si manifesta, si realizza e si implementa il legame sociale: le cose sacre sono infatti «ideali collettivi che si sono fissati su oggetti materiali» (Durkheim 2009, 71). Altresì, la dinamica mediante la quale il gruppo associato costituisce la propria realtà sul piano simbolico, consacrando determinati oggetti e ponendoli al centro di un culto, è un atto duplice: con un unico gesto il reale viene strutturato in due regioni distinte e complementari, di cui una include i sostituti simbolici della sua stessa identità in quanto gruppo, cioè le cose sacre, mentre l'altra include tutto ciò che al sacro si contrappone, ed è definito da questa stessa contrapposizione, le cose profane. Il sacro non si manifesta dunque come una forza di unificazione, ma si rivela con la sua capacità di «tenere a distanza» dopo «una prima frattura» (Karsenti 2006, 192 e ss.). Sacro e profano non possono darsi indipendentemente dalla loro relazione, poiché sono condizione di possibilità dell'espressione sociale dell'uomo, della sua stessa duplicità. La condizione umana è precisamente differenziata, attraversata dalla duplicità, a differenza dell'animale che «conosce un solo mondo [*l'animal ne connaît qu'un seul monde: c'est celui qu'il perçoit par l'expérience tant interne qu'externe*]» (Durkheim 2005, 485). Questo a rimarcare, seguendo Paoletti, che un mondo «indifferenziato», non attraversato dalla dualità, è semplicemente un mondo «non umano» (2009)³⁶.

³⁶ A questo proposito scrive l'autore che «la sacralizzazione della realtà, che allo stesso tempo è una profanizzazione, non è tanto un processo genetico, quanto una forma strutturale della condizione umana» (2009, 17).

3.2.1 Sull'Intichiuma degli Arunta. Il Noi collettivo elementare

Nel momento in cui si compie il sacrificio si produce effervescenza collettiva. Gli individui che entrano in relazione costituiscono una realtà di genere nuovo attraverso l'azione in comune e questa realtà si manifesta con il fatto che tutte le cose si trovano polarizzate verso essa. La coscienza collettiva, come polo verso il quale si orientano le azioni degli individui, può in cambio reagire su queste azioni e organizzarne diversamente la disposizione. Resta però il fatto che l'azione della coscienza collettiva consiste nel qualificare le cose in funzione della loro sistemazione nell'ordine della relazione. Tuttavia, questa qualificazione ha un "vero" effetto, dato che porta a distinguere le cose che possono entrare nell'interazione e quelle che non possono entrarvi affatto: essa è quindi un giudizio che si manifesta essenzialmente sotto la forma del divieto e della sanzione. Partecipare a un sacrificio, ad esempio, implica il vedere le cose dall'angolazione della società, introducendo un ideale a fronte del quale le cose possono essere qualificate. Ciò significa che i concetti si aggiungono a ciò che può insegnarci la nostra esperienza sensibile particolare e al patrimonio di conoscenza che «la collettività ha accumulato nel corso dei secoli» (Durkheim 2005, 499), apportandone tuttavia un arricchimento. Un presupposto di questo tipo, se vogliamo, richiama il senso con cui Platone definisce μέθεξις (*metessi*), che designa il rapporto dei corpi sensibili all'Idea soprasensibile della quale non sono che una copia. Ogni civiltà, scrive Durkheim, «ha il suo sistema organizzato di concetti che la caratterizza. Di fronte a questo sistema di nozioni, lo spirito individuale è nella stessa situazione del *Noi* di Platone di fronte al mondo delle Idee» (*Ivi*). Se vogliamo, tale affermazione mette in primo piano un aspetto essenziale: la partecipazione come processo di associazione tra uomini diviene essa stessa un atto epistemologico, poiché si iscrive in una teoria della conoscenza dove l'uomo conosce le cose finché le percepisce attraverso i quadri sociali, le strutture e le rappresentazioni che gli fornisce la società.

Se la ragione ha perciò la capacità di oltrepassare la portata delle conoscenze empiriche, ciò non è dovuto a una virtù misteriosa, ma al fatto che l'«uomo è doppio», duplice (*Ibidem*, 66). L'uomo che partecipa alla società non si allontana semplicemente dalla propria individualità in favore di una totalità superiore, ma vede, sente e vive attraverso la sua qualificazione, attraverso la qualifica di un Noi collettivo, nel senso che l'individuo partecipa a un dominio intellettuale del quale fa parte, ma che lo trascende (*Ibidem*, 500). In tal senso la società si riafferma come soggetto particolare e che, di conseguenza, «particolarizza ciò che pensa» (*Ibidem*, 508). L'individuo partecipa alla società perché essa, immanente nella sua vita, si rende visibile attraverso gli

oggetti che essa stessa qualifica, senza mai presentarsi integralmente come tale. Se l'ideale sociale non è infatti conoscibile in se stesso, con un'intuizione «semplicemente intellettuale», è dunque accessibile attraverso le strutture formali che esso impone alle cose e che permette agli spiriti umani di percepirle. Ecco perché il sacro non è nella "cosa", ma è in ciò che la coscienza collettiva "presta" alla cosa: la cosa si rende sacra nel momento in cui diviene oggetto del sentire collettivo, della vita collettiva.

3.2.2 Cose, credenze e sacrifici

La processualità appena esposta è ben visibile quando Durkheim descrive la cerimonia dell'*Intichiuma*, nella tribù *Arunta*, rifacendosi all'etnografia di Spencer e Gillen³⁷. Ne ricordiamo le premesse empiriche come emergono dall'etnografia australiana. L'*Intichiuma* è un rito di moltiplicazione che si divide in due fasi. Nel corso della prima fase si tratta di fomentare lo scatenarsi della moltiplicazione totemica. Gli *Arunta* diffondono la potenza del *churinga* sfregandolo su di una pietra del luogo in cui è conservato, in modo da estrarne i grani di polvere santa che si espandono tutto intorno: colpiscono le rocce per ravvivare, in tal senso, la potenza vitale che queste emanano, assicurando la prosperità della specie animale, o vegetale, che serve da totem. I membri del clan partecipano così all'opera fecondatrice della natura, nell'ordine specifico con cui mantengono un legame, un vincolo di parentela. Durkheim fa notare come in questa prima fase la credenza dei membri del clan non è mai esposta a un criterio di contestazione fattuale: se la celebrazione dell'*Intichiuma* non è ancora avvenuta, e la moltiplicazione delle piante o la proliferazione degli animali sono tuttavia già visibili agli occhi delle genti del clan, per rendere conto del fenomeno si presume che sia stata esercitata un'azione sotterranea degli antenati, di cui i vivi raccolgono i benefici. L'efficacia del rito, per l'indigeno, non è minimamente «messa in dubbio», egli ne segue la ritmicità collettivamente agita, convinto che i riti debbano produrre i risultati «che si aspetta, per una specie di necessità» (Fele 2002, 208). Se l'avvenimento ne inganna le speranze «egli ne conclude semplicemente che i riti sono stati neutralizzati dai malefici di qualche gruppo ostile» (Durkheim 2005, 394). L'esperienza della dimensione sociale del rituale non è mai genericamente attestata con pratiche di *routine*: agli indigeni non verrebbe mai in mente che un risultato favorevole «possa essere ottenuto con altri

³⁷ Cfr. sul tema Fele (2002), Jones (2005b), Rosa (2006).

mezzi» (*Ivi*). L'essenziale in questa prima fase risiede nell'apporto effettivo che il gruppo «pensa» di portare a un processo naturale che lo richiede imperativamente.

La seconda fase del rituale comprende due parti. Vi è un rafforzamento/aggravamento dei divieti ordinari di cui gli esseri sacri sono oggetto, le proibizioni alimentari si fanno più rigorose, i contatti sono proibiti, come se rischiassero in quel momento di neutralizzare e arrestare la crescita e la moltiplicazione che è stata scatenata. In seguito, al culmine dell'inasprimento del sistema di divieti, avviene una cerimonia che pone fine ai divieti e chiude «la lunga serie di riti». Per Durkheim è possibile vedere in questo momento il sacrificio in senso proprio, che varia secondo i clan, ma che è, negli elementi essenziali, una consumazione che attesta generalmente un consumo collettivo, in proporzioni e con modalità variabili a seconda che si abbia a che fare con l'*alatunja* (personaggio centrale del rituale), o con degli uomini, con delle donne, o con dei non-iniziati. Tuttavia, a dispetto di queste differenze, si tratta sempre di una forma di pasto comune, di comunione nella commensalità. Ad esempio, il clan del bruco, dopo la pioggia, raccoglie esemplari maturi e tutti ne mangiano in abbondanza; al centro, vi è il pasto del capo, a cui si offre qualche esemplare che egli incorpora solennemente allo scopo di ricreare la specie.

Prima di Smith il sacrificio era una specie di tributo, o di omaggio, analogo a quello che i sudditi rendevano al loro principe. Durkheim rende lode alla perspicacia di Smith che senza aver mai assistito all'*Intichiuma* riconosce nel sacrificio originario un atto di comunione alimentare, ovvero un pasto che permette a un gruppo umano e a una potenza divina di entrare in comunione in una stessa carne, commemorando la loro parentela naturale³⁸. La critica che entra in gioco riguarda la tesi classica di Tylor, che muoveva dal tributo primitivo agli dèi a compensazione dei benefici da essi prodigati, per passare poi all'omaggio senza speranza di compensazione e culminare nel sacrificio di sé del sacrificante. Contro questa prospettiva, Smith si sforza di dedurre i sacrifici propiziatori ed espiatori a partire dal sacrificio all'interno di un'esperienza primitiva di commensalità. Il pasto totemico permette di “precisare” questo modello, mostrando che la comunione alimentare avviene attraverso l'incorporazione del principio vitale del clan, della sua anima personificata. Durante il pasto totemico si mangia l'essere sacro, immolato solo dai suoi adoratori. Durkheim compie un passo in avanti decisivo: il sacrificio non è solo un processo di comunione ma è anche, come mostra la sua forma primitiva, un dono, una rinuncia, una abnegazione, e «suppone sempre che il fedele lasci agli dèi qualcosa della sua sostanza o dei suoi beni» (Durkheim 2005, 405).

³⁸ Si veda anche Achimastos (2012).

La debolezza della catena deduttiva di Smith, che muta certamente prospettiva ma non elucida il problema del sacrificio, è intuiva nell'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) pubblicato circa dieci anni dopo il lavoro di Smith. In questo saggio Hubert e Mauss indirizzano una critica alle precedenti teorie del sacrificio, con particolare riguardo a quella di Smith (Martelli 1995). A quest'ultimo è riconosciuto il fatto di aver realizzato un avanzamento rispetto a Tylor, tuttavia se ne critica apertamente la comune impostazione evoluzionistica: «L'errore di Smith è stato soprattutto un errore di metodo [...] si è soffermato a raggruppare genealogicamente i fatti secondo i rapporti di analogia che credeva scorgere fra di essi» (Hubert, Mauss 2002, 15; Karsenti 1997). Mauss e Hubert propongono al contrario una spiegazione formale di sacrificio e precisano che, da un canto, la cosa sacrificata è sempre consacrata, cioè rivestita di un'aura di sacralità; dall'altro, che questa stessa cosa funge da intermediario tra colui, o coloro, che devono beneficiare del sacrificio e la divinità alla quale il sacrificio è rivolto. Eppure, ciò non sembra loro ancora sufficiente per definire compiutamente il sacrificio. Infatti, vi sono offerte di cose che non vengono distrutte e offerte di cose che vengono distrutte, in parte o totalmente. È solo in quest'ultimo caso che si può parlare di sacrificio, ossia quando c'è un atto violento esercitato sulla cosa che serve da intermediario tra l'uomo e la divinità. Per Mauss e Hubert il sacrificio si presenta pertanto come «*un atto religioso che, mediante la consacrazione della vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato di certi oggetti di cui la persona si interessa*» (2002, 22).

In seguito alla definizione, i due Autori distinguono tra «sacrifici personali» e «sacrifici oggettivi»: se i primi sono quelli in cui è toccata direttamente la personalità che officia il sacrificio e «concernono la persona stessa del sacrificante», i secondi sono quelli in cui degli oggetti reali o ideali «ricevono direttamente» i benefici dell'azione sacrificale (*Ibidem*, 22 e 59). In altre parole, esiste un'unità dei sistemi sacrificali, ma questa non può risiedere in qualcosa di sostanziale – come pensa Tylor con la forma del dono, o Smith con la comunione. Essa risiede in qualcosa di formale, in una struttura relazionale tra termini i cui effetti sono la modificazione dello stato morale del beneficiario e/o dell'officiante (Fabietti 2002, Colleyn 1976, Bourdieu 1982). Abbiamo dunque, immaginando una struttura formale, la vittima che viene consacrata, degli officianti il cui stato morale viene modificato e dei beneficiari che acquisiscono i vantaggi dell'atto sacrificale, e che vengono modificati anch'essi “moralmente”.

Col saggio degli allievi di Durkheim, impostato su principi comparativi differenti da quelli dei loro predecessori evoluzionisti, emerge quindi una differenza sostanziale che si mostrerà con le *Formes*: invece di raggruppare genealogicamente i fatti secondo i rapporti di analogia che si

crede poter scorgere fra di essi, vengono esaminati in dettaglio il sacrificio vedico (India classica) e il sacrificio biblico, corredando questo nucleo di dati relativi a due grandi religioni (l'induismo e il giudaismo) e a integrare tale nucleo con osservazioni provenienti dal repertorio antico-classico ed etnografico contemporaneo (Paoletti 2012). La struttura fondamentale del sacrificio che va a delinearci prevede la progressiva «ascesa» della vittima e del sacrificante, dallo stato profano a uno stato di sacralità, che culmina con la distruzione della vittima stessa, e con un progressivo ritorno di vittima e sacrificante allo stato profano: il sacrificante riprendendo il suo normale ruolo nella società, la vittima sotto forma di bene d'uso, se viene consumata, o come puro resto materiale, se viene completamente distrutta. Raggiunto il culmine del rituale sacrificale con la distruzione della vittima, quest'ultima e il sacrificatore «precipitano» ritornando alla loro condizione profana, ciascuno dei due tornandovi però in maniera diversa; la vittima come «cosa», il sacrificatore come individuo che «ha qualcosa in più di prima», il sacro, di cui si deve liberare, in quanto pericoloso, o che deve tenere su di sé «addomesticandolo» attraverso rituali particolari. La vittima diventa così un *medium* per comunicare con il sacro, un intermediario per mettere in comunicazione il profano con il sacro:

nel caso dell'offerta la comunicazione si fa ugualmente attraverso un intermediario ma non vi è distruzione. Invero, una consacrazione troppo forte può avere gravi conseguenze, anche quando non è distruttiva. Tutto ciò che è profondamente inserito nell'ambito religioso è, per ciò stesso, separato dal mondo profano: più un essere è impregnato di religiosità e più si carica di interdizioni che lo isolano (Hubert, Mauss 2002, 88).

Nelle *Formes* Durkheim non contesta affatto ciò che i suoi allievi hanno scritto e stabilito. Se la conclusione cui giunge l'ipotesi di Smith è che da una commensalità primaria è possibile arrivare a una distruzione totale della vittima nei riti piaculari, ad esclusione di qualsiasi forma di consumo, ecco perché la dimostrazione dei durkheimiani insisterà su di un processo di eliminazione del carattere sacro, che costituisce ai loro occhi un momento primordiale del sacrificio: «l'eliminazione del carattere sacro, puro o impuro, è un congegno primitivo del sacrificio, altrettanto primitivo e irriducibile quanto la comunione» (*Ibidem*, 15). In quest'analisi il sacrificio è pensato come l'apertura di un passaggio tra due mondi posti come irriducibili, e come instaurazione di mediazioni che il rituale percorre alternativamente nei due sensi. Il sacrificio si riconduce, anche come paradigma, a un procedimento che consiste nello stabilire una «comunicazione tra mondo sacro e profano mediante l'intermediario di una vittima» (*Ibidem*, 86), cioè di una

cosa consacrata distrutta nel corso della cerimonia³⁹. Quindi lo scarto decisivo rispetto a Smith non consiste solo nel sottolineare il doppio radicamento del sacrificio, nell'oblazione e nella comunione, ma anche nell'indicare l'importanza della consacrazione, dell'atto rappresentativo collettivo, prova che la vittima «non giunge necessariamente al sacrificio con una natura religiosa, definita e completa» (*Ibidem*, 86), non interviene già provvista della sua natura religiosa, ma l'acquiesce nel corso di una procedura che è costitutiva del sacrificio stesso.

Durkheim ritorna quindi con forza all'ipotesi della commensalità quale attestazione di un'origine comune e vi vede l'indizio di una rigenerazione interna del principio totemico, in ciascuno dei membri assegnati alla partecipazione del pasto. Di nuovo, è in atto la teoria della rappresentazione collettiva: il totem può essere in ciascuno e costituirsi in quanto corpo degli individui, ma i membri di un totem non possono rimanere se stessi se non rivivificano periodicamente il principio totemico che è presente in loro. E dato che si rappresentano questo principio sotto forma di animale o vegetale, «essi chiedono alla specie animale o vegetale corrispondente le forze supplementari di cui hanno bisogno per rinnovarlo e ringiovanirlo» (Durkheim 2005, 379). Il caso dell'ingestione permette tuttavia di aprire ancora il senso sociologico sulla religione: il fatto che l'individuo consumi una parte dell'animale o della pianta totemica, e che questa consumazione parziale “valga” come ritorno del principio della propria integralità. La consacrazione dell'alimento che comanda l'ingestione presuppone, ontologicamente, che la parte sia presa per il tutto. La parte non solo richiama il tutto, ma ne evoca i sentimenti che il tutto vivifica, rende presenti:

Un uomo del clan del canguro si crede e si sente un canguro; è questa la qualità che lo definisce; è questa che determina il suo posto nella società. Per conservarla, egli fa ogni tanto passare nella propria sostanza un po' della carne di questo stesso animale. Qualche particella è d'altronde sufficiente, in virtù della regola: la parte equivale al tutto (*Ivi*).

Il principio della *pars pro toto* è ancora una volta centrale nel discorso di Durkheim. Il problema della relazione tra la “cosa sociale” – in questo caso consacrata (l'alimento) – e l'animale o la pianta “reali”, che esistono a titolo di cose nel mondo di cui ciascun individuo può fare ordinaria esperienza, indipendentemente da ogni principio di consacrazione, è ancora un problema di carattere rappresentativo. La cosa sacra può essere tutta intera in ciascuna delle sue parti, ma non

³⁹ Il «paradigma» racchiude comunque più di una difficoltà. Si veda Lévi-Strauss (1971) Scarduelli (2000).

ha niente a che vedere con una qualità interna alla cosa stessa: «un sentimento collettivo può assumere coscienza di sé solo fissandosi su un oggetto materiale; ma proprio per questo motivo, esso partecipa della natura di questo oggetto» (*Ibidem*, 295). Per cui, seguendo una modalità logica, Durkheim si fonda esclusivamente sull'indipendenza della proprietà della cosa sociale rispetto alle proprietà della cosa materiale che le serve da supporto. Nel pensiero religioso la parte equivale al tutto, ha i suoi stessi poteri e uguale efficacia: «quando un essere sacro si suddivide, esso resta interamente eguale a se stesso in ognuna delle sue parti» (*Ibidem*, 287). Per cui la più piccola parte del bruco sacro, anche solo un granello di polvere ingerito, possiede lo stesso principio attivo di tutto quanto il bruco: «Tale concezione sarebbe inesplicabile se il carattere sacro dipendesse dalle proprietà costitutive della cosa che gli serve da substrato; perché allora dovrebbe variare come questa, crescere e decrescere con essa» (*Ibidem*, 288). Le virtù che pensiamo che la cosa possieda non sono intrinseche alla cosa stessa, a essa provengono da sentimenti che è in grado di richiamare a sé, di simboleggiare o di rappresentare, sebbene questi stessi sentimenti hanno la loro origine «al di fuori»: «non avendo bisogno, per adempiere a questa funzione evocatrice, di possedere determinate dimensioni, essa avrà lo stesso valore, che sia intera o meno» (*Ivi*). Per cui, la proprietà simbolica che distingue una cosa propriamente sociale sta nella sua relativa indipendenza dalla qualità fisica del sostrato: infatti, se l'integrità fisica del sostrato è per così dire relativa rispetto al fenomeno collettivo che sacralizza la cosa, il principio della parte per il tutto ha un valore logico (e ontologico), ma non fisico. Con ciò siamo ancora a ridosso al modo in cui esistono le cose sociali. Esse esistono «in un'altra maniera», ma dire ciò significa che nell'ambito delle cose sociali, in cui la parte vale per il tutto, non si afferma che il tutto si trovi effettivamente in ciascuna delle sue parti, o che vi sia fisicamente collocato.

In modo più specifico: si può affermare che se il tutto si dà nelle sue parti, ciò non significa che si lasci ricondurre ed assorbire al modo in cui si danno le parti in cui ogni cosa può decomporci. Il tutto non può essere assegnato a parti determinate del rispettivo substrato in cui si manifesta, ad esempio alla fisicità della cosa. Se in gioco è allora la materialità, la fisicità stessa delle cose, Durkheim lascia intendere una volontà metodologica ed epistemologica netta riguardo le cose sociali: se il sacro esiste sotto forme incarnate, o cosificate, è richiesta una disarticolazione esperienziale istantanea che lo stesso sacro impone nel suo darsi, nel momento in cui senza cessare di essere delle cose, le cose sacre oltrepassano i limiti della percezione delle cose stesse, soprattutto nella loro materialità⁴⁰.

⁴⁰ Su questo aspetto ci rifacciamo alla prospettiva della conclusione di Padovani (1998).

Possiamo allora chiederci: una stessa cosa può essere oggetto di percezione o di immaginazione, come potremmo aggiungere di volontà, di sentimento, ecc., ma in che modo essa sta rispetto alla rappresentazione nella coscienza del singolo per essere oggetto di percezione piuttosto che di immaginazione? Non sarebbe, forse, più idoneo chiedersi in che modo essa sta in rapporto all'esperienza sociale dell'individuo che di essa ha percezione o immaginazione? Che cosa comporta una simile impostazione? Siamo sicuri che si tratti sempre della stessa cosa allorché essa è in rapporto alla percezione o all'immaginazione? Sembrerebbe di no, se il sociale entra nella costituzione della possibilità che essa venga percepita piuttosto che immaginata.

Tuttavia, possiamo dire in analogia alla vita collettiva: la vita sacra vive anche del suo substrato mediante il quale si collega al resto del mondo, ma non risiede in esso, non è da esso assorbita, essa è insieme dipendente e distinta da tale substrato, così come la funzione lo è dall'organo, come il sacro lo è dalla cosa materiale che lo incarna. Qualsiasi forma superiore della vita intellettuale non è altro che l'espressione della collettività che forma la società e quelle possono essere rappresentabili agli spiriti individuali solo in quanto si materializzano nelle loro rappresentazioni, nei loro pensieri, nelle loro azioni, nei loro modi di sentire, di avere sentimenti e affetti, nelle cose che li circondano. Del resto, la società vive anche mediante le coscienze individuali. Ora, se quelle forme superiori trovano nelle cose la loro esibizione e possono sembrare perciò esterne agli individui e porsi nei loro confronti come trascendenti, tuttavia non possono realizzarsi che *in e per* loro, ed essere perciò immanenti al loro spirito, che se le rappresenta necessariamente come tali.

Se noi diciamo che rappresentare vuol dire rendere presente qualcosa in qualcosa d'altro, secondo rapporti di somiglianza o simbolici o logici, la sensazione ha presente qualcosa nella sensazione, ne ha perciò una rappresentazione sensibile; l'intelletto ha presente qualcosa nell'intelletto ne ha perciò una rappresentazione intelligibile, concettuale; l'immaginazione si rende presente qualcosa anche se questa non è presente, è assente, ne ha perciò una rappresentazione immaginaria, ne ha un'immagine, ossia ne ha una rappresentazione secondo la forma dell'immaginazione. Tuttavia, rimaniamo ancora invischiati nella filosofia della coscienza. Durkheim avanza una nuova prospettiva: rappresentare significa affermare che nei rapporti sociali si rende presente qualcosa che altrimenti non potrebbe prodursi. Il che non vuole affatto negare gli altri piani di rapporti, ma vuol dire ricomprenderli in un nuovo ordine in cui sono trasformati.

3.2.3 «Dare il proprio il pensiero». Il potere della rappresentazione

Considerando solo il pasto in comune, l'ipotesi di Smith sull'*Intichiuma* non riesce a dar conto dell'oblazione, che resta fondamento costitutivo del sistema rituale. Smith per rendere intelligibile l'atto di oblazione postula artificialmente il carattere tardivo e secondario dei doni e delle offerte, che sono potuti apparire solo nel momento in cui la parentela originaria tra uomini ha cessato di essere intelligibile. La comunione è per Smith, all'origine, l'unico elemento essenziale del sacrificio, nel sacrificio non vi vede che tributo, un omaggio, obbligatorio o spontaneo: la comunione non costituirebbe soltanto un elemento essenziale del sacrificio, ma ne sarebbe, almeno all'origine, l'unico elemento. Per cui «non soltanto ci si sarebbe sbagliati riducendo il sacrificio a un tributo o un'offerta, ma l'idea di offerta all'inizio sarebbe perfino assente; essa non sarebbe intervenuta che più tardi, sotto l'influenza di circostanze esteriori, e nasconderebbe la natura autentica di questo meccanismo rituale, anziché aiutare a comprenderlo» (Durkheim 2005, 402). Secondo Smith ciò si è potuto verificare attraverso l'intervento di una causa esterna al processo, cioè con l'idea laica di proprietà, capace di trasformare la vittima in tributo umano offerto agli dei, che divengono padroni, re della terra: Se «l'idea di proprietà materializza tutto ciò che tocca», una volta introdotta nel sacrificio lo snatura, facendone una specie «di mercato tra uomo e divinità» (*Ivi*). Per cui, se l'oblazione non svolge alcun ruolo all'interno del suo dispositivo rituale è perché non è possibile concepire che la divinità sia principio primitivo di vita, votata ad assicurare agli uomini i loro alimenti e, al tempo stesso, che questi stessi uomini siano tenuti a darle ciò che essa dà loro. Ovvero: perché gli dèi dovrebbero attendere dall'uomo ciò che essi stessi gli donano? «Sembra contraddittorio che gli dèi attendano dall'uomo il loro nutrimento, quando egli viene nutrito da essi. Perché mai avrebbero bisogno del suo concorso per prelevare la giusta parte sulle cose che egli riceve dalle loro mani?» (*Ivi*).

Se l'*Intichiuma* diviene interessante è perché rende manifesto il circolo in cui le intuizioni di Smith si sono chiuse. Il totem è ciò che dona la vita all'uomo, ma perché ciò avvenga occorre che l'uomo lo aiuti. Per manifestare la propria forza l'essere sacro necessita della vita che l'uomo stesso vive, del suo ritmo, anche se non può affatto ridursi a essa. L'errore di Smith sta quindi nel disgiungere comunione e oblazione, per privilegiare un'interpretazione del sacrificio quale riattivazione di una parentela naturale primaria tra l'uomo e l'animale (o la pianta), scartando ipotesi artificialiste che poggiano sulla costruzione di un rapporto tra le due istanze. La cerimonia dell'*Intichiuma* non solo conferma che sono gli uomini a fare gli dèi, a partire dagli animali che mangiano, ma mostra che gli uomini non possono farlo che a condizione di prepararsi, vale a

dire, di offrire agli dèi il proprio tempo e il *proprio pensiero*. Il totem dona sì la vita all'uomo, ma l'uomo, perché ciò possa avvenire, deve aiutarlo. Smith in tal senso non ha sufficientemente considerato ciò che Durkheim tematizza con “dare il proprio pensiero”:

Ciò che il fedele dà realmente al suo dio non sono gli alimenti che posa sull'altare, né il sangue che lascia scorrere dalle sue vene; è il suo pensiero. Rimane però il fatto che tra la divinità e i suoi adoratori c'è uno scambio di buoni uffici che si condizionano reciprocamente. La regola del *do ut des*, con cui talvolta si è definito il principio del sacrificio, non è un'invenzione tardiva dei teorici utilitaristici: essa non fa che tradurre in forma esplicita il meccanismo stesso del sistema sacrificale e, più generalmente, di tutto il culto positivo. Il circolo additato da Smith è dunque ben reale; ma non ha nulla di umiliante per la ragione. Esso deriva dal fatto che gli esseri sacri, pur essendo superiori agli uomini, non possono che vivere nelle coscienze umane (*Ibidem*, 408).

Attraverso la fase di preparazione si introduce quell'ampio insieme di variazioni nel modo in cui il sacrificio è pensato prima di essere effettuato. Dato che la vita sociale è essenzialmente variabile nel tempo e nello spazio – anche pensando alla sua intermittenza – l'istituzione sacrificale deve periodicamente cristallizzarla in una cerimonia che renda manifesta la frattura fondamentale tra sacro e profano:

Non si deve perciò ritenere con Smith che il culto sia stato istituito esclusivamente a beneficio degli uomini e che gli dèi non sappiano che farsene: essi ne hanno bisogno non meno dei loro fedeli. Certamente, senza gli dèi gli uomini non potrebbero vivere. Ma, d'altra parte, gli dèi morirebbero se il culto non fosse reso loro [...] La ragion d'essere autentica dei culti non deve essere ricercata nei gesti che prescrivono, bensì nel rinnovamento interiore e morale che questi gesti contribuiscono a determinare (*Ivi*).

Smith ha concepito l'offerta come un dono senza ritorno, ma il sacrificio è un atto di comunione alimentare in cui il fedele “comunica” con il principio sacro che risiede nella vittima sacrificale, non è una semplice offerta. Nel sacrificio, e ciò si prospetta con Durkheim, gli uomini ricevono quanto e anche più di ciò che donano, perché ritrovano nella sfera del sacro ciò che hanno donato in modo profano, ma aumentato dalla forza e dalla volontà del collettivo. Il loro “atto di rinuncia” non è tuttavia disinteressato, dato che gli individui che “entrano” nel sacrificio sperano di ritrovare ciò che hanno offerto a una «potenza» superiore.

Per cui, se per certi aspetti Durkheim assume una posizione che potrebbe richiamare quella di Smith, tuttavia si manifesta una differenza sostanziale che nel testo delle *Formes* si fissa chiaramente: il sacrificio è innegabilmente un atto di comunione alimentare, oltre che oblativo, ma esso «crea» la divinità, anche favorendo la personificazione delle forze religiose, l'«idea di un soggetto morale», e dunque implementa il sacro (*Ibidem*, 405). Smith, in tal senso, non ha intuito la circolarità in gioco capace di legare i credenti con il loro dio: «Se l'uomo cessa di celebrare l'*Intichiuma*, gli esseri sacri sono destinati a sparire dalla superficie della terra. Essi ricevono quindi da lui, in un certo senso, la vita; e, tuttavia, sotto un altro aspetto, egli riceve da essi la propria: poiché, una volta giunti a maturità, è da questi che trarrà le forze necessarie per conservare e sostenere il suo essere spirituale» (*Ibidem*, 403). L'uomo crea i suoi dèi, o li fa sopravvivere, ma nello stesso tempo è attraverso di loro che sopravvive: è l'uomo che «dà agli esseri sacri un po' di ciò che riceve da loro e riceve da loro tutto ciò che dà» (*Ivi*). Tale circolarità logica è la stessa che intercorre tra gli individui e la società:

Se, come abbiamo cercato di stabilire, il principio sacro non è altro che la società ipostatizzata e trasfigurata, la vita rituale deve poter essere interpretata in termini laici e sociali. E infatti, come quest'ultima, anche la vita sociale *si muove in circolo*. Da una parte, l'individuo riceve dalla società il meglio di se stesso, tutto ciò che gli dà una fisionomia e un posto particolare, tra gli altri esseri, la sua cultura intellettuale e morale [...] Ma d'altra parte, la società non esiste e non vive che negli e mediante gli individui. Si lasci che l'idea di società si estingua negli spiriti individuali, che le credenze, le tradizioni, le aspirazioni della collettività cessino di essere sentite e condivise, e la società morirà. Di essa si può quindi ripetere quanto era detto prima della divinità: essa non ha una realtà che nella misura in cui occupa un posto nelle coscienze umane, e questo posto, siamo noi che glielo facciamo. Si intravede adesso la ragione profonda per cui gli dèi non possono fare a meno dei loro fedeli, più che questi degli dèi; la ragione è che la società, di cui gli dèi costituiscono l'espressione simbolica, non può fare a meno degli individui, più che questi della società (*Ibidem*, 408-409).

Tra ordine simbolico e pratico-rituale vi è quindi complementarità. Nell'esperienza sensibile niente può suggerire all'uomo l'immagine e la forza di due domini – sacro e profano – di una «dualità tanto radicale»: nella pratica del rituale stesso, che ha valore e senso in sé, non sta “al posto di” qualcosa d'altro, si origina il sentire e il senso che vanno a definire i concetti di sacro e profano. È nella forza del rituale che i membri del clan sentono una sorgente sacra, sentono il

dominio del sacro, una forza che li domina e che li agisce, mentre questa è allo stesso tempo agita, benché non completamente dominata.

3.3 Rito, *performance* ed esperienza. «*The peaceful monotony of this part of his life*»

Nelle opere precedenti alle *Formes* Durkheim analizza le modalità con cui la struttura sociale locale agisce sui propri membri, generando un effetto morale ed emotivo. Le società stanno insieme mediante la forza coesiva che l'ordine morale è in grado di esercitare sugli individui. In questa direzione, il rituale costituisce un momento della vita sociale caratterizzato da una forte densità sia fisica, sia sociale. Le esperienze rituali degli aborigeni, infatti, attivano periodicamente sentimenti collettivi di una tale intensità e corralità, stati forti di coscienza esperiti in momenti di effervescenza collettiva, tali da azzerare il senso di distanza, differenza e diffidenza che normalmente l'individuo nutre nel confronto con l'altro. Grazie all'intenso senso di identità collettiva che il rito produce, ciascun partecipante non si sente soltanto un destinatario dei comandamenti del gruppo, ma una loro fonte, non è un semplice fruitore dei riti e dei miti del gruppo, ma un loro coautore. Questo particolare momento della vita sociale, il rito, possiede delle caratteristiche per cui può essere definito formale, nel senso che esso si caratterizza per un elevato grado di conformità e stilizzazione, mentre, a livello spaziale e temporale, si ripresenta in luoghi e momenti precisi. Oltre a ciò, il rito è performativo, nel senso che esso non poggia su una discorsività neutra o a-segnica, ma si trasforma, nel momento collettivo, in un corpo sociale che diviene tale solo attraverso l'esecuzione reale, cioè attraverso l'esperienza performativa attiva della pratica rituale – l'aspetto reale e incarnato *nella e dalla pratica*⁴¹.

Se guardiamo al titolo di questo paragrafo, la frase di Spencer e Gillen ci porta alla Conclusione de *L'origine delle credenze totemiche*, dove nella parte III è esaminata la cerimonia religiosa del *corrobori*, attraverso una vera e propria descrizione fenomenologica dell'esecuzione del rituale (Fele 2002; Coenen 1981). Quando questa cerimonia viene celebrata, cambia la vita e il dinamismo delle società australiane. La società vive infatti due «fasi diverse» (Spencer, Gillen 1904, 33). Talvolta la popolazione è dispersa e disgregata, vive dei propri mezzi nelle attività di caccia o pesca e ogni famiglia vive per conto proprio; mentre, talora, la popolazione si «concentra», si «condensa» in un tempo e in uno spazio determinato. Questo avviene in occasione

⁴¹ La riflessione vuole problematizzare la concezione Collins (1985) per cui il pensiero si sviluppa all'interno delle nostre idee sociali e queste idee formano i contenuti della nostra coscienza.

del *corrobori*. Un dinamismo così formato è dunque effetto della presenza del rito. L'organizzazione temporale suddivisa in periodi, cioè la tendenza alla periodicità, è pertanto fondamentale dal momento che, se il ritmo della vita religiosa esprime il ritmo della vita sociale e deriva da esso, la società stessa «non può tenere perpetuamente le sue assise. Le esigenze della vita non le permettono di restare indefinitamente allo stato di congregazione; essa si disperde per riunirsi di nuovo quando torna a sentirne il bisogno» (Durkheim 2005, 411). Così la fase dispersa e disgregata della vita di tutti i giorni non risveglia passioni vive e lo stato di dispersione della società rende la vita stessa uniforme. Mentre nel caso aggregativo si genera effervescenza ed entusiasmo, scatenato ad esempio dal *corrobori*, o dalla semplice novella che tale celebrazione avrà luogo, «il solo fatto dell'agglomerazione agisce come un eccitante di eccezionale potenza» (*Ibidem*, 274)⁴². Certo la differenza tra quel tipo di rituale solenne, e quelli moderni, è insita nella diversità della concentrazione, nell'espressione della forza e dell'effervescenza prodotta. Tuttavia, non cambia la prospettiva nelle società occidentali moderne:

Vi sono circostanze in cui quest'azione confortante e vivificante della società è particolarmente evidente. In un'assemblea animata da una passione comune, noi diventiamo suscettibili di sentimenti e di atti di cui siamo incapaci se ridotti alle nostre sole forze; e quando l'assemblea è sciolta, quando, ritrovandoci soli con noi stessi, ricadiamo al nostro livello abituale, possiamo misurare tutta l'altezza a cui eravamo stati sollevati al di sopra di noi stessi. *La storia abbonda di esempi di questo genere (Ibidem, 268).*

Per cui l'effervescenza collettiva, lo stato d'animo generale del rito, è la condizione più favorevole affinché il significato dei simboli sacri possa imprimersi negli spiriti individuali, resi ora malleabili dall'effervescenza stessa. Per il fatto stesso di essere sociali i simboli sono cogenti e mettono insieme il potere e l'autorità del gruppo medesimo. Non a caso per Durkheim anche i partiti politici, le istituzioni economiche o confessionali, «hanno cura di organizzare periodicamente riunioni in cui i loro adepti possano ravvivare la loro fede comune manifestandola in comune. Per rinvigorire sentimenti che, abbandonati a se stessi, si esaurirebbero basta avvicinare a porre in relazione più stretta e attiva quelli che li provano» (*Ivi*). La pratica rituale consente quindi di cogliere un dominio e un'esperienza che si presentano all'uomo sotto una veste

⁴² Come nota Fele (2002, 210-211), si tratta della descrizione di «un rituale fatidico, importante, solenne [...] un rito eseguito da tribù primitive, non di un rituale religioso delle nostre società occidentali. Non tutti i rituali sono di questo tipo, ma si tratta solo di una differenza nel livello di gradazione della forza, non di qualità».

radicalmente differente dalla «*peaceful monotony*» del quotidiano. Se la società è (anche) un ordine rituale, o una coscienza collettiva fondata sui ritmi emotivi delle relazioni umane, i rituali connettono gli elementi emotivi a quelli simbolici e alle cose stesse. Spogli della loro identità, gli individui ne assumono una condivisa con gli altri partecipanti, mapregna di esperienze e significati vividi, esaltanti. Diviene infatti possibile che la componente più alta, collettiva, di ciascun *homo duplex*, si esprima e si realizzi nella produzione e nell'applicazione di norme, evitando però che queste vengano percepite, dalla componente strettamente individuale, come un vincolo arbitrario e frustrante. È mediante i processi e le strutture della religione, in questo senso, che gli individui imparano ad auto-trascendersi. Gli individui sono proiettati grazie a essi in un ambito di esperienza dove è tematizzato ed esaltato il meglio di ciascuno, e in quest'ambito gli individui divengono capaci, stando insieme, di produrre e riprodurre sia immagini del reale, sia la realtà sociale delle pratiche, come modi di agire e pensare. Che si tratti del *corrobori*, o della comunione tra i membri di un'assemblea e l'oratore, rituale e rappresentazione collettiva generano un ordine differente di vissuto affettivo, non virtuale, irriducibile alla vita ordinaria e quotidiana. Nell'eccedenza di questo tipo di vissuto società e individuo si rappresentano anche nel senso che si *ri-presentano* mediante affettività differenti e qualitativamente diverse:

Si capisce facilmente che, giunto a questo stato di esaltazione, l'uomo non si riconosca più. Sentendosi dominato e trascinato da una specie di potere esterno che lo fa pensare e agire diversamente che in tempo normale, egli ha naturalmente l'impressione di non essere più se stesso. Gli sembra di essere diventato un essere nuovo [...] tutti i suoi compagni si sentono trasfigurati nella stessa maniera [...] tutto accade come se egli fosse stato realmente trasportato in un mondo speciale, del tutto diverso da quello in cui vive di solito, in un ambiente tutto popolato da forze eccezionalmente intense, che lo invadono e lo trasformano (*Ibidem*, 276-277).

Durkheim precisa un fatto ulteriore. Una volta che l'assemblea è sciolta e ogni individuo ha ripreso la propria esistenza, sentimenti e rappresentazioni di ordine collettivo perdono progressivamente la loro energia originaria. Senza richiamarle o vivificarle nuovamente «sprofonderebbero nell'inconscio [*dans l'incoscient*]» (*Ibidem*, 407). Allontanandosi dall'effervescenza all'individuo viene meno quella fonte da cui ha ricevuto «calore e vita», che si dà per altri gradi, senza di fatto spegnersi. L'effervescenza collettiva può allora essere vista come un caso di trascendenza/immanenza del sacro, dato che le sue energie possiedono una forza trasformativa e di

trascinamento, ma riposano all'interno di noi stessi. Nell'ordine della «dinamogenesi» durkheimiana, né immaginaria, né virtuale, non scompare ciò che di fatto è pienamente reale (Watts Miller 2005, 18-32): così come la società si organizza dentro l'individuo, in modo durevole, le rappresentazioni non si estinguono «d'un sol colpo» (Durkheim 2005, 323). È in ambienti sociali effervescenti, o dall'effervescenza che scaturisce dall'essere *in-associazione-con-gli-altri* individui, che nasce l'idea religiosa. La vita collettiva, l'aggregato, il gruppo riunito, costituiscono la fonte stessa della vita religiosa, lì dove le rappresentazioni collettive si rinvigoriscono e ritemprano. La società – e ciò non va da sé – è dunque il luogo per eccellenza nel quale si manifesta l'unità del conoscere e dell'agire. La relazione tra gli attori, tra individui capaci di rappresentazioni e interpretazioni della realtà, sviluppa attività conoscitive e comunicative, le quali emergono nelle pratiche concrete, dove una rete di intenzioni significative conferisce senso alla dimensione dell'agire nella sua totalità.

La sociologia durkheimiana ha quindi il merito di pensare il rituale, la parte più abituale e reiterativa della cerimonia religiosa, come l'involucro esterno rispetto alle emozioni e alle azioni mentali *sui generis*. Dal punto di vista della funzione il rituale celebra le emozioni legate alla credenza più autentica, seppur articolata e stratificata simbolicamente, ovvero quella nel proprio gruppo di appartenenza. Pertanto, se la fede «dà valore ai riti agli occhi del credente, di qualsiasi credente, del cristiano come dell'Australiano» (Durkheim 2005, 423), i riti a loro volta sono quei mezzi con cui «il gruppo sociale si riafferma periodicamente» (*Ibidem*, 450), grazie al carattere evocativo ed espressivo di cui sono portatori. Se nel momento in cui l'individuo ha rappresentazioni del sociale, o è preso nel più ampio universo delle rappresentazioni, compie un'esperienza irriducibile nel suo agire, ciò significa che nella rappresentazione collettiva l'ordine umano rinasce continuamente nel rapporto tra rappresentazione, coscienza e pratica. È necessario situare quanto detto ben al di là della coscienza intesa come organizzazione o funzione psicologica. Da un lato, infatti, ciò che accade nell'ordine del vissuto, dell'*Erlebnis*, dell'affettività e del sentire, lasciano una traccia nel modo d'essere dell'individuo. Dall'altro lato, tuttavia, l'individuo fa esperienza del sociale anche nel senso più intimo dell'*Erfahrung*, egli compie un percorso che lo trasforma e lo riconfigura insieme alle sue possibilità di essere in società con altri da sé. È nei processi simbolico-rituali che si dà pienamente la possibilità, per l'individuo, di rimettere in discussione le forme oggettivate e, allo stesso tempo, di riorganizzare l'ordine sociale, continuamente riordinato anche come realtà emergenziale. Pertanto, non sembra possibile ridurre l'esperienza della rappresentazione collettiva all'ordine dell'*Erlebnis* o quello dell'*Erfahrung*: questi emergono di continuo, fanno sì che la dimensione dell'agire divenga un complesso significativo

che non è univocamente interpretabile, né solo in relazione al mondo esterno, né solo in relazione alla coscienza.

In questo chiave, la rappresentazione collettiva è in intimo rapporto al vivente, nel momento in cui ha caratteri in comune con la messa in forma di una situazione, per cui l'azione codificata e praticata, o il comportamento se si preferisce, non è riducibile ai soli elementi materiali. La rappresentazione collettiva non ha semplicemente un significato, è essa stessa un significato, tanto che l'esperienza che ne abbiamo comprende infatti tanto l'io vivo quanto l'io posso, nel momento in cui il cogito è sussunto in un modo più generale dell'esistenza come vissuto del corpo sociale.

4. Totem e simbolo: conoscere, credere, essere. O del creare icone

In questo paragrafo ci soffermeremo sulla credenza totemica. Decifrare tale oggetto significa ricercare in quale modo «gli uomini abbiano potuto essere indotti a costruire questa idea e con quali materiali l'abbiano costruita» (Durkheim 2005, 263). La religione come campo di esperienza umana sta alla confluenza di un'attività simbolica e di un contatto, ineludibile, con la materialità del mondo. La riflessione che portiamo a tema è quindi strettamente relata a una domanda: come una cosa può assurgere a totem? Presentato da Durkheim come l'origine di tutte le religioni, il totemismo è una religione immediatamente sociale per una società immediatamente religiosa, è la verità della religione così come della società, poiché è l'origine dell'una e dell'altra, in cui i due sensi dell'origine si rinforzano l'uno nell'altro. Nello spiegare l'intimo legame tra società e fatto religioso, Durkheim sostiene che il totem è nel contempo il simbolo del dio e della società: «ciò non vuol forse dire che il dio e la società fanno tutt'uno [*n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un*]?» (Ibidem, 264).

Nell'analisi delle forme elementari della vita religiosa, di cui la religione totemica è una manifestazione, il processo che totemizza la cosa stessa non dipende da sensazioni particolari, impressioni, o proprietà specifiche inerenti a essa, poiché il principio totemico è esteriore alle cose in cui risiede (Ibidem, 287-289). Gli uomini non hanno costruito la credenza attraverso le sensazioni che potevano sorgere nelle coscienze, mediante le cose che servivano da totem, in ragione del fatto che oggetti come animali, astri o fenomeni atmosferici, non avrebbero avuto la capacità di produrre, negli uomini stessi, quelle emozioni in grado di innescare nelle loro coscienze le credenze religiose. Tali cose sono un'«espressione materiale» di qualche altra cosa, sono investite della religiosità, mentre ne costituiscono un «riflesso» (Ibidem, 264). Il totem,

rappresentando l'emblema, agisce come la significazione esterna di un altrove a cui continuamente rinvia: è segno di una realtà che è altrove, ma in quanto oggetto che supporta l'idea, oltre a essere «piccola cosa» rispetto alla «sovrastuttura ideale sotto cui scompare», esso «non entra affatto in questa sovrastuttura» (*Ivi*)⁴³. Nel linguaggio di Durkheim il totem è anzitutto un simbolo, ma il fatto che sia un'espressione materiale di qualche altra cosa, significa che è la forma esteriore e sensibile del principio o del dio totemico. Ancora, il totem è «il simbolo di questa società determinata che si chiama *clan*. Ne è la bandiera» (Durkheim 2005, 264). La materialità espressiva di tali cose da un lato rappresenta in forme esteriori il principio o il dio totemico, mentre dall'altro, è la società stessa, il clan, è una materialità espressiva capace di risvegliare nel clan l'idea di forze esterne «che lo dominano e che lo esaltano» (*Ibidem*, 278).

Si crede nell'oggetto non solo a condizione che esso funzioni come simbolo, ma la funzione simbolica non è per nulla in contrasto, o in contrapposizione, con l'aspetto e con il piano materiale della religione: all'opposto, vuol dirci Durkheim, lo rende significativo, in quanto quest'ultimo, qualora mancasse di una qualche interpretazione collettiva, nemmeno esisterebbe. Se il totem è una classe di oggetti materiali, comprendente ordini di specie animale o vegetale, che i membri di una comunità considerano come «uniti» al gruppo, il totemismo, nella sua veste di culto di oggetti materiali, segna la prima distanza dalla teoria empirista. Qualsiasi cosa può essere sacra. Al contrario di ciò che potrebbe essere semplicemente feticcio, o rimandarci a un rapporto con l'oggetto di culto definito in termini economico-utilitaristici, la cosa è adorata nella misura in cui simbolizza il gruppo sociale, al punto che «le immagini dell'essere totemico sono più sacre dell'essere totemico stesso» (*Ibidem*, 186). Non può esservi in tal senso un feticcio che permette un'idolatria singolare, vale a dire di un'immaginazione particolare, perché il totem indica un rapporto con l'oggettività, cioè con un oggetto codificato che è preso in un processo di normativizzazione di un tipo di comunità. In tal modo ci si allontana da ogni forma di deduzione del totemismo a partire dalla zoolatria e, più generalmente, da qualunque culto degli esseri naturali: il totem, come oggetto di culto totemico, è sempre calato in un sistema simbolico collettivo, in un contesto che ne istituisce il senso, esso è un'«istituzione del senso», per dirla con Vincent Descombes (2004).

Durkheim fa un'osservazione spesso tralasciata. Il totemismo implica e offre una «concezione dell'universo», una «rappresentazione totale» attraverso la quale si costituisce un piano d'esperienza autonoma, sacra, distinta e differente dall'esperienza profana. In altre parole, se il totem

⁴³ Si cfr. anche Alexander (1988; 1987; 1982).

si separa dal mondo, al contempo ne apre uno. Il mondo che apre è tuttavia totalizzato dal totem, tutte le cose presenti in questo mondo sono sistematizzate da esso: «tutti gli esseri conosciuti si trovano così disposti in una specie di quadro [*cadre*], cioè di una classificazione sistematica che abbraccia l'intera natura» (Durkheim 2005, 186). Per cui nell'esperienza totemica è l'universalità delle cose a venir abbracciata, proprio a partire dalla sacralità superiore ed eccedente dell'emblema. La logica all'opera nel totemismo, seguendo Paoletti, è identica a quella più generale delle rappresentazioni collettive, in cui «l'idea fa la realtà» (Paoletti 2002, 452). L'esperienza dell'universalità che si dà al gruppo fornisce in tal senso un orizzonte di conoscenza che non è mai disgiunto di individuo in individuo, essa non può che essere sociale, sacra, nel momento in cui con l'esperienza che si dà col sacro l'individuo si eleva dalla percezione sensibile: egli vive un universo «nuovo», un senso istituito collettivamente.

Fin dal *Suicide* Durkheim specifica chiaramente come la religione è «il sistema di simboli mediante i quali la società prende consapevolezza di sé; è la maniera di pensare propriamente collettiva» (1969b, 374). Tuttavia, è nelle *Conclusioni* riguardanti l'origine delle credenze totemiche che emerge un passaggio fondamentale: «senza i simboli, i sentimenti sociali avrebbero un'esistenza precaria [...] il sistema di emblemi necessario per consentire alla società di assumere coscienza di sé, non è meno indispensabile per assicurare la continuità di questa coscienza» (Durkheim 2005, 289-290). I simboli non vanno considerati come semplici artifici o come etichette sovrapposte a rappresentazioni già fatte, ma al contrario essi costituiscono la parte integrante delle rappresentazioni. Per esprimere le nostre idee, le nostre credenze, abbiamo bisogno, come uomini, di poterle «fissare» su cose materiali le rappresentino e le esprimano. È necessario allora che vi sia un *minimum* costituito dalla materia a cui la credenza può ri-farsi, ri-presentarsi, ma a cui non è affatto riducibile:

C'è una regione della natura in cui la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il dominio sociale. Qui *l'idea fa la realtà*, molto più che altrove. Senza dubbio, anche in questo caso, l'idealismo non è vero senza limitazione. Noi non possiamo mai sfuggire alla dualità della natura umana e liberarci completamente delle necessità fisiche: per esprimerle a noi stessi le nostre idee, abbiamo bisogno [...] di fissarle su cose materiali che le simboleggino. Ma qui, la parte della materia è ridotta al minimo (*Ibidem*, 287).

La società conosce se stessa mediante una varietà di simboli che sono parte integrante della realtà sociale che li produce, tuttavia questi non si limitano a essere semplice interpretazione

della realtà sociale, perché l'ordine simbolico durkheimiano comprende sia simboli che sono forme auto-comprendenti, attraverso cui la società comprende se stessa, ma comprende anche simboli che sono il prodotto della riflessione noetico-scientifica. Non siamo dunque di fronte a un mero rapporto convenzionale tra l'ordine del simbolico e l'esperienza che esso permette: «Il fatto che i sentimenti collettivi si trovino così collegati a cose che sono loro estranee non è puramente convenzionale: non fa che rappresentare in maniera sensibile un carattere reale dei fatti sociali, cioè la loro trascendenza rispetto alle coscienze individuali» (*Ibidem*, 290). Il simbolo traduce l'esteriorità sociale, la forza impersonale che all'individuo giunge, impersonalità che però non è semplicemente logica, perché è anche effettuale, è una forza viva. È nell'esperienza simbolica, lì dove la materia è ridotta «al minimo», che traduciamo il darsi dell'emanazione di una cosa sociale, di una realtà impersonale esterna. L'individuo accede all'esperienza simbolica collettiva ed essa apre un orizzonte di senso che lo affranca da ciò che per lui è solo l'attualmente percepito – le proprie percezioni sensibili – e lo proietta in un ordine di esperienza in cui la cosa, l'emblema, il simbolo, sviluppano i suoi significati, i suoi pensieri, i quadri concettuali che lo ac-comunano agli altri. Da questa prospettiva può argomentare Durkheim: «la vita sociale, in tutti i suoi aspetti e in tutti i momenti della sua storia, non è possibile che in virtù di un vasto simbolismo» [*la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme*] (*Ivi*). Nella sua oggettività e nella sua capacità di ordinare la complessità il simbolismo rende concepibile quella realtà complessa e sfuggente che è la società. Le rappresentazioni necessitano quindi di «intermediari materiali» che non solo contribuiscono a «farle», ma informano direttamente le azioni, gli stati e le forme associative che si danno tra gli individui e i simboli che questi stessi individui vivono. Vale a dire, gli intermediari durkheimiani sono più di quanto appare, nel momento in cui recano in sé la possibilità della traccia, dell'eccedenza; per quanto, essi non sono affatto la cosa stessa, non corrispondono semplicemente, pur essendo condizione di possibilità della *communio* fra gli spiriti. Il modo di essere assieme e di comunicare sarebbe impossibile senza l'intervento «fabbricante» del simbolico, tanto che l'emblema totemico è in grado di influenzare l'intero ordine dell'interazione. Si prospetta pertanto una tesi fondamentale: il simbolismo sociale non rappresenta solamente un fatto aggiuntivo, o un'istanza fra altre della realtà sociale, ma è un elemento oggettivo, necessario e insieme condizione generale di possibilità del mondo sociale. Nel suo essere costitutivo della vita sociale questo inerisce al processo di articolazione della costituzione delle categorie, grazie alle quali il sociale si rende realmente possibile.

4.1 Valere *per sé* e valere *mediante*. Grafie e icone sociali

Il totem può essere in ciascuno e costituirsi in quanto corpo degli individui. Riprendo l'esempio del tatuaggio come forma particolare in grado di assimilare un sentimento collettivo. Scrive Durkheim:

c'è una specie di emblema che dovette apparire presto al di fuori di ogni calcolo e di ogni riflessione: è quello stesso che abbiamo visto rivestire una funzione importante nel totemismo, il tatuaggio [...] esso si produce con una specie di automatismo in determinate condizioni. Quando gli uomini di cultura inferiore sono associati in una vita comune, essi sono portati, come per una tendenza istintiva, a dipingersi o a imprimersi sul corpo immagini che richiamano questa comunanza di esperienza [...] La maniera migliore di attestare a se stesso e agli altri l'appartenenza a uno stesso gruppo è quella di imprimersi sul corpo uno stesso segno distintivo. Che proprio questa sia la ragione d'essere dell'immagine totemica è provato da fatto che [...] essa non cerca di riprodurre l'aspetto della cosa che si ritiene voglia rappresentare [...] un significato del tutto convenzionale [...] non ha il compito di raffigurare e di ricordare un determinato oggetto, *ma di testimoniare che un certo numero di individui partecipano a una stessa vita morale (Ibidem, 291).*

Con il tatuaggio parliamo di un oggetto privilegiato, alla luce del suo incorporarsi nella persona. Esso si imprime, si dipinge sul corpo. Alla sua natura si accorda un privilegio che deriva dal legame essenziale che esso intrattiene con la forma e l'idea che la forma manifesta: è il suo carattere eminentemente rappresentativo. Se ogni pensiero umano è rappresentazione, esso passa attraverso delle articolazioni simboliche e, in tal senso, l'immaginario sociale diviene il connettore obbligato mediante cui si costituisce ogni rappresentazione umana. Ne deriva che rappresentare è un'attività essenziale dell'essere umano mediante la quale realtà e altro da sé si danno e si trasformano in conoscenza. Tenendo conto di ciò, il tatuaggio a cui va l'attenzione di Durkheim apre un senso sulla relazione tra rappresentazione e pratica, perché ci rimanda a una forma di scrittura del corpo che è un tipo di grafia sociale. Vale a dire, gli individui entrano in rapporto tra loro secondo modalità del relazionarsi reciproco, pratiche, che già veicolano per essi la maniera e i significati del loro stesso relazionarsi e che rendono possibile, a ciascuno, di avere delle rappresentazioni. Nell'esempio riportato nelle *Formes*, il tatuaggio, infatti, non va a significare una forma particolare dell'attività cognitiva del rappresentare, ma è l'incorporazione di una comunanza e di un di saper fare, di una pratica in cui si istituzionalizza la «tendenza

istintiva»: questo sapere, in un certo senso, non è pura immanenza, così come non è un semplice contenuto mentale di rappresentazione, perché l'imprimersi del tatuaggio è l'effetto della relazione, è «il mezzo più diretto ed espressivo attraverso il quale affermare la comunione delle coscienze» (*Ibidem*, 291). Ai membri del clan è possibile in tal modo con-dividere il loro essere associati mediante la pratica dell'emblema che, nel suo ordine rappresentativo, agisce come origine del senso sociale. Così, ben al di là di ogni psicologia sociale strettamente intesa, la rappresentazione non è sociale perché rappresenta meramente cose sociali, o perché l'individuo può avere rappresentazioni di cose sociali: essa è sociale perché il sociale vi si rende presente come origine di rappresentazione. La rappresentazione è sociale perché essa è ciò che si dà tramite le pratiche e che si mostra nell'interazione e nella collaborazione tra gli individui, ed è sempre parte del modo in cui si rende possibile, all'uno e all'altro, la rappresentazione di "quella" azione, di quell'essere assieme. Se per *ego* e per *alter* l'azione è il rapportarsi nella scena sociale, in cui gli individui si rappresentano l'uno all'altro, l'esempio del tatuaggio apre un senso ampio nel dominio della rappresentazione, perché coinvolge, a tempo, un'immagine simbolica che è anche sinestetica, mentre ingloba nell'esperienza della vista quella del sacro, del movimento, della vibrazione delle coscienze.

Come appare dal testo e dagli esempi riportati da Durkheim, vi è uno *status* liminare tra scritto e visivo del tatuaggio che rende conto di una sintesi tra un marchio impresso e una vitalità simbolica: vale a dire, il tatuaggio possiede un carattere vivificante perché è in sé riflesso e traccia della rappresentazione che esprime, esso non è inconsistente, ma è un atto di ricezione intima di appropriazione della vita comune. Come emblema diviene un operatore di un atto comunitario, a un tempo immagine e dono della presenza collettiva, dell'esser parte del *corpus* collettivo; come contenuto reale di conoscenza comunitaria, l'emblema simbolico diviene il luogo d'incontro tra la volontà emergente dello spirito collettivo e la riduzione imposta dal carattere escatologico, dalla natura umana che si «trasferisce», che fa posto in se stessa all'emergenza del divino, o della società stessa.

Così potremmo affermare, più ampiamente: è nel nesso tra rappresentazione e pratica che il simbolo effettua il proprio carattere, a un tempo immanente e trascendente, rivelando la trascendenza mentre manifesta l'immanenza (Cassirer 1966, 140 e ss.). Valendo non solo per sé stesso, ma anche mediante se stesso, il tatuaggio clanico diviene trans-figurazione, in funzione di un senso che origina e ritorna al sociale. Anche in questo senso il totem è un'espressione materiale di qualche altra cosa e, al contempo, è una forma sensibile del senso sociale; non esaurendosi nelle sue funzioni indicative, il totem vive un rapporto tra significato e significante di natura

polisemica, in grado di restituire il sentimento collettivo del quale è esso stesso costitutivo. Possiamo plausibilmente pensare che l'effervescenza collettiva trasfiguri simbolo e rappresentazione. Essa è un'energia che si presta all'*Eidos*, dando vita a una forma che si unisce con una forza che la muove. Per cui, al contrario del sogno freudiano, in cui si sottrae la possibilità di un significato ultimo, il legame tra rappresentazione e pratica manifesta nel totem una verità e l'adesione a tale verità: non si afferma solo quello in cui si crede, ma "si fa", dell'atto d'affermazione, un oggetto dell'affermazione, che si rappresenta per se stesso e nel corpo collettivo in tutta la sua oggettività. In tal senso si schiude nel simbolo un'idea che afferra le forze spirituali.

La definizione di totem rimanda quindi a un complesso senso di significazione. È per questo che Durkheim afferma che esso «è il segno in virtù del quale ogni clan si differenzia dagli altri, il segno visibile della sua personalità, impresso su tutto ciò che fa parte del clan a qualsiasi titolo, uomini, animali e cose» (Durkheim 2005, 264). Così, se il totem è insieme simbolo del dio e della società, e se dio e società «fanno tutt'uno», ne consegue necessariamente che «Il dio del clan, il principio totemico, non può essere dunque che il clan medesimo, ma ipostatizzato e presentato all'immaginazione sotto la forma sensibile del vegetale o dell'animale che serve da totem» (*Ivi*). Durkheim attua quindi una dislocazione, essendo l'elaborazione della credenza religiosa opera stessa della società: si identificano religione e società a partire dal fatto che nel dio totemico si rappresenta, si concretizza e si imprime la società stessa. Il totem è la rappresentazione della religiosità dei membri del clan, di cui la religione totemica è l'immagine, ma il clan che si rappresenta tramite il totem si autorappresenta e, forse, in termini hegeliani, si raddoppia, poiché il carattere sacro, di cui è investito, è «aggiunto» [*il y est surajouté*], mentre il mondo religioso, non essendo un aspetto particolare della natura empirica, le è «sovrapposto» [*il y est superposé*] (*Ibidem*, 287).

Il totem, ci spiega Durkheim, rende così presente la rappresentatività della società clanica. Se la vita collettiva è fonte di rappresentazioni collettive, e ciò non sarebbe possibile se la società non prendesse corpo in artefatti ben definiti, ne consegue che il processo di dislocazione religione/società risulta vitale a questo livello, perché è con esso che accade e si media la piena esperienza della socializzazione.

5. Del fabbricare cose. Realismo e rappresentazione

5.1 Note e obiezioni su inconscio e simbolo

In *La sociologie au XX^{ème} siècle* (1945-47) Lévi-Strauss redige una critica vigorosa al lavoro metodologico di Durkheim, pur riconoscendone il valore fondante per la sociologia francese (Lévi-Strauss 2013). In particolare, discuteremo ora le due maggiori obiezioni teoriche mosse al sociologo di Épinal, per poi portare il discorso alla natura del totemismo, che affronteremo intrecciando il rapporto tra rappresentazione, cosa e simbolo.

La prima obiezione è argomentata in modo perentorio. Durkheim, secondo il parere di Lévi-Strauss, sembra indicare il metodo storico come preponderante in sociologia. Egli sostiene, ad esempio, che tutte le società sono nate da altre società. Tuttavia, dice Lévi-Strauss, nel momento dell'analisi Durkheim si affida al metodo funzionalista, come appare dallo studio sulle “forme elementari”. Nel testo delle *Formes* infatti si afferma che la religione primitiva australiana è studiata senza la necessità di guardare a una religione «anteriore», in contraddizione con il metodo storico, per osservarne esclusivamente la sua organizzazione interna, le sue funzioni. La seconda obiezione si indirizza alla ferrea resistenza di Durkheim nell'accettare gli strumenti offerti dalla psicologia individuale alla comprensione dei fenomeni collettivi. Ovvero, egli è sì disposto a riconoscere la natura psichica di tali fenomeni, ma rifiuta nettamente di riconoscere che essi dipendano da processi interni all'individuo. I processi sociali presentano una dimensione mentale, psichica, che però è sempre oggettiva; o meglio, è oggettivata nelle rappresentazioni simboliche ed ha a che fare con idee e valori. Essa non è mai il frutto di leggi psicologiche individuali⁴⁴.

Lévi-Strauss spiega questo atteggiamento epistemico mediante due motivi. Da un lato, all'epoca in cui Durkheim scrive, la psicanalisi freudiana e le altre scienze come la fonologia erano ancora lontane dalla loro maturità. Dall'altro, accettando l'attività inconscia degli attori sociali, Durkheim avrebbe dovuto rinunciare inevitabilmente alla dicotomia tra individuo e società; un dualismo destinato a svanire, una volta accolta la prospettiva schiusa dal pensiero inconscio. Quando Durkheim presenta, ad esempio, la proibizione dell'incesto con l'orrore del sangue mestruale, egli confonde, secondo Lévi-Strauss, ciò che può essere stata in certe popolazioni l'origine di tale proibizione, con la funzione, universale e permanente, in virtù della quale

⁴⁴ Il problema verrà ulteriormente dilatato da Lévi-Strauss (1976) pensando al superamento del contrasto tra il positivismo di Durkheim e il particolarismo storico di Boas.

essa si perpetua ovunque e in tutti i tempi (Durkheim 1896-1897). L'ipotesi avanzata da Durkheim nel lavoro che inaugura il primo volume dell'*Année Sociologique* presenta un triplice carattere. 1) Si fonda innanzitutto sulla universalizzazione dei fatti osservati in un limitato gruppo di società; 2) fa poi della proibizione dell'incesto una conseguenza lontana delle regole dell'esogamia; 3) interpreta infine queste ultime in funzione di fenomeni di altro ordine (Lévi-Strauss 1969, 61). Poiché, secondo Durkheim, la vita religiosa delle società primitive è dominata dall'identificazione tra il clan e il totem e dal momento che il sangue è un simbolo sacro, la paura del sangue genera una proibizione speciale:

Così dunque, seguendo un procedimento analitico, noi vediamo che per Durkheim la proibizione dell'incesto è un residuo dell'esogamia; che quest'ultima si spiega con le proibizioni speciali che colpiscono le donne; che queste proibizioni trovano origine nella paura del sangue mestruale; che questa paura è soltanto un caso particolare della paura del sangue in generale; e che quest'ultima, infine, esprime soltanto certi sentimenti che derivano dalla credenza nella consustanzialità dell'individuo, membro di un clan, con il totem [...] La sua debolezza [di questa interpretazione] sta nel fatto che le connessioni che vengono così stabilite sono fragili e arbitrarie (*Ibidem*, 62).

Eppure, per Lévi-Strauss, a differenza di Durkheim, la proibizione dell'incesto non ha un'origine naturale o culturale, ma essa designa piuttosto un principio di connessione fra natura e cultura, e non esprime il divieto di matrimonio tra consanguinei, bensì l'obbligatorietà dello scambio sociale delle donne, che è ricerca di una maggiore coesione sociale. Il matrimonio esogamico, l'archetipo dello scambio, ha la funzione di creare fra gli uomini legami forti, consentendo così di superare il dilemma – che segue un'espressione di Tylor – tra lo «sposarsi fuori» e il «morire fuori» [*between marrying out and being killed out*] (*Ibidem*, 88; Tylor 1889, 267).

La proibizione dell'incesto, pertanto, non si limita alla sola proibizione, ma «viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediamente, uno scambio» (*Ibidem*, 99). Alla proibizione dell'incesto corrisponde dunque l'esogamia, ossia uno scambio, perché in qualunque sua forma è sempre lo scambio la base fondamentale e comune di tutte le modalità dell'istituto matrimoniale. I diversi sistemi di parentela e le diverse regole matrimoniali rappresentano appunto «altrettante maniere di assicurare la circolazione delle donne in seno al gruppo sociale, cioè di sostituire un sistema di relazioni consanguinee, di origine biologica, con un sistema sociologico di acquisizione di parentela» (Lévi-Strauss 2015, 59). Se

gli uomini di un clan, di un gruppo, non hanno la possibilità di accoppiarsi con le donne appartenenti allo stesso gruppo, queste ultime verranno allora scambiate con altri gruppi, come fossero dei beni di commercio. La funzione dell'esogamia sarebbe simile a quella di un linguaggio, cioè «un insieme di operazioni destinate ad assicurare, tra gli individui e i gruppi, un certo tipo di comunicazione» (Lévi-Strauss 1969, 76). Lévi-Strauss stabilisce, com'è noto, una connessione «forte» tra la struttura del linguaggio e la struttura dei rapporti sociali. I termini di parentela si integrano in un sistema, funzionano a livello inconscio e obbediscono a leggi generali, diffuse universalmente nell'umanità. Se la struttura della parentela può essere analizzata come fosse un linguaggio è perché anch'essa è un sistema simbolico: in questo senso le strutture della parentela indicano come, in tutte le comunità umane, le regole del matrimonio, la nomenclatura, il sistema dei privilegi e delle interdizioni, sono aspetti indissociabili di una stessa realtà sottesa, la struttura del sistema considerato che ne determina il funzionamento.

A differenza del realismo durkheimiano la realtà di un sistema umano è, quindi, la sua struttura e questa struttura è di ordine simbolico. Ovvero, le strutture della parentela, che sono la manifestazione della fondamentale prescrizione esogamica, non rappresentano qualcosa di cui si è consci e in cui c'è una possibilità "di scelta", così come le strutture linguistiche. Il divieto dell'incesto s'impone pertanto sotto forma di legge simbolica, cioè attraverso l'ordine simbolico rappresentato dalla lingua, ordine nel quale ogni unità percettiva è funzionalmente inserita come significante, ed è perciò determinabile solo in maniera differenziale. È intuibile, di conseguenza, come Lévi-Strauss legga in Durkheim un'«antinomia irriducibile» che si nutre della contrapposizione tra il «carattere cieco della storia» e il «finalismo della coscienza»: in altre parole, tra il carattere non intenzionale dei processi collettivi di sviluppo sociale e l'intenzionalità dell'agire individuale. È questa stessa antinomia che omette l'esistenza della «teleologia inconscia dello spirito» (Lévi-Strauss 2013, 56):

Per risolvere l'antinomia fittizia di Durkheim, bisogna riconoscere che questi sistemi di idee oggettivate sono inconsci o che delle strutture psichiche inconscie li sottendono o li rendono possibili. Da qui il loro carattere di "cose"; e nello stesso tempo il carattere dialettico – cioè non meccanico – della loro spiegazione (*Ibidem*, 67).

L'inconscio pensato da Lévi-Strauss è la terra aporetica tra *ego* e *alter*, è il luogo dove si incontrano la dimensione individuale e quella collettiva, luogo del particolare e dell'universale dove si sedimentano le strutture. Nella nutrita introduzione all'opera di Marcel Mauss del 1950 Lévi-

Strauss scrive inoltre che «Al pari del linguaggio, il fattore sociale è una realtà autonoma, la stessa. I simboli sono più reali delle cose che rappresentano, il significante precede e determina il significato [*les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié*]» (Lévi-Strauss 1950, 35-36).

L'«errore» di Durkheim, da questa prospettiva, risiede nel non considerare che non tutti i processi psichici sono coscienti e che proprio a livello inconscio «scompare l'opposizione apparente tra individuo e società» e diviene possibile «passare da un punto di vista all'altro» (Lévi-Strauss 2013, 67). La posizione di Lévi-Strauss ha un'implicazione argomentativa forte: il magma indistinto della realtà si costituisce come un senso per l'essere umano per mezzo del simbolo, l'animale uomo diviene animale sociale nel momento in cui si impossessa del simbolo, con cui può realizzare uno scambio, con cui può comunicare, ma la simbolizzazione della realtà è inevitabilmente radicata nell'apparato psichico di ogni singolo individuo, ed essa lo costituisce.

All'analisi di Lévi-Strauss le inesattezze metodologiche di Durkheim appaiono in una stretta correlazione, perché la realtà di un sistema umano è la sua struttura, e questa struttura è di ordine simbolico. Non basta che Durkheim riconosca il simbolo come necessario allo sviluppo dei fenomeni sociali, o che ne sia più ampiamente condizione di possibilità, non basta che Durkheim riconosca che la vita sociale è possibile grazie a quel *vaste symbolisme* descritto nelle *Formes*. Se Durkheim avesse potuto riconoscere nel pensiero simbolico quella «teleologia inconscia» dello spirito in grado di reggere il funzionamento dei sistemi sociali e delle personalità individuali, oltre che capace di costituire simultaneamente un «livello» di incontro e di mediazione fra individuo e società, non avrebbe cercato la genesi del linguaggio nella vita sociale, ma avrebbe compreso, viceversa, che è la vita sociale a trovare nel linguaggio la propria condizione universale di esistenza. In questo senso Durkheim non avrebbe confuso la ricerca delle funzioni universali che consentono la vita sociale, con la ricerca dell'origine storica dei suoi singoli aspetti.

5.2 Soggetto, oggetto. Quale natura?

Insieme alla rigida separazione tra individuo e società, tra psicologia e sociologia, Lévi-Strauss critica anche la differenza tra introspezione e osservazione, tra soggettivazione e oggettivazione. Mentre per Durkheim i fatti sociali devono essere studiati dall'esterno come cose e non dall'interno come idee, Lévi-Strauss va a conciliare i due poli, a patto che le rappresentazioni collettive stesse vengano considerate come fenomeni di natura inconscia: ovvero, fenomeni estranei alla coscienza degli individui, ma pur sempre psichici e suscettibili di tornare coscienti;

non si può dunque escludere che le rappresentazioni collettive intelleggibili mediante osservazione, coincidano con dei sistemi di idee oggettivate studiabili mediante introspezione. La presentazione critica che Lévi-Strauss fa della sociologia di Durkheim interessa pertanto due ordini di problemi. Tuttavia, fino a che punto tale interpretazione corrisponde all'autentica problematica sociologica di Durkheim? Soffermiamoci sulla prima obiezione di Lévi-Strauss all'epistemologia durkheimiana.

Come è noto sin dalle *Règles*, l'autonomia della sociologia come scienza è fondata sull'individuazione di un ordine di fatti che possiedono caratteristiche specifiche rispetto ai fatti psicologici. I fatti sociali, come sappiamo, consistono «in modi d'agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso» (Durkheim 1996, 26-27). La lingua, la morale, la religione, costituiscono per ogni membro di una certa società delle condizioni date al pari del tipo di Stato, della densità della popolazione o del livello di sviluppo economico ecc. Certamente non può esistere una società senza individui, ma le proprietà di ogni società non sono deducibili da quelle degli individui che la compongono: la regolarità annua del tasso medio dei suicidi, in un certo paese, appare inspiegabile se ci orientassimo alla varietà delle cause individuali dei singoli suicidi, mentre diviene comprensibile se lo riconduciamo, mediante il metodo delle variazioni concomitanti, al prevalere di una particolare confessione religiosa o, ancora, al prevalere di una specifica prospettiva etica professionale. L'esteriorità rispetto agli individui e l'irriducibilità a fenomeni di ordine psicologico, sono i caratteri peculiari dei fatti sociali: sono fatti perché dotati di una loro esteriorità, anche rispetto all'osservatore, mentre sono sociali perché ineluttabilmente relati all'insieme delle coscienze, alla loro associazione. Ciò non significa, tuttavia, fare una scelta in direzione del materialismo, almeno nella misura in cui, col materialismo, si dà una priorità della base materiale della vita sociale sulle sue manifestazioni coscienti.

Considerare i fatti sociali come cose investe non tanto la loro natura, quanto il nostro modo di viverli e di conoscerli: «che cos'è infatti una cosa? – si chiede Durkheim – La cosa si oppone all'idea come ciò che si conosce dal di fuori a ciò che si conosce dal di dentro» (*Ibidem*, 10). Per questo motivo le credenze religiose sono cose allo stesso modo, o forse dovremmo dire, altrettanto oggettive, ad esempio della densità demografica, nel momento in cui la loro conoscenza approda a verità di fatto, e non solo di ragione. Ed è su quest'ultimo assunto che si solleva la critica di Durkheim al sistema comtiano e spenceriano, uniti dallo stesso errore, dall'aver confuso le leggi dei fatti sociali con una pretesa legge di sviluppo dell'umanità, ricavata in realtà solo da un'analisi interna alle idee che comunemente ci facciamo di alcune istituzioni. È un

processo che Durkheim denomina, a un tempo, di analisi logica e analisi ideologica. Tuttavia, la sostanza è chiara: la legge dell'evoluzione nasconde, mediante un riferimento all'idea di progresso, il presupposto comtiano che lo sviluppo dell'umanità sia un processo logico, rettilineo, dal semplice al complesso, dovuto al progressivo affinarsi del pensare degli uomini e, pertanto, idealmente ripercorribile. Quindi, appare perfettamente coerente la conclusione di Durkheim nel passo che lo stesso Lévi-Strauss chiamerà in causa: «Se i fenomeni sociologici non sono che sistemi di idee oggettivate, spiegarli significa ripensarli nel loro ordine logico – e questa spiegazione è anche la propria prova; tutt'al più si può confermarla mediante qualche esempio. Al contrario, soltanto esperienze metodiche possono strappare il loro segreto alla cose» (*Ibidem*, 131).

La prima ipotesi del passo è formulata retoricamente per essere scartata. Pertanto, l'argomentazione non è affatto contraddittoria, come sostiene Lévi-Strauss, ma esclude precisamente ciò che quest'ultimo afferma: i fatti sociali non sono mere «idee oggettivate» e la distinzione fra sociologia e psicologia si regge certamente su quella tra osservazione e introspezione. La critica allo psicologismo, invero, si integra – anche se non del tutto – con quella al finalismo. Se lo sviluppo logico di un principio ideale (sia questo progresso e felicità) guidasse lo sviluppo storico delle istituzioni sociali, allora queste ultime sarebbero tutte orientate verso la realizzazione di un medesimo scopo, della cui universalità sarebbe garante l'unità psichica dell'intero genere umano. Se invece si pone, come prosegue Durkheim, la distinzione fra individuo e società, insieme alla variabilità delle condizioni storico-sociali, allora l'unità psichica dell'umanità diviene un presupposto generico, non più sufficiente per garantire l'omogeneità degli scopi umani, essi stessi rappresentazioni collettive condizionate dalla variabilità dell'ambiente sociale. Con una sorta di *reductio ad absurdum* delle teorie basate sull'idea di progresso, Durkheim dimostra la propria coerenza: se veramente la regolarità di sviluppo delle istituzioni sociali fosse affidata all'uniformità delle intenzioni umane, agenti come cause finali, data la reale eterogeneità dei fini individuali la storia perderebbe ogni regolarità e la sociologia sarebbe una scienza senza oggetto.

Veniamo al punto. In prima battuta, quando Lévi-Strauss vede in Durkheim un contrasto tra «cecità della storia» e «finalismo della coscienza» scambia per una teoria sistematica quello che, con buona probabilità, è un argomento polemico. In seconda battuta, l'antropologo confonde, nonostante le indicazioni palesi fornite da Durkheim, il fine inteso come intenzione cosciente dell'agire individuale e come funzione di un'istituzione sociale. Quanto alla distinzione tra origine e funzione, essa non è affatto assente in Durkheim, ma va colta alla luce di un rapporto di correlatività tra i due concetti: l'individuazione delle funzioni “rafforza” quanto appare

dall'analisi genetica. Nelle *Leçons de sociologie* Durkheim scrive chiaramente: «Il problema della genesi e il problema del funzionamento appartengono [...] ad un unico ordine di ricerche» (Durkheim 1973b, 25). Si compie perciò un errore nel confondere i richiami al «*milieu sociale interne*», in quanto luogo privilegiato della spiegazione sociologica, con una propensione per teorie che si muovano sul terreno sincronico e funzionale. Se è vero che solo nella struttura interna di una società si trovano le cause degli altri fatti sociali, è altrettanto vero che gli elementi di tale struttura, ed i loro rapporti, si rivelano a un'analisi genetica che ricostruisca il processo di formazione (Durkheim 1996, 107-108). Tuttavia, l'analisi genetica di Durkheim, va ricordato, si fonda sull'«evoluzione sociale», la quale non è né rettilinea, né mossa dalla tendenza a uno scopo «maggiore»: non è ad esempio il desiderio di progresso che muove la società nel passaggio dalla fase della solidarietà meccanica a quella della solidarietà organica, ma l'effetto correlato dell'aumento della densità sociale e dell'azione della differenziazione. L'evoluzione non è né dell'Umanità in genere, pensando a Comte, né delle società «concrete», ma è invece propria dei tipi sociali, i quali sono classificabili dal più semplice al più complesso, secondo un ordine logico che ripete quello della formazione reale, perché i più complessi risultano dalla composizione dei più semplici. Sembra forse più chiaro comprendere perché un'analisi funzionale del *milieu sociale interne* di un tipo sociale richiede un'analisi genetica: solo l'individuazione delle tappe attraverso cui la struttura sociale si è strutturata consente di destrutturarla idealmente e riconoscerne elementi e rapporti. Infatti, l'analisi di ogni tipo sociale richiede la considerazione della serie di tutti i tipi:

Questo metodo – che potremmo chiamare genetico – darebbe nello stesso tempo l'analisi e la sintesi del fenomeno. Da un lato esso ci mostrerebbe allo stato dissociato gli elementi che lo compongono, per il fatto stesso di mostrarli mentre si sovrappongono successivamente gli uni agli altri; d'altro lato, in virtù di questo ampio campo di comparazione, esso sarebbe molto meglio in grado di determinare le condizioni da cui dipendono la loro formazione e la loro associazione. Di conseguenza, si può *spiegare un fatto sociale dotato di una certa complessità soltanto a condizione di seguirne lo sviluppo integrale attraverso tutte le specie sociali*. La sociologia comparata non è un ramo particolare della sociologia; è la sociologia stessa in quanto cessa di essere puramente descrittiva ed aspira a rendere conto dei fatti (*Ibidem*, 126).

In conclusione, Durkheim non oppone affatto il punto di vista logico al punto di vista storico. E questo non perché, come sostiene Lévi-Strauss, egli confonde l'analisi funzionale con quella

genetica, ma perché ritiene che il rapporto teleologico che intercorre fra le istituzioni di una data società, pur potendo essere oggetto di un'autonoma descrizione, trova spiegazione nel suo processo di formazione.

5.3 Su origine e funzione attraverso i *churinga*. Ontologia sociale e semantiche collettive

Tenendo fermo il richiamo alle obiezioni di Lévi-Strauss, l'interrogativo da porre in essere concerne direttamente l'analisi del totemismo e lo statuto delle cose sociali: come conciliare la consistenza delle cose e la realtà delle rappresentazioni? Questi due ordini di conoscenza costituiscono quell'«antinomia insolubile» su cui si sviluppa la critica di Lévi-Strauss, richiamando alla mente solo due modelli distinti, due mondi separati, oppure è possibile praticare un'altra via all'antinomia, se di antinomia si tratta?

Se guardiamo alla prima regola del metodo questa prescrive di «trattare i fatti sociali come cose» (Durkheim 1996, 35; Borlandi 2012). Tale proposta non è solo metodologica, giacché pone le basi per un realismo a cui Durkheim farà esplicito riferimento fino all'ultima opera. Nella seconda prefazione alle *Règles* il problema della cosa emerge sotto un altro aspetto da considerare: «Non diciamo infatti che i fatti sociali sono cose materiali, bensì che essi sono cose allo stesso *titolo* in cui lo sono le cose materiali – per quanto in altra *maniera* [...] La cosa si oppone all'idea come ciò che si conosce dal di fuori si oppone a ciò che si conosce dal di dentro» (Durkheim 1996, 10). Titolo e maniera sono i due elementi su cui dobbiamo soffermarci, perché sono inerenti alla stessa teoria della rappresentazione. Siamo di fronte, infatti, al fatto che la consistenza delle cose sociali non può essere risolta in una realtà puramente rappresentativa dell'ordine strettamente mentale. Se così fosse il discorso di Durkheim verrebbe ricondotto interamente a un idealismo che poco si accorda sia con il metodo empirico, destinato a restituire ai fatti sociali un loro peso specifico, sia con la dimensione di exteriorità degli stessi fatti sociali rispetto agli individui. La natura del realismo durkheimiano, come l'analisi del totemismo dimostra, non può essere ridotta alla visione di una realtà sociale sostanzializzata *a priori*, o a una semplice proiezione simbolica interna su un oggetto esterno, una traduzione ricondotta *tout court* all'emblema totemico. Karsenti, infatti, sottolinea come le cose sociali che Durkheim si è sforzato di portare alla luce, sotto forma di totem, non erano «presupposte dalla sua teoria sociale, ma sono state in larga misura scoperte nei lavori di Spencer e Gillen, in Strehlow e Howitt. Ed è questo lavoro di generalizzazione dei fatti etnografici che gli ha permesso di dare inizio ad un'inedita interrogazione che Lévi-Strauss ha chiuso troppo presto» (Karsenti 2014, 348-349). L'interpretazione del

totemismo proposta da Durkheim nelle *Formes* lungi dal derivare da una sostanzializzazione del sociale, come vorrebbe Lévi-Strauss, è in realtà intelligibile attraverso le dinamiche stesse di costituzione del gruppo e l'istituirsi delle relazioni in gioco tra "cosa sociale" e rappresentazione: Per cui la condanna di Lévi-Strauss, che oppone una teoria simbolica della società all'origine sociale del simbolismo, è riduttiva, soprattutto nel momento in cui afferma che la problematica sociologica del rapporto tra rappresentazione e cosa è una problematica che si dà a priori la soluzione del problema che intenderebbe risolvere. Lo sforzo di Durkheim è ben altro: a differenza della natura di cui si occupa la teoria della conoscenza kantiana, è necessario comprendere come la società ha condizioni di possibilità che non risiedono in una mente, sia pure soltanto parzialmente esterna al suo oggetto, ma ricadono integralmente al suo interno. L'analisi del totemismo apre un senso sociologico esattamente su questo problema. Il totem è un principio organizzatore delle relazioni simboliche fra individuo e gruppo, in quanto i diversi membri del gruppo condividono delle conoscenze possedute sull'oggetto, a cui si riferiscono nel loro agire, che non potrebbero di fatto avere se non vivendo in comune.

Ciò di cui parliamo è visibile nelle *Formes* quando l'analisi prende in considerazione i *churinga* e, con essi, ciò che rende sacro un oggetto. La descrizione di Spencer e Gillen del *churinga* degli Arunta australiani è certo il punto da cui argomentare, perché è la caratterizzazione di quest'oggetto, cioè «cosa sacra», che interessa ora. Ogni oggetto può fissare il sacro, divenire sacro, nel senso che non esistono oggetti «predestinati per natura» o «necessariamente refrattari» al processo di fissaggio del sacro. I *churinga* sono oggetti di legno, o di pietra liscia, che possono avere delle forme variabili. Ogni gruppo ne possiede una raccolta e sono conservati in luoghi speciali. Vengono utilizzati in rituali fondamentali per la vita collettiva, tanto che essi sono «le cose più eminentemente sacre» (Durkheim 2005, 172), come verbalizza la parola che li indica: «Churinga usato come sostantivo è dunque la cosa che ha come caratteristica essenziale quella di essere sacra» (*Ivi*). In forma aggettivale essa significa precisamente "sacro" e interviene come qualificativo generale degli atti rituali. Di questi *churinga* ve ne sono esemplari che possiedono un ornamento che li singolarizza, esso è un disegno o un'incisione: «se il *churinga* è sacro, lo è per i sentimenti collettivi di rispetto che ispira l'emblema totemico, impresso sulla sua superficie» (*Ibidem*, 326). Su di essi è impresso, o disegnato, il «contrassegno totemico» che gli conferisce il carattere sacro. Durkheim insiste su questo segno distintivo, cioè sul fatto che solo e solamente questo distingue il *churinga* dal resto delle altre cose. L'unico segno distintivo è il contrassegno totemico. A questo proposito, Karsenti nota giustamente la parzialità di Durkheim. Egli infatti non argomenta una distinzione decisiva per gli etnografi, tra i *churinga* nudi, privi di

decorazioni (cui è attribuibile un'identità collettiva e che si possono a questo titolo qualificare come *churinga* totemici) e i *churinga* decorati, che incarnano gli «spiriti-bambini» personalizzati cui è legato specificamente ciascun membro del gruppo (Karsenti 2014, 350). Durkheim accenna invece una posizione particolare che emerge dalla letteratura di Spencer e Gillen (1899), oltre che di Strehlow (1907-1921), argomentando diversamente su «cosa» attribuisce al totem le proprietà che possiede. Se questi proseguono sul racconto mitico che fa del *churinga* «la residenza di un antenato» (Durkheim 2005, 175), un'immagine, o ancora una parte del suo corpo reale, Durkheim trova nella spiegazione mitica solo una giustificazione di un sentimento di rispetto fondato su un altro. Con l'interpretazione mitica, in altre parole, i sentimenti ispirati dall'antenato si trasferiscono sì sull'oggetto materiale, ma facendone «una specie di feticcio» (Ivi). Durkheim prospetta un'altra idea.

Non si tratta semplicemente di un feticcio, predisposto ad accogliere l'anima di un antenato, o ad esserne, per così dire, una «sede». Così come esso non è nemmeno un'immagine del suo corpo. Gli uomini hanno certamente pensato il mito dei padri, dei loro antenati, ma lo hanno fatto per potersi spiegare il rispetto religioso che ispiravano loro queste «cose». In altre parole, il rispetto non è causalmente determinato dal mito, perché si tratterebbe unicamente di una confusione tra origine ed effetto. Il mito, nel nostro caso specifico, non spiega nulla, poiché si limita a mettere in rapporto un essere sacro con un altro essere sacro. Se il problema è capire quale sia innanzitutto il principio distintivo della cosa sacra rispetto alla cosa profana, Durkheim si sofferma a ragion veduta sulla rappresentazione, sul disegno, in particolare sul «contrassegnare». In questo modo, ci si interroga direttamente non tanto sul «cosa» si rappresenti, ma sul modo in cui si rappresenta, perché ciò che è marcato o disegnato rivela una procedura di contrassegno [*marquage*] che obbedisce a un principio rappresentativo che conviene analizzare in se stesso e al di là del metodo comparativo. Considerato che i concetti collettivi sono condivisi e trascendono l'individuo, essi vengono assegnati da Durkheim al regno del sacro: sono distinti dall'individuo e dal profano e ciò è quanto costituisce l'essenza del loro carattere sacro. Per cui, soffermarsi sul contrassegno, sull'atto del marcare, è una scelta interpretativa rivelatoria del sacro (seppur parziale). L'interpretazione mitica, infatti, lascia in ombra il fatto che vi siano anche dei *churinga* che vengono fabbricati «davanti a tutti» (Ivi). Vale a dire, che non sono preesistenti, ma sono creati *ex novo*, per mano di un anziano, ma che possiedono la stessa efficacia o lo stesso valore interno alla pratica rituale e alla vita collettiva. La natura religiosa, pertanto, proviene da un'altra parte, proviene da una fonte diversa dal racconto mitico, o dalla narrazione della

temporalità degli avi, perché il mito mette solamente in rapporto ciò che è sacro con qualcosa d'altro, ma che è pur sempre sacro.

Ciò che la spiegazione mitica offusca è il problema che nel totemismo qualcosa è fabbricato collettivamente come sacro e può essere fabbricato materialmente “davanti a tutti”, nella sua evidenza fenomenica. Certo la fabbricazione dei *churinga* che avviene davanti a tutti dichiara inequivocabilmente che l'operazione di sacralizzazione è convenzionale, oltre che svincolata dall'oggetto che serve da supporto: «il rapporto tra la figura e la cosa raffigurata è tanto indiretto e lontano che non si può scorgerlo quando non si è avvertiti. Solo i membri del clan possono dire quale sia il senso che essi connettono a questa o quella combinazione di linee» (*Ibidem*, 179). Nondimeno, è pur sempre un'operazione vincolata alla rappresentazione, proprio nel momento in cui è indirettamente richiesta una corrispondenza del “disegno” al suo referente esterno, come a un essere del mondo che il disegno non farebbe altro che rappresentare, in modo più o meno adeguato, più o meno comprensibile [*qu'on ne peut l'apercevoir quand on n'est pas averti*]. L'emblema è sacro e conserva tale carattere in qualsiasi oggetto sul quale viene rappresentato: così è l'immagine che santifica l'oggetto su cui è incisa. Pertanto, Durkheim si interroga sul come la rappresentazione (qui la forma-immagine) presenta potenzialità di significazione che la rendono insostituibile come figura del sacro: con essa il sacro stabilisce un ordine che permette agli individui di orientarsi e di controllare il proprio ambiente materiale. Le proprietà immanenti dell'emblema sono necessariamente arbitrarie, hanno un senso convenzionale nel loro insieme, ma è solo l'emblema che portano inciso a stabilirne il carattere sacro. È l'immagine a essere sacra, più sacra dell'animale totemico reale. Si rappresenta il totem, infatti, non «per averne sotto gli occhi un ritratto che ne rinnovi perpetuamente la sensazione; ma semplicemente perché *sente il bisogno di rappresentarsi* l'idea che se ne fa per mezzo di un segno materiale, esterno, quale che possa essere questo segno [*parce qu'il sent le besoin de se représenter l'idée qu'il s'en fait au moyen d'un signe matériel, extérieur, quel que puisse, d'ailleurs, être ce signe*]» (*Ivi*).

Le linee impresse sui *churinga* sono emblematiche del totem e, al contempo, sono parte integrante della rappresentazione collettiva. Il totemismo non è un fatto riducibile al modo in cui il sociale è semplicemente proiettato su degli oggetti, ma riguarda (e afferma) il modo in cui le cose sociali si «fabbricano» attraverso lo stesso atto di istituzione del gruppo: il totem è principio organizzatore delle relazioni simboliche fra individuo e gruppo, in quanto i diversi membri del gruppo condividono delle conoscenze condivise sull'oggetto a cui si riferiscono nel loro agire, nella loro vita in comune. Ben al di là della dinamica di proiezione, che non potrebbe spiegare il rapporto tra cosa e rappresentazione se non rimettendo il discorso all'inconscio, è l'emblema a

tornare in gioco. Esso viene fabbricato dagli uomini e questo suo essere fabbricato modifica e implementa la realtà stessa, perché al contempo è origine e forma di rappresentazione. Il culto non è semplicemente un «sistema di segni attraverso i quali la fede si traduce all'esterno [*un système de signes par lesquels la foi se traduit au dehors*], ma è la collezione dei mezzi con cui essa si crea e si ricrea. Che consista in manovre materiali o in operazione mentali, è sempre esso che è efficace» (*Ibidem*, 481). Le linee, le curve, le figure e i punti, ciò che si dà col *churinga* in qualità di emblema non figurativo, ma nemmeno puramente astratto, sono delle cose «allo stesso titolo» delle altre cose fisiche o naturali, sebbene lo siano, riprendendo le *Règles*, «in un'altra maniera», sono «cose sociali». Con il totem e il contrassegno ci troviamo quindi più che mai a ridosso della distinzione che Durkheim introduce nella seconda prefazione alle *Règles*. Il modo in cui queste cose esistono e che le distingue nella loro qualità deve consistere, necessariamente, nel legame che queste intrecciano con certe cose presenti nel mondo. Se la specificità del rappresentare – ecco l'insistenza sul segno – dice in questo caso che non vi è raffigurazione, o una non-astrazione, significa che il segno non rappresenta qualcosa per imitazione, non si imita uno stato del mondo: siamo di fronte a una rappresentazione correlata a un'idea, non in senso combinatorio, che non potrebbe esistere se gli spiriti fossero isolati gli uni agli altri.

L'esperienza collettiva dell'emblema marca nel vissuto una dualità, uno scarto, che fornisce il criterio per riconoscere la realtà della cosa sociale. Ciò che caratterizza la rappresentazione in un oggetto che si lega alle cose del mondo, avviene mediante una messa a distanza, un ad-venire dinnanzi allo sguardo del pensiero: questo ad-venire dinanzi è la rappresentazione stessa – ciò che indica chiaramente il tedesco *Vorstellen*, porre-davanti. Ed è grazie a questa messa a distanza che l'oggetto è ciò che è, ovvero qualche cosa che è posto davanti; ed è nella misura in cui è posto così, davanti a noi, che esso si mostra a noi. E questo vale sia in ciò che è rappresentato internamente, nello stato mentale di un individuo, sia in ciò che lo è collettivamente. Tuttavia, il modo in cui l'emblema rappresenta collettivamente qualcosa, il modo di porsi davanti in modo collettivo, suggerisce che «ciò che si pone davanti» non sia solamente la traduzione di pensiero nella cosa, ma sia un pensiero in atto nella cosa. Quest'ultimo è il modo con cui qualcosa si può porre collettivamente di fronte al clan, all'insieme degli individui. L'unico modo con cui il pensiero in atto nella cosa si rende disponibile al concorso delle coscienze è il modo con cui questa cosa è oggettivamente sociale, in relazione al concorso delle coscienze. Le linee o le curve, le figure o i punti, sono in tal senso delle cose «allo stesso titolo» delle altre cose fisiche, sebbene lo sono «in un'altra maniera», sono una cosa sociale.

La cosa sociale permette di intuire uno scarto tra ciò che è proprio e ciò che è non-proprio: essa marca, propriamente, il provare che caratterizza l'esperienza totemica. Stando assieme, gli individui hanno esperienze comuni, rappresentazioni comuni o collettive, azioni comuni, pensieri e sentimenti comuni. Stando assieme, gli individui devono mettere in atto esperienze tali da consentire loro di poter stare assieme secondo forme e modalità condivise. Durkheim usa spesso il verbo ricevere per sottolineare che non è tanto l'individuo in sé a istituire i modi sociali di agire, pensare, sentire che, infatti, l'individuo riceve. L'esempio del *churinga* è chiarificatore in tal senso. Non posso fare esperienza di membro del clan, di avere quel totem e non un altro, non posso avere una simile esperienza, con tutto ciò che questa comporta, se non ho un totem a cui rivolgermi e che ricevo. Ora, l'individuo non può darsi "da solo" tale possibilità, non viene da lui, ma la può realizzare nella misura in cui ha un totem, e tale possibilità gli viene dal fatto di avere un totem, cioè viene a lui dall'esterno, l'individuo la riceve: essa è sociale in questo senso più intimo.

La natura religiosa proviene pertanto dall'emblema, dall'impronta totemica. Il segno impresso, inciso, rende sacro l'oggetto. Quest'ultimo è investito dal sacro, lo reca in sé e la pratica rituale indirizza tutta la propria coerenza verso l'immagine che rende disponibile. Il *churinga* quindi deve la propria natura sacra al fatto di recare l'«emblema totemico» (*Ibidem*, 178), di recare un segno e di fissarlo. Ciò significa interrogarsi non tanto sul raffigurato, ma sul rappresentato, nel senso che ciò che preme alla spiegazione del totemismo è proprio il rapporto tra cosa e rappresentazione: nei *churinga* non importa cosa si raffiguri su essi, ma il modo in cui qualcosa è in essi e da essi rappresentato, reso disponibile oggettivamente in modo condiviso, sacro. Una volta riconosciuto che le cose sociali che sono le entità totemiche non avvengono per imitazione, non restano invischiata nella percezione singolare, Durkheim si rivolge al segno e al contrassegno, all'atto di marcare. Vale a dire, il segno non è un'immagine che rappresenta seguendo una modalità imitativa, uno stato del mondo, ma è una rappresentazione correlata a un'idea. Il distacco dalla percezione interna avviene anche per un altro motivo: la percezione di una cosa sacra non può essere ricondotta alla percezione che il soggetto è suscettibile di avere ovunque, nella sua esperienza sensibile ordinaria: «Le impressioni risvegliate in noi dal mondo fisico non potrebbero, per definizione, contenere alcunché che superi questo mondo. Con il sensibile, non si può fare altro che il sensibile; con l'esteso, non si può fare l'ineseso» (*Ibidem*, 283). Se il *churinga* fosse semplicemente l'estensione dei desideri, delle percezioni e delle rappresentazioni individuali mediate da una specie di accordo materiale, allora questi elementi dell'essere umano

sarebbero in armonia. Tuttavia, non lo sono. Il totem non si limita a rivelare lo stato mentale a cui è associato, ma contribuisce a crearlo, a porlo davanti alla coscienza collettiva.

L'azione del fabbricare il segno non è in tal senso un'attività virtuosistica priva di fini esterni o intrinseci. Con il segno impresso dalla mano, la forza impersonale che l'individuo avverte si particolarizza sulla cosa, la sacralizza, per poi eccederla immediatamente e decentralizzarsi. Il totem in questo modo rappresenta l'attualità concreta della forza impersonale, essa è in atto nella particolarità della cosa. È questa stessa forza che la vita sente che è attuata nella cosa totemica. L'interpretazione durkheimiana rende conto quindi dell'impossibilità di ascrivere la percezione della cosa sacra all'individuo: se il totem è fabbricato dal gruppo, lo è secondo una logica che riguarda la semplice interazione, o il modo in cui intendiamo l'intersoggettività, ma è necessariamente relazionale, associativa, e mantiene in sé l'impersonalizzazione che è alla base di ogni forma di pensiero logico.

La caratteristica essenziale del *churinga* è, come sappiamo, quella di essere cosa sacra, ma ciò significa che come "cosa", appunto, permette un rapporto tra ciò che essa è, il gruppo che la pensa e la concepisce come tale, e gli esseri del mondo, fra i quali si trovano animali e piante ecc. Per cui, il punto focale sul quale soffermarsi, non è tanto la modalità con cui è proiettato il sociale: ciò che importa è che il modo in cui le cose sociali si "fabbricano", si "marcano", avviene attraverso lo stesso movimento di costituzione del gruppo. Ciò che viene problematizzato col segno fabbricato dall'uomo è l'attività stessa del rappresentare. Nelle *Formes* emerge infatti che l'essere umano non si limita a mantenersi in vita mediante segni che semplicemente comunica o raffigura, poiché è mediante il loro attuarsi nella cose che diviene capace di dare una forma di stabilità e di organizzazione non solo all'universo naturale a cui appartiene, ma anche alla totalità in cui è immerso. Il contesto primitivo rivela quindi una procedura di contrassegno [*marquage*] ed è privilegiato perché rivela che la rappresentazione segue un principio rappresentativo, di un genere affatto specifico, che è necessario osservare in se stesso. Sul finire del paragrafo conclude Durkheim:

Benché l'australiano possa mostrarsi abbastanza capace di imitare, almeno in modo rudimentale, le forme delle cose, le decorazioni sacre sembrano, il più delle volte, estranee a qualsiasi preoccupazione di questo genere: esse consistono essenzialmente in disegni geometrici eseguiti sui *churinga*, o sul corpo degli uomini. Si tratta di linee dritte o curve, dipinte in modi diversi, e il cui insieme ha e non può avere un senso convenzionale. Il rapporto tra la figura e la cosa raffigurata è tanto indiretto e lontano che non si può scorgerlo quando non

si è avvertiti [...] Il significato delle figure che si ottengono con questi procedimenti è talmente arbitrario che uno stesso disegno può avere due significati diversi per le genti di due totem e rappresentare in un caso un certo animale, e nell'altro un altro animale o una pianta [...] Questi fatti provano che se l'australiano è fortemente incline a rappresentare il suo totem, non è per averne sotto gli occhi un ritratto che ne rinnovi perpetuamente la sensazione; ma semplicemente perché *sente il bisogno di rappresentarsi* l'idea che se ne fa per mezzo di un segno materiale, esterno, quale che possa essere questo segno [*parce qu'il sent le besoin de se représenter l'idée qu'il s'en fait au moyen d'un signe matériel, extérieur, quel que puisse, d'ailleurs, être ce signe*] (*Ibidem*, 179).

Leggendo il passo Durkheim si sofferma su un problema da riportare al centro della discussione: alla radice del totemismo si troverebbe una forma di bisogno che sta esattamente nel dover rappresentare l'idea che ci si fa del totem. Questa rappresentazione è vincolata dal segno e passa, inevitabilmente, per esso. Da questa prospettiva, la dualità individuo-collettivo che emerge con l'interpretazione del *churinga*, viene riformulata. La rappresentazione può indicare la capacità del soggetto di rendere a sé presente qualcosa come oggetto, ma ciò che Durkheim sembra dirci è che la rappresentazione che l'emblema totemico marca in sé, assume uno statuto nuovo nel momento in cui non è più riconducibile né unicamente alle capacità rappresentative dei singoli soggetti, né alla dinamica dei rapporti intersoggettivi, né al movimento dialettico dello svolgimento delle rappresentazioni. La rappresentazione collettiva consente agli individui di entrare tra loro in relazione, li mette in rapporto e ne media il rapporto stesso. Essa media la possibilità stessa del rapporto e rende possibile la relazione tra i soggetti. Durkheim sembra insistere su questo punto: l'idea che l'individuo ha del totem, nella sua singolarità, non basta a se stessa, ciò che viene rappresentato nella singolarità soggettiva non è in grado di accordare alcuna validità oggettiva alle cose che devono darsi al concorso degli spiriti. Nel momento in cui si manifesta un bisogno, o l'individuo ne avverte l'emergenza, esso ha una rappresentazione, per quanto sia solo ed esclusivamente una rappresentazione dell'idea, ma è una rappresentazione individuale del soggetto percipiente. Essa è solo una rappresentazione dell'idea, non è una rappresentazione della realtà. Durkheim non nega che fra il soggetto che percepisce, nella sua esistenza ordinaria, e le cose del mondo, fra cui si ritrovano piante e animali, non avvenga o non si dia in qualche modo una dinamica di rinvio. La comprensione sociologica deve indagare un altro tipo di rinvio: le cose empiriche non sono sacre per natura, esse ricevono questo carattere non già semplicemente dall'uomo, dalla sua immaginazione, ma dalla società stessa, vale a dire da qualcosa che sia in grado di produrle nella coscienza degli uomini associati nelle diverse forme sociali.

Impiegando un linguaggio kantiano potremmo dire: quando un individuo si rappresenta un animale, la rappresentazione è resa possibile dalle forme *a priori* dell'intelletto che informano i dati sensoriali e che danno luogo alla costituzione della sintesi *a posteriori*. Le condizioni della rappresentabilità sono *a priori* rispetto ai dati sensoriali. Quando lo stesso individuo si rappresenta l'animale come una cosa sacra, come un oggetto dotato di una valenza a lui superiore, di un potere misterioso e di una forza morale capace di sovrastarlo, la sacralità immanente alla rappresentazione dell'animale, percepito e vissuto dal soggetto individuale come fonte di sentimenti religiosi, non discende affatto né dalle forme *a priori* dell'intelletto, né dalla materialità impressionale della "cosa empirica animale"; non discende dalla struttura cognitiva dell'individuo, perché quest'individuo concepito, astratto dalle sue condizioni di essere sociale, non potrebbe che avere la rappresentazione di un animale. Se egli ha la rappresentazione della sacralità dell'animale è perché questa gli viene dall'esterno, da una «forza che è immanente» alla sua stessa condizione di essere sociale, gli viene da una coscienza che è collettiva (Padovani 1996).

Dall'analisi del *lexicon* condotta da Paoletti (1998) sul testo delle *Formes* emerge un'area semantica differenziata in cui il concetto di simbolo è usato spesso, e in modo irregolare, in alternativa a emblema o immagine. La parola immagine occorre in due sensi diversi. Il primo relato al sacro, mentre il secondo in modo «filosofico». In questo senso si crea una stretta connessione tra immagine e sacro, in accordo al fatto che «le immagini dell'essere totemico sono più sacre dell'essere totemico stesso» (Durkheim 2005, 186). Quando la parola è utilizzata in senso filosofico si raccorda immediatamente con una forma di rappresentazione sensibile, nel senso che essa è soggetta «alla libera creatività dello spirito [*libres créations de l'esprit*]» (*Ibidem*, 444) e sottomessa alle leggi dell'associazione. Le rappresentazioni sensibili «sono in un flusso perpetuo», ognuna di esse «è in funzione dell'istante preciso in cui ha luogo» (*Ibidem*, 496 e s.) e agli occhi dell'osservazione sensibile «tutto è diverso e discontinuo» (*Ibidem*, 294); al contrario del concetto, il quale è «fuori dal tempo» ed è una rappresentazione «essenzialmente impersonale». La facoltà di immaginazione menzionata nel testo si rapporta soprattutto in relazione al primo significato: essa realizza e implementa la trasfigurazione, o la metamorfosi, attraverso cui le cose tangibili divengono simboli della società. Per quanto il pensiero religioso sia ben altra cosa dall'«illusione» (*Ibidem*, 481) e non abbia certo a che fare con un «sistema di finzioni» [*système de fictions*], «le realtà alle quali corrisponde arrivano però a esprimersi religiosamente soltanto se trasfigurate dall'immaginazione» (*Ibidem*, 444). L'uomo pertanto non crea un mondo fittizio da sostituire al mondo reale, ma attua il sociale lasciandolo "legato" al mondo con dei riferimenti che non lo limiteranno nel puro mondo dell'immaginario: con lo

stesso gesto si implementa di forza ciò che appare, mentre si amplia il significato della cosa apparsa. Attraverso l'immaginazione, dal punto di vista di Durkheim, le immagini dell'ordine degli atti di coscienza interna divengono oggetti visibili che possono essere condivisi da una comunità di credenti in grado di attuare socialmente il proprio senso religioso.

Il centro del culto totemico non si dà quindi attraverso le sensazioni che potevano manifestarsi nelle coscienze le cose che servivano da totem. Le cose rendono all'uomo presente quella potenza morale immanente che ha una causa esterna rispetto a lui, rendono presente la coscienza morale, il sacro, di cui «l'uomo comune non si è mai fatto una rappresentazione un po' chiara senza l'aiuto di simboli religiosi» (*Ibidem*, 270). Il centro del culto risiede nelle

rappresentazioni figurative di questa pianta o di questo animale, sono gli emblemi e i simboli totemici di ogni specie che possiedono il massimo grado di santità; è dunque in essi che si trova la fonte della vita religiosa di cui gli oggetti reali che questi emblemi rappresentano non ricevono che un riflesso (*Ibidem*, 264).

Il concetto di emblema è sicuramente il termine più specifico che Durkheim utilizza. Esso fa sì che simbolo e immagine assumano un significato specifico perché, in un certo senso, l'emblema è compreso dagli altri due termini. La ripetizione dell'emblema infatti incrementa la visibilità dell'immagine e il potere di marcare il sacro, mentre enfatizza la sua natura collettiva. Il concetto di simbolo tuttavia può essere definito, ulteriormente, in relazione a un sistema di rappresentazione, come può essere per la religione e per la scienza; ma il simbolo dice anche altro, una data realtà deve essere tradotta in termini che possono essere assimilati dal pensiero. La forma simbolica, in questo senso, può essere una forma di pensiero tra le altre, ma anche *la* forma pensiero. Il simbolo è impiegato da Durkheim anche come termine con un differente (e più ristretto) significato, su cui fonda la sua teoria del simbolismo. Quando Durkheim afferma che il totem è soprattutto un simbolo, un'«espressione materiale» di qualche altra cosa, immediatamente dopo si chiede: «Ma di che cosa?» (*Ivi*). Come espressione di qualche altra cosa il simbolo ha una funzione di trasposizione, ma non solo, perché esso esprime materialmente qualcosa d'altro. Tale connessione con la materia sembra essere correlata con il significato etimologico della parola: il *symbolon* diviso in due parti permette l'identificazione. Come comprendere quel «di che cosa»?

Nel corso sulla religione del 1906-1907 si offre una versione differente della stessa asserzione: gli esseri totemici «sono il simbolo, l'immagine visibile di qualcosa d'altro» (Durkheim 1975b, II, 70). In questo senso, la materialità e la visibilità sono associate come a costituire il

sostrato materiale del simbolo. Ovvero, la natura materiale del simbolo è ciò che lo rende differente dal segno convenzionale, come ad esempio avviene per il segno linguistico, il cui significato è indipendente dal substrato fisico della comunicazione. Il substrato rende il simbolo un'entità individuale; è una cosa prima di essere un concetto. I simboli partecipano alla natura dell'oggetto su cui sono basati. La materia come *principium individuationis* del patrimonio aristotelico si incontra con la nozione durkheimiana di realtà sociale. Il simbolo come espressione materiale di qualcos'altro non può essere ridotto a convenzione. A un primo sguardo è opaco alla ragione individuale, si oppone al soggetto dall'esterno e lo obbliga a piegarsi alla sua individualità concreta. Questo è ciò che Durkheim intende quando afferma che l'idealismo con cui noi concepiamo il regno sociale, necessita di una materialità, anche se ridotta «al minimo»: «il mondo delle rappresentazioni in cui si svolge la vita sociale si sovrappone infatti al suo substrato materiale, anziché derivarne: il determinismo che vi regna è dunque molto più duttile di quello radicato nella costituzione dei nostri tessuti» (Durkheim 2005, 332). In termini hegeliani, il simbolo si oppone all'allegoria, al *logos*, perché ha una natura immediata e concreta. Il simbolo quindi è caratterizzato, oltre che dal rimando, anche da un'ambiguità strutturale: come suggerisce Hegel nell'*Estetica* la vista di un simbolo fa in generale subito sorgere il dubbio se una figura vada considerata come simbolo o no. Tuttavia, il simbolo non è affatto considerato da Durkheim come mera questione di sensazione. Non è qualcosa che «rinnova la sensazione» del totem, ma è una risposta a una necessità di rappresentare anche materialmente l'idea che si ha del totem. Durkheim problematizza allora pienamente la teoria empiricista: le sensazioni individuali non possono costituire le componenti, o il terreno, su cui il simbolo è fondato, ma sono un mezzo per raggiungere qualcosa d'altro.

Il *churinga*, abbiamo detto, può essere considerato il simbolo per eccellenza del totemismo. E l'insistere sul fatto che i *churinga* sono marcati, segnati, apre al senso sociologico. Da un lato essi mostrano l'immensa sproporzione tra il valore intrinseco e il valore acquisito, come può valere per altri oggetti a noi "contemporanei"; dall'altro il *churinga* porta con sé l'idea del pezzo unico, di una singolarità/individualità che non può essere supplita: sono entità che non possono essere rimpiazzate. In questo senso, problematizzando la rappresentazione, Durkheim riafferma il principio della *pars pro toto*. È la distinzione della singolarità sacra che permette di rinnovare il problema della relazione tra la cosa sociale e l'animale o la pianta reali, che esistono a titolo di cose del mondo di cui ciascun individuo può fare ordinariamente esperienza, indipendentemente da ogni procedimento di consacrazione. Ma come fa la cosa sacra ad essere tutta intera in

ciascuna delle sue parti? Durkheim si fonda sull'indipendenza della proprietà della cosa sociale rispetto alla cosa materiale che le serve da substrato:

Tale concezione sarebbe inesplicabile se il carattere sacro dipendesse dalle proprietà costitutive della cosa che gli serve da substrato: perché allora dovrebbe variare come questa cosa, crescere e decrescere con essa. Ma se la virtù che si ritiene che essa possieda non le sono intrinseche, se le provengono da certi sentimenti che essa richiama e simbolizza, benché abbiano la loro origine al di fuori, non avendo bisogno – per adempiere a questa funzione evocatrice – di possedere dimensioni determinate, essa avrà lo stesso valore intera o meno (*Ibidem*, 252-253).

Così il valore sacro è altro dalla mera cosa, nel senso che è altro rispetto al substrato fisico, materiale, che essa offre. Come per la rappresentazione e il suo substrato, vi è una relazione di indipendenza relativa del sacro nei confronti del materiale, dell'integrità fisica della cosa che ne fissa temporaneamente i contorni: è in deroga alla proprietà fisica fondamentale della divisibilità spaziale, secondo la quale la parte è diseguale al tutto ed inferiore al tutto, che si traduce essenzialmente l'autonomia simbolica, affermazione dell'irriducibilità della cosa sociale a semplice substrato. Attraverso la sacralizzazione certi modi di concepire e trattare la realtà vengono fissati e resi condivisibili, stabilizzati o generalizzati, così da trascendere singole situazioni, singoli individui, singole generazioni. Il sacro impone per cui uno svincolamento percettivo rispetto alla cosa. Tuttavia, è necessario dire: se nell'ambito delle cose sociali la parte vale il tutto, è anche vero che il modo in cui il tutto si dà non si lascia ricondurre al modo in cui si danno le parti in cui ogni cosa fisica si decompone: il sacro esiste sottoforma incarnata, cosificata, non esiste altrimenti. Dunque, senza cessare di essere delle cose, le cose sacre oltrepassano i requisiti della percezione delle cose nella loro materialità in senso stretto. Ciò avviene sottraendo quei modi alle volontà e ai giudizi privati e momentanei degli individui. Sono cose, riprendendo la formula di Durkheim, che esistono in «altra maniera», pur avendo «lo stesso titolo» delle cose materiali.

5.4 Bisogno e necessità del rappresentare

se l'australiano è fortemente incline a rappresentare il suo totem, non è per averne sotto gli occhi un ritratto che ne rinnovi perpetuamente la sensazione; ma semplicemente perché *sente il bisogno di rappresentarsi* l'idea che se ne fa per mezzo di un segno materiale, esterno, quale che possa essere questo segno [*parce qu'il sent le besoin de se représenter l'idée qu'il*

s'en fait au moyen d'un signe matériel, extérieur, quel que puisse, d'ailleurs, être ce signe]
(Durkheim 2005, 179).

Nel passo delle *Formes* che stiamo commentando – e che riporto in apertura per comodità – emerge che l'individuo sente il bisogno di rappresentare l'idea che si fa del totem. Prendendo l'interpretazione alla lettera, è quindi l'esperienza di una mancanza [*manque*] che si pone *ab origine* dell'esperienza che il gruppo compie di se stesso? Questo bisogno ha il suo carattere irreprensibile e costringente nel potere che esso ha di scatenare l'azione che mira al suo appagamento: rappresentare. Il bisogno è provato e vissuto come tale, ma ciò che soddisfa questa mancanza in modo soggettivo non basta a render conto della funzione della rappresentazione. È nella misura in cui il soggetto allontana da sé il pensiero singolare, la rappresentazione o la forma percettiva interna, che riesce a cogliersi nella vita collettiva in quanto tale. Il segno totemico su cui Durkheim focalizza l'analisi sembra porsi proprio in virtù di una «mancanza» del pensiero: l'idea deve essere rappresentata con un segno, ma solamente in seguito ciò che colma questa mancanza si rapporta a certe cose del mondo e può farlo solo nel momento in cui gli individui vivono, pensano e sentono insieme. Quando si afferma che le linee, le curve, o più in generale i segni che adornano il *churinga* sono cose allo stesso titolo delle altre cose (fisiche) del mondo, significa pertanto che lo sono in un'altra maniera perché intrecciano con le cose del mondo un legame che scaturisce dalla vita in comune. Vale a dire, è solo nell'esistenza collettiva che l'individuo può accedere a delle forme definite, a uno schema suscettibile di applicarsi «a un numero determinato di cose, percepite o meno, attuali o possibili» (*Ibidem*, 201). Anche per questi motivi Durkheim afferma che una rappresentazione non è una «semplice immagine della realtà, un'ombra inerte proiettata in noi dalle cose; ma è una forza che solleva intorno ad essa tutto un turbinio di fenomeni organici e psichici» (Durkheim 1999, 64). Essa muove emozioni, sentimenti, pensieri, forgia lo spirito, l'uomo tutto. Come a dire, la rappresentazione non è una *cogitatio*, è una forza che agisce. Se fosse una *cogitatio*, l'idea potrebbe essere singolarmente accessibile, basterebbe a se stessa senza il bisogno di esternalizzarsi e oggettivarsi nella cosa. Mentre se l'idea deve essere realmente accessibile, deve poter sostenere un'oggettività che accordi in sé la titolarità del sociale e regoli le forme di credenza che è in grado di attuare. I simboli sociali danno “a pensare”, per dirla con Kant, ma danno anche “da agire” e “da praticare”. Le rappresentazioni religiose sono forze reali vissute prima di essere meramente pensate:

Gli uomini non hanno incominciato con l'immaginare gli dei; non è perché essi li avevano concepiti in questo o in quel modo, che si sono sentiti legati ad essi attraverso i sentimenti sociali. Ma hanno incominciato a legarsi alle cose di cui si servivano o di cui essi *pativano* come si legavano gli uni agli altri, spontaneamente, senza riflettere [...] La teoria è venuta più tardi per spiegare e per rendere intelligibili a queste coscienze rudimentali le abitudini che si erano così formate (Durkheim 1975b, II, 162).

Sotto i simboli e le rappresentazioni vi sono gli uomini e le loro esperienze, vi è il loro patire, vi sono quei bisogni che si risvegliano stando assieme e che formano ancora oggi l'energia motrice dei fenomeni religiosi. "Sentire bisogno", l'espressione usata da Durkheim, apre uno spazio problematico perché dice che il sorgere nella fenomenalità del bisogno segna una mancanza e che tale mancanza è provata dal soggetto nell'immanenza della vita. In questo senso il totem è il darsi fenomenico del bisogno collettivo, è una risposta e una soddisfazione di un bisogno che nasce nel momento in cui gli individui vivono e pensano assieme. L'individuo si fa un'idea del totem, ma non potendo accedere agli altri spiriti, o alle coscienze degli altri e ai loro stati mentali interni, l'idea del totem deve essere resa realmente disponibile e accessibile; non può esserlo solo mentalmente o idealmente, per immagini individuali. Il realismo durkheimiano si attua anche in questo senso: esso non pone come unico oggetto d'indagine la materia, considerandola motore e principio di tutto il reale, riducendo ogni altra attività a un aspetto o a una funzione di essa. "Fabbricare" l'oggetto, il *churinga*, è un'attività che forma e informa la rappresentazione collettiva, nel momento in cui questa, a livello sociale, diviene il *medium* del rapporto stesso, del relazionarsi tra loro degli individui. Il senso di "fabbricare" va quindi inscritto nel produrre un oggetto mediante il quale gli individui prendono coscienza di ciò che è l'idea del totem; prendono coscienza del *fatto* che collettivamente e secondo diverse tonalità, affettive e riflessive, si è in rapporto a un'idea, ed è pensando e fabbricando emblemi che lo si può essere collettivamente. Col segno-marcato-nel-churinga siamo in prossimità di un pensiero collettivo all'opera nella cosa, attivo e iscritto in essa, il quale permette l'esperienza della presenza a sé del gruppo. L'«intermediario materiale» con la sua materialità sostituisce allora la coscienza individuale, nel senso che esso funge da sostituto per la coscienza, ma non è il risultato di una proiezione ideale interna verso un oggetto esterno, ovvero non è un qualcosa che è semplicemente riempito: è il compimento di una mancanza colmata dalla vita collettiva.

L'essere-nel-clan che l'uomo prova, patisce la vita stessa e il suo bisogno vincolato di fabbricare rappresentazioni, segni, marchi ed emblemi che non si limitano a indicare oggetti, ma li

concepiscono in modo nuovo. Fabbricando il segno ci si pone in prossimità con la cosa, la quale in ritorno consente di essere scoperta sotto un'altra titolarità. La fabbricazione del *churinga* va dunque a oggettivare quelle spinte impersonali e immanenti con cui l'individuo può vivere gli accadimenti del reale, individuandosi rispetto a questa stessa dimensione rappresentativa.

6. Il posto del segno e la realtà del simbolo

In *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29) la mediazione simbolica tra l'oggetto e il soggetto conoscente caratterizza per Cassirer l'idea di rappresentazione. Se da un lato questa non ci dice di processi di semplice riproduzione, dall'altro non è nemmeno riconducibile alla semplice mediazione intellettuale: non è intesa al pari delle relazioni sociali che è possibile incontrare tra gli oggetti empirici, ma si tratta, al contrario, di una forma originale di connessione che appartiene all'ordine simbolico. Il simbolo, per via del suo essere al contempo portatore di significato (e spesso di più significati) e costruzione sociale, crea inoltre livelli diversi di possibile interpretazione di un segno, sia in relazione alla variabilità dei contesti culturali, sia rispetto alla pluralità delle sfere sociali. Il simbolo «non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solo a comunicare un contenuto concettuale bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza» (Cassirer 1961: 20). Il senso del simbolo è co-determinato dal suo essere in opposizione o in sintonia, in presenza o in assenza, di altri segni; non è perciò possibile decontestualizzare il simbolo, a meno di non inficiarne la rappresentatività e l'efficacia, ma è sempre necessario riportarlo alla sensibilità sociale e culturale dello spazio e del tempo in cui questo vive.

Il termine simbolico verrà qui problematizzato partendo dal senso attribuitogli da Cassirer: la funzione generale di una mediazione attraverso cui la coscienza costruisce i suoi universi di percezione e discorso. La funzione del simbolico comprende tutte le funzioni di mediazione, tutti gli strumenti culturali, attraverso cui l'uomo attua concretamente la sua apprensione della realtà: linguaggio, mito, arte, religione scienza ecc. (*Ibidem*, 13). Il mutamento sociale, certamente, è strettamente connesso all'acquisizione comune di nuovi simboli: è difficile immaginare che le innovazioni, nei gruppi umani, possano svolgere la loro funzione se i membri del gruppo non comunicano quei cambiamenti per mezzo di appropriati mutamenti del loro apparato di simboli (Elias 1998, 74-75). Pertanto, occorre tener conto che la mediazione simbolica ha anche sempre una dimensione costitutiva del soggetto. Ad esempio, se in Freud il simbolico è essenzialmente

travestimento, maschera del desiderio, strumento attraverso cui l'uomo diventa capace di realizzare i suoi desideri nel mondo della simbolizzazione stereotipica, in Lacan il simbolico diviene ordine autonomo di significanti nel quale il soggetto entra, acquistando così una sua identità. Il giusto riconoscimento della relativa autonomia del simbolico non deve tuttavia far perdere di vista il suo collegamento con il vissuto. Come osserva Ricœur, la funzione simbolica è propriamente «voler dire altro da ciò che si dice», così che il simbolico conserva la sua caratteristica essenziale di segno e di rinvio a una realtà in sé direttamente inattuabile (1966, 24).

Tuttavia, la mediazione simbolica di cui parla Cassirer può aiutarci a comprendere altri aspetti della rappresentazione durkheimiana, prospettandone un doppio livello dell'intima natura che la caratterizza. Da un canto essa è sociale, collettiva, perché ha a che fare con cose sociali. Ma non unicamente. La rappresentazione è sociale, collettiva, non solo perché ha a che fare con cose sociali, ma perché è la pratica stessa che rende già disponibile all'individuo e agli altri la possibilità di agire in quel modo, e, dunque, di interagire e di averne rappresentazioni individuali. La rappresentazione è sociale perché coniuga in sé ciò che è individuale e ciò che non è propriamente individuale, essa fa da «ponte» fra due territori. Ciò che fa sì che una pratica sia sociale non è unicamente l'azione degli individui, perché gli individui devono incorporare in pratiche sociali non solo le loro intenzioni, ma anche ciò che rende riconoscibili, agli uni e agli altri, le rispettive intenzioni; ciò non può che realizzarsi in forme e pratiche comuni, che sono già in certo modo date. Prendendo in prestito un'espressione di Cassirer potremmo dire che essa è per gli individui coinvolti già «pregna» di significato.

Se leggiamo il nesso tra rappresentazione e pratica con l'atteggiamento che il criticismo assume verso il processo conoscitivo, lo spirito umano svolge nei confronti della realtà un'«attività formatrice»:

Ogni vera funzione fondamentale dello spirito presenta in comune con la conoscenza un'unica caratteristica di valore decisivo, costituita dall'aver in se stessa un'attività originaria formativa e non semplicemente riproduttiva. Essa non esprime in maniera meramente passiva un'entità esistente, ma racchiude in sé un'energia autonoma dello spirito attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un «significato» determinato, un peculiare valore ideale. Ciò vale per l'arte come per la conoscenza; per il mito come per la religione. Essi tutti vivono in peculiari mondi di immagini nei quali non semplicemente si rispecchia un dato empirico, ma che essi, invece, producono secondo un principio autonomo. E così ciascuno di essi si crea anche proprie forme simboliche che, sebbene non siano dello stesso genere dei simboli intellettuali, sono ad essi equivalenti per la loro origine spirituale

[...] Esse [forme] non sono quindi modi diversi in cui una realtà esistente in sé si riveli allo spirito, ma sono invece le vie che lo spirito segue nella sua obbiettivazione, cioè nel suo manifestarsi (Cassirer 1961, 9-10).

Attraverso i simboli si sviluppa il pensiero e si cementano i rapporti sociali, si istituisce una relazione e un flusso continuo di rappresentazioni individuali e collettive, una “connessione” insieme mentale, spirituale e sociale.

Durkheim, abbiamo visto, trasferisce sul piano propriamente sociale il nucleo del concetto di rappresentazione tramite un’argomentazione analogica a cui fornisce una validità metodologica. Un simile procedimento non sviluppa però una semplice relazione analogica del concetto di rappresentazione, quanto una nozione stratificata di rappresentazione. È un’impostazione che non va però confusa con il doppio livello ermeneutico proposto da Giddens (1979). La figura del doppio circolo si riferisce alla condizione propria delle scienze sociali e si fa dipendere dal fatto che l’oggetto del loro conoscere è un soggetto capace di interpretare. Questo pone lo scienziato sociale a operare con oggetti di un mondo pre-interpretato, dove i significati elaborati dagli attori contribuiscono a costruire o a produrre effettivamente quel mondo. Mentre il fatto che gli individui si rappresentino l’azione e le pratiche in cui sono coinvolti non comporta né che gli individui siano dei sociologi, né che loro rappresentazioni siano l’oggetto proprio della sociologia. Scrive Durkheim:

Siccome viviamo la vita sociale, noi ne abbiamo certe rappresentazioni e siamo portati a credere che grazie a queste rappresentazioni usuali, noi raggiungiamo l’essenziale delle cose alle quali si rapportano. Ora, queste nozioni, dal momento che si sono formate senza metodo per rispondere a delle esigenze esclusivamente pratiche, sono destituite di valore scientifico; esse non esprimono le cose sociali in modo più esatto delle idee, che il popolo si fa dei corpi, e delle sue proprietà (luce, calore, suono, ecc.), non rappresentano esattamente la natura di quei corpi che solamente la scienza ci fa conoscere (Durkheim 1975a, I, 60).

Durkheim esprime la natura delle rappresentazioni collettive definendole «complesse» – riprendendo una terminologia cara a Comte. La rappresentazione che l’individuo ha della vita sociale, il modo con cui elabora le rappresentazioni dell’esperienza sociale, o che si forma assieme agli altri uomini con cui condivide la vita sociale, costituisce lo strato superficiale della rappresentazione la quale, d’altra parte, è già sociale. In prima battuta perché essa è elaborata nello stare assieme tra gli individui; in seconda battuta perché si riferisce a cose sociali; in terza battuta

perché riguarda pratiche e forme comuni della vita sociale. Volendo usare un'immagine kantiana, al di sotto di questo strato opera uno strato profondo che costituisce la forma, la materia e la struttura della loro correlazione e che quindi rende possibile, ai singoli individui, di avere rappresentazioni della loro vita sociale, così intessuta *di* e *da* rappresentazioni, così come da simboli. La materializzazione del comportamento nella pratica rende pertanto visibile l'intenzione, ma è solo nella pratica che il mio comportamento può essere inteso dal conoscente. La pratica che l'individuo attua ha un soggetto individuale, strato superficiale della rappresentazione, insieme a un soggetto che non è individuale e che non è neppure la somma degli individui, un soggetto cioè che è collettivo, nella misura in cui la pratica è essa stessa qualcosa di non individuale. Durkheim si sforza di comprendere il simbolo, nel suo senso mediazione e condizione generativa di senso, come un fenomeno incontrato entro l'esperienza del mondo sociale. Questo approccio dell'attività di simbolizzazione ha come primo merito quello di superare il quadro della relazione intersoggettiva, vale a dire dell'incontro mediato, o immediato, tra *ego* e gli altri, così da re-inscrivere i simboli e l'attività di simbolizzazione al cuore stesso della vita sociale. Il simbolismo che coinvolge le pratiche rituali fornisce loro il fondamento mediante cui si possono coordinare, permettendo una correlazione significativa tra aspetti rappresentativi e azioni rituali. Non è solo l'esperienza di *alter* che si gioca prioritariamente nell'attività di simbolizzazione, ma la relazione dell'individuo con la società nel suo insieme, come della società con essa stessa. L'analisi di Durkheim non restringe immediatamente la questione del simbolo a quella del senso, che si trova come "dato" attraverso esso: l'attività di simbolizzazione infatti non si riduce solo alla natura della sua comprensione o alla sua interpretazione. Vale a dire, Durkheim non ci dice solo del carattere simbolico che costituisce la vita sociale, ma sostiene di fatto che sarebbe impossibile pensare al perdurare dei sentimenti collettivi, delle forze collettive e della vita sociale stessa senza una consistenza effettiva del simbolico. Se diciamo che la religione può essere spiegata sociologicamente e che la prima esperienza sociale si esprime religiosamente, è allora necessario conoscere perché la coscienza collettiva si presenti, a prima vista, come separazione tra due mondi oggettivi, naturale e soprannaturale, e non semplicemente come separazione tra la vita collettiva e la vita individuale.

Durkheim lascia spazio a una duplice prospettiva sociologica: il fatto sociale è l'origine dell'esperienza religiosa, ma reciprocamente la religione è l'origine cronologica e categorica della società. Infatti, il simbolo informa sia la vita del sociale, sia l'attività rappresentativa, ben al di là di come possa esplicitare il fatto che la vita sociale non sia possibile che grazie a un «vasto simbolismo». In altri termini, esso rende possibile ed è costitutivo del sociale. La società

necessita quindi di un simbolo costitutivo, tanto che «l'emblema non è soltanto un procedimento comodo che rende più chiaro il sentimento che la società ha di sé: esso serve a produrre questo sentimento; ne è anzi un elemento costitutivo» (Durkheim 2005, 288). Non solo l'emblema è «centro» di collegamento, mediatore ed estensore dell'unità sociale percepibile, ma scaturisce dalla stessa vita comune.

6.1 Il segno tra segni

Se guardiamo all'ordine segnico e simbolico sorge un problema nel momento in cui Durkheim pone una quasi impossibilità dell'altro, costituita dalla «chiusura» delle coscienze di *ego* e di *alter*. Riprendiamo per comodità il passo a cui ci riferiamo.

[...] le coscienze individuali sono di per sé chiuse le une alle altre; esse possono comunicare soltanto per mezzo di segni in cui si traducono i loro stati interiori. Perché il rapporto che si stabilisce tra loro possa sfociare in una comunione, cioè una fusione di tutti i sentimenti particolari in un sentimento comune, occorre dunque che i segni che li manifestano si fondino anch'essi in una sola e unica risultante. È l'apparizione di questa risultante che avverte gli individui di essere all'unisono e li conduce a prendere coscienza della loro unità morale. È lanciando uno stesso grido, pronunciando una stessa parola, eseguendo uno stesso gesto concernente uno stesso oggetto che essi si mettono e si sentono d'accordo. Senza dubbio, le rappresentazioni individuali determinano anch'esse nell'organismo contraccolpi che hanno la loro importanza; esse possono tuttavia essere concepite prescindendo da queste ripercussioni fisiche che le accompagnano o le seguono, ma che non le costituiscono. Ben diverso è il caso delle rappresentazioni collettive. Esse presuppongono che le coscienze agiscano e reagiscano le une sulle altre; esse risultano da queste azioni e reazioni, esse stesse, non sono possibili che in virtù di intermediari materiali. Perciò questi non si limitano a rivelare lo stato mentale a cui sono associati, ma contribuiscono a costituirlo. Gli spiriti particolari non possono incontrarsi e comunicare che a condizione di uscire da se stessi; ma non possono esteriorizzarsi che in forma di movimenti. È l'omogeneità di questi movimenti che dà al gruppo il sentimento di sé e che, quindi, lo fa esistere. Una volta che questa omogeneità è stata stabilita, e quando questi movimenti hanno assunto una forma unica e stereotipata, essi servono a simboleggiare le rappresentazioni corrispondenti. Ma le simboleggiano soltanto perché hanno contribuito a formarle (*Ibidem*, 288-289).

Potremmo chiederci, letto il passo: come è possibile l'esperienza che l'individuo ha del suo vivere assieme con gli altri? Nel momento del percepire, del comunicare, del condividere o dell'essere in comunione con l'altro, sembrano sottostare due condizioni corrispondenti a due "forme" quali segno e simbolo. L'argomentazione di Durkheim prospetta che gli individui debbano tradurre il loro stato interiore, o esprimerlo, perchè le coscienze individuali possono comunicare soltanto per mezzo di segni in cui si traducono i loro stati interiori. È plausibile pensare che questi segni siano dell'ordine corporeo. In questo senso, tali segni dovrebbero essere manifesti, visibilmente appartenenti a uno strato superficiale di ciò che è effettivamente vissuto. Durkheim infatti parla di «contraccolpi» e di «ripercussioni fisiche» che sembrano inerire a rappresentazioni individuali, ma che di fatto non le costituiscono. Questo aspetto potrebbe suggerire che nel processo di comunione esista, implicitamente al darsi della rappresentazione collettiva, un momento puramente indicale? Possiamo parlare di un legame che si fonda su una prossimità spaziale e/o temporale, nel momento in cui l'indice permette di inferire l'oggetto o il processo che rappresenta? La relazione, nel caso più semplice, è così tra una configurazione materiale, la cui interpretazione è quasi universale, e un oggetto che l'indice "mi" permette di inferire. La caratteristica della relazione indicale poggia sul fatto che attraverso essa avviene il rimando a un oggetto e, con ciò, il trasporto di un messaggio. Tale rimando è motivato, oltre che dal codice che permette di interpretare qualcosa come un indice, dalle circostanze in cui avviene la comunicazione, dalla scena comunicativa, con le sue coordinate temporali, spaziali e il suo centro, l'occorrere dell'indice. Tali segni permettono alle coscienze individuali di inferire un *quid* nella coscienza degli altri. In altre parole, pur restando segni «involontari» costituiscono una prima condizione necessaria dell'esperienza collettiva, la quale è mediata dall'essenzialità del segno. Tale essenzialità si introduce tra la pura vita psichica, inerente alle rappresentazioni individuali, e la vita simbolica collettiva. Siamo per cui in ordine al «rapporto che si stabilisce», ma che non è ancora sfociato nella «comunione-fusione»: potremmo definirlo come un primo livello di rappresentatività che è nel rapporto, nel commercio tra individui. Anche semanticamente «*le commerce qui s'établit*» permette di piegare la riflessione nel senso di un rapporto come scambio. A questo primo livello di rappresentatività del segno, individuale, espressivo e corporeo, solo parzialmente oggettivo per le altre coscienze, sembrerebbe corrispondere una prima rappresentazione della socialità. Ciò che manca è l'intervento di un'ulteriore rappresentazione del segno, per poter parlare di "costituzione", o per costituire un sentimento e una rappresentazione autenticamente collettiva. Infatti, Durkheim scrive che il rapporto che si stabilisce tra le coscienze individuali, attraverso l'intermediazione dei segni, può sfociare in una comunione, cioè in una

fusione di tutti i sentimenti particolari in un sentimento comune, ma occorre che i segni che li manifestano si fondino anch'essi in una sola e unica risultante. Dalla realtà soggettiva e individuale del segno, del provare del corpo e della rappresentazione individuale, si passa alla «fusione» dei segni, alla via per il «sentimento comune». Il darsi del segno e del provare, singolarmente presi o percepiti, rimane comunque costante. Non basta che a questi segni individuali corrispondano dei sentimenti genericamente simili, ripetuti, per costituire l'ordine di realtà a cui si rimettono le coscienze individuali quando sono prese in una rappresentazione collettiva. Sembra dirci Durkheim: se a uno stesso segno corrisponde un sentimento genericamente o strutturalmente identico, questo non può corrispondere anche con un processo di fusione tra segno e rappresentazione. Le coscienze individuali rimangono tali anche se in rapporto genericamente segnico tra loro. Vale a dire, i segni sono in rapporto tra di loro, ma non sono all'unisono, e l'ordine a cui si ascrivono pur essendo in rapporto non va pertanto scambiato con il sentimento collettivo.

Poniamo ora che *ego* e *alter* vedano reciprocamente il manifestarsi dei segni-sentimenti e, allo stesso tempo, che sia *ego*, sia *alter* provino e manifestino gli stessi sentimenti. Questa esperienza è in comune ma, seguendo il testo alla lettera, non è ancora quella realtà a cui si riferisce Durkheim. Essa rientrerebbe, per così dire, in un ambito di intersoggettività soggettiva o, più semplicemente, nell'interazione strettamente intesa. Ciò non dice di come facciamo esperienza di una rappresentazione collettiva o di un sentimento comunitario. Tuttavia, Durkheim apporta un chiarimento se consideriamo un altro fatto. Per essere autenticamente sociale il sentimento comune deve superare il *modus* dello stato individuale, ma anche del darsi dell'intersoggettività. Una rappresentazione collettiva è valida per se stessa e inerisce a una coscienza collettiva in quanto «sistema determinato che ha la sua vita propria [...] indipendente dalle condizioni particolari in cui si trovano collocati gli individui» (Durkheim 1999, 46). Pertanto, dobbiamo pensare alla rappresentazione collettiva come a una realtà di ordine differente, a un oggetto reale separato dall'ordine dell'individuale? Non basta che *ego* veda in *alter* il suo sentimento, o la propria eco. Non è sufficiente sapere che *ego* conosca ciò che *alter* prova, perché indugeremmo ancora nell'ambito degli stati individuali. L'esperienza, al contrario, deve essere collettiva e avere un luogo «indipendente», ovvero la coscienza collettiva. In tal senso, la socialità non può essere generata a partire dalla sola interazione delle coscienze. I segni scambiati, le interazioni semplici che manifestano i sentimenti particolari di ognuno devono fondersi in una «sola e unica risultante», reale e distinta dall'ordine segnico individuale, per poter dar vita al sentire collettivo. È la risultante reale che avverte gli individui di essere all'unisono e che li porta a prendere coscienza della loro «unità morale». Se l'unità morale non può essere generata a partire dalla

semplice interazione delle coscienze, oltre al fatto che il sociale non procede senza soluzione di continuità da ciò che è interindividuale, è necessario pertanto che la realtà sociale come tale sia posta negli emblemi, pensati con le credenze che questi incarnano, e che il suo effetto si ripercuota di ritorno nella coscienze, affinché l'interazione si dia come un'esperienza sociale.

6.2 Il potere istituyente del simbolo

La riflessione sul segno porta a comprendere la necessità inclusiva ed esclusiva che Durkheim assegna al simbolo. Affermare che il simbolo è necessario e costitutivo del sociale equivale anche a dire che in esso si iscrive un processo che permette un passaggio di stato. Questa riflessione sembra condurre alla differenza che Durkheim stabilisce tra la «generalità» del sociale e la «collettività». Quest'ultima suggerisce uno *status* di natura differente, a cui Durkheim non si riferisce mai come realtà collettiva *sui generis*. Se riprendiamo la definizione di fatto sociale vediamo infatti che «non è la loro *generalità* che possa servire a caratterizzare i fenomeni sociologici: un pensiero che si trova in tutte le coscienze particolari, un movimento che tutti gli altri ripetono, non è per questo un fatto sociale» (Durkheim 1996, 29). Pertanto, per costituire una rappresentazione non è sufficiente che «le incarnazioni individuali» siano in rapporto di «generalità» tra esse. L'ordine segnico individuale deve ricondursi ed essere richiamato a un simbolo oggettivo che sia propriamente comune, quindi più o meno vincolante. Infatti, uno stato individuale «che rimbalza dall'uno all'altro non cessa per questo di essere individuale» (*Ibidem*, 31 n. 1). Il livello dell'espressività segnica che abbiamo descritto precedentemente assume dunque i tratti della «generalità» delle soggettività (sempre parziali) che deve ancora dislocarsi in un simbolo comune per poter «ognuno esser trascinato da tutti» (*Ibidem*, 31) e costituire realmente la rappresentazione collettiva. Ciò che rientra nell'ordine dell'espressione e dell'impressione individuale, o che si «offre ai sensi» di ognuno, deve compiere un salto qualitativo: «bisogna pure che queste sensazioni siano [dall'individuo] riferite a qualche oggetto esterno individuato come loro causa» (Durkheim 2005, 279).

Rappresentazioni e sentimenti condivisi devono incarnarsi in qualcosa di materiale. È in tal modo che esse possono istituire la propria vita. Le rappresentazioni collettive si formano là dove c'è fusione di coscienze, una comunione di pluralità di coscienze individuali. E tale processo trova, per così dire, il suo trascendentale nella pluralità di simboli disponibili. Tuttavia, la compresenza di caratteri immanenti e trascendenti del sociale dev'essere resa sperimentabile da ogni

soggettività umana, obiettivo raggiungibile attraverso la mediazione dei simboli (Paoletti 1998, 82-83).

La lezione durkheimiana sul totemismo credo che insista in particolare proprio su tale aspetto. Sull'immagine del totem si fissano i sentimenti provati proprio perché è il solo oggetto, concreto, a cui possano riferirsi. L'espressione particolare deve iterarsi e iscriversi in un simbolo che sia comune, in modo che attorno a una cosa comune la società divenga essa stessa cosa. Ecco allora in che senso si «fissano» i sentimenti provati. Il simbolo li richiama e li evoca, poiché prima sono stati comunicati per mezzo di segni, mentre ora sono in comunione simbolica, sono “gettati insieme” in un oggetto a cui gli spiriti in gioco si riferiscono: l'oggettività del simbolo traduce e mantiene in sé l'esteriorità del segno particolare, mentre al contempo si rende disponibile con la cosa⁴⁵.

Se i due momenti, segnico e simbolico, che abbiamo formalmente diviso, sono necessari e coestensivi all'istituzione della coscienza collettiva e della rappresentazione collettiva, resta il fatto che dobbiamo pensare a un singolo movimento costitutivo che non separi affatto un momento dall'altro. Essi convivono in uno stesso darsi, sono continuamente invischiati nell'esperienza sociale. Riemerge in tal senso il valore del termine «fusione» di cui parla Durkheim. Un primo ordine di segni diviene simbolo intervenendo nella costituzione delle rappresentazioni collettive, in cui si suppone, da un lato, che delle coscienze agiscano su delle altre e, dall'altro, che gli intermediari materiali non si limitino a rilevare lo *status* mentale al quale sono associati, ma «contribuiscano a crearlo». La consapevolezza necessaria di un *continuum* tra i due momenti emerge chiaramente nel momento in cui

gli spiriti particolari non possono incontrarsi e comunicare che a condizione di uscire da se stessi; ma non possono esteriorizzarsi che in forma di movimenti. È l'omogeneità di questi movimenti che dà al gruppo il sentimento di sé e che, quindi, lo fa esistere. Una volta che questa omogeneità è stata stabilita, e quando questi movimenti hanno assunto una forma unica e stereotipata, essi servono a simboleggiare le rappresentazioni corrispondenti. Ma le simboleggiano soltanto perché hanno contribuito [hanno concorso a] formarle (Durkheim 2005, 289).

⁴⁵ Sul tema cfr. Poggi (1972, 328-329) sintetizza otto «buone ragioni» in merito alla presenza del simbolo nella teoria di Durkheim. Una lettura in contrasto alla nostra è quella di Tarot (1999).

Da questo passo potremmo intuire che i segni che abbiamo chiamato espressivi dei sentimenti comuni, siano equivalenti gli uni agli altri – ragion per cui Durkheim usa il termine «omogenei». Questo permette alla loro «risultante» – poiché strutturalmente identici – di valere come “segno” simbolico della coscienza collettiva stessa. Dunque, la totalità dei segni non solo è costitutiva del simbolico in senso lato ma, partendo dal fatto che in principio le coscienze sono impermeabili le une alle altre, essa permette anche l’esperienza dell’unità dell’esperienza collettiva. Il segno diviene allora condizione necessaria per l’«unità sensibile» che è il collettivo, ma non è in grado di costituirlo: anche attraverso esso si rende possibile un’esperienza comune, a un tempo unisce le coscienze particolari separate e ciò che separa questa unione dalle stesse coscienze particolari. Si può ipotizzare che la condizione di possibilità per il darsi della genesi della società rientri in un problema di ordine simbolico, al quale comunque resta irriducibile. Tuttavia, il fatto che la vita sociale sia possibile solo grazie a un «vasto simbolismo» significa che la realtà segnico simbolica è una cosa sociale comune ed esteriore che ci permette di rappresentare l’unità sociale, la sua forza morale e trascendente. Divenuto esterno, il sentimento collettivo diventa presente a sé, diventa cosa esterna che permette il superamento dell’insieme delle realtà psicologiche particolari. Nel rappresentare l’esteriorità e l’esteriorizzazione dell’esperienza collettiva, la cosa si libera della sua stessa immanenza, diviene fonte d’esperienza per l’aggregato che compie se stesso.

Il ruolo del simbolismo nella sociologia delle *Formes* sembra dunque risolutivo: inteso sia come realtà trascendente, sia come modalità di riconoscimento, nel senso che mette insieme ciò che è diviso, il simbolo svolge una funzione simile a quella della traccia. Diversamente dalla comunicazione discorsiva e dispiegata esso allude, è nascondimento che rivela e rivelazione che nasconde. Come tale aggiunge un *quid* alla cosa cui rimanda, una sorta di eccedenza di senso che la trasfigura. Qui si trova, a nostro parere, la carenza dell’interpretazione semiotica del simbolo, poiché anche se fosse concepito come segno mediato da un rimando allegorico non convenzionale, rimarrebbe pur sempre diverso dal segno. In virtù dell’eccedenza che lo caratterizza – un’eccedenza di senso – il simbolo non si configura come mero utile pragmatico, in quello stare-per tipico del segno. Da questa prospettiva è possibile sostenere che i simboli non solo hanno un fondamento sociale, ma sono in se stessi sorgente di ordine sociale.

6.3 Dislocazioni e trasferimenti di sacralità

La società esprime se stessa sotto la forma della credenza religiosa nelle cose. La dislocazione, o il trasferimento di sacralità, nell'accezione di Watts Miller, è possibile a partire dall'idea che credenza religiosa e società costituiscono un tutt'uno. Ciò non significa risolvere il dualismo dio-società attraverso un'equazione perfetta, o mediante un'identificazione dell'uno nell'altro: significa considerare gli dèi come forme simboliche attraverso le quali gli uomini adorano la vita collettiva. Da una parte, dio esprime in forma simbolica la società reale idealizzata, mentre, dall'altra, le istituzioni sociali, nonché le norme sociali stesse, nascono da un'originaria matrice religiosa e devono le loro qualità, vincolanti e motivanti, a questa originaria natura religiosa. L'idea per cui le rappresentazioni collettive non si limitano a esprimere la realtà sociale, ma dicono della sua produzione, costruzione e costituzione, va a problematizzare pertanto l'assunto di Renouvier secondo il quale «la rappresentazione non implica nient'altro che i suoi propri elementi» (1912, I, 21). Se consideriamo la componente referenziale delle rappresentazioni, il presupposto relazionale implicito che è supposto e immediato fondamento della realtà sociale, insieme al ruolo di *medium* della referenza della realtà esterna, potremmo chiederci se la realtà persistente delle rappresentazioni compia l'essere attraverso gli oggetti, dal momento che oltre alla semplice "co-esistenza" dell'essere con le cose, sembra formarsi un'eccedenza simbolica e vitalistica fra i due oggetti. Infatti, la rappresentazione collettiva, pensata con le relazioni che essa guida e le pratiche in cui agisce, è un oggetto transitivo. In questi termini essa si dà come aspetto storico-sociale. Contemporaneamente è anche un oggetto intransitivo, agisce in profondità, ed è generativa della realtà sociale. Di conseguenza, quando pongo una domanda sulla natura delle rappresentazioni, non posso ridurre l'impostazione ai solo termini di conoscenza, per evitare il contrasto tra ontologia ed epistemologia: le rappresentazioni collettive che Durkheim introduce presuppongono infatti che le coscienze agiscano e reagiscano, le une sulle altre. Dobbiamo chiederci allora quali condizioni debbano esistere affinché il legame tra rappresentazione e pratica sia possibile. Infatti, la società mediante la propria azione «risveglia» nelle coscienze individuali la «sensazione del divino» e, nello stesso tempo, la coscienza collettiva. Ciò è reso possibile dal momento che la rappresentazione che gli individui hanno della divinità è analoga a quella che essi hanno della società, proprio perché

Non c'è dubbio che una società possieda tutto ciò che occorre per risvegliare negli spiriti, con la sola azione che essa esercita nei loro confronti, la sensazione del divino; poiché essa

è di fronte ai suoi membri ciò che un dio è di fronte ai suoi fedeli. Un dio, infatti, è innanzitutto un essere che l'uomo si rappresenta, per certi aspetti, superiore a lui e da cui crede di dipendere. Che si tratti di una personalità cosciente, come Zeus o Jahvè, oppure di forze astratte come quelle in gioco nel totemismo, il fedele, in un caso come nell'altro, si ritiene obbligato a certi modi di agire che gli sono imposti dalla natura del principio sacro con cui si sente in relazione. Orbene, anche la società mantiene vivo in noi il senso di una *perpetua dipendenza* (Durkheim 2005, 264-265).

Certo, la posizione di Durkheim diviene innegabilmente “forte” nel momento in cui, senza mai giungere *ex abrupto* a un'identificazione pura tra dio e società, considera gli dèi come forme simboliche e sotto queste forme gli uomini adorano la vita collettiva⁴⁶. Tenendo fermo questo presupposto, Durkheim porta la riflessione verso un interrogativo fondamentale per la teoria sociologica: perché le modalità con cui la società si rappresenta sono nascoste in forme religiose ai membri del clan? Per rispondere dobbiamo tenere conto di due prospettive che ci aiutano a comprendere il nesso religione-società. Da un lato dobbiamo porre in evidenza la spinta positiva del sociale rispetto all'individuo. Questa ascendenza e autorità deriva dal fatto che credenze e pratiche sono elaborate in comune, in associazione. Esse mantengono un ascendente sull'individuo di modo che le rappresentazioni, che ciascun individuo possiede, hanno una vivacità indivisibile, «un'intensità a cui non potrebbero pervenire stati di coscienza puramente privati: essi [i modi di agire, le credenze, le pratiche, ecc.] traggono la loro forza da innumerevoli rappresentazioni individuali che sono servite a costituirle» (*Ibidem*, 266). Scrive Durkheim: «È la società che parla per bocca di coloro che li affermano in nostra presenza: è essa che ascoltiamo ascoltandoli, e la voce di tutti ha un accento che non potrebbe avere quella di uno solo» (*Ivi*). Dall'altro versante, ciò che va tenuto in considerazione, è la forza del sociale, la sua pressione, poiché essa stessa si riflette nelle rappresentazioni individuali. Ed è per quest'ultimo motivo che la società è in grado di fornire

l'idea che esistono fuori di lui [dell'individuo] una o più potenze, al tempo stesso morali e efficaci, dalle quali egli dipende. [...] Senza dubbio, se egli avesse potuto scorgere immediatamente che queste influenze da lui subite emanano dalla società, il sistema delle interpretazioni mitologiche non sarebbe nato. Ma l'azione sociale segue vie troppo oblique e

⁴⁶ Questa tesi è stata criticata da Aron (1984, 330) il quale ha visto una netta equazione tra Dio e società. Per una critica alla tesi dell'equazione tra dio e società Pickering (1984, ch. 12-13).

oscure, impiega meccanismi psichici troppo complessi perché al comune osservatore sia possibile percepire la sua origine (*Ibidem*, 267).

Ecco il punto. L'uomo del clan, non istruito dalla scienza, si è creato «integralmente la nozione di queste potenze con cui si sentiva in rapporto e, da ciò, si può già intravedere il cammino attraverso il quale egli fu condotto a rappresentarsele sotto forme a esse estranee e a trasfigurarle col pensiero» (*Ivi*). Le rappresentazioni collettive, considerando la loro natura e la loro forza, che giunge dall'esterno, non vanno concepite in modo da raffigurarle come estranee o altre dalla coscienza dell'individuo. La sacralità delle cose non viene all'uomo dalle cose stesse, o attraverso l'esperienza sensibile o intuitiva che egli può avere nella rappresentazione conoscitiva, perché quest'ultima è di natura diversa da quella delle semplici cose sensibili. Le rappresentazioni che esprimono le semplici cose e quelle che esprimono l'esperienza collettiva sono diverse tanto che

Le une e le altre formano nella nostra coscienza due complessi di stati mentali, distinti e separati, come le due forme di vita a cui corrispondono. Di conseguenza, abbiamo l'impressione di essere a contatto con due specie di realtà, esse pure distinte, e che una linea di demarcazione ben netta le separi le une dalle altre: da un lato, cioè, il mondo delle cose profane, e, dall'altro, quello delle cose sacre (*Ibidem*, 271).

Se consideriamo che la vita sociale è costantemente minacciata e che per tanto va stabilmente mantenuta e conservata, essa deve esercitare un dominio sulle coscienze che non dipende tanto da una «supremazia fisica», quanto dall'«autorità morale» di cui è portatrice. Se, come abbiamo visto, la società con la sua azione deve risvegliare nelle coscienze degli individui la sensazione del divino ciò significa che le coscienze individuali avvertono la forza sociale e la localizzano al di fuori di se stesse. L'uomo che ha coscienza di ciò, che viene alla vita sociale, localizza al di fuori di sé la fonte, la causa delle proprie rappresentazioni e dei suoi sentimenti: è questa stessa forza che grazie «alla immaginazione religiosa» viene trasformata. Nel trasfigurare la forza morale e coercitiva della società l'immaginazione religiosa ne rinforza la proprietà: ecco perché il totem, come emblema, risveglia sentimenti diversi da quelli che susciterebbe se fosse ridotto a mera cosa empirica. I sentimenti che le forze sociali esterne ispirano all'uomo sono diversi per natura da quelli che può avere delle semplici cose. Queste ultime non possono avere un carattere empirico e solo l'immaginazione religiosa può trasformarle in altro da sé, in qualcosa di sacro.

La riflessione porta implicitamente con sé un problema. Per quanto la religione sia immagine della società e che «attraverso le mitologie e le teologie, si vede chiaramente trasparire la realtà», è altrettanto vero che la realtà stessa «vi si ritrova ingrandita, trasformata, idealizzata» (*Ibidem*, 485). Il problema sta nel capire da dove provenga questa idealizzazione e il modo in cui agisce. L'ipotesi riduzionista viene scartata perché porterebbe con sé una «facoltà a idealizzare» propria dell'uomo, il cui esito logico ci direbbe che «l'uomo ha creato la religione perché aveva una natura religiosa» (*Ivi*). Occorre invece muoversi in altro modo e tenere insieme i due aspetti che si spiegano così l'uno in funzione dell'altro. L'uomo non conosce solo il mondo che egli percepisce attraverso l'esperienza interna ed esterna, come accade anche agli animali, ma ha «la facoltà di concepire l'ideale» e di «aggiungerlo al reale». E il sacro è appunto «il fatto di essere sovrapposto [*surajoutè*] al reale» (*Ivi*):

Una società non può crearsi né ricrearsi senza, nello stesso tempo, creare qualcosa di ideale. Questa creazione non è per essa una specie di atto supplementare, con cui essa si completerebbe, una volta formata; è l'atto con cui si fa e si rifà periodicamente. Perciò, quando si oppongono la società ideale e la società reale come due antagoniste che ci trascineranno in direzione contraria, si pongono in essere e si oppongono delle astrazioni. La società ideale non è al di fuori della società reale; ne fa parte [...] noi non possiamo appartenere all'una senza appartenere anche all'altra (*Ibidem*, 486).

Non si può dunque spiegare la capacità dell'uomo di idealizzare senza spiegare nello stesso tempo la religione, che è ciò che si «sovrappone» al reale. Il mondo delle rappresentazioni in cui si svolge la vita sociale non deriva dal suo substrato, ma vi si sovrappone (*Ibidem*, 332). Da un lato, la religione è immagine del sociale, ne è la coscienza collettiva, dall'altro, la religione è creata dalla facoltà di idealizzare propria dell'uomo; ma la facoltà di idealizzare dell'uomo non si può indurre e inferire che dalla religione, che è immagine idealizzata del sociale! Siamo così rinviiati al sociale come loro origine, ed è quindi «nel meccanismo speciale del pensiero collettivo e nelle caratteristiche specifici della realtà collettiva che bisogna andare a cercare il vero contributo della società alla formazione delle nostre idee» (Durkheim 1975a, I, 193). Durkheim rintraccia e identifica quella dimensione del sociale in cui si originano entrambe, ossia quell'esperienza *in cui* e *attraverso cui* si rende possibile, all'uomo, di conoscere il reale e idealizzarlo (Karsenti 1999; Jones 1999). Già conosciamo qual è questo tipo di esperienza, tuttavia la sottolineiamo con le parole del sociologo francese:

Abbiamo visto, infatti, che se la vita collettiva, quando raggiunge un certo grado di intensità, risveglia il pensiero religioso, ciò avviene perché determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica. Le energie vitali sono sovreccitate, le passioni più vive, le sensazioni più forti; ve ne sono alcune che si producono solo in questo momento. L'uomo non si riconosce più; si sente trasformato e, di conseguenza, trasforma l'ambiente che lo circonda. Per rendersi conto delle impressioni particolari che prova, egli attribuisce alle cose con cui è più direttamente in rapporto proprietà che esse non hanno, poteri eccezionali, virtù che gli oggetti dell'esperienza comune non posseggono. In una parola, al mondo reale in cui si svolge la sua vita profana ne sovrappone un altro che, in un certo senso, esiste soltanto nel suo pensiero, ma al quale egli attribuisce, rispetto al primo, una sorta di dignità maggiore. Esso è dunque, a questo duplice titolo, un mondo ideale (Durkheim 2005, 486).

La religione e la facoltà di idealizzazione dell'uomo si spiegano in quanto sono prodotte dalla vita sociale e, questo fatto, spiega a sua volta perché il sociale appaia all'uomo insieme con connotazioni reali e ideali.

7. Campi e immaginari, quale realtà per quali rappresentazioni?

Linee di fuga tra Bourdieu e Castoriadis

Le rappresentazioni collettive che hanno origine nelle esperienze collettive non sono, come ritiene una certa psicologia sociale, cognitive o solo cognitive. Esse sono presentificazione, esibizione dell'esperienza piena dell'uomo. Fatto proprio delle credenze, ad esempio, è il loro essere incapsulate nei luoghi e nelle pratiche della socialità. Questo è tipicamente visibile nelle organizzazioni: ad esempio il sistema delle divisioni sociali nella società di *Ancien Régime* implicava la propria rappresentazione. Pensando a Bourdieu potremmo riprendere il suo commento alla stampa che raffigura «Il ritratto dell'assemblea degli stati, tenuta nella città di Orléans, nel mese di gennaio del millecinquecentosessanta»:

Gli atti di teatralità con i quali i gruppi si esibiscono in spettacolo (primariamente a se stessi), cerimonie, cortei, sfilate, ecc. costituiscono la forma elementare dell'oggettivazione e allo stesso tempo della presa di coscienza dei principi di divisione attraverso i quali essi si organizzano oggettivamente e attraverso i quali si organizzano le percezioni che essi hanno di

loro stessi. In questo modo, le istituzioni rappresentative (Consigli, Cortes, Stati generali, Parlamenti, ecc.) sono state indubbiamente il fondamento delle prime rappresentazioni, sia mentali che oggettive, della nazione e della sua struttura. Come per il cerimoniale, che rende visibili *il rango e i numeri* (e che, in questa prospettiva, può essere l'oggetto di discussioni, come quando si aprono gli stati generali), la proiezione spaziale che realizza lo schema bidimensionale fa apparire *la gerarchia* dei gruppi rappresentati (la quale si esprime nell'ordinamento dall'alto al basso e da destra a sinistra) e, in taluni casi, il peso numerico, senza trascurare l'essenziale, vale a dire il fatto stesso dell'*esistenza* dei gruppi rappresentati e *nominati* (Bourdieu 1981, 11).

Lette le parole di Bourdieu, dobbiamo tuttavia ricordare che la lotta politica delle rappresentazioni ha come fine non solo le istituzioni o l'ordinamento gerarchico, ma la progettazione della società in cui si vuole vivere. Possiamo dunque dire che credenze e rappresentazioni non si presentano mai isolate e si offrono secondo le modalità della forma sociale specifica di questi luoghi e di queste pratiche. In tal senso, va considerata la *vis formae* nel senso attivo che si attribuisce a essa: la forza della forma propriamente simbolica «che permette alla forza di esercitarsi pienamente facendosi misconoscere in quanto forza, e facendosi riconoscere, approvare, accettare presentandosi sotto le spoglie dell'universalità – quella della ragione o della morale» (Bourdieu 1986, 44). Il criterio di coerenza, per quanto riguarda le credenze e, di rimando, le rappresentazioni, non è dunque logico, ma pratico-sociale e storico. Esso non è pienamente riducibile alla strutturazione dell'attività socio-cognitiva umana. Le credenze, se vogliamo, esistono anche nel “non detto” delle argomentazioni, costruito nella realtà sociale dell'esperienza di una comunità di individui, formato da abitudini a pensare, ad agire, e dalla loro mitizzazione simbolica. Ecco perché, in questo modo di darsi, esse costituiscono ciò che Bourdieu definisce con «trascendentale storico», cioè la condizione della possibilità dell'esperienza futura del singolo, in virtù dell'orizzonte di quello che si riesce a pensare, e di quello che è lecito pensare, della stessa coscienza che esse delineano, perché hanno a che fare con le pratiche in cui è incapsulato. Preferiamo pensare la credenza come conoscenza che il soggetto che conosce *ha* solo in quanto è un oggetto egli stesso, la trova quasi tutta già fatta, vi sta dentro e la ribadisce a ogni suo ricordo inconsapevole. Dunque, si direbbe: non la *ha* davvero, non la possiede, ma piuttosto ci vive dentro, oppure *ci abita*, coi termini di Bourdieu (1995b, 169). Le rappresentazioni sono espressioni della vita associata degli uomini, vita associata che è comprensiva della vita psichica di ciascun individuo, che è insieme mentale, affettiva, emozionale e relazionale.

Se ora, tornando alla religione, vediamo che essa è immagine della società, nel senso che ne è il versante idealizzato, creato e immaginato, la religione in quanto cosa sociale non è semplicemente una rappresentazione, essa è di un'altra *natura*, è una rappresentazione collettiva. Senza alcun dubbio essa non può che avere il suo punto di appoggio negli individui, nella loro psiche, nell'inconscio, ma questa condizione, come precisa Castoriadis, non è sufficiente e ci si può anche chiedere legittimamente se essa sia condizione piuttosto che risultato. L'individuo e la sua psiche sembrano sotto certi aspetti, soprattutto a noi, uomini di oggi, possedere una realtà eminente di cui il sociale sarebbe privo. Tuttavia, sotto altri aspetti questa concezione è illusoria, l'individuo è un'astrazione; il fatto che il campo socio-storico non sia mai afferrabile come tale, ma solamente tramite i suoi effetti non prova che esso possieda una minore realtà, è piuttosto il contrario (Castoriadis 1975, 201-202). Ma è qui che Durkheim rimarca un punto essenziale:

Anziché essere dovuto a qualche potere innato dell'individuo, l'ideale collettivo espresso dalla religione è stato piuttosto idealizzato dall'individuo in base alle esigenze della vita collettiva. Assimilando gli ideali elaborati dalla società egli è diventato capace di concepire l'ideale. È la società, trascinandolo nella sua sfera d'azione, che ha fatto sorgere in lui il bisogno di elevarsi al di sopra del mondo dell'esperienza e gli ha, in pari tempo, fornito i mezzi per concepirne un altro. Essa ha infatti costruito questo mondo nuovo costruendo se stessa, poiché ne costituisce l'oggetto (Durkheim 2005, 487).

Sia la società che l'individuo non possono fare a meno della facoltà di idealizzare. In un testo pubblicato nell'*Année sociologique*, che contiene una recensione ad un saggio di W. Jérusalem sulla sociologia della conoscenza, Durkheim ha modo di ribadire il suo pensiero. Le rappresentazioni non sono collettive perché condensano, fissano, cristallizzano cognitivamente le rappresentazioni individuali, nel senso che queste ultime, divenendo collettive, assumerebbero maggiore forza e autorità. Intese in questa accezione esse non avrebbero affatto cambiato *natura*. Le rappresentazioni collettive si danno anche come luogo di rapporti di forza, di senso, di conflitti atte a trasformarle, sono luogo di cambiamento, performativo e performato, in cui accadono le condizioni dell'unità dell'esperienza. Al loro interno si danno le oggettività di ordine superiore che caratterizzano il mondo intersoggettivo. Pensando alla coscienza collettiva questa si struttura tramite sintesi attive, si offre alla ricettività dell'individuo, orientandolo in certe direzioni, in forza di un'affezione che determina la modalità stessa del suo esser rivolto a ciò che è oggetto, rappresentazione (Durkheim 1899, 520-521). In questo senso il darsi della rappresentazione

collettiva ha la possibilità di fondersi o imprimersi in oggetti materiali e collocarsi in una materia empirica nell'ordine spaziale e temporale, assumendo così un valore e una proprietà di assiomatizzazione dell'esperienza. Allo stesso tempo le rappresentazioni accadono e performano *in e per mezzo del campo*, pensando ancora a Bourdieu, ma non possono essere ridotte a esso, né alla somma degli elementi che lo compongono, o alle relazioni generate nel campo stesso (Bourdieu 1988, 15). È evidente il carattere relazionale delle rappresentazione collettive: ogni situazione relazionale implica una qualche forma di trasmissione di contenuti simbolici, anche del tutto *in-intenzionale*. Altresì, essa non si esaurisce nella componente cognitivo-affettiva e in quella comunicativa. La nostra riflessione si rivolge allora alla “qualità” della relazione stessa, alla particolare natura di quell'esperienza sociale e relazionale che consegue e appartiene all'*esser parte di* una rappresentazione collettiva:

Se l'intervento sociale non avesse altro effetto che di fortificare, corroborandole le une con le altre, le impressioni degli individui, esso non avrebbe avuto nulla di originale e di creatore; esso non avrebbe suscitato nuove rappresentazioni, diverse da quelle che l'individuo può elaborare con le sue sole forze. Ma, invero, l'azione della società è diversamente importante e profonda. Essa è la sorgente di una vita intellettuale *sui generis* che si aggiunge a quella dell'individuo e la trasforma. Il pensiero sociale, infatti, ha, da un lato, una potenza di azione e di creazione che quello dell'individuo non potrebbe avere, perché è dovuto alla collaborazione di molti spiriti e ad una collaborazione che continua anche durante il susseguirsi delle generazioni. Da un altro lato, la società è una realtà nuova che arricchisce la nostra conoscenza per il solo fatto che essa si rivela alle coscienze; e si rivela ad esse per il solo fatto che essa esiste, perché può esistere soltanto se è pensata. E, tuttavia, perché essa è soltanto la forma più alta della natura, è tutta la natura che prende da lei una più alta coscienza nella società e tramite la società (Durkheim 1975a, I, 193).

Se poniamo che la religione sia «immagine» della società, l'istituzione della società e la sua idealizzazione nelle forme della religione procedono di pari passo, costituiscono un fenomeno che co-evolve: «L'istituzione della società è l'istituzione dei significati immaginari sociali che deve, per principio, conferire senso a tutto ciò che si può presentare, “nella” società come “fuori” di essa. Il significato immaginario sociale fa essere le cose come *tali* cose, le pone come essenti *ciò che* esse sono - il *ciò che* essendo posto dal significato, che è indissociabilmente principio di esistenza, principio di pensiero, principio di valore, principio di azione» (Castoriadis 1977, 366). Castoriadis mantiene ferma, a ragion veduta, l'idea per la quale è il significato «immaginario

sociale» che «fa essere le cose come *tali* cose». Il che non ha a che vedere con il «fare esistere» le cose. La modalità “come” ci dice che le cose si compiono come tali per noi, come esseri sociali, proprio in virtù dell’immaginazione sociale. L’identità che Durkheim stabilisce tra società e religione diviene senz’altro, nel linguaggio di Castoriadis, l’istituzionalizzazione sociale dell’immaginario:

Come aveva ben visto Durkheim, la religione è «identica» alla società sia al suo inizio sia durante un lungo tempo: praticamente per la totalità delle società conosciute. L’organizzazione del mondo sociale è, quasi ovunque, quasi sempre, essenzialmente «religiosa». La religione non «accompagna», non «spiega», non «giustifica» l’organizzazione della società: è questa organizzazione (*Ibidem*, 372).

CAPITOLO SESTO

Rappresentazione e imitazione.

La realtà tra *agency* e ontologie del possibile

1. Introduzione

La sociologia non può essere sostituita dalla storia della sociologia. La lettura dei classici va ripresa nella convinzione che, ieri come oggi, fare sociologia consista pur sempre nel fare sociologia. Fuor di tautologia: si leggono ancora e di nuovo i classici perché dalle loro opere si può attingere il senso del discorso sociologico. Tenendo conto di ciò cercheremo ora di tematizzare gli oggetti ontologici epistemologici del confronto tra Durkheim e Tarde a proposito della rappresentazione e dell'imitazione – tornati con forza nel dibattito sociologico contemporaneo – con la speranza di far riemergere, e non abbandonare, istanze e considerazioni fondanti la stessa sociologia. In gioco, nella *querelle* in questione, è proprio la legittimità scientifica di alcuni concetti, ovvero: chi fa sociologia? Ciascuno dei due sociologi sostiene di essere ascritto alla tradizione sociologica, mentre accusa l'altro di esserne al di fuori o, ancora peggio, di averla scartata o eliminata (Tarde 1984, 222; 1898, 76).

2. Fatto sociale, azione, generalità

Quando Durkheim redige le *Règles* Tarde è in quel momento fra i sociologici più conosciuti in Francia. A partire da questo testo la critica all'imitazione assume una forma peculiare: nello scritto Tarde appare solamente in una nota a fondo pagina, anche se la polemica tra i due è in realtà iniziata da tempo, e raggiungerà il suo apice con le pagine del *Suicide* (Lukes 73, 302-313; Borlandi 1993; 1994; Tarde 2000). Tuttavia, il testo delle *Règles* è uno snodo fondamentale perché nel suo contenuto sono già espliciti gli elementi di avvicinamento della netta presa di posizione metodologica antitardiana (Besnard 1995). Le sue pagine assumono una cifra particolare se interpretate guardando alla polemica contro l'imitazione e in opposizione a quelle sociologie che adottano il principio imitativo per definire il proprio oggetto di studio. È necessario quindi prendere le mosse dalle caratteristiche proprie dei fatti sociali. Scrive Durkheim:

Non è la loro generalità che possa servire a caratterizzare i fenomeni sociologici: un pensiero che si trova in tutte le coscienze particolari, *un movimento che tutti gli individui ripetono*, non è per questo un fatto sociale. Se ci si è accontentati di questo carattere per definirli, ciò

è accaduto perché essi sono stati confusi a torto con quelle che potremmo chiamare le loro incarnazioni individuali. I loro elementi costitutivi sono le credenze, le tendenze, le pratiche del gruppo considerato collettivamente: le forme che gli stati collettivi rivestono, *rifrangendosi* negli individui, sono invece cose di un'altra specie (Durkheim 1996, 29).

Durkheim utilizza non a caso i termini di generalità e ripetizione per chiarire lo statuto del fatto sociale. La generalità non caratterizza i fenomeni sociologici. Cosa significa? Un oggetto, un'idea, un pensiero che si trova ovunque, non è fatto sociale. Se si trova ovunque è perché il fatto sociale ha reso possibile questa sua estensione. La generalità inoltre può coincidere con la totalità degli individui viventi, nella sua massima estensione, può trovarsi indistintamente negli uni e negli altri. In tal senso è un'estensione che richiama troppo da vicino il Grande Essere comtiano, quel concetto di umanità da cui Durkheim ha preso le distanze. La generalità dice dell'uomo, non del fatto sociale. O meglio, la generalità dice di una rifrazione dei fatti sociali, degli stati collettivi, che agli individui giunge dall'esterno. È il fatto sociale, la rappresentazione, che rende possibile la generalità, non un l'individuo, non un processo attuato per ripetizione. Sembra chiedersi Durkheim, cos'è un pensiero che si trova ovunque, un'oggetto, o una proprietà estesa indistintamente in tutti gli uomini? È possibile che vi sia una generalità resa possibile dagli individui, e non dal collettivo, dalla normatività dei fatti sociali? L'oggetto a cui si rivolge direttamente Durkheim è il meccanismo tardiano del sociale, che fa perno sulla ripetizione. Dobbiamo chiarire questo aspetto se vogliamo rispondere ai quesiti posti.

2.1 Sul senso della Ripetizione in Gabriel Tarde

Se osserviamo la teoria legiforme di Tarde vediamo che, in ogni dimensione della realtà, i fenomeni di cui la scienza si occupa sono generati attraverso l'azione di un complesso intreccio di forze, i quali operano secondo principi generali e agiscono costantemente nella dinamica di produzione ed evoluzione della realtà. Tali principi sono individuati nella Ripetizione, nell'Opposizione e nell'Adattamento, ovvero «tre generi di legge che non bisogna confondere, ma che sono nello stesso tempo connessi e distinti» (Tarde 1999, 44)⁴⁷. Tarde prospetta contro l'olismo

⁴⁷ L'opera sociologica tardiana, così come viene retrospettivamente interpretata dallo stesso nelle *Lois sociales*, consta di tre momenti principali, ad ognuno dei quali ha dedicato una monografia: l'Invenzione e l'Imitazione, o Ripetizione, (*Les lois de l'imitation*, 1890), l'Opposizione (*L'opposition universelle*, 1897) e l'Adattamento (*La logique sociale*, 1895).

una concezione che fonda la centralità sociale del meccanismo imitativo sulla simmetria di una legge universale della ripetizione. La società umana, l'unione stessa tra individui, trova quindi una spiegazione adeguata sulla base del concetto di imitazione. La legge dell'imitazione, pertanto, è da considerare come un aspetto particolare di una legge più generale che domina sia le società umane, sia l'ordine dell'universo. Il significato della Ripetizione inerisce al fatto stesso di una scienza più o meno sociale, poiché non esiste scienza che non si occupi «delle somiglianze e delle ripetizioni dei fenomeni» (Tarde 2012, 57). Più nello specifico, «tutte le somiglianze sono dovute a delle ripetizioni» (*Ivi*). Quella della ripetizione è una legge che interessa il mondo sociale perché le somiglianze di origine sociale sono, direttamente o indirettamente, «frutto dell'imitazione in tutte le sue forme» (*Ibidem*, 58)⁴⁸. Sotto le tre dimensioni che Tarde indica la scienza analizza ogni fenomeno, o meglio, consiste essa stessa di quest'analisi. Per cui la scienza non ricerca innanzitutto le cause, ma «le leggi della ripetizione, dell'opposizione, dell'adattamento dei fenomeni» (Tarde 1999, 44). Ciò significa che di fronte alla variazione e alla variabilità dei fenomeni, o alla loro crescente diversificazione, il suo compito è studiare quegli stessi fenomeni sul versante delle loro ripetizioni, attraverso l'individuazione delle similarità all'interno delle differenze.

Differenziazione e individuazione delle similarità costituiscono un duplice movimento della medesima dinamica. Differenziare è possibile soltanto come processo di mutua esclusione di tipi simili e diversi rispetto ad altri tipi, e ciò nella misura in cui l'oggetto/cosa differenziato, è un tipo, in natura, che produce una certa quantità di copie, ed è capace di riproduzione «indefinita» (*Ibidem*, 42). Da considerare, pertanto, è il mutamento dell'oggetto specifico della sociologia, tenendo conto che la dinamica ripetizione, opposizione e adattamento costituisce la chiave per comprendere il funzionamento della realtà in ogni sua dimensione: questo oggetto non è né il sociale, o la società in senso comtiano o durkheimiano, nel momento in cui, per Tarde, tutto è sociale in quanto associazione di elementi. Ogni fenomeno della realtà è società, ovvero, un insieme di interrelazioni tra elementi che la compongono, dall'infinitamente grande all'infinitamente piccolo. Va da sé che la società umana possiede la propria specificità, ma se viene intesa come forma possibile, tra le altre, di società (Tarde 2013, 5-28).

Quando parliamo di forma possibile è necessario ascrivere questo aspetto a due prospettive. La prima deve tener conto del fatto che per Tarde «il reale non è intellegibile che come un caso del possibile» (Tarde 1999b, 256). La seconda deve considerare che il riferimento alla

⁴⁸ Questa interessa anche il mondo fisico e il mondo vivente.

monadologia di Leibniz è necessario per fornire un'illustrazione del sociale nel suo complesso, perché volendo fondare una visione sociologica su basi solide, coerenti con lo sviluppo della scienza moderna, Tarde cerca di individuare gli elementi per così dire ultimi, del mondo esterno in generale, per superare la dicotomia tra mondo sociale e mondo naturale. Ora, Tarde osserva che la scienza moderna si progressivamente indirizzata verso concezioni che hanno alla loro base l'infinitamente piccolo, la discontinuità degli elementi e l'omogeneità del loro essere. Di conseguenza la scienza si è avvicinata irrimediabilmente a concezioni che fanno riferimento a qualcosa di elementare, in ragione del quale si formano gli elementi complessi, al loro costante istituirsi nella differenza e, nello stesso tempo, al loro tendere a ciò che è altro per accrescere le forme di organizzazione e le differenze emergenti. Nel momento in cui Tarde definisce il principio del «sociomorfismo della monade» (Bertrand 1904, 645) – ben esplicito anche da quel «la materia è spirituale [*la matière est de l'esprit*] e nient'altro» (Tarde 2013b, 53)⁴⁹ – e sostiene che «Ogni cosa è una società [...] ogni fenomeno è un fatto sociale» (*Ibidem*, 68), occorre considerare come monade qualunque tipo di elemento che possa essere ripetuto e riadattato in funzione di modalità che costringeranno la monade stessa alla sua espressione e che, in tal modo, la porteranno verso la sua differenziazione permanente. L'elemento variazione, accidente, germe, è rappresentato nel mondo sociale dall'iniziativa individuale, ovvero l'invenzione. Ciò va letto in relazione alle attività infinitesimali che sono azioni inscritte all'interno di un movimento infinito: «Tutto parte dall'infinitesimale e tutto vi ritorna [...] Se tutto parte dall'infinitesimale, significa che un elemento, un solo elemento, ha l'iniziativa di un qualunque cambiamento, movimento, evoluzione vitale, trasformazione mentale o sociale» (*Ivi*). In questa chiave, la monade tardiana produce una variazione all'interno di un movimento continuo, è l'azione della variazione che va differenziandosi. Essa esprime la propria forza creatrice, si diversifica, rendendo possibile un'azione trasformativa che si ripercuote, passo dopo passo, su tutto l'universo e sull'insieme sociale, anche se con gradi d'intensità graduali e variabili.

⁴⁹ Ciò va letto in relazione al fatto che «nulla appare istantaneamente nella sfera del finito, del complesso, né nulla vi scompare. Che cosa concludere da tutto ciò, se non che l'infinitamente piccolo, ossia l'elemento, è l'origine e la fine, la sostanza e la ragione di tutto?» (Tarde 2013b, 48).

2.2 Ripetizione e generalità

Torniamo ora a Durkheim. Nel definire il fatto sociale lo scarto della ripetizione sembra rinforzare la natura stessa del fatto sociale: quel «generale nell'estensione di una società data» (Durkheim 1996, 33), significa, pertanto, non incline a generalizzazioni, o rifrazioni individuali, perché un fenomeno, per essere fatto sociale, deve avere «un'esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali» (*Ivi*). Vale a dire, al di là di ogni tipo di ripetizione che guardi più o meno all'infinitesimale. Tuttavia, Durkheim spiega che nell'insieme dei modi di agire, lì dove si presenta una dualità di natura, o due ordini di fenomeni, capita che per «effetto della ripetizione» alcuni modi di agire e di pensare acquisiscano «una specie di consistenza che li precipita [...] e li isola dagli avvenimenti particolari che li riflettono» (*Ibidem*, 29). È necessario, di conseguenza, insistere sul riconoscimento del fatto sociale e sulla sua azione. Il fatto sociale è identificato «in base al potere di coercizione esterna che esercita o che è in grado di esercitare sugli individui» (*Ibidem*, 31). L'individuo riconosce il potere che esso attua in base a una sanzione, o alla resistenza che il fatto stesso pone nei confronti di ogni «iniziativa individuale» (*Ivi*). Se i fatti sociali consistono in quelle maniere d'agire, di pensare e di sentire, che una società fa proprie, e che rende vincolanti per gli individui che ne fanno parte, in questo senso si assicura il coordinamento tra le loro attività e la loro disposizione a perseguire fini comuni. Tuttavia, il fatto che esistano delle «maniere», e che queste abbiano la capacità di incidere, effettivamente, sul pensiero e sulle pratiche degli individui, non significa che queste siano «fatti naturali»; nulla ci fa intendere ciò, poiché non poggiano affatto su meccanismi di natura psicofisica o inter-psicologica. Questa proprietà dipende dal fatto che la società conferisce a certe maniere di pensare e sentire uno *status* privilegiato, facendole divenire suoi elementi caratterizzanti; la società non invita semplicemente gli individui a pensare e ad agire in un determinato modo, ma aggiunge a quell'invito una sanzione. Gli esempi che Durkheim mostra, a tal proposito, riguardano diversi campi, come regole giuridiche e morali, dogmi religiosi, sistemi finanziari, pratiche costituite come usi e costumi, correnti d'opinione misurati dalla statistica ecc.

Che fare quindi con il concetto di generalità in rapporto alla natura del fatto sociale? Nelle prime pagine delle *Règles* la generalità è scartata due volte, proprio per una questione epistemologica. In prima battuta, Durkheim ci parla di una «certa generalità» per fenomeni che possiedono un vago interesse sociale, il che comprenderebbe ogni «avvenimento umano» (*Ibidem*, 25), riproponendo così l'aspetto metodologico della sociologia di Tarde. In seconda battuta, si afferma che «non è la generalità che possa servire a caratterizzare i fenomeni sociologici» (*Ibidem*,

29). Questo passo informa direttamente il rifiuto dell'imitazione tardiana che, logicamente, anche se presa nel suo essere rapporto-tra-individui, mostra evidentemente un carattere fortuito, una casualità immanente, nel momento in cui essa è comune a tutti e accade, in un certo senso, “prima” della socialità, o “prima” del legame sociale. Vale a dire, dalla prospettiva di Durkheim, all'imitazione non fa da contrappunto nessuna imposizione, nessun carattere coercitivo che giunge all'individuo dall'esterno – nessun sociale. All'imitazione è sufficiente che vi sia contiguità fra soggetti, un contatto anche fortuito per innescarsi e perpetuare se stessa. Tenuto conto di ciò la generalità di un fenomeno deve quindi assumere per il sociologo un valore da interpretare con cautela:

qualcuno dirà – un fenomeno può essere collettivo soltanto se è comune a tutti i membri della società, o almeno alla maggior parte di essi, *cioè soltanto se è generale*. Ciò è vero; ma se esso è generale, lo è perché è collettivo (vale a dire più o meno vincolante), e non è invece collettivo perché è generale. Esso è uno stato del gruppo che si ripete negli individui perché si impone loro (Ibidem, 30).

Fin dalle sue prime opere, Tarde insiste sul fatto che, ad esempio, un sentimento che va generalizzandosi si consolida e si oppone ad ogni *ego* di ciascun associato nel gruppo, o nel tipo sociale preso come paradigma: da cosa soggettiva la generalizzazione si oggettivizza con un movimento «dal dentro al fuori», fino al punto da sembrare materiale, o reale. In tal senso, si può sempre costituire un insieme, o una totalità imponentesi che possiamo chiamare fatto, come una religione o una lingua, ma qualsiasi forza, o qualsiasi potenza che questa totalità esprime, è sempre in ordine al suo essere composta di stati inter-psicologici, inter-mentali (Tarde 1901). Il realismo di Durkheim, con il conseguente modo di presentare le sue forme come esseri di “natura” nuova, suggerisce a Tarde l'idea negativa di una società Persona, presente e agente come se fosse un uomo in grande. In altre parole, Durkheim agli occhi di Tarde ci riporta in piena scolastica, per mezzo di *forma post rem*, semplici nomi, o convenzioni, che deduciamo dall'analisi delle caratteristiche di una serie. Nel progetto teoretico di Tarde ciò che unisce una forma di associazione è, al contrario, in ciascuno di noi, essa inizia, si origina, da una delle soggettività desideranti, e gli attori sono spiriti differenzianti che possono essere «causati» dall'imitazione, da un comando, mentre, al contempo, hanno il potere di principiare e provocare nuove catene causali (Tarde 1995, 1999, 1999b, 2011; 2012; 2013c).

Se ora facciamo attenzione al linguaggio di Durkheim è necessario notare che si aggiunge sul fatto sociale:

tuttavia [un fatto sociale] si può definirlo anche mediante la *diffusione* che presenta all'interno del gruppo, purché si abbia cura [...] di aggiungere, come seconda ed essenziale caratteristica, il fatto che esso esiste indipendentemente dalle forme individuali che assume *diffondendosi* (Durkheim 1996, 31).

Questo passo è a nostro avviso di fondamentale importanza, nel momento in cui subisce una modifica sostanziale nel passaggio dallo scritto sulla *Revue philosophique* del 1894, alle *Règles* del 1895, dove emerge uno specifico riguardo verso il metodo tardiano. Sulla *Revue* si legge che si può ugualmente definire un fatto sociale «un modo di pensare o di agire che è generale nell'estensione del gruppo [*qui est générale dans l'étendue du groupe*], ma che esiste indipendentemente dalle sue espressioni individuali» (Durkheim 1984, 466). Il significato di *étendue* vale anche nel suo valore figurato di ampiezza, in accordo al fatto che una forza si diffonde. La definizione che compare un anno dopo nelle *Règles* risulta più immediata e il cambiamento apportato mostra chiaramente il riferimento a Tarde. Leggiamo infatti: «Senza dubbio, ogni fatto sociale è imitato ed ha una tendenza a *generalizzarsi*; ma questo accade perché è sociale, cioè vincolante. La sua capacità di espansione non è la causa, ma la conseguenza del suo carattere sociologico» (Durkheim 1996, 31, n. 1). L'imitazione non ha quindi un carattere sociologico strettamente inteso, soprattutto nel momento in cui può generalizzarsi in modo anomico e casuale, o può estendersi indefinitamente senza giogo, può farsi, incessantemente, “fatto”, senza alcun intermediario, materiale o meno. La definizione contenuta nelle *Règles* sembra quindi più efficace della precedente. In particolare, le «espressioni individuali» sono fatte dipendere più decisamente dal fatto sociale, facendone emergere la forza e la potenza d'espansione [*puissance d'expansion*] che lo caratterizza, vale a dire il vero e proprio carattere sociologico. Il termine diffusione/espansione rimpiazza quello di generalità, lì dove per Tarde proprio la generalità e la generalizzazione sono strettamente intrecciate al «singolare privilegio» del sociologo, cioè alla possibilità di accedere direttamente alla conoscenza del singolo elemento di studio in sé, agli «atti individuali di cui i fatti sono fatti» (Tarde 2012, 47). Con quest'ultima idea Tarde immette, senza ulteriori appelli, il carattere singolare nello statuto della sociologia: «scartato l'individuale, il sociale non esiste» (Tarde 1894, 222) è l'espressione capace di fondare la cifra epistemologica della ragione sociologica tardiana, che imposta non solo una critica diretta nei confronti del

concetto classico di evolucionismo, ma si scaglia contro il realismo durkheimiano che, con buona probabilità, è considerato un'ombra lunga dello spirito hegeliano. Se per Tarde ogni cosa è una società e ogni fenomeno è un fatto sociale, va da sé che tutti i fenomeni sociali, sia nella loro generalità possibile, e indipendentemente dalla loro complessità, devono essere spiegati a partire dalla realtà dell'individuo agente, dagli atti individuali immediatamente e intimamente esperibili (Tarde 2012, 59-64). La società tardiana è quindi un possibile attuato, è il fatto stesso dei soggetti che la popolano, che possono vedere e apprezzare dall'interno gli esiti emergenziali delle dinamiche di aggregazione delle componenti di ordine inferiore a quelle di ordine superiore (Deleuze 1997, 103-104; Alliez 2011; Saquer 2005). Il privilegio umano, rispetto ad altri sistemi, risiede esattamente nella possibilità di poter studiare la formazione degli aggregati di cui si è parte:

Quando arriviamo alle società umane [...] ci troviamo presso di noi, siamo noi i veri elementi di questi sistemi coerenti di persone chiamate città, Stati, reggimenti o congregazioni. Sappiamo perfettamente tutto ciò che accade al loro interno [...] il mondo sociale [è] il solo che ci sia noto dall'interno [...] [perché] nelle evoluzioni sociali e negli aggregati sociali di cui facciamo parte [...] abbiamo il privilegio di poter cogliere contemporaneamente i due estremi della catena (Tarde 2013b, 79-88).

Nel momento in cui, con la monadologia, Tarde critica l'idealismo, si rifiutano le ontologie regionali invischiate con la filosofia dell'essere, e la coscienza non è più grado di caratterizzare né l'individuale, né il collettivo. Sono unicamente le forme e le dinamiche della relazione tra gli elementi che producono la differenza, a costituire il fenomeno sociale nella sua elementarità. Ne consegue che la natura della realtà collettiva sia solo risultante dall'agire individuale e, quindi, non indipendente rispetto alla realtà degli individui, in linea con uno statuto metodologico portato per essenza allo studio delle specificità. La distanza da Durkheim si riafferma nettamente: il fatto che l'individuo debba individuare la sua propria realtà al di fuori di sé, fa ammettere che la realtà si trovi nel mondo, nella trascendenza; ma ridotta a se stessa, la condizione trascendentale della conoscenza umana, per Tarde non è che un'ombra, un fantasma, qualcosa che è privata dell'affettività immanente che caratterizza la monade sociale, l'attore. La critica al paradigma rappresentazionale di Durkheim sembra far perno su quel "presentato-davanti" che caratterizza la rappresentazione. In questo senso Tarde legge in modo parziale Durkheim, nel momento in cui la rappresentazione collettiva viene intesa solo come designante una struttura ontologica che si presenta esteriormente all'individuo. Il rifiuto tardiano dell'idealismo si chiarisce anche in

questo senso: l'idealismo non riduce l'essere ad una serie di apparenze soggettive, ma lo intende e lo determina come l'essere oggettivo. In altre parole, pensare la società come una "Persona in grande", significa per Tarde pensarla nel suo senso metafisico, con leggi proprie che non sono né le leggi individuali, né quelle della Ripetizione. E ciò contraddice il suo concetto d'immanenza, nel momento in cui l'immanenza è il modo originario secondo cui si compie il compenetrarsi delle monadi: una si rivela all'altra, così che si rende possibile la disponibilità di una monade ad essere imitata, si rende disponibile, in un'unica frattura, l'attivo e il passivo. Va da sé il rifiuto di una società esprime una realtà essenziale, autonoma e diversa dall'orizzonte relazionale che solo le monadi possono attuare. Il rifiuto di un sociale reale, o ipostatizzato, assume un rigoroso significato sociologico, nel momento in cui esso coinvolge la negazione del tutto, o di una struttura in grado di istituire e costringere. È la co-appartenenza originaria e immanente di ogni monade informa, al contrario, il sociale stesso nelle sue più infinitesimali rifrazioni: la determinazione dell'individuo da parte delle condizioni sociali dice allora che tali condizioni sono quelle della sua affettività, della sua vita, non condizioni oggettive che definiscono una condizione oggettiva, ma condizioni che formano il tessuto stesso, i flussi di questa vita che si chiama sociale, il susseguirsi delle sue espressioni vissute.

Abbiamo insistito su questo aspetto al fine di chiarire il piano sociale, dove l'imitazione e la ripetizione stessa, essendo virtualmente generalizzabili all'infinito, non possono affatto caratterizzare in essenzialità il fatto sociale durkheimiano (Tarde 2013b, 48). L'imitazione rimane per Durkheim nell'ordine di «uno stato individuale che rimbalza da uno all'altro, [che] non cessa per questo di essere individuale» (Durkheim 1996, 32 n 1). Essa si trova in quell'indeterminazione né positiva, né del tutto spiritualistica, di quel ogni fenomeno è un fatto sociale espresso ripetutamente da Tarde. Se ciò è uno dei fondamenti tardiani del sociale, che porta apertamente alla critica del sostanzialismo e alla critica dell'identità, indeterminando concetti quali Soggetto e Coscienza, è questo stesso fondamento a decentrare la natura stessa delle forme sociali. Vengono meno binomi forti come dal tutto alla parte, dall'omogeneo all'eterogeneo, dal continuo al discontinuo, così come la polarizzazione tra individuale e collettivo. La socialità tardiana diviene la rifrazione imitativa da un individuo a un altro: «Socialmente, tutto non è altro che invenzioni e imitazioni, e queste sono i fiumi, quelle le montagne» (Tarde 2012, 48). Le rifrazioni pertanto restituiscono ciò che la realtà sociale è in un dato momento, ma si tratta comunque di qualcosa che è costantemente mutevole e differenziante. In questo senso specifico la sociologia di Tarde introduce il problema della costituzione del reale, delle forme collettive e del sociale,

disarticolandosi dall'ordine teorico dei temi connessi alla rappresentazione, quindi dalla natura stessa del fatto sociale durkheimiano e dai suoi caratteri distintivi.

La società tardiana è una forma di associazione di individui che si imitano tra loro o che, senza imitarsi «attualmente», si assomigliano proprio nei tratti comuni, sono cioè copie di uno stesso modello. La forma e la riproduzione della società risiedono allora nei modelli di contagio e suggestione, se intesi in tutta la loro generalità possibile. In nessun modo ciò informa di un movimento meccanico, perché abbiamo a che fare con un modo in cui credenze e desideri si realizzano, socialmente, mediante reciproca influenza. La società degli uomini è frutto della dinamica imitativa, si conserva e si riproduce mediante l'atto di imitazione, che garantisce in questo modo solidità al legame sociale, nel momento in cui l'imitazione stessa socializza l'individuale. Dove la sociologia di Tarde non concepisce come proprio oggetto macro-attori collettivi, sostanzializzati o *sui generis*, l'oggetto stesso viene ridefinito dalla potenza creativa e innovatrice del singolo attore: ciò in ragione del fatto che non vi è distinzione tra società e natura, tra umano e non umano. Chiaramente, Tarde non nega che vi sia una società, o una pluralità di società, ma rende questo concetto indissociabile dalla nozione di monade e di possibile. Pertanto, le strutture sociali sono generate anche dalle creazioni individuali, dalle invenzioni: questo processo è direttamente informato e creato dalla prospettiva maturata con la *Monadologie*, che pone la condizione di possibilità dell'estensione del punto di vista sociologico all'universalità dei fenomeni, perciò *ogni fenomeno è un fatto sociale*. Nella *Monadologie* Tarde afferma, infatti, che

Esistere significa differire. La differenza, a dire il vero è l'aspetto sostanziale delle cose, ciò che esse hanno di più caratteristico e di più comune [...] l'identità non è altro che un *minimo*, e di conseguenza una varietà – e una varietà infinitamente rara – di differenza [...] La differenza è l'alfa e l'omega dell'universo; tutto ha inizio da essa [...] Tutte le somiglianze, tutte le ripetizioni fenomeniche mi sembra soltanto degli intermediari inevitabili tra le diversità elementari (Tarde 2013b, 84).

Si tratta di una «serie in cui l'identità e la differenza, l'indistinto e il caratterizzato, si utilizzato ripetutamente a vicenda», ma è la differenza, il caratterizzato che costituisce «sia il termine iniziale, sia quello finale» (*Ibidem*, 85; Borsari 2013). La specificità della società umana rivela quindi illusoria ogni spiegazione che, scartando l'ipotesi delle monadi, voglia dar conto del sorgere di un nuovo individuo vivente con il semplice e meccanico «gioco degli atomi», arrivando

a ipostatizzare di continuo nuove entità che ne risultano, fino – in palese allusione a Durkheim – a un Io collettivo reale e non metaforico.

2.3 Generalità e diffusione

Vediamo un aspetto ulteriore. Il fatto sociale di Durkheim si può tuttavia definire anche mediante la diffusione. Questo criterio è in certi casi più «facilmente applicabile del precedente» (Durkheim 1996, 31), lì dove la costrizione è più difficile da percepire perché indiretta. Quando infatti la costrizione è indiretta, come nel caso di un'organizzazione economica, «non si può osservarla altrettanto bene. La generalità combinata con l'oggettività può allora venir accertata più facilmente»; d'altra parte, per Durkheim questa seconda definizione è soltanto un'altra forma della prima. Infatti, se un modo di condotta esistente al di fuori delle coscienze individuali si generalizza, «può farlo soltanto imponendosi» (*Ivi*). Quest'ultimo esempio fornito da Durkheim sarà l'unico a riguardo. Nell'articolo *La sociologie et son domaine scientifique* (1900) si legge, infatti, che «la caratteristica dei fatti sociali sta tutta nell'ascendente che esercitano sulle coscienze particolari» (Durkheim 1900, 141-142). Questo ascendente si può vedere per segni esteriori: se da un lato troviamo la sanzione, nelle sue forme classiche, dall'altro Durkheim non si esprime con altrettanta chiarezza, poiché parla di una «maniera speciale con cui i fatti sociali s'individualizzano» (*Ibidem*, 142). A ben vedere, in questo secondo segno del fatto sociale vi rientra ancora la generalità sebbene essa «per sé sola» consista in un criterio insufficiente ed è comunque «un processo che va dall'esterno all'interno» (*Ivi*; Durkheim 1996 29-30). Un anno più tardi nel testo *Sociologie* di Fauconnet e Mauss, redatto per la *Grande Encyclopédie*, la generalità svanirà completamente. Il primo criterio, il più importante e più facile da reperire, è il carattere obbligatorio (pensando al diritto, alla morale, alla religione); l'altro criterio non è più la generalità, ma il *carattere istituito del fenomeno*. In questa direzione, allora, sono sociali tutte le maniere di agire o di pensare, che l'individuo «trova prestabilite», e delle quali la «trasmissione avviene generalmente per la via dell'educazione» (Fauconnet, Mauss 1901, 165-175). Una tale flessione non è semplice da spiegare. Storicamente si può pensare che Durkheim abbia collaborato, o almeno che fosse a conoscenza, di questo testo in stesura. Comunque, nello stesso anno, il 1901, Durkheim nella seconda prefazione alle *Règles* darà questa definizione di sociologia: «la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento» (Durkheim 1996, 20).

3. Sulle pagine de «*L'imitation*». Realismo e oggettività della rappresentazione

3.1 La critica al numero e alla statistica

Prima di affrontare la complessa relazione tra rappresentazione e imitazione, presente nel *Suicide*, riportiamo i dubbi sollevati da Durkheim verso Tarde, riguardo la sua capacità di organizzare e leggere i dati statistici giudiziari. Nel primo capitolo del Libro III *L'élément social du suicide* Durkheim “risponde” a Tarde soprattutto con particolare riguardo a *La sociologie élémentaire* (1895). La teoria dell'imitazione non può spiegare il numero dei suicidi, e il ragionamento statistico è il mezzo con cui si critica Tarde, secondo il quale «una qualsiasi cosa sociale, la parola di una lingua, il rito di una religione, il segreto di un mestiere, un procedimento artistico, un articolo di legge, una massima morale, si trasmettono e passano da un individuo, parente, maestro, amico, vicino, compagno a un altro individuo» (Tarde 1894, 213). Il problema è che la trasmissione di fatti come il suicidio, o di «atti di ogni specie di cui la statistica morale ci informa» (Durkheim 1969b, 369), mantiene per Durkheim un carattere particolare, irriducibile alla semplice trasmissione e al rapporto statistico di un anno verso un altro:

Lo stato d'animo che determina gli uomini a uccidersi non si trasmette *sic et simpliciter* [...]

Il numero di per sé non può essere oggetto di *alcuna trasmissione diretta* [...] Dovremmo forse immaginare che ogni suicida ebbe per iniziatore e maestro una delle vittime dell'anno precedente e ne è, in certo modo, l'erede morale? (Ibidem, 369-370).

In questo senso si potrebbe supporre che ogni suicidio (o ogni suicida) abbia ricevuto la sua tendenza da un predecessore, da un modello precedente. Scartata l'ipotesi della filiazione diretta fra un suicidio e un altro, Durkheim non ammette alcun perpetuarsi di «tradizioni inter-individuali» e nessuna eco di un suicidio avvenuto precedentemente, perché le tendenze collettive possiedono un'esistenza propria. Inoltre, il modello, tardianamente inteso, «non può riprodursi che una sola volta» (Ibidem, 370), vale a dire, non possiede una forza e una durata, esteriore e coercitiva, che sia in grado di spiegare una tendenza suicidogena su scala statistica. In conclusione, pertanto, deve agire una «causa impersonale», capace di «dominare» i singoli casi. In tal senso, le tendenze collettive sono realtà *sui generis* e non generalizzazioni, perché esse esprimono una forza propria che si dimostra come realtà mediante «la costanza degli effetti»: sono «forze altrettanto reali quanto le forze cosmiche» (Ivi).

3.2 Realtà e rappresentazione alla prova nel *Suicide*

Le rappresentazioni collettive non si esauriscono solo nel senso che l'individuo ha delle rappresentazioni del sociale. Già nel sociale, diciamo, è la società a rappresentarsi, ovvero si rappresenta a sé e agli individui. Il rappresentare come atto non al di fuori della coscienza genera indubbiamente anche il modo in cui viene definito il rapporto tra credenze religiose e società, nella maniera in cui, nella religione, la società rappresenta se stessa. È altrettanto vero che in Durkheim il concetto di rappresentazione indica sia il *modus operandi* della psiche individuale, sia della coscienza collettiva. Tuttavia, ciò che interessa ora è che prende corpo l'idea secondo la quale la caratteristica di rappresentare non sia solamente propria della coscienza, ma vada a caratterizzare anche la totalità dei fenomeni sociali. È in essi che tale caratteristica è forma e materia, spirito e società.

In questa chiave, Durkheim sembra valorizzare la componente speculativa della credenza e delle rappresentazioni collettive. Tale "spinta" speculativa, benché inedita, mostra diversi innesti teorici appartenenti a Renouvier e ad Hamelin, così come al *milieu* neocriticista francese (Paoletti 2006). Se con neocriticismo intendiamo la diffusa ripresa dell'interesse per Kant, iniziata in Germania nella seconda metà dell'Ottocento – che permane fino ai primi decenni del Novecento – i richiami a cui ci riferiamo in questa sede sono di ambito francese. Le problematiche, peraltro, possono per certi versi ritenersi analoghe; tuttavia qui interessa la tematizzazione di ambito francese sulla necessità della ripresa critica della filosofia trascendentale kantiana, la quale si afferma su tre piani per noi indispensabili. Il primo riguarda la contrapposizione alle metafisiche dello spirito tardo-idealistico; il secondo concerne l'opposizione all'incipiente positivismo di tendenze naturalistiche e materialistiche; il terzo si caratterizza col rifiuto dello psicologismo strettamente inteso, cioè col rifiuto della tendenza a fare della psicologia la disciplina filosofica fondamentale, oltre che a spiegare la validità logica mediante la riconduzione di essa a operazioni psichiche. Con il concetto di rappresentazione, già nel *Suicide*, si ravvisa il netto distacco da un semplice concetto di una più ampia teoria corrispondentista della verità, per dichiarare invece una connotazione intenzionale e razionalistica. Questo aspetto, legittimamente, proviene dall'alveo teorico del neocriticismo francese, dove sono tematizzati gli spunti kantiani relativi al concetto di «fede razionale». Ciò che più conta, e che emerge progressivamente in questo ambito, è l'adesione a un'idea di credenza contraddistinta dalla concomitanza di un elemento speculativo e di un elemento pratico. Se guardiamo al Renouvier, ad esempio, vediamo che ogni atto umano, ogni giudizio, non può fare a meno di "vedere" la finalità. O, ancora, si tratta soprattutto con

Renouvier di contestare al positivismo il fatto che la causalità porti a un determinismo assoluto. La causalità “in atto”, ovvero la scelta tra una molteplicità di fatti ugualmente possibili, non è dunque logicamente deducibile, ma è attività di giudizio e di libertà. Il dovere di credere alla libertà, ossia un atto di fede nel libero volere, si configura così come un postulato dell’azione. Durkheim presuppone nell’atto di credere un coinvolgimento della volontà del soggetto. Questo presta il suo assenso e, in ritorno, è mosso all’azione dalla sua convinzione in atto. È proprio questo credere *come* atto volontario, non arbitrario, che caratterizza la teoria della rappresentazione durkheimiana. A nostro avviso ciò emerge chiaramente nella posizione sull’imitazione.

Per affrontare il nesso tra rappresentazione, credenza e imitazione, è utile riprendere le distinzioni dei tre tipi di imitazione: per non lasciare che il concetto procuri nuove ambiguità sociologiche, Durkheim ne chiarisce il significato, riducendone i campi d’applicazione e formalizzando quella «confusione» tardiana, denunciata già nelle *Règles*, attraverso una *mise en ordre* dei fenomeni che il concetto vorrebbe indicare.

3.2.1 Semantiche dell’imitazione

[...] ci si può domandare se il termine «imitazione» sia veramente adatto a designare una propagazione dovuta ad un’influenza coercitiva: in quest’espressione si confondono fenomeni molto differenti, che sarebbe invece necessario distinguere (Durkheim 1996, 31-32, n. 1).

Con questa nota presente nelle *Règles*, Durkheim anticipa il nodo centrale di gran parte dell’argomentazione riduzionista anti-tardiana affrontata nelle pagine del *Suicide*. All’inizio del capitolo *L’imitation*, egli avverte che l’imitazione è un fenomeno puramente psicologico. Qual è allora il modo per determinare l’influenza che essa irradia nei confronti del fatto sociale, in generale, e del fenomeno del suicidio in particolare? L’evidenza della purezza psicologica del fenomeno imitativo risulta dal fatto che «esso può verificarsi fra individui che nessun legame sociale unisce» (Durkheim 1969b, 155). C’è un punto specifico da cui Durkheim prende le mosse: non è necessario che tra due individui che si imitano l’un l’altro vi sia alcuna «affinità intellettuale o morale», o una «comunanza d’intenti» [*communauté intellectuelle*]: il processo con cui imitiamo i nostri simili è anche – o è lo stesso – che riproduce «i rumori della natura, le forme delle cose, i movimenti degli esseri» (*Ivi*), è lo stesso che si adatta al dominio naturale, piuttosto che al fisico, quando riproduciamo un qualcosa. In tutti questi casi il processo di

imitazione non ha nulla di sociale, perché come tale ha origine in «certe proprietà» della nostra vita rappresentativa, ma queste proprietà non derivano da alcuna «influenza collettiva» (*Ibidem*, 156).

3.2.2 Sentire in comune

Il primo gruppo di fatti che l'imitazione vorrebbe indicare si riferisce a un livellamento della coscienza in virtù del quale tutti pensano e sentono all'unisono. Ciò riguarda «la proprietà che hanno gli stati di coscienza, simultaneamente provati da un certo numero di soggetti diversi, di agire gli uni sugli altri e di combinarsi tra loro in modo da dar luogo ad uno stato nuovo» (*Ivi*). Si suppone che questa trasformazione derivi da una «imitazione reciproca di ognuno per tutti e di tutti per ognuno» (*Ivi*), ma l'imitazione reciproca non comprende «nessun fatto di vera e propria riproduzione [*reproduction proprement dite*]» (*Ibidem*, 157). Essa comprende invece sintesi *sui generis* di stati diversi, o di origini diverse, perché è un “*sentir en commun*”. Il termine imitazione non può per cui indicare alcuna riproduzione, a meno di non voler perdere ogni sua precisa accezione. Infatti, se in uno stesso gruppo sociale si produce tra le diverse coscienze una specie di livellamento, che, non solo compone il gruppo, ma in virtù del quale tutti pensano e sentono all'unisono, l'imitazione reciproca diviene il processo mediante il quale emerge un sentimento comune in persone insieme associate (un gruppo o la folla). Pertanto, in questo senso, la parola imitazione indica, stando a Durkheim, la proprietà che hanno gli stati di coscienza, simultaneamente provati tra soggetti diversi, di agire gli uni sugli altri e di combinarsi in reciprocità; così ha luogo uno «stato nuovo». Sia per Bordier che per Tarde la spiegazione del darsi del sentimento comune è invece nell'imitazione stessa, nella sua intima natura interna e riproduttiva, come emerge dalle assemblee tumultuose o nelle scene rivoluzionarie, lì dove gli uomini si trasformano mutualmente (Bordier 1887). Al contrario, Durkheim insiste sul fatto che ciò si è chiamato imitazione reciproca è un fenomeno eminentemente sociale: è l'elaborazione in comune di un sentimento comune: vale a dire, si sente e si crede un sentimento comune perché agisce una rappresentazione collettiva che informa il legame sociale e lo stato del gruppo. Detto in altri termini ancora: non si imita un sentimento. L'imitazione non può rientrare epistemicamente nel farsi del sentimento collettivo, perché essa possiede una natura unicamente metaforica, che non permette affatto una spiegazione logica degli stati, degli elementi e delle credenze che rientrano nell'istituirsi dello stato collettivo. Diciamo quindi: degli uomini, insieme riuniti sono colpiti da una stessa circostanza, ma più che colpiti dovremmo seguire il significato francese *affectés*. Vale

a dire, essi si «accorgono» della loro «unanimità» del provare, del «sentire» e dell'identità collettiva che si rende presente alle coscienze particolari. Essere affetti collettivamente significa quindi essere affetti da rappresentazioni, credenze condivise in comunione, da schemi concettuali impersonali capaci di organizzare lo stato stesso del collettivo. Ogni uomo, scrive Durkheim, può raffigurarsi «confusamente» gli stati in cui si trovano gli altri, ma fin qui «non si è ancora verificato alcunché che si possa denominare imitazione, ma si sono avute semplicemente delle impressioni sensibili, poi delle sensazioni, identiche, [...] a quelle che determinano in noi i corpi esterni» (Durkheim 1969b, 158). La parola imitazione non può quindi essere estesa «a tutte le nostre sensazioni» e «a tutte le nostre idee», a meno di non voler ridurre l'intera «vita intellettuale» a un mero prodotto dell'imitazione (*Ivi n. a*). Vuol dirci Durkheim, la vita mentale e affettiva degli stati collettivi non è negli automatismi o nei suoi prodotti, essa è irrimediabilmente condivisa, sentita e creduta mediante rappresentazioni che mediano i rapporti stessi. Ovvero, rispetto all'automatismo o alla ripetizione, deve emergere la natura del legame sociale durkheimiano che è direttamente formato e in-formato dalle rappresentazioni collettive. Solo questo tipo di legame mantiene con la coscienza un rapporto privilegiato, un rapporto appunto sociale. I segni particolari con cui *ego* e *alter* si rappresentano il loro essere *affetti-da* non rientrano in un legame sociale propriamente detto.

Nella prima specie di fatti a un momento di combinazione ne segue uno propriamente generativo. Durkheim riporta una doppia combinazione delle varie rappresentazioni «risvegliate» nella coscienza. La prima riguarda il combinarsi tra loro delle rappresentazioni risvegliate nel momento collettivo, mentre la seconda combinazione avviene tra queste ultime e la rappresentazione che costituisce «il mio proprio sentimento»; parliamo dunque di una combinazione tra rappresentazioni diverse a cui corrisponde una cifra particolaristica che le distingue. È nel momento generativo che tale particolarismo, senza perdere il rapporto di analogia con il *processum* di combinazione, viene meno: ovvero, «sgombrerà» il «troppo particolare». È in questo momento che si dà una rappresentazione collettiva o, se si preferisce, una comunione di credenze. L'essere collettivo, nel prendere vita, ha un'altra forza rispetto ai particolarismi da cui, in un certo modo, «proviene», proprio perché esso giunge mediante un'associazione tra individui e non mediante un'imitazione di un modello. La distanza dalla legge tardiana è netta in questo senso: se prende vita uno stato collettivo «anziché imitazione dovremmo dire *creazione*, perché da questa composizione di forze deriva qualcosa di nuovo. È questo, anzi, l'unico procedimento mediante il quale lo spirito esercita il potere creativo» (Durkheim 1969b, 158-159). Per cui né modello, né copia, ma compenetrazione, fusione di un certo numero di stati in seno ad un altro

che se ne distingue (*Ibidem*). *Ego* e *alter* rappresentano e si rappresentano, hanno una natura propriamente sociale e non imitativa, in relazione al fatto che se l'uomo concepisce gli ideali, ciò «accade perché egli è un essere sociale» (Durkheim 1996, 217). L'uomo possiede un legame diretto con lo stato della coscienza collettiva, che non può né provenire dall'imitazione, né essere ridotto ad essa. Le «*images qui expriment*» (immagini esprimenti) e le «*nuances*» (le diverse sfumature) che caratterizzano le proprietà distintive dello stato collettivo, ineriscono direttamente alla relazione in cui sono presi gli *esprits* in gioco. Uno stato collettivo è uno stato rappresentativo che sempre invischiato con le credenze e con ciò che esse comportano: in tal senso se immagini e sfumature si presentassero semplicemente come effetti di un semplice *processum* di imitazione, gli stati di coscienza apparirebbero svincolati dagli altri stati e la mediazione intellettuale sarebbe riducibile a una semplice riproduzione, a una ripetizione di un'immagine iterata, un dato copiato e perpetrato. Così avremmo connessioni tra immagini mentali capaci di modellarsi mimeticamente. A ben vedere, il senso caratteristico che Tarde dice di aver lasciato al termine imitazione, sembra coerente con quest'ultima descrizione:

un'azione a distanza da una mente all'altra, e di un'azione che consiste in una *riproduzione quasi fotografica* di un'impronta cerebrale attraverso la piattaforma sensibile di un altro cervello. Se a un certo punto, la piattaforma del dagherrotipo divenisse cosciente di ciò che accade al suo interno, il fenomeno cambierebbe essenzialmente di natura? – Per imitazione intendo ogni impronta fotografica inter-mentale [*inter-spirituelle*], per così dire, che sia voluta o no, attiva o passiva (Tarde 2012, 38).

Se esprimo un'idea, dice Tarde, essa stessa o una contraria si disegna nella coscienza altrui, vi si ripete, oppure vi si crea in modo opposto, ma «il fatto sociale essenziale per essere compreso bene esige la conoscenza di fatti cerebrali infinitamente delicati» (1902, 130). L'azione imitativa genera una dinamica di azione/reazione che modifica di continuo l'uno e l'altro agente, coerentemente col fatto che le ripetizioni portano alle variazioni (*Ibidem*, 49). Così, nelle azioni da spirito a spirito, le quali sono azioni a distanza, si realizza «una causalità originale» che non consiste «nell'incomprensibile produzione di un effetto eterogeneo» (Tarde 1903, 548), a tutti gli effetti diverso dalla sua causa, ma nella riproduzione a volte «rovesciata» della causa, che si imprime e lascia il segno nei suoi «effetti». È l'avvento di una tale «causalità superiore» che inaugura il passaggio da un'azione che non saprebbe essere che «diretta e unilaterale», a un'azione che per la prima volta può diventare «riflessa e reciproca» (*Ivi*). Una causalità con

proprietà simili non solo è rifiutata da Durkheim, perché di fatto è inscritta nell'individuale e nella sua psicologia, nel modello stesso, ma anche perché andrebbe a negare i caratteri e le proprietà del realismo che egli difende. L'imitazione, in questo primo ordine, dice invece di un generarsi dello stato collettivo che si lega direttamente all'agire, ed entra nel pensare e nel sentire dello stato in cui *ci si ritrova*.

In un passo dei *Jugements de valeur et jugements de réalité* Durkheim chiama in causa il livello delle «impressioni sensibili» e il concetto di «sintesi» per chiarire gli aspetti del sentire collettivo:

Quando le coscienze individuali, invece di restare separate le une dalle altre, entrano strettamente in rapporto e agiscono attivamente le une sulle altre, dalla loro *sintesi* si sprigiona una vita psichica di un genere nuovo. Essa si distingue da quella che conduce l'individuo solitario in primo luogo per la sua particolare intensità: i sentimenti che nascono e si sviluppano *in seno ai gruppi* hanno un'energia alla quale non giungono i sentimenti puramente individuali [*a cui non potrebbe cioè giungere attraverso l'imitazione o attraverso la somma di imitazioni*]. L'uomo che li prova ha l'impressione di essere dominato da forze che non riconosce come sue, che lo trascinano, che egli non domina; e tutto l'ambiente nel quale è immerso gli sembra solcato da forze dello stesso genere [*cioè viene rappresentata "confusamente" la situazione di ego e alter*]. [...] La vita qui non è soltanto intensa, ma è qualitativamente differente. Trascinato dalla collettività [non dall'imitazione] l'individuo si disinteressa di se stesso, dimentica se stesso, si dà interamente agli scopi comuni. *Il polo della sua condotta è spostato e riportato fuori di lui* (Durkheim 1996, 216).

Lo spostamento e il riposizionamento di una condotta non può avvenire attraverso l'imitazione, perché quest'ultima non è in grado di conservare in divenire le proprie assise, come accade invece con la titolarità che si accorda al sociale: una condotta presuppone certo l'esistenza di norme a cui conformarsi ma, soprattutto, porta con sé il fatto che vi siano in gioco interessi, preferenze, credenze e disposizioni, suggerite non solo dall'affettività, o da occasioni contingenti, perché è in atto un insieme di significati appresi dal corpo sociale, dalla socializzazione, che non deriva unilateralmente da un modello imitato: «è la società in primo piano nelle coscienze; è essa che domina e dirige la condotta» (Durkheim 2005, 410). L'adeguamento suppone un consenso, là dove l'automatismo lo esclude. Nell'imitazione non si trova, infatti, in ciò che è imitato, nessuna qualità che spieghi il perché lo sia. Quindi è proprio la casualità del contenuto imitativo a istituire l'oggetto sociologico. Ovvero, finché una ragione è fornita alla riproduzione

di un modello – finché si consente a imitare – non si può più dire completamente che si imiti, ma soltanto che si creda conveniente, o consono, riprodurre un modello in virtù dell'autorità di cui è investito. Esso stesso diviene origine di un altro movimento – che può certo essere simile a quello del modello – ma che non ne è il «prolungamento». Pertanto, l'adeguamento di una condotta non va confuso con l'imitazione, nello stesso momento in cui il *con*-formarsi sociale non ha nulla che dica di un meccanismo automatico: il soggetto, nel riprodurre il modello per delle ragioni che appartengono al riconoscimento della sua autorità, si pone lui stesso come principio, ma è sempre preso nell'universo della rappresentazione. Nel loro trovarsi *in comune* gli individui dunque gli individui non si imitano, ma si ri-trovano nel carattere sociale, che già possiedono, il quale è un elemento permanente della personalità, della dualità in atto dell'homo duplex di Durkheim. Agli antipodi del binomio imitazione/invenzione di Tarde e al suo concetto di fatto sociale, riemerge la distinzione durkheimiana tra «regno sociale» differenziato e «regno individuale» (Durkheim 1976, 158 e ss.).

Va però riconosciuta una possibilità. Come sociologo della relazione inter-psicologica e della suggestione reciproca, Tarde vuole comprendere i fenomeni sociali come il prodotto delle azioni reciproche degli individui. La società per Tarde è certamente imitazione, ma troppo spesso si dimentica di affermare che essa lo è anche nel senso di un «tessuto d'azioni interspirituali», e che il legame sociale stesso è un «patto intermentale», che nasce dalle azioni reciproche degli individui:

La società è un tessuto di azioni interspirituali, di stati mentali agenti gli uni sugli altri [...] nella sua intima essenza deve essere definita *una comunione mentale*; o meglio, giacché questa comunione non è mai così compiuta, un insieme di giudizi e di intenti che si contraddicono o si contrastano il meno possibile, che si confermano o si intrecciano il più possibile (Tarde 1902, 11-12).

È fuor di dubbio il valore dell'impostazione sociologica tardiana, che ripone una forte attenzione nell'individuare la frontiera epistemologica della sociologia. Tuttavia, Tarde insiste sul fatto che la sociologia è caratterizzata dalla necessità di affondare le proprie radici nella psicologia, forte del fatto che la coscienza sia il postulato della sociologia. L'azione, in tal senso, concorre nel creare il carattere costitutivo della società, che avviene tramite il concatenarsi dell'invenzione e dell'imitazione: ossia, in chiave monadologia, tramite la creazione di un possibile e la sua effettuazione, che altro non è che il *propagarsi tra* le monadi della forza creativa del *socius* tardiano

(Alliez 2001; 1999). Se le monadi, infatti, sottraggono i loro desideri, e le loro credenze, alla riproduzione della totalità, la società viene meno, un'istituzione si disgrega, proprio perché la totalità non è mai indipendente dalle singolarità monadiche che lo compongono e lo costituiscono. Nel pensiero sociologico di Tarde emerge, per certi aspetti, l'esatto contrario di quella chiusura individualistica che gli si vuole retrospettivamente assegnare: la sociologia inter-psicologica non vuol nel momento in cui intende cogliere ciò che *passa-tra* gli individui, affronta il problema della relazione e dell'intersoggettività: ovvero, essa vuole costituire un approccio dei fenomeni e a ciò che si pone "tra" gli individui, che di fatto «superano» gli individui stessi, senza per questo attuare rappresentazioni collettive, o generare «enti» di matrice durkheimiana. Avremo modo di tornare su quest'ultimo aspetto.

3.2.3 L'autorità del modello

Nella seconda specie di fatti presi in considerazione l'imitazione «implica una riproduzione» (Durkheim 1969b, 160). Il termine indica il fatto di adattare se stessi a una norma, a una disposizione generale che si manifesta e viene «presa a modello»: è investita di autorità anche in virtù della sua generalità. Questa prospettiva riguarda ciò che Tarde descrive mediante due specie distinte di imitazione, l'imitazione-tendenza (o costume) e l'imitazione-moda, che Durkheim vede unicamente come versioni dello stesso conformismo, ovvero imitazioni nate dal proprio consenso per l'autorità dell'opinione prevalente. In quest'ordine, l'imitazione definisce l'individuo e il suo bisogno di mettersi in armonia col sociale, con quei modi di pensare e di fare che costituiscono la vita collettiva: le mode, gli usi, le pratiche giuridiche e morali «sono anch'esse usanze precise e particolarmente inveterate» (*Ibidem*, 157). Anche in assenza di conoscenza razionale della norma morale che si asseconda, l'individuo vi si conforma «unicamente perché [essa] ha dalla sua l'autorità sociale» (*Ivi*). Il legame tra imitazione e temporalità si specifica qui in relazione alla norma, alla moda e agli usi, conseguentemente ai modelli societari imitati. In tal senso, questa declinazione del termine imitazione afferma un «conformismo» sociale, anche se la parola non era utilizzata alla fine del sec. XIX. Pur facendo emergere l'idea di conformismo, per Durkheim l'imitazione non procede affatto secondo l'interazione tra individui, perché è il prestigio sociale a emergere e «costringere». Ovvero, la riproduzione di usanze e tradizioni segue un carattere obbligatorio e un prestigio di cui le credenze e le pratiche sono «rivestite» (*Ibidem*, 164). Un gruppo di individui che aderisce a un'opinione comune vi aderisce perché qualcosa si impone loro, la coscienza individuale sente tale costrizione. L'adesione in questo caso designa

un rimettersi all'autorità del sociale [*incliner devant l'autorité de l'opinion*]. Essa non giunge da un movimento o da una tensione spontanea, ma proviene dalla forza «che investe le pratiche e le credenze comuni quando sono costituite» (*Ivi*).

Il fatto che in questo secondo ordine di fatti sia implicata una riproduzione, genera certo una prospettiva diversa; tuttavia la riproduzione è intimamente connessa con l'ordine delle rappresentazioni e delle credenze. L'agire non dice affatto di un automatismo: gli individui che agiscono come altri, o come altri hanno agito, attuano azioni prese in pratiche e credenze che si concretizzano nel sociale, soprattutto nel momento in cui in ogni azione si dà una rappresentazione. L'azione che per Durkheim è ripetizione [*répétition*] non si riferisce allora ad alcun «istinto d'imitazione» [*instinct d'imitation*] di matrice tardiana, perché si tratta di una «condotta ragionevole e deliberata» (*Ibidem*, 162). Si prospetta, pertanto, che alla base dell'azione vi sia un'operazione intellettuale, fatta «di operazioni logiche, di giudizi e di ragionamenti impliciti o formali» (*Ivi*). È l'intervento del sociale che trasferisce il proprio “senso” alle ripetizioni in questione. Se le rappresentazioni collettive continuano a esprimere il senso sociale, anche come possibilità di senso per l'agire stesso, la ripetizione è un'azione che inerisce a una logica rappresentazionale che esprimere e porta con sé il “marchio” sociale, sia la volontà dell'attore. *Conformarsi*, o agire «per rispetto o per timore dell'opinione, non è agire per imitazione» (*Ibidem*, 160). La cause determinanti della nostra azione sono per Durkheim le ragioni che hanno indotto al consenso «e non già l'esempio avuto sott'occhio. Noi ne siamo gli autori, anche se non lo abbiamo inventato» (*Ibidem*, 161-162).

Durkheim parla di imitazione e sottintende “fenomeno di contagio”; eppure, cos'ha di contagioso il fatto di adempiere a un precetto morale, di rimettersi all'autorità della tradizione o dell'opinione pubblica? Il contagio «consiste solo in rimbalzi, più o meno ripetuti, di fatti individuali» (*Ibidem*, 166). L'azione che compie il soggetto non è una semplice ricezione irrazionale di informazioni, essendo la soggettività, nella sociologia di Durkheim, una soggettività attiva che delibera e si rappresenta nel mondo. Si deve presupporre, pertanto, un atto di tipo volontario nel quale vi è una realizzazione, anche per mezzo di sforzi ed energie, di un valore dinamico della persona che esprime un'idea o, più semplicemente, che possiede rappresentazioni.

La vita sociale è sempre in mutamento e per studiarlo non si deve speculare «sul fondamento degli esseri» (Durkheim 1996, 12), sia in senso metafisico, sia per quel riguarda i fenomeni sociali, i quali non hanno la loro causa prossima e determinante nella natura degli individui, nel loro imitarsi. Argomentando in modo diverso la sociologia si risolverebbe nella psicologia. La critica all'imitazione si radicalizza per cui proprio sul versante psicologico, nel momento in cui

si demanda il compito di spiegare l'imitazione allo psicologo: a cui, dice Tarde, il sociologo deve «lasciar parola»; ma se l'azione individuale deve essere guidata da ragioni comprensibili, come vuole Durkheim, ciò qualifica immediatamente l'opposizione al tipo di agire tardiano, costituito in prima battuta dall'azione a distanza di uno spirito su un altro. Infatti, guardando a Tarde, se un insieme viene definito nell'azione imitativa, nel senso che è propriamente definito dall'imitazione di una monade desiderante e dominante da parte di altre monadi che compongono l'insieme stesso, questo ci porta direttamente a due modi di concepire la sociologia. Dove per la sociologia di Durkheim vi sono relazioni tra cose, nel senso di fatti sociali, per Tarde esistono cose come relazioni, in accordo con l'idea di *status nascendi* del sociale tardiano, il quale è perennemente principio di connessione e differenza. Durkheim non può certo accettare un individuo agito da forze desideranti o istinti che determinano i suoi atti, le sue volontà e le sue istituzioni.

Leggendo le pagine del *Suicide* vediamo che l'impressione che un atto porta con sé può produrre degli effetti con il nostro consenso o con la nostra partecipazione: «una cosa è sentire in comune, altra cosa è ripetere automaticamente ciò che altri hanno fatto» (Durkheim 1969b, 162). In altre parole, il consenso agisce sul contagio, non viceversa. Il carattere tardiano di espressioni quali «propagazione imitativa» ed «espansione contagiosa» non può quindi essere accettato, a patto di non voler naturalizzare il problema del fatto sociale stesso e, di conseguenza, lo statuto stesso della rappresentazione.

3.2.4 L'automatismo, o l'imitazione

Il termine imitazione può essere usato per indicare la tendenza automatica a copiare, intesa come caratteristica propria della natura umana. I movimenti sono ripetuti quando entrano in contatto, cioè in virtù del contatto stesso. Questa imitazione è quindi una forma di automatismo che per Durkheim non significa altro che «scimmiettare» qualcosa. L'uso del termine imitazione è pienamente legittimo solamente in quest'ultimo caso e tale restrizione invalida, preventivamente, qualsiasi sociologia che voglia utilizzare l'imitazione come proprio principio esplicativo. Essa è dunque strettamente circoscritta a questo campo ed è una ripetizione contagiosa: non è altro che la realizzazione di un unico movimento ininterrotto dal modello alla copia. Imitazione significa ripetere automaticamente l'azione compiuta da altri [*répéter automatiquement ce que d'autres ont fait*], ed è a questa categoria che Durkheim riserva il termine imitazione in quanto «l'atto nuovo è soltanto una eco dell'atto iniziale» (Durkheim 1969b, 162). L'atto nuovo, imitato,

riproduce [*réédite*] l'atto iniziale, l'atto è ripreso o, ancora, rifatto. La riproduzione, in questo caso, non ha ragion d'essere «al di fuori di sé stessa» ed è causata da quell'«insieme di proprietà» che ci rende in certe circostanze «esseri imitatori» [*êtres imitatifs*]. Il fatto imitativo nelle vesti di un modo di agire implica semplicemente una riproduzione automatica, ma questo automatismo non può dirci nulla, né render conto di un fatto sociale: «Se il suicidio è certamente contagioso da individuo a individuo, non si vede mai l'imitazione propagarlo in modo tale da incidere sul tasso dei suicidi [...] [l'imitazione] non contribuisce mai a determinare la tendenza ineguale che trascina all'uccisione di sé le varie società e, all'interno di ogni società, i gruppi sociali più particolari» (*Ibidem*, 177). L'uomo è vincolato dal *milieu* sociale che lo penetra nel proprio «dialogo interiore» e ne influenza il modo di riflettere sulla relazione con *alter*. Quando il modello consente, diciamo, ad «essere imitato», lo fa perché è collettivo, ma si tratta pur sempre di un'imitazione consentita dalla forza morale e dall'autorità che si rappresenta nel modello. Così una riproduzione che mantiene in sé una ragione per imitare non è imitazione. L'adattamento a una norma presuppone il consenso, mentre non è così per la riproduzione automatica. Vale a dire, nel caso di imitazione automatica non possiamo trovare nelle qualità di ciò che è imitato la spiegazione del perché è imitato. Dunque, è la casualità del contenuto imitato che si pone come una “mancanza” del concetto, che non possiede potere esplicativo.

Sembra affermare Durkheim: che ciò che lega il sentire in comune o il rimettersi all'*auctoritas* è strettamente connesso alla pratica e alle credenze che gli individui agiscono e da cui sono agiti. Queste qualificano l'azione, rendendola piena di rappresentazione, di consenso e di senso sociale. È nella rappresentazione dell'azione dell'altro, così come nel praticare il sociale e nell'essere a un tempo oggetto e soggetto di rappresentazione, che l'*homo duplex* di Durkheim è in apertura sul mondo sociale, ne coglie intimamente il senso. La duplicità è condizione di possibilità per l'acquisire percezioni e rappresentazioni sempre nuove, individuali e collettive, più o meno ricche di contenuto, così come immagini più o meno chiare. Per cui l'attore non ha solo coscienza di trovarsi sempre in rapporto con il proprio mondo sociale, per quanto mutevole e variegato esso sia, ma anche di esserne membro. Questo mondo in cui l'*homo duplex* si trova insieme agli altri è un mondo di valori, di beni, pratico, dove si esprimono giudizi e si avvalora un consenso: tutto questo non potrebbe avvenire se ridotto alla pura imitazione. Se parliamo di «contagio imitativo» per spiegare *cosa tiene insieme la società*, cosa la perpetra e la fa persistere, non spieghiamo nulla dal punto di vista del realismo durkheimiano, non rendiamo intelligibile il sociale, né comprendiamo perché si sia prodotta un'azione che *ego* ha imitato e *alter* ha riprodotto.

3.2.5 A margine sulla realtà imitazione

Anche se rilette analiticamente le distinzioni operate mantengono un certo grado di ambiguità. Ovvero, il problema riguarda comunque la percezione dell'attore in rapporto al proprio atto, ma allo stesso tempo, vi è il problema metodologico che interessa l'osservazione del sociologo. Un passo in particolare mostra come tra l'imitazione in cui emerge l'adesione e il conformismo verso una moda e l'imitazione pura, non vi sia un confine netto che faccia riconoscere, nell'immediatezza dell'empirico, l'una o l'altra. Ciò appare in tutta la sua ambiguità se consideriamo insieme il testo e la nota:

Testo

Il modo con cui ci conformiamo ai costumi o alle mode del nostro paese non ha nulla in comune con la scimmiettatura macchinale [*avec la singerie machinale*] che fa riprodurre i movimenti di cui siamo testimoni.

Nota:

Può certo capitare, in casi particolari, che una moda o una tradizione siano ripetute per pura scimmiettatura [*reproduit par pur singerie*], ma allora non sono riprodotte come moda o tradizione.

In ugual modo, possiamo porre un ulteriore problema e chiederci: cosa significa la distinzione che opera Durkheim tra epidemia e contagio?

Testo:

In definitiva, onde precisare la terminologia, vi potrebbe essere interesse a distinguere le epidemie morali dai contagi morali: due termini indifferentemente usati l'uno per l'altro e indicanti, in realtà due generi di cose molto diverse. L'epidemia è un fatto sociale, prodotto di cause sociali; il contagio consiste solo in rimbalzi, più o meno ripetuti, di fatti individuali.

Nota:

[...] in ogni società c'è sempre e normalmente una disposizione collettiva che si traduce sotto forma di suicidio. Tale disposizione differisce da quel che proponiamo di chiamare epidemia in quanto è cronica, e costituisce un elemento normale del temperamento morale della società. Anche l'epidemia è una disposizione collettiva ma scoppia eccezionalmente, che risulta da cause anormali e, il più delle volte, passeggiere.

Le distinzioni operate da Durkheim possono eliminare i dubbi sui confini, più o meno netti, individuati per ogni imitazione, proprio alla luce della loro utilità empirica? Anche accettando la metodologia durkheimiana, e la relativa distinzione tra moda e contagio, siamo in grado di distinguere nettamente l'automatismo di Tarde dalla molteplicità di stati coscienti, intenzionali e individuali che dovrebbero sorreggere l'attore cosciente di Durkheim? Alla base della discussione sull'imitazione vi è la cruciale distinzione tra cause e ragioni. L'accusa nei confronti di Tarde è anche un'accusa verso un uso incontrollato del concetto di imitazione e verso una forma di determinazione (Karsenti 2010, 50-54; Schmid 2004). È per questo che l'imitazione deve essere rigorosamente ridefinita, contro lo slittamento verso il senso comune o l'estensione del termine, per indicare una causalità puramente fisica: vale a dire, il carattere univoco di una causa che si diffonde incontrovertibilmente nei suoi effetti. Tuttavia, è necessario rigettare fino in fondo l'automatismo?

Durkheim individua nelle dinamiche sociali una regolazione innervata su movimenti distinti, come ad esempio avviene nel caso della solidarietà. Ciò significa rifiutare, con l'automatismo, qualsiasi tipo di determinismo sociale. Questo non è scontato, perché il termine meccanico potrebbe, in Durkheim, trarre in inganno. Ad esempio, nella solidarietà meccanica, vediamo che i movimenti possono essere simili o meno. L'aggettivo meccanico riferisce, precisamente, il fatto che i movimenti individuali sono simili in quanto tutti procedono dallo stesso impulso, respirano un unico orizzonte di riferimento, mentre le questioni di solidarietà organiche procedono dall'organizzazione unificante di movimenti distinti. La solidarietà meccanica è espressa da un tipo sociale segmentario e si realizza a causa e attraverso la somiglianza e l'uniformità. Intendendo questo, Durkheim, specifica che è presente «una struttura sociale di natura determinata alla quale corrisponde la solidarietà meccanica. Ciò che la caratterizza è il fatto che essa costituisce un sistema di segmenti omogenei e simili tra loro» (Durkheim 1999, 191-192). Pertanto, nulla ci dice che l'aggettivo meccanico stia per automatico, imitato, spontaneo o irriflesso. Per cui, tornando al termine imitazione, questo non è un analiticamente appropriato: non è utilizzato

nemmeno nel caso della solidarietà meccanica, perché essa presuppone comunque la predominanza di una regola comune, applicabile a tutti allo stesso modo, invece di una diffusione contagiosa di un unico movimento attraverso una popolazione. Questo è anche il motivo per cui la forma dominante di regolamentazione, in questo tipo di società, è la legge repressiva, in cui lo stesso divieto vale per tutti. Le unità sociali *stanno insieme* perché sono tutte simili, e sono ugualmente sottoposte all'unità di grado superiore di cui fanno parte: l'individuo alla famiglia, la famiglia al clan, il clan alla tribù. La solidarietà meccanica basata sull'uguaglianza delle funzioni non viene ad assumere affatto il significato per cui essa risulti come prodotto di mezzi meccanici, ovvero come concepita artificialmente, ma consiste in una denominazione usata per analogia con la *coesione* che unisce tra loro gli «elementi dei corpi bruti», in antitesi a quella che costituisce «l'unità dei corpi viventi» (*Ibidem*, 145). Per meglio giustificare tale denominazione ricorderemo che il vincolo che unisce in tal modo l'individuo alla società è del tutto analogo a quello che ricollega la cosa alla persona. Qualunque sia il tipo di solidarietà, infatti, la conformità di comportamento si spiega con il rispetto di tutti, la comprensione e la promulgazione di una norma la cui autorità deriva dal suo *status* sociale, non attraverso l'imitazione.

4. Credenza, rappresentazione, imitazione

4.1 La funzione teoretica della credenza in Tarde

Lo studio dell'essere umano può procedere, guardando a Tarde, per tre livelli. Il primo è quello extramentale, che si sofferma sull'azione del mondo fisico sullo spirito individuale. Il secondo è quello intramentale, che analizza l'azione dello spirito su sé stesso. Il terzo è quello intermentale, che esamina l'azione dello spirito individuale su altri spiriti. La dimensione intermentale, per certi versi, è il campo specifico della sociologia tardiana, ne costituisce l'oggetto di studio, in ragione del fatto che l'imitazione è «un'azione a distanza da una mente all'altra [...] un'azione che consiste in una riproduzione quasi fotografica di un'impronta cerebrale attraverso la piattaforma sensibile di un altro cervello [...] ogni impronta fotografica intermentale [*inter-spirituelle*], per così dire, che sia voluta o no, attiva e passiva» (Tarde 2012, 38). L'azione di uno spirito individuale su altri spiriti è possibile nella misura in cui credenze e desideri comunicano e sono comunicabili da un individuo a un altro. Se sul piano puramente metafisico le monadi desideranti sono entità aperte che si combinano e si incontrano, nella vita sociale credenze e desideri, «da cui derivano l'affermazione e la volontà» (Tarde 2013b, 54), comunicano tra loro mediante l'azione a distanza di un individuo su un altro. Nella società umana credenza e

desiderio, in ragione «dell'universalità della loro presenza» (*Ivi*) all'interno dei fenomeni psicologici, sono le cause fondamentali dell'attività umana, ma sono anche matrici, forme ed elementi fondanti la vita stessa e le soggettività in atto.

In *La croyance et le désir* (1880) – primo e rilevante intervento di Tarde a proposito della credenza – la ricorrenza di lemmi e metafore concernenti un kantismo comune è più che evidente, soprattutto se consideriamo che credenza e desiderio sono le «forze innate» e costitutive del soggetto, le «matrici» in cui riceve i materiali bruti della sensazione (Tarde 2013c). Tuttavia, ciò non deve trarre in inganno: il ruolo teoretico della credenza gode nel pensiero di Tarde di un posto fondamentale, ma guardando ai temi, o alla cronologia, l'idea tardiana di credenza non può essere ascritta nel più ampio alveo della corrente neocriticista: non vi è nulla, se non analogie semantiche e temporali, legittime ma fuorvianti, che possa far pensare a ciò, non vi sono basi teoretiche per dimostrare l'affinità al neokantismo. Inoltre, se nell'articolo del 1880 la credenza è vicina al quadro d'insieme della psicologia sperimentalista, come confermano le fonti a cui Tarde si accosta, successivamente il concetto indicherà un *framework* concettuale più ampio, prossimo, se non “proprio”, alla psicologia sociale.

4.2 Degli atti e delle quantità

Tarde fin dall'inizio del suo primo articolo sul tema della credenza e del desiderio ammette la difficoltà nel definire tali termini, ed evidenzia le ambiguità che dovranno essere necessariamente affrontate. Ciò nonostante credenza, desiderio e sensazione, sono dei termini “semplici e precisi”. Si chiede Tarde, «cos'è la coscienza? Questo termine complesso e confuso, di cui gli psicologi abusano, è davvero mal scelto da parte loro, almeno quanto potrebbe esserlo per i geometri un vocabolo in cui l'idea di spazio si presentasse amalgamata a quella di materia» (Tarde 2013c, 46 n. 15). Nonostante i dubbi che il concetto di coscienza presuppone, il tentativo di Tarde è ben delineato: ciò che prospetta metodologicamente è la ricerca di quantità, o forze irriducibili, che costituiscono gli atti psichici, gli stati psicologici, ovvero ciò che forma, e informa, la parte propria del soggetto. Tarde individua questi atti fondanti la soggettività, comunque presenti nella vita di ogni ordine, nella credenza e nel desiderio. Vi è dunque un desiderio presente negli atti che concorrono a uno stesso fine, a una credenza: atti che sono un «unico atto», potremmo dire. Questi possiedono un desiderio che gli è proprio:

la differenza degli atti successivi che concorrono allo stesso fine è irrilevante rispetto al desiderio che essi si trasmettono dall'uno all'altro [...] Cammino verso un pozzo, aziono la pompa, inclino il secchio pieno e bevo; fare tutto questo è la stessa cosa che desiderare di bere. Voglio qualcosa di giallo e rotondo, penso a un contatto freddo e vellutato, a un gusto acidulo e dolce, alla parola italiana pesca [...] sentire o immaginare tutto questo è pensare, come si dice, allo stesso oggetto, è condurre, direi io, la propria credenza in una stessa direzione (*Ibidem*, 39).

In tal direzione, vi è ugualmente credenza quando si comincia col prendere in esame una percezione: nel mondo sociale ogni individuo tende progressivamente verso una rappresentazione oggettiva della cosa percepita, tuttavia non è il concetto di rappresentazione ad avere un valore fondativo per la teoria della credenza tardiana. Nei *Principes della Logique sociale* (1893) la credenza è «l'adesione dello spirito a un'idea qualsiasi», ben al di là di un qualunque rapporto con un'oggettività durkheimiana puramente intesa (Tarde 1999b, 80 n. 1). Vale a dire, credenza e desiderio nel loro darsi come forze ed energie intervengono sia negli atti volontari, coscienti, in cui la riflessività è attiva e reattiva, sia negli atti involontari, come ad esempio il vedere, che è un voler vedere, e non un ricettore passivo: parliamo dunque di un giudizio spontaneo sulle cose che si schiudono nel nostro orizzonte. La credenza può essere attribuita a qualcosa di lontano, ad esempio, o a ciò che non è immediatamente verificabile. Tarde ne amplifica il concetto sostenendo che essa è l'oggetto unico del desiderio: «la certezza, la credenza massima, è sempre l'oggetto del desiderio» (Tarde 2013c, 84), mentre non è corretto sostenere la formula inversa, perché «il desiderio, forte o debole che sia, non è sempre l'oggetto della credenza [...] di conseguenza, il desiderio, in virtù della sua stessa natura, attesta in tal modo la preminenza della credenza» (*Ivi*). Da questa argomentazione si prospetta una tesi più ampia: la certezza più ricca, privilegiata, o maggiormente condivisa, è quella in grado di garantire una serie di certezze condizionali, ovvero è capace di contenere o condizionare dei gradi intermedi di certezza. Dio ad esempio rientra in quest'ordine, quel Dio che «è per il cristiano un'enciclopedia ineffabile, che è certo di leggere un giorno, se costruisce la propria salvezza» (*Ibidem*, 90). Pertanto, la certezza che scegliamo non è affatto una certezza qualsiasi, o una che possiede dei caratteri “indeterminati”, ma è la certezza scelta fra tutte le certezze che conosciamo, è quella che «contiene e implica il più gran numero di altre, successive o simultanee [certezze]» (*Ibidem*, 86).

Se guardiamo alla morfogenesi tardiana il processo di sviluppo di ogni tipo sociale è individuato principalmente nell'assicurazione di convinzioni forti, mentre un minor peso è conferito

all'intensità delle passioni: «i desideri di un uomo o di un popolo sono tanto più desiderabili quanto più tendono ad accrescere la sua provvista di fede, il suo doppio tesoro di credenza propriamente detta e di fiducia» (*Ibidem*, 96). Il desiderio, in tal senso, tende alla certezza e alla sicurezza. In quest'ottica, conseguentemente, giudizi e volontà sono combinazioni di credenza e desiderio: «Volere è proporsi di fare ciò che non si desidera in generale, ma in vista di ciò che si desidera. La volontà (*volonté*) è il desiderio mediato. Il dovere propriamente detto è anche volontà, ma al servizio di un'altra volontà; è la volontà mediata. Un ordine è la creazione di un dovere» (Tarde 1999b, 143).

È necessario esemplificare quanto dice Tarde. Ad esempio, se Pietro è uno studente che deve sostenere un'interrogazione, non si propone di imparare un passo dell'Odissea per un desiderio "generale", ma compie e "crede" ciò che fa, ovvero impara a memoria un passo omerico, in vista di una buona riuscita dell'interrogazione, che è ciò che desidera. In questo senso tra il desiderare e il credere, anche nella loro intima natura di atti primi, Tarde sottintende necessariamente un legame di causalità tra A e B; va da sé che la volontà è dunque il desiderio mobilitato e smosso dal giudizio, ma un desiderio che non possiede un fine in se stesso. Credenza e desiderio sono indicati come elementi costitutivi di qualsiasi fenomeno psicologico, non solo sono quantitativi e misurabili, ma sono anche costanti e universali e, in un certo senso, «indipendenti» rispetto alle sensazioni (Tarde 2013c, 35). Secondo Tarde le sensazioni sono qualitative, dunque non misurabili in se stesse, a differenza della credenza e del desiderio, che sono delle grandezze psichiche, dove l'intensità può cambiare di grado senza per questo mutare di natura.

Nell'articolo del 1880 si rivela, in questa chiave, l'illusione che avvolge la psicofisica quando «costruisce» il proprio oggetto di studio. Se come scienza essa pretende di misurare dei gradi della sensazione, applica le sue «misure», da una parte, a delle impressioni più o meno piacevoli, o dolorose, vale a dire un misto di sensazioni e di desideri o d'avversione, mentre, dall'altra, a dei «gradi» di attenzione; ma l'attenzione che specifica la sensazione nascente, secondo Tarde, non riguarda tanto il discorso psicofisico, perché è «il desiderio di un incremento della credenza attuale» (*Ibidem*, 30). L'errore degli psicologi sperimentalisti risiede quindi nel considerare desiderio e credenza come semplici proprietà di sensazioni o di immagini. È qui che Tarde propone la sua variante, nel momento in cui credenza e desiderio sono da considerare delle quantità che servono da supporto alle qualità sensibili.

Se volessimo illustrare le variazioni d'intensità della credenza potremmo far ricorso a un esempio di questo tipo: in un primo momento, Pietro vede da lontano il suo amico Paolo, ma esita a riconoscerlo. Pietro tuttavia sente crescere la sua "fede", man mano che aumenta la realtà

della presenza dell'amico, mentre questo cioè gli si avvicina. Pietro in tal modo riconosce l'amico per gradi sempre maggiori. Anche il desiderio conosce analogamente delle variazioni. Per misurare una quantità di desiderio, Tarde sembra ricercare della grandezze estensive, o dei loro equivalenti, negli atti coinvolti per arrivare a un fine. Il desiderio di un esercito di vincere il nemico, si misura ad esempio negli atti "consumati" per sostenere l'educazione dei soldati, nell'uso corretto delle armi, nell'affermare la loro disciplina o, ancora, nel perfezionare la loro tattica di battaglia e così via: «è con queste unità eterogenee che si compie la vera somma sul campo di battaglia» (*Ibidem*, 65), cioè con desideri trasformati in strumenti di azione, e con atti di fede, «spesi» precedentemente, e trasformati poi in strumenti di giudizio (*Ibidem*, 66). Tuttavia, ciò che per Tarde prova inequivocabilmente il carattere quantificabile del desiderio e della credenza è la polarità degli elementi psichici: l'esistenza di un polo positivo e di un polo negativo. Ad esempio, Paolo si risveglia all'alba e, guardando il paesaggio, crede di vedere una catena di montagne. In seguito, mentre lentamente si riprende dal sonno, egli crede che in realtà ciò che osserva siano delle nuvole; ma a misura che Paolo è via via più sveglio, realizza che si tratta di una catena di montagne, la quale si sta formando proprio sotto i suoi occhi. I giudizi di attribuzione, in tal senso, si alternano e si contraddicono; il dubbio che risulta da due affermazioni di senso contrario, come l'indifferenza, è il risultato di due desideri contrari che si annullano. In fondo a tutte le lotte umane, infatti, «c'è un sì o un no, la presenza di un *velle* o un *nolle*» (*Ibidem*, 62). Gli effetti di neutralizzazione permettono di misurare delle quantità che altrimenti ci sfuggirebbero. Consideriamo uno storico che consulta degli archivi per confrontare delle testimonianze: se a occorrono tre testimonianze, tre «fedi», per controbilanciare una prima testimonianza che sembrava credibile, ciò significa che la fede nella prima testimonianza è di tre fedi più grandi. Così lo studio del rapporto tra le ragioni del credere oggettivo e le credenze effettive, assume una prospettiva ben diversa dalla probabilità della psicologia scientifica:

a seconda che la fede sia influenzata dal desiderio o dalla repulsione, bisogna sottolineare che gli incrementi procedono con un passo più rapido o più lento degli incrementi paralleli della probabilità matematica. Gli abitanti di una cittadina di 10.000 anime, nella quale avvengono 10 casi di colera, cominciano a essere molto spaventati; se, il giorno dopo, ne avvengono 20, il loro allarme sarà più che raddoppiato, mentre se, sin dall'inizio, la cifra di questi malati fosse stata di 20, l'allarme iniziale non sarebbe stato sensibilmente diverso (*Ibidem*, 56).

A torto la logica si è disinteressata dei gradi di convinzione e della polarizzazione delle credenze. Tarde riabilita quindi il sillogismo descritto in logica da Stuart Mill e distingue il sillogismo artificiale, che Mill critica in maniera fondata, dal sillogismo naturale, o usuale. Scrive il Nostro: «Sono ambizioso, *desidero* gli onori – premessa maggiore; vengo a sapere, credo di avere una buona occasione per diventare sindaco del mio paese – premessa minore; la conclusione è che devo impadronirmi dalla fascia agognata» (*Ibidem*, 41). In ogni fenomeno sociale troviamo un desiderio (maggiore), i mezzi o i modi di realizzarlo (minore) e un dovere (conclusione). Tarde propone in questo modo una logica “concreta” che tiene conto della forza delle convinzioni nei rapporti condizionali tra credenze e desideri.

Credenza e desiderio sono degli elementi individuali e sociali, e come tali sono sottomessi al contagio sociale dell’esempio, del modello, mentre al contempo sono suscettibili di cambiare d’intensità, proprio per il meccanismo dell’imitazione. Infatti, l’intensità di una credenza, o di un desiderio, aumenta quando si diffonde nell’ambiente del soggetto. Desideriamo quello che è desiderato, così come crediamo in ciò che è creduto, o in ciò che si *fa* credere: «un buddista si mette a viaggiare in paesi di religione buddista; più vede gente persuasa come lui della verità dell’incarnazione del Buddha, più la sua fede nei suoi dogmi si fortifica» (Tarde 1999b, 133). La storia abbonda, dal punto di vista tardiano, di «epidemie di fede»: le epidemie di penitenza nell’Italia del XV secolo, o le epidemie di pellegrinaggi nella Francia del XIX secolo; così come esistono epidemie «di gioco» in determinati momenti storici, o epidemie «finanziarie» che provocano le grandi oscillazioni di borsa. Le ideologie, in cui Tarde colloca anche l’hegelismo e il darwinismo, rientrano in questo ampio schema.

Se l’imitazione è una forma di suggestione, l’unanimità della credenza si rivela tanto più necessaria, quanto più il carattere dimostrabile di questa credenza è debole. Cos’è la suggestione se non «una continua sperimentazione sulla credenza e il desiderio?» (*Ibidem*, 85-86). Nelle sue esperienze l’ipnotizzatore vede infatti crescere, o diminuire, la fede nelle allucinazioni che egli suggerisce, così come vede crescere o diminuire il desiderio di compiere gli atti suggeriti.

4.3 Società logica e teleologica. Tra desideri e credenze

In *La croyance et le desir* (1880) Tarde presenta il rapporto tra desiderio e credenza secondo un’analogia con il tempo e lo spazio. Riporteremo il lungo passo al fine di capire come negli studi di maggior rilievo, credenza e desiderio sono soggetti a uno slittamento che deve essere

portato a tema, se non si vuole banalizzare il pensiero di Tarde e la riflessione che Durkheim vi ha dedicato:

Tutto ciò che l'io ha di chiaro è la sua capacità di credere e di desiderare, e le loro combinazioni o riflessioni [...] [Tuttavia] è impossibile riportare all'unità la dualità dello spazio e del tempo, della credenza e del desiderio. Per Maine de Biran, l'intelligenza è solo un caso della volontà; per Wundt, e anche per Cartesio e Spinoza, che trattano gli appetiti e le passioni come altrettante idee, la volontà è solo un caso dell'intelligenza. È lo stesso errore; ma l'ultimo errore ha questo dalla sua, di essere l'espressione erronea della verità, sviluppata più avanti: il desiderio ha essenzialmente per oggetto la certezza [*certitude*]. Ancora una volta troviamo qui una similitudine sorprendente. Il tempo ha potuto essere considerato, nella cinematica, come una quarta dimensione dello spazio; a nessuno verrebbe mai in mente di considerare lo spazio come un semplice ausiliario del tempo. C'è una scienza dell'estensione pura, la geometria. Accanto a questa la cronometria farebbe una magra figura. Allo stesso modo, la credenza batte di gran lunga il desiderio in indipendenza e ricchezza proprie. La logica tratta della credenza quasi pura, il desiderio puro o quasi puro non ha né può avere scienza a suo servizio esclusivo. L'etica, che in questo corrisponde alla meccanica, si occupa del desiderio credente, della volontà. È sempre sotto forma di proposizione [...] che ci si presenta il rapporto fra mezzo e fine, allo stesso modo in cui ci rappresentiamo sotto forma di linea, di una certa estensione, il movimento di un corpo (Tarde 2013c, 42).

Con la pubblicazione delle *Lois de l'imitation* (1890) e più tardi con la *Logique sociale* (1893) Tarde affina la sua classificazione, ed è più prudente nelle affermazioni che riguardano credenza e desiderio. La psicologia e la sociologia si dividono in due branche: la logica, sia individuale sia sociale, e la teleologia, anch'essa individuale e sociale, ma capace di inglobare, nella sua dimensione sociale, la politica, la morale, il diritto e l'economia politica. Nel momento in cui la logica diviene "concreta", può studiare anche i ragionamenti illogici, così come la teleologia può studiare gli accordi dei mezzi e dei fini, ma anche i casi di disaccordo tra i fini stessi. In *La logique sociale* si affronta tale nodo, ponendo la logica sociale come un indicatore di corrette combinazioni, cioè una "scienza" che, propriamente, «deve indicare i cambiamenti ai quali dovrà sottomettersi la ripartizione della credenza affermativa o negativa, e dei suoi diversi gradi, entro i termini di cui si compongono questi giudizi, per evitare la loro contraddizione e ottenere il loro accordo o il loro non-disaccordo» (Tarde 1999b, 96). Allo stesso modo di una scienza logica, Tarde pone la questione della teleologia sociale:

Qual è, quindi, il ruolo della teleologia, sia individuale, sia sociale, di fronte a un caos di tendenze e di volontà che gli pongono di fronte un uomo o un popolo che in parte si osteggia, in parte si incontra e in parte convive in modo indifferente? Essa deve stabilire com'è opportuno distribuire il desiderio, sia cambiato di segno, cioè un desiderio divenuto repulsione, o viceversa, sia cambiato d'intensità, fra i diversi oggetti di tendenza e di volontà di cui si occupa, affinché l'incontro fra i desideri sociali giunga al culmine, e la loro contrarietà al suo minimo, cioè affinché la loro *somma algebrica* produca la quantità più elevata (*Ibidem*, 96-97).

Se credenza e desiderio creano una molteplicità di combinazioni sociali, veri e propri «sillogismi sociali», in ciascun individuo avvengono delle variazioni di intensità delle credenze e del desiderio. Le descrizioni delle intensità sono affidate a termini quali «sottrazione», «perdita secca» o «incremento»: le forze della credenza e del desiderio, in altre parole, si accumulano in individui distinti e possono essere legittimamente sommate, a condizione che abbiano lo stesso oggetto, e si riferiscano a una stessa idea da affermare, o a una stessa azione da eseguire. Si produce così una convergenza che rende possibile alle energie individuali di formare una totalità sociale, una forma statuaria e riconoscibile. Ciò non accade né in modo fortuito, né per un'armonia prestabilita, né per una forza esterna coercitiva:

Questa conformità minuziosa degli spiriti e delle volontà, anche nelle epoche più turbolente, questa presenza simultanea di tante idee precise, di tanti scopi e mezzi precisi, in tutti gli spiriti e in tutte le volontà di una stessa società in un dato momento, ritengo che non sia l'effetto dell'eredità organica che ha fatto nascere gli uomini abbastanza simili tra di loro, né dell'identità del *milieu* geografico che ha offerto ad attitudini pressappoco simili risorse pressoché uguali, ma propriamente della suggestione-imitazione che, a partire da un primo creatore di un'idea o di un atto, ne ha propagato l'esempio in maniera graduale (Tarde 1999, 58-59).

Il cuore del rapporto credenza-desiderio sta dunque nel passaggio di *status*: esse non sono semplici sensazioni, che come tali risulterebbero essere grandezze «qualitative» non misurabili, ma sono fenomeni quantitativi, quantificabili nel loro essere quantità soggettive che diventeranno parte del sociale. Tarde rinforza un aspetto fondamentale della sua argomentazione: credenza e desiderio creano una molteplicità di combinazioni sociali poiché, come «energie», hanno

un fattore di persistenza intrinseco alla loro natura, ma allo stesso tempo sono variabili nella loro intensità. È nella veste di quantità soggettive che esse sono delle identità costanti che, lontano dall'impedire l'eterogeneità delle cose perdute in seno ad esse, le uniscono senza confonderle. In opposizione a Bentham ciò rivela un'«aritmetica morale», nel momento in cui, essendo energie persistenti, credenza e desiderio all'interno della coscienza di uno stesso individuo non cessano di addizionarsi, di sottrarsi o di moltiplicarsi, di dividersi. È da questa relazione tra dinamiche interne e spinte di energie dualisticamente attive che nascono i “limiti” dell'azione individuale.

Alla luce della difficoltà nel definire in modo positivo i concetti di credenza e desiderio, in *Les lois sociales* (1898) Tarde assimila i due concetti al più ampio ordine di energie. La credenza consiste in un'«energia di sensazione intellettuale, d'adesione e di costrizione mentale», è «*activité intellectuelle*»; il desiderio è ricondotto logicamente a un'«energia di tensione psichica, d'avidità mentale», una tensione della coscienza, è *activité volontaire* (*Ibidem*, 56-57). Si afferma pertanto una dualità formata da due energie mentali che «come due fiumi divergenti, bagnano il doppio versante dell'io» (*Ibidem*, 57). Operando in questi termini si può dar conto del carattere innovatore di un individuo, ma per farlo il sociologo deve studiare, tramite l'osservazione diretta, o una ricostruzione induttiva, la somma d'energia dell'individuo, un'energia che gli è propria. In altre parole, significa studiare il livello distributivo di questo “bilancio”. In uno stesso spirito, l'energia, essendo un bilancio, si distribuisce. Come oggetti di studio si ha dunque «aspetto quantitativo», nel senso che credenza e desiderio, nella loro natura di energie e forze, sono misurabili.

L'obiettivo di Tarde è quindi istituito: studiare il modo in cui credenza e desiderio si «incrociano», si intrecciano a vicenda e a vicenda si limitano e si fortificano. Per questo motivo egli dedicherà molti esempi ai tipi di interferenza psicologica, fino a suddividere la loro essenzialità in due categorie, le «interferenze-combinazioni» di segno positivo, e le «interferenze-lotte» di segno negativo. Dalle prime deriva una scoperta, un'aggiunta, un aumento di desiderio e di fede. Tuttavia, la storia fa sorgere altrettanti antagonismi interni che quando hanno luogo tra desideri, o credenze proprie di uno stesso individuo (ma soltanto in questo caso) hanno come risultato una perdita netta, una sottrazione di queste quantità. Abbiamo allora le delusioni, l'abbattimento intellettuale, l'inazione forzata, o le rivalità d'ogni genere (Tarde 2012, 70-71). Se consideriamo la totalità dell'energia spirituale in una data società, essa produrrà inevitabilmente conflitti.

Il ruolo del sociologo consiste nel conoscere i modi in cui si realizzano le combinazioni tra credenze e desiderio, a partire dal fatto che la totalità dell'energia costituisce comunque una

forma di capitale morale e sociale: attuandosi nell'agire individuale essa porta con sé la natura conflittuale inerente ai campi psicologici della credenza e del desiderio. Per conoscere questo problema il sociologo deve utilizzare la logica sociale e la teleologia sociale, perché mantengono uno stretto rapporto con la logica e la teleologia individuale (ad esempio nella relazione uomo-popolo). Se la scienza sociologica tardiana è legata all'individuo, considerato nel suo essere soggetto e oggetto della ripetizione che può avvenire indefinitamente, bisogna riconoscere che il ruolo fondamentale giocato dall'invenzione, come prodotto dell'armonizzazione della credenza e di desideri, non è sufficiente a fondare una scienza della società. L'analisi effettivamente scientifica del ruolo della credenza e del desiderio non acquisisce immediatamente senso in questo caso; al contrario, ottiene immediatamente senso a partire dal momento in cui diviene possibile «contabilizzare» le forze identiche immagazzinate, non più come forma e materia particolare, ossia in uno stesso individuo, ma in diversi individui distinti. Il passaggio dalla psicologia, dal dominio del cervello come «organo essenzialmente ripetitore» (Tarde 1999b, 31), alla sociologia, va interpretato in tale ottica.

Se osserviamo la teoria della credenza e del desiderio, essa si realizza, pienamente, deviando o lasciando il dominio puramente psicologico della sfera individuale per entrare nella sfera della relazione interindividuale, a partire dalla quale deve essere pensata nella sua più ampia condizione di possibilità: l'imitazione. Possiamo affermare che in sintonia con Durkheim, Tarde gode della convinzione che le coscienze individuali abbiano la possibilità di entrare in contatto tramite credenze, senza per questo ricorrere alla credenza di una coscienza collettiva, che diventerebbe per questo un «puro nome». Tuttavia, per Durkheim la psicologia interpersonale è solo un nome differente assegnato alla psicologia individuale, mentre per Tarde è una questione cruciale del suo impianto teorico: soprattutto nel momento in cui la relazione inter-mentale è la chiave del sociale, «lo spiega ma allo stesso tempo lo eccede» (Tarde 1904, 541). Un fatto sociale, o un legame sociale, possono esistere infatti solo se vi è un'azione mentale di un essere su un altro essere animato, a condizione che questa azione sia però in grado di modificare lo stato mentale di colui che la subisce: deve cioè riflettersi tra le menti, esprimersi, divenire da unilaterale a reciproca (*Ibidem*, 540).

5. Realtà, rappresentazione e credenza. Verso Durkheim tra *agency* e realismo

Abbiamo visto come per Tarde credenza e desiderio, come forze o potenze, sono in ogni momento presenti e operanti, in tutti gli organismi della scala vivente. Ciascun essere sensibile è

dotato di credenza e desiderio, al punto che un anche «infusorio», un organismo unicellulare, può pronunciare il suo «*muto giudizio* “ho caldo”» (Tarde 2013c, 34). Il sentire è quindi guidato dal desiderio e dalla credenza, lungi dall'essere la sensazione ciò che precede. In questa prospettiva ciò che chiamiamo sentimento nell'ordine sociale è un incrocio di credenza e desiderio, così che i sentimenti che proviamo e sentiamo sono a «*double face*»: «credenza da un lato, desiderio dall'altro [...] sono dei giudizi e delle volontà combinati in impressioni originali, in sensazioni superiori aventi per oggetto le idee, le azioni, le impressioni di altre persone» (Tarde 1999b, 408). Se come potenze, o forze innate, credenza e desiderio tendono a strutturare l'attività dell'azione e le forme della collettività, esse regolano al contempo l'affettività primaria dell'individuo, ne sorreggono e ne strutturano il pensiero: «la credenza e il desiderio svolgono nell'io, rispetto alle sensazioni, lo stesso ruolo esterno svolto dallo spazio e dal tempo rispetto agli elementi naturali» (Tarde 2013b, 54-55). Come affettività primaria, abbiamo visto, queste due forze intervengono quindi sia nelle attività volontarie, sia nelle attività involontarie (Ibidem, 59-60), ma credenza e desiderio sono sempre oggetti di imitazione. Quando affermiamo ciò intendiamo dire che sono forze ed energie trasmesse attraverso il contagio, da un individuo a un altro, come flussi che si espandono e si rifrangono lungo l'ampiezza e le tonalità della vita sociale. Ora, l'imitazione è, in questo senso eminente, un fenomeno di contagio della credenza e del desiderio, che va inserita in un ampio quadro concettuale fatto di irraggiamenti, di ripetizioni e di differenze: è un fenomeno di trasmissione di due forze intime. Come tale ne abbiamo certo delle rappresentazioni, ma queste sono semplici risultanti, o effetti dei flussi irradiati. L'idea di «flusso» che Deleuze ripropone in *Milleplateaux* (1980) ci dice che ancor prima di una libera operazione intellettuale, pensando a Durkheim, nei flussi tardiani in cui balenano credenze e desideri vi è una frattura improvvisa rispetto all'ordine rappresentazionale. Essi sfuggono immediatamente a precise codificazioni, dal momento che come flussi sono trasmissioni di forze o materie sub-rappresentative, di credenza e desiderio appunto. Per cui, secondo la lettura di Deleuze, la differenza non è tra il sociale e l'individuale, o l'interindividuale, ma si trova «fra il campo molare delle rappresentazioni, siano esse collettive o individuali, e il campo molecolare delle credenze e dei desideri, dove la distinzione sociale e dell'individuo non ha più senso, poiché i flussi non sono attribuibili a individui più di quanto siano surcodificabili da significati collettivi» (Deleuze 2007, 217-218). Questo spunto di *Milleplateaux* evoca, al di là delle distinzioni di tipo manualistico tra strutturalismo e post-strutturalismo, la posizione nei confronti di concetti, temi e termini solitamente ritenuti strutturalisti. La prospettiva deleuziana in questo senso è certamente utile, seppur parziale. A un primo momento in cui credenze e desideri sono sub-

rappresentative, ne deve seguire un altro in cui si oggettivano o si rappresentano. Sia le cause, come la credenza e il desiderio, l'invenzione, la relazione inter-psicologica, sia le condizioni, la ripetizione, l'opposizione, l'adattamento, ineriscono sì alla totalità dell'effettuazioni di possibili, ma non possono disarticolarsi dalla creatività storico-evenemenziale: esse sono di natura essenzialmente contingente. Differenza e variazione non sono solamente inerenti al processo imitativo, ma coinvolgendo la monade stessa, lo spazio sociale si costruisce e si struttura a partire da questa prospettiva⁵⁰. Nell'*Opposition universelle* (1897) Tarde infatti specifica come credenze e desideri siano delle unità comunicabili, a un tempo psicologiche e sociologiche:

Le unità psicologiche fondamentali sono le credenze e desideri, in quanto si spostano o sono capaci di spostarsi, in uno stesso individuo, da un gruppo di sensazioni o immagini ad un altro senza subire alterazioni fondamentali. Le unità sociologiche fondamentali sono le credenze e i desideri in quanto comunicate o comunicabili da un individuo ad altri senza cambiare natura. Quando la credenza si accumula in un individuo diventa convincimento; quando si espande e si rafforza nelle folle, *assume il nome di verità* (Tarde 1897, 339).

All'inizio della *Logique sociale* (1895) Tarde sostiene inoltre che «fatta eccezione per alcuni elementi primi e irreversibili della sensazione pura», tutti i fenomeni intimi e tutti i fenomeni sociali «si risolvono in credenze e desideri» (Tarde 1999b, 1), e ciò è possibile se credenza e desiderio divengono anche due aspetti della personalità, capaci di risolvere nella loro relazione i «fatti di coscienza». Se tutte le azioni umane sono dirette da due fattori psicologici determinanti – credenza e desiderio – significa che esse sono costitutive della vita sociale, nel senso ampio di una distribuzione mutevole di una certa somma di credenza e desiderio, ad esempio nei diversi canali della lingua, della religione o della scienza. Così, quando invenzione e imitazione si impossessano di queste due forze sociali, le organizzano e le utilizzano, si hanno le vere «quantità sociali» (Boudon 1964). L'imitazione diviene allora il processo attraverso cui desideri e credenze si realizzano nella società umana ed è il modo di realizzazione, in essa, del più generale movimento della ripetizione universale. Se come riflesso nella vita umana della ripetizione, l'imitazione garantisce la legittimazione della sociologia come scienza autonoma, allo stesso tempo pone la sociologia in continuità con le altre scienze.

⁵⁰ Si veda la diversa posizione di Milet (2006).

Il problema della è allora un concetto imprescindibile per affrontare il rifiuto di Durkheim dell'imitazione tardianamente intesa: se il carattere quantitativo della credenza, secondo Tarde, è ciò che fa la materia (o sostanza) dell'atto sociale – l'imitazione appunto – per Durkheim la credenza è la forma stessa della relazione sociale. Le credenze, i desideri e il meccanismo della loro riproduzione, o trasmissione, sono per Tarde ciò a cui si riferisce l'intera vita sociale, fin nelle sue radici più intime; Durkheim attribuisce invece solo un'importanza relativa, o una relativa indipendenza, al ruolo del “sostrato” dei fatti sociali (gli individui) e alle psicologie particolari, rispetto ai fattori e alle norme della coesione collettiva – fra cui spiccano inequivocabilmente le credenze. La trattazione tardiana risulta in tal senso difforme rispetto all'impostazione neocriticista che anima il pensiero di Durkheim, sia per ciò che concerne la vicinanza al metodo della psicologia sperimentale, sia considerando la prossimità di Tarde alla psicologia sociale. In entrambi i casi, ancor prima che vi sia imitazione, o un insieme di leggi caratterizzanti l'imitazione, il complesso dei fenomeni di coscienza viene dissolto nelle quantità di credenza che lo fondano e lo compongono. Per cui la frattura più evidente nel concepire la credenza – che emerge nel dibattito sull'imitazione – può essere così formalizzata: sia Tarde, sia Durkheim, sottolineano la funzione sociale della credenza, ma il *come* e il *perché* della funzione è ciò che rende opposte le prospettive dei due sociologi. E ciò non potrebbe affatto spiegarsi senza considerare la forte affinità di Durkheim con le riflessioni sollevate dal neocriticismo a proposito della credenza. Il concetto di rappresentazione, specialmente nel modo in cui emerge con le *Formes*, aumenta la sua possibilità di significare la credenza, il senso, l'opinione. La rappresentazione collettiva, o meglio, la pluralità costante delle rappresentazioni collettive, è essenza e fondamento della vita sociale, cioè, a un tempo, sua peculiare espressione e ragione interna. Ciò che è orientato, è orientato anche come rappresentazione presente nell'individuo che fa proprie le rappresentazioni, ma questo orientamento è di natura collettiva, poiché si istituisce anche, e non solo, con le credenze e con l'oggettività che le caratterizzano. La condizione epistemologica che Durkheim affida alla credenza è specificatamente non psicologica, poiché ciò che è fissato non può essere individualmente modificabile, e questo vale sia per la credenza, sia per l'oggetto stesso della sociologia. La società esiste se e in quanto le relazioni tra individui sono regolate da norme istituzionali, oppure da forti correnti di opinione o di emozioni che sono di natura collettiva, vale a dire da credenze rappresentate, e credute, in grado di strutturare forme collettive, nonché presiedere alla loro costituzione.

Seguendo gli studi di Paoletti (2006; 2002) vediamo che gli sviluppi degli aspetti kantiani in merito alla «*Vernunftglaube*», elaborati dai neocriticisti francesi, emergono con forza nelle

rappresentazioni collettive. Queste vanno a caratterizzare fin nel profondo l'individuo che le agisce nelle sue pratiche, nelle sue azioni e nei suoi giudizi: l'atto di credere, infatti, presuppone un coinvolgimento della volontà del soggetto, il quale presta il suo assenso e, in ritorno, è mosso dalla sua convinzione⁵¹. Non solo, è necessario considerare, più ampiamente, ciò che Renouvier ha ben sintetizzato a proposito del dogmatismo kantiano: «il dogmatismo razionalista di Kant si allontana per intero dal principio della credenza razionale, così come il suo trascendentalismo è la negazione del principio di relatività. Questi due principi sono invece fondamentali per il metodo neocriticista» (Renouvier 1901, 302). Nelle rappresentazioni durkheimiane la revisione al dogmatismo kantiano emerge senza appelli: con esse, nella loro relatività, ossia nella loro relazionalità, si esprime una realtà, si imprime una credenza, una componente speculativa, che non può essere risolta nel trascendente, né può esser ridotta al mimetismo e allo psicologismo, ed è in netta opposizione alle sociologie degli automatismi e dei riverberi involontari.

Ciò significa innanzitutto valorizzare quell'«operazione intellettuale» che in Durkheim è un intermediario capace di aprire un senso sulla realtà sociale, nel momento stesso in cui l'uomo è i suoi rapporti sociali che andrà a caratterizzare, non un essere desiderante *sui generis*, preso in flussi monadici più o meno contagiosi. Questo aspetto è irrimediabilmente congiunto con ciò che si delinea a proposito di imitazione. Nel *Suicide* infatti compare una delle pagine più importanti dal punto di vista teorico – seppur non priva di ambiguità – per comprendere come la critica all'imitazione è in rapporto sia con lo statuto stesso del rappresentare, quindi con la credenza e con il loro contenuto speculativo, sia con la natura relazionale dell'*homo duplex* pensato da Durkheim. Leggiamo il passo:

tra la rappresentazione dell'atto e l'esecuzione s'inserisce *una operazione intellettuale* consistente in una presa di conoscenza [*dans une appréhension*], chiara o confusa, rapida o lenta, del carattere determinante [qui è più corretto parlare del *carattere che determina il soggetto ad agire*], qualunque sia. Il modo in cui ci conformiamo ai costumi o alle mode del nostro paese non ha nulla in comune con lo scimiottamento [*singerie*] meccanico che ci fa riprodurre i movimenti [*machinal*: movimenti meccanici] di cui siamo testimoni. Tra questi due modi di agire sta tutta la distanza che separa la condotta ragionevole e deliberata dal riflesso automatico. La prima ha le sue ragioni anche quando non sono espresse in forma di giudizi

⁵¹ Paoletti (2006, 54-55): «si trattava infatti di mettere l'accento sulla componente speculativa della credenza, secondo un tema caro al neokantismo francese – ad autori come Renouvier, Ollé-Laprune, Brochard –, ancora ampiamente dibattuto in quegli anni».

espliciti. La seconda non ne ha; e risulta immediatamente dalla semplice vista dell'atto, senza alcun'altro intermediario mentale (Durkheim 1969b, 160 e ss.).

Sarebbe quanto meno equivoco, una volta letto questo passo, concepire una rappresentazione collettiva – o un'istituzione – come risultato di una riproduzione imitativa *sui generis*, fortuita e decontestualizzata dall'a priori storico-formale. La società ha un'azione nei confronti degli individui che non può affatto essere sospesa, in quanto, anche normativamente, è una continua «attuazione» di se stessa (Morandi 2002b). Dell'ordine teoretico tardiano è necessario allora riconoscere il carattere continuo e differenziale dell'imitazione, dell'opposizione e dell'adattamento insieme combinati: occorre cioè vedere che la fase dell'imitazione è tanto una fase di partenza, perché permette la propagazione di un'invenzione, quanto una fase di arrivo, perché consiste nella convalida dell'invenzione, nata da un adattamento ottenuto al termine di un ciclo, ossia attraverso la sua riproduzione riformulata. In tal senso, invenzione e imitazione specificano credenza e desiderio nel loro essere forze, le tematizzano per ogni individuo e società, in modo da strutturare continuamente il sociale, ma le credenze generate sono sempre generate a partire dalla singolarità creativa del soggetto vivente. Scrive Tarde:

Le società si organizzano attraverso accordi oppure opposizioni di credenze che si rafforzano o si indeboliscono a vicenda; le loro istituzioni consistono soprattutto in questo. Le società funzionano attraverso *concorsi o concorrenze* di desideri e di bisogni. Le credenze, principalmente religiose e morali, ma anche giuridiche, politiche, linguistiche, sono le *forze plastiche* delle società (Tarde 2012, 168).

Ciò che è plastico è ciò che riceve una forma e la conserva, ed è proprio questa forma ricevuta che dice del primato monadologico tardiano, perché la forma/credenza è l'espressione della potenza desiderante del concorso delle monadi. Le forme/credenze, essendo un'effettuazione dell'attività monadica correlata a modelli e ad ambienti continuamente attuati, sono necessariamente espresse per gradi e modi diversi in tutto il sistema umano; esse costituiscono in tal senso delle quantità, ma sono anche due elementi per i quali l'atto sociale non è che la forma, giacché sono termini che per la loro interferenza, cosciente o meno, in ciascuno individuo, determinano l'esercizio della «logica creatrice». Come forze plastiche le credenze hanno la capacità di modificare e plasmare la struttura della società, o la propria funzionalità, ma sempre in relazione all'attività delle monadi, esse sono «modellature» ottenute da un'idea singolare. Credenze e

desideri che si scontrano, o si sommano, seguono sì una logica sociale che interviene come operatore e regolatore, ma nel senso che regola potenze che si sottraggono e potenze che si sommano.

Nella sociologia di Durkheim, una volta riconosciuta la componente speculativa delle rappresentazioni, è necessario riconoscere un fatto distintivo: le credenze sono dotate di un potenziale veritativo che è un rapporto positivo con la verità. Scrive Durkheim: «è un postulato essenziale della sociologia che un'istituzione umana non possa fondarsi sull'errore e sulla menzogna: in tal caso non avrebbe potuto durare» (Durkheim 2005, 52). Questo assunto ha un'implicazione diretta anche contro l'imitazione. L'istituzione durkheimiana non potrebbe affatto perdurare per un imitarsi continuo, o per una forma di ripetizione automatica, che per natura logica è fortuita e casuale, e mantiene sempre in sé la possibilità del caso, dell'errore, dell'eventualità della sua effettuazione. Mentre la certezza che abbiamo della "verità" delle rappresentazioni collettive, attiene alla loro oggettività, ma questa oggettività appartiene a un ordine di qualità speciale, che suppone delle condizioni personali e soggettive senza le quali la verità stessa sarebbe ridotta a un valore puramente nominale. Nell'obbligo, nella normatività, o nel culto stesso, si dà infatti un'alleanza, una correlazione, tra elemento soggettivo e principio oggettivo: «una rappresentazione collettiva, per il solo fatto di essere collettiva, presenta già garanzie di oggettività» (*Ibidem*, 501), e questo perché le «domandiamo i suoi titoli prima i accordar[le] fiducia [*créance*]» (*Ivi*). Essa si è generata e generalizzata attraverso la collettività, non a partire dagli individui, non con automatismi: si è generata mediante una ragione che non è situata al livello della sensibilità, così come la verità che esprime non inerisce affatto all'ordine della sensazione e degli istinti (Durkheim 1955, 113-115, 140-141, 143): «la pura sensazione non può dare vera certezza» (*Ibidem*, 169).

Un rapporto sociale, un legame che possiamo chiamare sociale, non è mai solo una relazione diadica tra ego e alter, ma è sostanzialmente triadica, vi è qualcosa che la completa, è una relazione complementare. Questo completamento, per Durkheim, viene all'individuo dalla componente speculativa, dall'impersonale sociale o, ancora dalla verità positiva che le rappresentazioni esprimono. Nel momento stesso in cui si danno rappresentazioni collettive non si possono più pensare rapporti puramente diadici, poiché vi è comunque una rappresentazione che media il rapporto stesso; in questo senso un rapporto tra ego e alter non è mai una semplice interazione dovuta alla composizione di atti indipendenti e solitari. In prima battuta, se la sociologia di Durkheim può essere considerata come un'ampia teoria della credenza, è necessario riprendere il fatto per cui non è possibile «comprendere i modi in cui noi oggi ci rappresentiamo il mondo, le

nostre concezioni filosofiche dell'anima, dell'immortalità, della vita, senza conoscere le credenze religiose che ne rappresentano le forme primordiali» (Durkheim 1899, iv). Vale a dire, le rappresentazioni collettive, le istituzioni, le credenze che viviamo, sono istituzioni del senso sociale, e questo stesso senso non può essere ridotto a qualsiasi tipo di agire imitativo, o scaturire con un'affettività primaria singolare: vi è sempre una disposizione ad agire a patto di non sottacere che questa disposizione si dà per una pluralità di gradi di oggettività, di certezza e di senso istituito. Non è un caso che ciò emerga col nesso credenza/verità, nel corso dedicato al pragmatismo, nella lezione riguardante la “*certitude*”. Ciò che Durkheim apre sul senso sociologico con il concetto di *certitude* è la riflessione sullo stato di adesione a un contenuto che chiamiamo credenza. Per certi versi Durkheim sembra ereditare il problema della teoria cartesiana tra evidenza e assenso, ma si pone immediatamente in una prospettiva diversa perché si premura di riconoscere preliminarmente la presenza della volontà: senza dubbio il soggetto ha necessariamente la sua parte nel definire la certezza, ma esso deve porsi nell'attitudine dell'attenzione volontaria, dello sforzo. La volontà infatti interviene anche come un *minimum*, come condizione che pone il soggetto nella giusta condizione affinché l'evidenza sociale possa imporsi in lui, possa imporre, dovremmo dire, la “sua” adesione.

Sembra ora più agevole comprendere perché una rappresentazione collettiva si dà come una specie di credenza razionale, provvista di una spiccata efficacia pratica e, al contempo, sempre suggestionata e relata dal vincolo alla verità che è proprio del suo orizzonte speculativo. Nell'affrontare le cause sociali e tipi sociali Durkheim prospetta un ulteriore livello per comprendere la critica all'imitazione: «L'azione della società ha suscitato in noi questi sentimenti [...] che ci dispongono verso gli altri: e modellandoci *a sua immagine*, essa ci ha impregnati di quelle credenze religiose, politiche, morali, che presiedono alla nostra condotta» (Durkheim 1969b, 261). Se le credenze presiedono alla nostra condotta, significa che esse non possono presiedere a una condotta “per imitazione”, perché l'imitazione non è in termini durkheimiani una condotta strettamente intesa, anche se include comunque una propria logica. Infatti, «se abbiamo lavorato a coltivare la nostra intelligenza lo si è fatto per poter svolgere il nostro ruolo sociale [non per imitarlo] – Ed è sempre la Società che, trasmettendoci la scienza di cui è depositaria, ci fornisce gli strumenti di questo sviluppo» (Ivi). La società è quindi la manifestazione più alta della natura, quasi una forma di autotrascendimento, in cui la natura intende e interpreta se stessa in termini razionali e culturali, che costituiscono un vero *novum* categoriale, un livello esistenziale e rappresentativo provvisto di una sua rilevante autonomia (Durkheim 2005, 68-69). Se affermiamo che le rappresentazioni hanno la capacità di esprimere una realtà che non è prodotta da loro,

possiamo leggere in questo il fatto che esiste una realtà indipendente dalle nostre rappresentazioni a cui l'azione imitativa tardiana, che rimane nell'ordine dell'interindividuale e delle suggestioni reciproche, non può dunque rifarsi.

A tal proposito è necessario leggere il passo sulla rappresentazione presente nell'*Essai sur la conception matérialiste de l'histoire* del 1897, in cui emerge un fatto per noi essenziale:

perché le rappresentazioni collettive siano intelligibili, è necessario che esse derivino da qualche cosa e, siccome non possono formare un circolo chiuso, la fonte [*source*] da cui derivano si deve trovare al di fuori di esse. O la coscienza collettiva galleggia nel vuoto, una specie di assoluto irrepresentabile, oppure essa si riconnette al resto del mondo per intervento [*par l'intermédiaire*] di un sostrato da cui, conseguentemente, dipende (Durkheim 1972, 266).

Il riconnettersi dell'azione dell'individuo al resto del mondo, al suo essere nella società ed agirlo, non significa per l'individuo essere in relazione di dipendenza con l'imitazione dell'uno verso l'altro, non vuol dire formare un «circolo chiuso», ma significa ri-vivere una rappresentazione attraverso quell'«operazione intellettuale» che diviene intermediaria non solo di uno stato di coscienza, ma anche di un'affettività intimamente volontaristica, personale e sociale. Se l'esistenza della società «dipende» anche dalla capacità individuale di autotrascendimento, dove il ruolo dell'educazione è fondamentale, lo sviluppo di questa capacità deve rappresentare un fatto prioritario per le istituzioni. Di qui è comprensibile il perché Durkheim insista tanto sul ruolo dell'educazione: il soggetto deve *fare uno sforzo* necessario per conformarsi ai ruoli, per esercitare le pratiche, per vivere in società. Ma questa capacità di autotrascendimento è ovviamente frutto della socializzazione da parte delle istituzioni. Per questo il dovere incarnato nelle norme deve avere un fattore di desiderabilità:

è impossibile che noi compiamo un atto unicamente perché ci è comandato, facendo astrazione dal suo contenuto. Per diventare agenti di un atto occorre che esso interessi in una certa misura la nostra sensibilità e che ci appaia sotto certi aspetti come desiderabile [...] La desiderabilità propria della vita morale però partecipa del carattere precedente, cioè del carattere di obbligazione; essa non assomiglia alla desiderabilità degli oggetti verso i quali si orientano i nostri desideri ordinari [...] il nostro slancio e la nostra aspirazione sono sempre accompagnati da una certa pena, da uno sforzo (Durkheim 1996, 166-174).

Se per Durkheim la credenza è la forma della relazione sociale, per Tarde vi è un carattere quantitativo della credenza che è ciò che *fa* la materia, o sostanza dell'atto sociale. Ma se gli eventi del mondo sociale hanno sempre una causa, e alcune di queste cause sono le azioni creative e innovative degli agenti – per imitazione o suggestione – la catena prosegue indefinitamente e il ruolo dell'agente modello è simile a quello di un primo motore immobile. La teoria della rappresentazione, dal punto di vista tardiano, appare come una mera risultante psicologica, sovrastimata dall'associazionismo, ma l'esperienza che si compie delle rappresentazioni, vuol dirci Durkheim, è più che percezione, o più di una somma di associazioni: non è solo ciò che si vive, ma è anche ciò che si prova, in cui ciò che si prova si realizza, si fa tale nell'attivarsi, ad-viene in noi grazie a noi, si fa evento.

Questo apre il senso su un altro problema. Vale a dire, le rappresentazioni agiscono certamente in relazione alla costruzione dell'altro da sé, alle identità, così come intervengono nelle nostre pratiche, ma proprio perché con esse siamo di fronte al concretizzarsi del sociale, estendono di fatto la domanda *come è possibile pensare (e praticare) la società?* Il problema epistemico di Durkheim, pertanto, si rinnova con il problema dell'imitazione dal punto di vista della teoria della rappresentazione: ciò che accade nell'esperienza sociale, infatti, non ha a che fare solo con gli individui, ma anche con ciò che rende possibile il loro agire, ciò che li rende individui sociali; questa prospettiva porta a considerare la struttura attraverso la quale si rende possibile che, tra gli individui, si concretizzi e si istituisca sempre di “nuovo” il sociale, attraverso il continuo rinnovarsi delle “istituzioni del senso”. Inerisce infatti alle relazioni stesse attuare il sociale, in quanto in esse e per esse si attua la società come insieme, come «articolazione», per usare un termine caro a Voegelin⁵². Quest'ultimo concetto non rinvia unicamente all'idea di relazione: in essa si iscrive il concetto complementare di alterità, ma anche di impersonale. In altre parole, l'esser volto all'altro non riguarda l'imitazione, ma è una proprietà della relazione stessa, e ne viene, così, che l'alterità, la rappresentazione, il sacro, la norma o la credenza, sono immanenti a ogni relazione tra individui. Inoltre, la nozione di articolazione rinvia allo stesso tempo a quella di ordine, a cui ineriscono fatti e azioni sociali. Non si dà, ad esempio, relazione-azione che non si articoli nell'essere orientata all'azione dell'altro, dell'uno all'altro, ovvero che non sia in ordine all'altro - sia che questo sia presente o assente, vicino o lontano, presente o passato o futuro - e che, dunque, porti con sé, immanente, l'alterità, il sociale, il *telos* dell'unificazione. Il sociale

⁵² Questa considerazione segue la lettura dell'articolazione voegeliniana di Morandi (2000).

non è, dunque, solo un dato di fatto di cui occorre ricercarne le categorie dell'intelletto che lo rendono pensabile, ma è ciò in cui, da sempre, la possibilità può attuarsi, si viene attuandosi.

5.1 Naturalizzazione e *milieu*

Mediante le categorie psicologiche tardiane possiamo certamente concepire il movimento del mondo naturale e del mondo sociale. Sono esse, infatti, che rappresentano le forme fondamentali dell'uno dell'altro. Tuttavia, se il dualismo cartesiano viene superato mediante una radicale spiritualizzazione anche del mondo naturale, non possiamo sottacere che questa stessa spiritualizzazione si converte a sua volta in una forma specifica di naturalismo, nel momento in cui gli elementi psicologici messi in risalto da Tarde, perdono alcune caratteristiche fondamentali della realtà a cui appartengono. Le categorie con cui si spiegano la logica della natura e della società sembrano perdere quell'elemento di arbitrarietà, quel soggettivismo che costituisce un momento difficilmente eliminabile in ogni autentica esperienza psicologica. Questo sembra essere il debito di Tarde nei confronti del suo tentativo di voler unificare l'esperienza del mondo naturale con quella dello spirituale.

Se è lecito in questi termini parlare di una naturalizzazione dello psicologico è importante affermare con forza che è proprio questo punto a riguardare da vicino il primato del sociale in termini tardiani. Se il sociale viene concepito come espressione dell'eguaglianza più radicale dei soggetti – ovvero di una certa visione dell'individualità – Tarde individua il sociale stesso in ciò che è più proprio dell'individuo, cioè nel momento psicologico. Anche in questo caso Tarde cerca di individuare la forma di una relazione che spieghi ulteriormente i rapporti, sia sul piano naturale, sia su quello sociale. Egli constata che anche sul piano naturale si assiste a un movimento mediante il quale “qualcosa” si consolida in una totalità, qualcosa tende a qualcos'altro condizionandolo, trasformandolo, mutandolo nella stessa sua costituzione e viceversa. Le entità non sono semplicemente viste nel loro essere, ma mentre si istituiscono costantemente. Le forze che presiedono a tutto ciò diviene quindi il problema centrale della sociologia di Tarde. Egli è consapevole del fatto che la scienza della natura ha identificato una pluralità di simili forze, come emerge nella *Monadologie*. Tuttavia, queste non illustrano in che modo queste ultime si concretizzano e, al contempo, tendano ad altro. Il punto di vista scientifico-naturale usa rappresentazioni che fissano semplici relazioni. Allora in che modo rappresentare il processo di concretizzazione e la tensione mediante le quali quelle relazioni si pongono? È sul piano della realtà psicologica che abbiamo una sufficiente rappresentazione di un tale costitutivo fenomeno. È su questo piano

e su quello delle relazioni sociali che assistiamo, nel modo più compiuto, al processo di consolidamento (e di tensione) dovuto a due forze fondamentali: credenza e desiderio, ovvero il costituirsi di una credenza e il tendere del desiderio. Mediante la credenza vediamo consolidarsi un modo di essere, mentre mediante il desiderio guardiamo sorgere una tensione irrefrenabile alla differenza e alla trasformazione. La credenza, dovremmo dire, forma un *ego* costitutivo, mentre il desiderio (differenza) forma un *ego* che tende ad altro, istituendo una nuova modificazione. Sono le forme di istituzione e di trasformazione emergenti sul piano psicologico che possono illustrare nel modo più idoneo gli aspetti fondamentali del dinamismo naturale e sociale. La credenza permette la comprensione un fatto immediato: nella nostra esperienza ci troviamo di fronte non a delle entità, ma a qualcosa che si istituisce. Il desiderio invece ci fa intendere che ciò che si istituisce tende in un movimento incessante ad altro – la ripetizione è per la differenza! La credenza è il desiderio che si è venuto consolidando in un'entità, mentre il desiderio è il costante superamento della condizione data e la sua istituzione in forma nuova.

Cosicché le monadi, le realtà oggettive e gli individui stessi, non sono qualcosa di totalmente chiuso, ma ciò che si costituisce e si trasforma costantemente, compenetrandosi mediante le due forze affettive indicate da Tarde. I soggetti sociali – e qui è chiaro il valore della reinterpretazione di Leibniz – vengono intesi come realtà che si plasmano vicendevolmente e che si differenziano di continuo, in quanto sono istituite da qualcosa di mobile in se stesso. Questo significa che gli elementi di una società non sono tanto sostanze, ma sono dei rapporti in continua istituzione e mutazione.

Durkheim non pone il problema dell'essere umano, ovvero se questo possiede o meno una capacità indefinita di desiderio. Tuttavia, è importante chiarire che l'espressione dei bisogni non può prescindere dalla forza del sociale, dalla sua capacità di fissarli e normarli, dalle sue credenze. Questi non esistono al di fuori della società e solo in essa si soddisfano. Durkheim fa delle istituzioni un oggetto privilegiato di studio perché sono particolarmente obiettivabili: vale a dire, si distinguono le società umane dalle società animali mentre si attesta l'unità stessa del tipo umano. I fatti sociali costituiscono una specie nuova di fatti che si istituzionalizzano tra gli individui, ed è stando assieme che gli individui hanno comportamenti, pensieri, sentimenti che non potrebbero avere rimando isolati gli uni agli altri. Quest'ordine di fatti non si può conoscere a partire dall'individuo, concepito nella sua singolarità, pur essendo naturalmente la società fatta di individui e pur essendo e vivendo la società nelle azioni, nei pensieri e nei sentimenti degli individui. Nel loro associarsi gli individui hanno esperienze comuni, rappresentazioni comuni, azioni comuni, pensieri e sentimenti comuni, ma devono anche mettere in atto esperienze e

pratiche nuove, tali da consentire loro di poter con-vivere secondo forme e modalità condivise. Tutto quest'insieme di modi e di forme, di istituzioni, deve essere appreso dall'individuo, il quale lo fa proprio, lo rende proprio vivendo assieme agli altri il processo di socializzazione. Infatti,

La grande differenza tra le società animali [leggi: *stato di natura*] e le società umane [leggi: *stato sociale*] è che, nelle prime, l'individuo è governato esclusivamente dall'*interno*, dagli istinti (salvo una debole parte di educazione individuale, che dipende essa stessa dall'istinto); invece le società umane presentano un fenomeno nuovo, di una natura speciale, che consiste di certi modi di agire che sono imposti o almeno proposti dall'*esterno* all'individuo e che si sovrappongono alla sua propria natura: tale è il carattere delle «istituzioni» (nel senso lato del termine) che rende possibile l'esistenza del linguaggio, di cui è un esempio. Esse prendono corpo in individui che si succedono senza che questa successione ne distrugga la continuità; la loro presenza è il carattere distintivo delle società umane, e l'oggetto proprio della sociologia (Durkheim 1975a, I, 71).

Durkheim ci suggerisce che le istituzioni “prendono corpo” negli individui, come se queste si incorporassero, si incarnassero nei corpi di questi divenendo tutt'uno con essi, quasi da costituire il corpo reale. Ciò non toglie, tuttavia, che in ciascuno permanga l'esperienza del sociale come qualcosa che non è espressione della propria spontaneità naturale, dal momento che ciascun individuo deve necessariamente apprendere a divenire membro accetto della società di appartenenza. Il sociologo deve infatti individuare un criterio oggettivo in base al quale sia possibile cogliere la differenza tra una condotta regolare perché controllata *dall'interno*, ossia da un meccanismo naturale, e una condotta ugualmente regolare ma governata e controllata *dall'esterno*, ossia da un meccanismo sociale. Una rappresentazione collettiva, o un'istituzione, si fonda su regolarità e continuità, ma queste non sono ogni volta formate e informate dai riverberi individuali e desideranti, dalle imitazioni/invenzioni attuate dagli individui:

Per quanto le nuove generazioni possano sapere, mediante trasmissioni inter-individuali, di ciò che facevano i loro predecessori, non ne deriva che siano necessitati ad agire in quello stesso modo. Cos'è allora che ve li costringe? Il rispetto della consuetudine, dell'autorità dei più anziani? Ma allora, causa di continuità non sono più gli individui come veicoli di idee o di consuetudini, bensì quello spirito eminentemente collettivo che fa sì che in quel dato popolo gli antenati siano oggetto di particolare rispetto. Tale stato s'impone agli individui (Durkheim 1969b, 369, n. b.).

È propriamente uno «stato» che si impone agli individui a divenire inaccettabile per Tarde, che sembra percepirlo come uno «spirito oggettivo» di matrice hegeliana: «Il tasso sociale, il *milieu*, lo stato collettivo [...] [sono per Durkheim] divinità nebulose che lo traggono fuori d'impaccio» (Tarde 2000, 231). Se consideriamo pertanto che per Tarde «il fatto sociale elementare è la comunicazione o la modificazione di uno stato di coscienza mediante l'azione di un essere cosciente su un altro» (Tarde 1898b, 67), non c'è fatto sociale, coscienza collettiva o società durkheimianamente intesa, ma esistono soltanto relazioni interpsicologiche.

In questa prospettiva Tarde non può certo condividere l'idea di Durkheim secondo cui i fatti sociali sussistono indipendentemente dalle coscienze individuali. La funzione di un fatto sociale tardiano deve essere cercata nel rapporto in cui si trova con qualche scopo sociale. L'origine prima di ogni processo sociale di una certa importanza deve esser ricercata nella costituzione dell'ambiente sociale interno. Tuttavia, pur nella sua importanza, l'idea di ambiente è per lo stesso Tarde sovrastimata, esso «è un feticcio, *deus ex machina*, di cui i nuovi sociologi fanno uso come *aperti sesamo* ogni volta che si trovano dinanzi a un problema di soluzione difficile. L'ambiente è la formula che si applica ad ogni situazione, che si adatta a tutti gli scopi la cui profondità illusoria serve a ricoprire il vuoto di idee» (Tarde 2000, 78-79). La negazione di una società oggettivata compare in diversi punti dell'opera di Tarde. Nella *Monadologie* emerge con la critica a Hegel e al suo sistema, «l'ultima parola della filosofia dell'essere» (Tarde 2013b, 99), ma al di là delle forme che ogni volta assume tale critica, essa va iscritta più ampiamente nella critica alla “sussunzione” hegeliana e, più in generale, alla critica radicale di ogni sussunzione del particolare sotto l'universale. Nella società umana l'atto singolare dell'individuo si compie sempre congiuntamente ad altri, in maniera tale che ciascuno si inflette nella direzione che rende possibile un risultato mirato, prodotto e raggiunto assieme, senza dar vita a nessuna realtà la cui effettiva esistenza dia prova di sé e si faccia *ri-conoscere* come un'unità effettiva e non formale. Se l'azione a distanza di uno spirito su un altro va considerata come un modo di azione particolare della monade, il suo agire esprime una potenza che possiede una causalità (Lazzaratto 2004, 17); se il reale non è intelligibile che come “caso del possibile”, di conseguenza non si potrà ridurre la dialettica del possibile a un ordine prestabilito, o a una determinazione sovraindividuale.

Questi aspetti segnano irrimediabilmente la distanza col realismo di Durkheim, mettendo in crisi l'idea di una possibilità di un ordine sociale reale. Tarde non nega la possibilità che un certo realismo sia da ascrivere alle relazioni sociali, ma rifiuta che queste relazioni siano imposte da

una realtà sociale mediante la coercizione: sono invece “imposte” per persuasione o suggestione. Tarde intende recuperare e ricentrare tutto il valore della spontaneità e della creatività dell’individuo nel farsi del sociale stesso, ma soprattutto intende “scomporre” i poli della sociologia di Durkheim, intesi nella netta separazione tra sociale, psichico e affettivo. Il tutto tardiano infatti è meno complesso di ciascuna parte che lo compone, e non può mai venir meno il fatto che è la complessità intrinseca di ciascun membro-monade di un gruppo a generare mutamenti e cambiamenti. La molteplicità dei rapporti sociali, infatti, non è in relazione di dipendenza da un’essenza, ma dipende da una più metafisica creazione del possibile irrimediabilmente relata al volitivo.

Per cui, oltre al fatto che l’idea d’infinitesimale è la «chiave dell’intero universo», è necessario secondo Tarde «ammettere, con i monadologisti, che tutto l’universo esterno è popolato da anime diverse dalla mia, ma in fondo simili alla mia» (2013b, 53). Con ciò si oppone all’idealismo e al dualismo cartesiano lo psicomorfismo universale, la «spiritualizzazione dell’universo»: quel «la materia è spirituale [*la matière est de l’esprit*], e nient’altro» (Ivi) assume un valore essenziale, perché in ogni atomo si dà un’anima che a partire dalla differenza universale, differisce dall’anima umana soltanto per il grado di coscienza:

L’infinitesimale, dunque, è qualitativamente diverso dal finito; il movimento non è causa di sé stesso; il fenomeno non costituisce tutto l’essere. Tutto parte dall’infinitesimale e tutto vi ritorna; nulla, cosa sorprendente che non sorprende più nessuno, nulla appare istantaneamente nel campo del finito, del complesso, né nulla vi scompare. Che cosa concludere da tutto ciò, se non che l’infinitamente piccolo, cioè l’elemento, è l’origine e il fine, la sostanza e la ragione di tutto? [...] un solo elemento, ha l’iniziativa di un qualunque cambiamento, movimento, evoluzione vitale, trasformazione mentale o sociale (Ibidem, 48-49).

È attualizzando Cournot che Tarde può sostenere che i principi della realtà sono fondati nel dominio dell’infinitesimale (Tarde 1903b; 1904; Milet 1970, 156-157; Martin 2002, 20-26). Preso letteralmente il concetto indica che gli elementi sono più piccoli che qualsiasi altra entità assegnabile, o entità che può essere identificata. Al contempo parliamo di un termine relativo a una particolare prospettiva. Se l’infinitamente piccolo differisce qualitativamente dal finito sul quale è creata l’ontologia, il polo di ragionamento si sposta dall’«essere» a un «fascio di attività», d’innanzi al quale non possiamo distinguere parti o limiti, distanze o posizioni. Gli elementi ultimi, infinitesimali, non vanno compresi o definiti per il loro «limite e dal loro involucro, ma da questo nucleo centrale da cui sembra che aspirino a irradiarsi all’infinito fino a quando la

crudele esperienza degli ostacoli esterni li costringe a richiudersi per conservarsi» (Tarde 2013b, 45-46).

A questo punto possiamo affermare che un insieme viene definito nell'azione imitativa, nel senso che è propriamente definito dall'imitazione di una monade dominante da parte di altre monadi che compongono l'insieme. Questo porta immediatamente a ravvisare una differenza epistemologica da non sottacere: dove per la sociologia di Durkheim vi sono relazioni tra cose, nel senso di fatti sociali, per Tarde esistono cose come relazioni, in accordo con l'idea di *status nascendi* del sociale, il quale è sempre principio di connessione emergenziale (Molina 2010, Latour 2013). Le monadi creano e trasformano progressivamente la realtà sociale, essendo la creatività un tratto senza soluzione di continuità con l'invenzione e con la suggestione reciproca. Ogni cosa sociale, ogni iniziativa individuale, ogni modo specifico di pensare o di agire, messo in atto e fatto circolare dall'uomo, possiede una tendenza a espandersi: dopo essersi estesa, si radica ad esempio in una forma di costume. Non a torto Boudon sostiene che i concetti di moda e costume sono gli «equivalenti tardiani» ai concetti d'«istinto di combinazione» e di «persistenza degli aggregati» della sociologia di Pareto. Tuttavia, Boudon non considera che i modi in cui si dà l'azione della monade sono intelligibili tenendo in considerazione il rapporto tra possibile e attuale, poiché questa contiene in se stessa *sia* una forza morfogenetica sempre possibile, *sia* una forza interna di creazione immanente che va a contraddire immediatamente l'impostazione paretiana (Boudon 1979; Latour 2009b; Latour, Lépinay 2008). Anche in tal senso la monade è *sociables*, perché accade in apertura al mondo. Nel carattere aperto di monadi che si compenetrano reciprocamente, ritroviamo allora i presupposti di uno spazio relazionale in cui le unità traggono la condizione del loro sviluppo nell'essere mutualmente interdipendenti (Tarde 2013b, 64-68).

5.2 Attivo e passivo. Alle radici della *we-intention*?

Vorrei riprendere un passaggio de *L'inter-psychologie* (1904) in cui Tarde illustra un passaggio chiave per il nostro discorso:

è sempre e necessariamente attraverso una psicologia a due, poi a tre, a quattro, a cinque [...] attraverso un'azione intermentale, dapprima unilaterale, non ancora reciproca, esercitata da uno, due, tre, quattro [...] adulti sul cervello del bambino, che il bambino si apre poco a poco alla vita sociale, verso questa psicologia a mille, a diecimila, a dieci milioni, a cento

milioni, dove le comunicazioni degli stati d'animo diventano mutue in una certa misura generalizzandosi [...] Ugualmente, agli esordi della genesi delle società, per quanto ci possiamo intravedere, è con l'azione autoritaria, unilaterale, del potente spirito di un capo su un piccolo numero di menti suggestionabili, in rapporto diretto e personale con lui, nella ristretta cerchia della *famiglia*, o piuttosto della *caverna* primitiva, o della primitiva banda guerriera, è attraverso questo aspro sentiero di montagna dove la guida aiuta a salire, l'uno dopo l'altro, ogni viaggiatore, che l'umanità è arrivata passo dopo passo fino ai larghi altipiani delle nostre nazioni moderne [...] in cui gli irradamenti di esempi mutualmente scambiati si intersecano, più numerosi e più vari delle vibrazioni luminose nel firmamento (Tarde 1904, 538).

Tarde sostiene che il bambino trova una sua «rima vivente», una sua «risonanza psichica» che «rinforza la sua povera piccola personalità e la fa crescere»; la forza dell'interpsicologia di Tarde si gioca in questi microrapporti di correnti e azioni intermentali che, lontane dall'accadere per suggestione *à la* Mauss, non rientrano nell'ordine durkheimiano di cause di natura collettiva (Mauss 1924, 303): ogni legame sociale, direttamente o indirettamente, consiste «nel riflesso a distanza di un io in un altro io, nell'imitazione» (Tarde 1904, 539). L'azione suggestiva può essere subordinata a condizioni esteriori o interiori, ma è sempre azione suggestiva di uno spirito su un altro (*Ibidem*, 560 e s.). Ciò emerge anche nelle riflessioni di Tarde che danno vita a *Contre Durkheim à propos de son suicide* (1897), dove si riafferma il principio e la dinamica del processo imitativo:

In un paesaggio, il selvaggio, come il bambino, non sarà colpito che dalle persone che vi si trovano, da un altro selvaggio, da un altro bambino [...] è l'osservazione dei loro movimenti o delle loro forme che limiterà la sua attenzione, è dentro questo stretto cerchio che si circoscriverà la sua facoltà di imitazione. Non è concesso che ai civilizzati di provare il bisogno di un'osservazione più disinteressata degli oggetti esterni, di provare a tracciare la carta di un paese, di disegnare i contorni di un fiore, la *silhouette* di una montagna [...] nella vita sociale, a forza di aver imitato i suoi simili, l'uomo giunge a una tale abitudine di imitazione, che tenta di imitare ciò che non è imitabile, a trattare artisticamente i vegetali e i minerali come delle persone, i cui movimenti sono delle azioni provenienti da uno spirito, le cui forme sono delle fisionomie ricche di un significato psicologico (Tarde 2000, 227).

L'accadere dello sguardo nel campo visivo esplica in altri termini il concetto di soggetto-oggetto: «Il rapporto di un soggetto con un oggetto che è egli stesso un soggetto [...] la sensazione di una cosa senziente, il volere una cosa volente, la credenza in una cosa credente, in breve in una persona in cui la persona che percepisce si riflette, e che essa non potrà negare senza negare se stessa» (Tarde 1999, 55). Tarde è a conoscenza che dopo Cartesio fu Maine de Biran a cercare un nuovo fatto primario e un diverso modo del cogito. Secondo Tarde è stato Maine de Biran a privilegiare il rapporto primario, sebbene non abbia visto la forza della singolarità della nostra percezione delle altre persone, nel momento in cui inter-vitale e intermentale convivono e sono due ordini sconnessi. È dalla sua figura che proverebbe l'esportazione teorico-metodologica che informa dei passaggi tardiani dal dentro al fuori e dallo sforzo al mondo (Tarde 2000b). Se Tarde non avesse percepito il senso attivo dello sforzo [*effort*], il quale trova una resistenza alla sua attività, non avrebbe tentato di uscire dallo scetticismo, né dall'idealismo, né dal materialismo. Senza il senso intimo non avremmo nessuna delle nozioni prime. Queste non sono né innate, né categorie formali della mente. Il senso intimo dell'individualità o dell'esistenza dell'io è il solo a offrire all'analisi i caratteri e le condizioni del principio della scienza dell'uomo e di ogni scienza. Il rapporto primario non può più apparire come un rapporto interno al sé, perché il bambino «sa l'io altrui» prima ancora di conoscere il proprio corpo (*Ivi*). Ecco perché secondo Tarde in *alter* egli sente una rima, perché è in «risonanza». Ed ecco, altresì, perché le monadi tardiane “hanno finestre”: vi è un rapporto di fascinazione attuato dall'oggetto singolare che resiste allo sguardo di *ego* mentre lo colpisce in qualità di *alter*, in virtù del suo essere *forza-di*, in virtù del suo essere soggetto esso stesso. Tale processo è possibile solamente accordando uno statuto di realtà all'altro da sé, che non va confuso con un oggetto di fascinazione sovraindividuale. Ciò che Tarde chiama «fede irresistibile» è propriamente ciò che implica che la realtà di sé *senta e creda* reale la realtà della coscienza di *alter*. I rapporti tra spiriti sono così distinti dai rapporti tra spiriti e cose, per la natura delle azioni che gli stessi spiriti esercitano. L'«originario» in questione è il «senso interno», il «sentimento della mia esistenza», dato dal fatto che *mi* sento opporre una resistenza da qualcosa di «a me esterno», cioè dato dalla coscienza di uno sforzo, il *sentir-mi* come attività lottante contro la passività dell'esterno che si oppone e fa resistenza. Tra questi oggetti esterni, opponentesi, c'è il mio stesso corpo che lotta contro il mio sforzo interno. La modifica del *cogito* cartesiano mediante il concetto di sforzo [*effort*] avviene dunque nell'avvertire il *me stesso* non come puro pensiero, ma come sforzo libero, cioè che muove il proprio corpo (Tarde 2000b).

Nelle azioni da spirito a spirito si realizza una causalità originale che consiste non «nell'incomprensibile produzione di un effetto eterogeneo» (Tarde 1903, 548), a tutti gli effetti diverso dalla sua causa, ma nella riproduzione, a volte «rovesciata», della causa, di un potenza interna: è questa che si imprime e lascia il segno nei suoi effetti. Anche quando esprimo un'idea, dice Tarde, e questa idea o una contraria si disegna nella coscienza altrui, essi vi si ripete, oppure vi si crea in modo opposto. È l'avvento di tale causalità superiore che inaugura il passaggio da un'azione che non saprebbe essere che diretta e unilaterale a un'azione che per la prima volta può diventare «riflessa e reciproca» (*Ivi*). L'atto imitativo può legittimamente essere scomposto in un'azione esercitata e in un'azione subita. Da un lato, il generare, l'inventare, il proporre un modello da imitare e propagare, dall'altro, il replicare, riprodurre e rispecchiare questo modello. Le due parti sono necessarie l'una all'altra, non è concepibile la possibilità di infondere un modello senza la tendenza a seguirne uno, la propensione a farsi suggestionare. Al centro del fenomeno si pone pertanto la dimensione inter-psichica *in cui e con la quale* l'atto imitativo si distende.

Il fenomeno dell'imitazione tardiana è innanzitutto un'azione intersichica che, quand'anche avviene in maniera diretta e unilaterale, trova la sua origine da un concorrere di due attività: l'atto dell'incidere su una mente e l'atto del disporsi, del lasciarsi imprimere o scolpire da un giudizio o una volontà altrui. Se consideriamo questo aspetto possiamo necessario riflettere sulla "passività". Per Tarde l'imitazione *ci* consente di analizzare una situazione sociale concreta, per quanto complessa possa essere, ci permette di distinguere e ordinare processi di assimilazione e resistenza, di accumulazione e sostituzione, di alleanza e conflitto tra flussi imitativi distinti; tuttavia essa è anche passività opponentesi a ogni flusso, vale a dire, anche la passività imitativa che vediamo all'opera è un'attività, è una forma di passività da cui siamo affetti e da cui si produce un'azione. La passività, dovremmo dire, si compone *con e nell'*imitazione, si modula con essa, fino a creare all'opposto un'azione di qualche tipo. Se consideriamo che in ogni situazione sociale l'imitazione è costituita da una certa relazione di passività/attività, questa stessa relazione non può portare con sé l'idea di una soggettività individuale già definita e composta, perché siamo di fronte piuttosto a un ambiente intra-soggettivo, un campo impersonale di forze, in cui i flussi imitativi si co-costruiscono e si scontrano tra loro. In questo senso il soggetto tardiano è il luogo in cui queste relazioni si attuano e si incontrano, è un'ambiente interno in apertura su un ambiente esterno, popolato da altri soggetti, dalla pluralità di altri esseri che popolano la nostra esperienza vitale e determinano il soggetto come un'esperienza affettiva. L'imitazione «socializza l'individuale» [*socialise l'individuel*] nel momento in cui esercita un'azione

perpetua di trasmissione delle idee e mentre esercita quest'azione le riavvicina e le «feconda» (Tarde 1999, 127). Questo è ciò che assicura, o rende suscettibile, il cambiamento della nostra esperienza sociale. La socializzazione si dà come processo dinamico irriducibile a uno «stato», fisso o definitivo, in ragione del fatto che l'imitazione è una relazione passività/attività, è una costante moltiplicazione di flussi e differenze. Il compito della sociologia è di decodificare questa molteplicità, per districare questo nodo di rapporti imitativi che *ci* costituisce.

Pensando alla genesi della società più che tramite l'idea del contratto essa si spiega grazie all'irradiarsi di un processo generalizzato di suggestione, il quale si trasferisce da una mente all'altra, passando attraverso gli spiriti che compongono, in senso proprio, il sociale. Mentre il contratto, potremmo dire, presuppone l'accordo di volontà diverse, l'idea della suggestione prevede l'emergere di volontà già uniformate a una volontà da cui si originano e da cui sono plasmate. Tuttavia, questa volontà non possiede né condivide nulla con i caratteri che le assegna Durkheim. Ogni aggregato sociale, per Tarde, ha un capo che viene seguito, la cui volontà informa le volontà dei suoi «seguaci»: la famiglia, il clan, la folla, ogni associazione ha un modello cui conformarsi. Il potere altro non è che il privilegio di farsi obbedire, un privilegio reso possibile dal consolidarsi delle abitudini alla fiducia e al rispetto di coloro che sono in posizione di dominio, al di là del tipo di dominio.

Il fenomeno sociale è pertanto un prodotto dell'azione umana ma non è mai il fatto di un individuo isolato. Se così fosse molti aspetti del lavoro di Tarde andrebbero sotto un'etichetta contrattualistica, ma così non è: lo sforzo di Tarde si concentra nel sostituire il problema del contrattualismo roussoviano (Tarde 2012, 353), con una lettura neo-monadologica inter-azionista: le monadi aperte che si compenetrano a vicenda sono anche le coscienze individuali che entrano in contatto, se si compenetrano non sono atomi, vuol dirci Tarde, e non essendo atomi portano con sé, in qualità di sfere d'azione, la forza delle correnti di desiderio e credenze (Tarde 2013b, 66-67). Ciò che si *com*-penetra può essere riportato alla vita intersichica e alla relazione interpsicologica: l'invenzione è infatti in ordine alla collaborazione, sia essa «naturale» o «accidentale», di una pluralità di coscienze in attività e movimento.

Il «contatto» è per «suggestione unilaterale» e poi per «suggestione reciproca». La suggestione unilaterale costituisce il rapporto originario, lontano dall'ipotesi meramente contrattuale, ed è a partire da questa suggestione che prende forma «il primo genere dell'accordo sociale delle volontà» (Tarde 1999b, 143), rendendo la comparsa dell'intero «consenso sociale» indissociabile dall'esercizio di una volontà dominante [*supérieure*]:

All'inizio, un uomo soltanto monopolizza il potere e il diritto di insegnare; nessuno glielo contesta. Tutto ciò che dice dev'essere creduto all'unanimità, e soltanto lui ha il diritto di rendere degli oracoli. Ma, a lungo andare, in quelli che accettano con la maggiore credulità le parole del maestro, nasce il desiderio di essere infallibili come lui, di assomigliarli anche in questo (Tarde 2012, 355).

Il dominio della volontà del singolo, o della volontà singolare unilaterale, che corrisponde al dominio di un individuo, è il *modus* con cui una volontà singola si impone sulle altre. Tale dinamica è riscontrabile in tutte le società: «Persino nelle società più egualitarie, l'unilateralità e l'irreversibilità [...] sussistono sempre alla base dell'iniziazione sociale, all'interno della famiglia. Poiché il padre è, e sarà sempre, il primo maestro, il primo sacerdote, il primo modello del figlio. Ogni società, anche oggi, comincia qui» (*Ibidem*, 110-111). Questa dominazione trova la sua fonte e la sua forza non nel dominio fisico (la violenza, ecc.) ma nel prestigio di cui un individuo è dotato e che agisce nel rapporto con *alter*:

É stato dunque necessario, *a fortiori* all'origine di ogni antica società un grande dispiegamento di autorità esercitata da alcuni uomini sovranamente imperiosi e affermativi [...] Essi hanno regnato grazie al loro *prestigio* [...] Si esercita del prestigio su qualcuno nella misura in cui si risponde al suo bisogno di affermare o di volere qualcosa di attuale. Il magnetizzatore non ha nemmeno bisogno di parlare per essere creduto e per essere obbedito; gli è sufficiente agire, fare un gesto, anche impercettibile. Questo movimento, con il pensiero e il sentimento di cui è segno, viene riprodotto immediatamente (*Ibidem*, 111).

Se originalmente è fondata sul prestigio, l'imitazione tende a generalizzarsi e a trasformarsi in un'azione di natura reciproca: gli individui in presenza e contatto tenderanno man mano ad imitarsi reciprocamente, dando vita a un agire mimetico mutualmente reciproco. Per cui se all'inizio un uomo monopolizza sempre il potere e il diritto di insegnare, in seguito «arriva il momento in cui una ragione individuale, più ardita e più conseguente delle altre, si accorge di voler anch'essa dogmatizzare senza restrizione, opporre e imporre le proprie convinzioni in alto e in basso. E il suo esempio viene presto seguito; la discussione diventa generale e il libero pensiero non è altro che questo *scontro reciproco* e questa *reciproca limitazione* di infallibilità individuali che si vogliono affermare, molteplici e contrarie» (*Ibidem*, 355-366).

Il problema sociologico tardiano è la natura stessa del passaggio dall'unilaterale al reciproco, passaggio in cui si realizza pienamente l'imitazione e la sua logica di propagazione espansiva.

Le abitudini all'obbedienza sono il portato della naturale disuguaglianza tra forti e deboli, che si traduce in un sentimento di simpatia tra coloro che hanno desiderio e piacere nel dirigere e proteggere, e coloro che hanno desiderio e piacere nell'essere diretti e protetti. Tale dinamica, dapprima interna alla famiglia e al clan, si estende e si rende complessa seguendo la complessità crescente dell'organizzazione e della distribuzione sociale. Anche se *si* obbedisce, un modello, un padre o un capo per soddisfare il desiderio di essere protetti e guidati, Tarde non rintraccia alcuna costrizione esterna che rimanda ai caratteri del "fatto sociale". Gli atti di obbedienza non avvengono tramite coercizione, ma tramite la credenza che colui che domina e guida sia la persona più idonea per farlo, egli è capace di soddisfare il desiderio e il bisogno di protezione e cura. L'autorità dell'individuo scelto come capo, colui che deve assolvere i compiti di protezione e guida, si fonda su credenze che mutano col trascorrere della storia e si presenta come una forza di natura intermentale estremamente potente, "interna" alla relazione tra gli spiriti in gioco. Nell'assoggettarsi quindi si segue il desiderio di essere assoggettati alle figure venerabili che detengono il potere. Coloro che si ammirano sono coloro che hanno le qualità di colui che si pensa che possa guidare e proteggere – a partire da un sentimento o da una credenza di superiorità, modelli a cui si attribuiscono virtù e qualità acquisite o ereditarie, variabili col tempo e con i costumi.

Quanto detto finora l'agire mimetico ha una conseguenza ben precisa: nel costruire la propria individualità ciascuno partecipa a quella dell'altro, non seguendo una logica orizzontale e meccanicamente consapevole, bensì una processualità resa possibile dal fatto che ogni monade è in effetti una molteplicità virtuale e allo stesso tempo costituisce un'unità speciale. In tale direzione va letta l'espressione di Tarde per cui bisognerebbe mettere «le idee di Platone negli atomi di Epicuro» (Tarde 2013b, 105). In altre parole, la monade va pensata sia come mondo attuale, sia come mondo possibile, dove il possibile esprime l'inclusione dello spirito nel mondo, restando sempre immanente a esso e distinguendosi realmente dall'attuale. Il distacco dall'idealismo hegeliano diviene radicale: esistono delle possibilità solo a condizione che vi siano possibilità di altre possibilità, puramente virtuali. Ciò implica il rifiuto di una società esprime una realtà essenziale. Non può esservi una società Persona trascendente/immanente, o un individuo che nell'essere sommato ad altri compia una realtà autonoma, diversificata e svincolata dal proprio orizzonte particolare. Il rifiuto tardiano del sostanzialismo assume da questa prospettiva un rigoroso significato sociologico: l'universale, la struttura, i modi e le declinazioni del generale non hanno affatto possibilità di costituire *in se stessi* e la realtà. Le posizioni teoretiche di Durkheim e Tarde sono da questa prospettiva difficilmente conciliabili.

5.3 Artificialismo e contenuto dell'imitazione

La posizione di Durkheim contro l'imitazione tardiana è anche una critica immediata contro l'intera prospettiva artificialista, dato che il sociale si precede sempre nell'ordine della sua produzione. Il falso problema sociologico che Durkheim rivede in Tarde è quello delle antiche filosofie sociali, ovvero quello dell'inizio, dell'origine del sociale, del modello a cui tutto ricondurre:

se per origine si intende un primo cominciamento assoluto, il problema non ha nulla di scientifico e deve essere scartato. Non c'è un istante radicale in cui la religione abbia cominciato ad esistere e non si tratta di trovare un espediente che ci permette di ritornarci col pensiero. Come ogni istituzione umana la religione non comincia in nessun momento. Tutte le speculazioni di questo genere sono giustamente screditate; esse non sono altro che costruzioni soggettive e arbitrarie le quali non comportano alcuna specie di controllo (Durkheim 2005, 57-58).

Per Tarde come abbiamo visto il capo è certamente membro del gruppo, ma è comunque nato da una singolarità, dal padre, non dai sudditi. Ben prima che Freud pronunciasse che «quel che cominciò col padre, si compie nella massa» (Freud 1971, 267), Tarde indica nell'inizio di ogni società il primo padrone, il capo, il primo modello; così anche il linguaggio, prima di essere scambio o reciprocità, in origine è unicamente un comando. Il concetto di prestigio va dunque a indicare la forza magnetica e ipnotizzante in grado di “generare” le società. Il prestigio che trascina colui che viene investito di autorità, colui che è chiamato a ricoprire un ruolo di guida all'interno di un'istituzione, è in buona sostanza una potenza psichica consistente in una forza seduttiva: i vincoli sociali infatti si formano all'interno di campi magnetici, all'interno cioè di processi di polarizzazione, in un gioco di forze mentali e azioni suggestive incrociate. Solo in una tale complessità di forze in gioco è possibile spiegare l'estendersi e il riprodursi di questa potenza seduttiva, magnetizzatrice, che consente l'obbedienza e, non di meno, il sociale.

Ora, se l'imitazione è accusata di ricondurre all'idea delle antiche filosofie sociali, condividendo così le illusioni del contrattualismo, non si può certo affermare che gnoseologicamente si chiuda nel problema dei processi razionali o deliberativi. L'imitazione strettamente circoscritta nella *terza accezione* per Durkheim è una ripetizione per «contagio», di cui si può dire che operi meccanicamente e si «accordi» per se stessa. In altri termini, essa appare come un solo

movimento che si attualizza e si prolunga, senza rottura, dal modello alla copia. Da questa prospettiva Durkheim fa emergere il proprio problema epistemologico: nell'imitazione intesa come automatismo non si trova in ciò che è imitato nessuna qualità capace di esplicitare il perché questo qualcosa sia effettivamente imitato. Il problema verte allora sulla casualità del contenuto imitativo.

Per certi versi una soluzione può trovarsi nella interpsicologia. Il problema della causalità, nei termini di potenza di una mente su un'altra, di un dominante su un dominato, di un imitante su un imitato, è già evidente nelle *Lois* del 1895. Essa «opera quasi senza segni, in virtù di una specie di elettrizzazione psicologica per influenza [...] un'azione intercerebrale a distanza, di cui la suggestione ipnotica può darci vagamente l'idea» (Tarde 2012, 215). Tuttavia, è con *L'inter-psychologie* che si specifica in modo ancor più netto il fatto che l'apertura alla vita sociale e alla reciprocità è impensabile senza porsi nella prospettiva di una rinnovata filosofia del desiderio. Il passaggio della forza affettiva dall'interno all'esterno per Tarde avviene per una causalità immanente, la quale non contempla alcun meccanicismo materiale, ma nemmeno tendenze a-cosmiche ascrivibili al «soggettivismo radicale» (Montebello 2003). Tarde rimanda apertamente al problema di un «soggetto con un oggetto che è egli stesso un soggetto», che come scrive nelle *Lois sociales*, è «l'*inconcussum quid* che cercava Cartesio e che l'io individuale non poteva fornirgli» (Tarde 1999, 55-56). Per cui non è tanto il problema del contenuto dell'atto imitativo, più o meno casuale, a essere al centro della discussione, ma il tipo di relazione si delinea nel rifiuto del cogito cartesiano e dell'io penso kantiano: «Questa relazione singolare non è tanto un impulso fisico ricevuto o dato, un trasporto di forza motrice [...]. Ma una trasmissione di qualcosa di interno [*d'intérieur*], di mentale, che passa da uno dei due soggetti all'altro senza essere, cosa strana, né perduto né diminuito» (*Ibidem*, 56). Non a caso Bergson coglie nell'imitazione di Tarde una «certa azione *sui generis*», che si esercita da una mente a un'altra ma che tuttavia non manifesta alcun tipo di «impulso meccanico», né «un'attrazione morale propriamente detta» (Bergson 1909, 6). L'imitazione è condizione d'espansione-propagazione delle forze affettive che, a questo punto, come materie fondanti le «strutture» dei rapporti di reciprocità, sono luogo di origine, l'inizio di un processo originale. In *La philosophie pénale* (1890) emerge con chiarezza che

L'imitazione reciproca, quando si esercita su delle pari credenze e, in generale, su degli stati psicologici simili, è una reale moltiplicazione dell'intensità propria di queste credenze, di questi stati qualunque, in coloro che li provano. Quando al contrario imitandosi più persone

si scambiano degli stati differenti, è proprio il caso ordinario della vita sociale, quando, per esempio, uno comunica all'altro di apprezzare la musica di Wagner e, l'altro, in cambio gli comunica la sua passione per i romanzi realisti; queste persone senza dubbio stabiliscono fra loro un legame di assimilazione reciproca, come quando esse esprimono reciprocamente due idee o due bisogni simili, che così vi si radicano. Ma, nel primo caso, l'assimilazione è, per ciascuna d'esse, una complicazione del suo stato interiore – è qui in pratica che si ha l'effetto della civiltà – nel secondo caso l'assimilazione è, per ciascuna di esse, un semplice rinforzamento della vita intima (Tarde 1900, 325).

Dalle moltiplicazioni delle quantità psicologiche risultate dalla relazione interpsicologica, nasce la «*complication*», nel senso di un centro di azione inedito, dal quale emergono nuove correnti, nuovi fatti, chiamati a interagire con altre correnti e altri fatti, dando così materialmente corpo a una vita collettiva in continuità con quella individuale. Ed è proprio questo «prolungamento», oltre al contenuto casuale dell'atto imitativo, che Durkheim rifiuta, perché l'azione reciproca moltiplica gli effetti derivati da cause psicologiche interne, anteriori, e costituisce una forma socializzatrice dell'individuale. Questa sarebbe di fatto inintelligibile se non si comprendesse la forma elementare microsociologica della suggestione reciproca tardiana.

A proposito dell'imitazione/automatismo Durkheim a ben vedere non fa esplicito riferimento a Tarde. L'imitazione che rientra in questa categoria è l'unica ad avere la legittimità di chiamarsi tale, ed è l'imitazione che informa del contagio puro. In tal senso copiamo un atto certo, ma non perché viene giudicato utile o per accordarci al nostro modello, semplicemente lo copiamo, lo «scimmiottiamo». Tuttavia, Durkheim annota problematicamente un fatto parlando di rappresentazione. La rappresentazione che ci facciamo dell'atto imitato determina automaticamente i movimenti che lo riproducono di nuovo. Non a caso la definizione di imitazione proposta da Durkheim non appare priva di ambiguità: «vi è imitazione quando un atto ha per *immediato antecedente* [*antécedent immédiat*] la rappresentazione di un atto simile [*semblable*], precedentemente compiuto da altri senza che fra questa rappresentazione e l'esecuzione s'inserisca alcuna operazione intellettuale, esplicita o implicita, che verta sui caratteri intrinseci dell'atto riprodotto» (Durkheim 1969b, 162-163).

Il problema che emerge da questa definizione dipende dal fatto che la rappresentazione di un atto simile è già un'operazione intellettuale. L'automatismo imitativo ha dunque anch'esso una rappresentazione? Un atto proprio deve avere per antecedente, mediatamente o immediatamente, una rappresentazione. Dicendo ciò si integra una dimensione che non è già più una semplice

comunicazione di movimento, bensì una riproduzione, o almeno una ri-presentazione. Perciò è la frontiera tra il secondo e il terzo significato distinta da Durkheim – imitazione/conformismo e imitazione/automatismo – che diviene alla fine incerta. Per Tarde questa demarcazione non potrebbe nemmeno avere luogo. Leggiamo nella *Prefazione* alla seconda edizione delle *Lois de l'imitation* (1895):

Nulla, tuttavia, è meno scientifico di questa separazione assoluta, di questa netta discontinuità, stabilita tra il volontario e l'involontario, tra il conscio e l'inconscio. Non si passa forse per gradi insensibili dalla volontà cosciente all'abitudine quasi macchinale? E uno stesso atto muta assolutamente di natura durante questo passaggio? Non è che io neghi l'importanza del cambiamento psicologico prodotto in questo modo; ma, sotto il suo aspetto sociale, il fenomeno è rimasto lo stesso. Si avrebbe il diritto di criticare come abusivo l'allargamento del significato della parola in questione soltanto se, estendendolo, l'avessi deformato e reso insignificante. Ma gli ho lasciato un senso sempre molto preciso e caratteristico: quello di un'azione a distanza da una mente all'altra e di un'azione che consiste in una riproduzione quasi fotografica di un'impronta cerebrale attraverso la piattaforma [*plaque*] sensibile di un altro cervello (Tarde 2012, 37-38).

La problematica che emerge dalla definizione di Durkheim del termine imitazione, nel suo terzo senso, si discosta dai suoi significati ordinari, che nella maggior parte implicano il desiderio di riprodurre e quindi un'operazione evidentemente intellettuale. Da questa definizione allora dipende ancor di più il fatto che la rappresentazione di un atto simile è già un'operazione intellettuale. In un appunto del manoscritto *Contre Durkheim à propos de son Suicide* emerge un problema strettamente legato alla prospettiva di Durkheim. Fa emergere Tarde: «Le mie idee sull'imitazione – si legge – non dovrebbero essere separate dalle mie idee sulle *credenze* e i *desideri*: esse sono un *tutt'uno* [*elles font un bloc*] [...] non ammetto affatto *l'imitazione* ma *l'imitazione di qualche cosa*, e la sostanza, la forza, trasmessa da cervello a cervello attraverso l'imitazione, è una credenza o un desiderio» (Tarde 2000, 233). Questo non fa altro che problematizzare il tipo di fatti imitativi che dovrebbero rientrare in una categoria piuttosto che in un'altra, anche se il vero problema si dà con la seconda categoria e la terza, l'imitazione pura. Cioè, quali sono quei fatti che dicono di una mera riproduzione automatica? A ben vedere è lo stesso Durkheim che trova difficile portare ulteriori esempi, oltre al riferimento ai montoni di Panurgo, episodio del *Gargantua e Pantagruel* di Rabelais in cui il gregge si getta in acqua perché uno dei montoni vi è caduto dentro. Oltre alle risa e al pianto, per lo stesso tipo di imitazione, l'altro

esempio portato è «l'idea omicida [che] si trasferisce da una coscienza all'altra» (Durkheim 1969b, 157).

Se è vero che l'adeguamento presume un consenso, laddove invece l'automatismo lo esclude, in che modo questi esempi dicono di tale differenza? Se nei due casi, come sembra, vi è un'operazione intellettuale e una volontà di riproduzione, resta allora inevaso come spiegare e illustrare il tipo di imitazione *pura* che, se da un lato, sembra richiamare un fattore istintuale, nel caso dei montoni, che potrebbe richiamare il tema durkheimiano dell'animale che “conosce” un solo mondo, dall'altro, assume le sembianze del contagio tardiano, soprattutto nel concetto di *transfer* dell'idea omicida da una coscienza a un'altra. Come leggere ciò alla luce del fatto che per Tarde ciò che è imitato «è sempre un'idea o una volontà, un giudizio o un disegno, in cui viene espressa una certa dose di *credenza* e di *desiderio*?» (Tarde 2012, 167). Se il problema di Durkheim consiste nel dover respingere l'imitazione in ordine al suo carattere generativo e individualista, questa necessità può essere accolta interamente? La spiegazione fornita da Durkheim della penetrazione degli stati individuali in uno collettivo o comune, può necessariamente escludere o sospendere il paradigma dell'imitazione?

Il modello a ben vedere fornisce una ragione alla riproduzione, nel senso che è nella pratica del modello, dovremmo dire, che esso stesso consente di essere imitato, in virtù di ciò che manifesta, nell'essere autorità esponente e, al contempo, sintesi che manifesta il prodotto dell'associazione tra individui. Vale a dire, seguendo Durkheim, che un modello non è solamente, o semplicemente, imitato, chiamando in causa il rifiuto di un radicale casualismo fisico o fisiologico, che estende la propria causa-origine nei suoi effetti, irradiandosi per determinazione in ogni processo sociale. L'individuo che si adegua, o pratica una condotta per similarità, riproduce sì il modello, ma in virtù di ragioni ascritte al suo riconoscimento: è il sociale che pone il modello come principio di se stesso in atto. In tal senso il modello è causalmente operante in qualità di rappresentazione di autorità, ma un'autorità riconosciuta che non può mai essere prolungata, o effettuata, in un singolo individuo, allo stesso modo per cui una rappresentazione collettiva non è semplicemente un prolungamento in un individuo di una più ampia sintesi *sui generis*. Al modello l'attore si conforma o, diciamo, è conformato a esso, ma l'individuo non è esso stesso principio delle relazioni causali. I rapporti, o le interazioni tra individui, hanno una diversa natura rispetto all'interazione degli individui con la natura. Vale a dire, non è il contagio, o l'imitarsi continuo, che costituisce l'interazione, nel momento in cui l'uomo è *già* in condizione sociale e attua le proprie interazione fondandosi su rappresentazioni e credenze condivise, su significati culturali mediante i quali si caratterizza.

Da questa prospettiva, il problema che Durkheim pone all'imitazione riguarda l'operare del sociale o, più in particolare, il modo di operare della *contrainte*. Durkheim a ben vedere non si ritrae affatto da una affermazione a nostro avviso decisiva:

vi sono soltanto differenze di grado e di forma tra il minerale e il soggetto pensante. Ciò che ha di caratteristico l'uomo è essere soggetto a un freno non fisico, ma morale, cioè sociale. Egli riceve la propria legge non da un ambiente materiale che gli s'impone brutalmente, ma da una coscienza superiore alla sua e di cui sente la superiorità. Proprio perché la parte maggiore e migliore della sua vita trascende il suo corpo, egli sfugge al gioco del corpo, ma subisce quello della società (Durkheim 1969b, 306).

La differenza di grado tra il minerale e l'uomo non contraddice l'autonomia della realtà sociale, perché il paragone è il mezzo con cui si pone in rilievo la caratteristica della *contrainte sociale*, è il paragone con cui si afferma che la costrizione dei fatti sociali possiede anche un carattere psicologico in grado di formare delle personalità. Essa è l'ascendente esercitato su di noi da un potere morale che riconosciamo a noi superiore: «così agiamo nel senso che ci è prescritto, non già perché l'atto così richiesto ci attragga, né perché vi siamo inclini per qualche disposizione interna naturale o acquisita, ma perché esiste nell'autorità che ce lo detta un qualcosa che ce lo impone» (Durkheim 1969a, 489-490). Senza dubbio Durkheim si rende conto che perché la vita sociale «possa mantenersi occorre che ad ogni istante sia in grado di rispondere alle esigenze dell'ambiente», e poiché la vita sociale è (anche) organica, ciò significa che se il modo di agire degli organi è predeterminato in ciò che ha più di «essenziale», anche la «vita collettiva è soggetta alle stesse necessità e la regolarità non le è meno indispensabile. Bisogna che ad ogni momento sia garantito il funzionamento della vita collettiva e per questo è necessario che non si sia costretti a cercarne continuamente la forma» (*Ibidem*, 497). Per certi versi, la necessità stessa dei bisogni, dei desideri e dei modelli, viene morfologizzata attraverso la cultura e in questo processo ne muta la natura: se «la vita mentale va oltre l'organismo» ciò che regola è la vita morale, la norma legata a un oggetto determinato. Tuttavia, l'elemento morale, che come tale si rivolge a una più ampia teoria della credenza, differenzia la costrizione naturale dalla costrizione sociale, nel momento in cui l'elemento costrittivo sociale esprime unicamente «ciò che di più formale possiede la vita morale», ma la morale non trae i suoi contenuti dalla forma vuota dell'imitazione, essa trae i suoi contenuti dalla società. L'autorità non è più costrizione naturale. Durkheim la definisce come quel carattere di cui si trova investito un essere reale o

ideale, in rapporto a determinati individui, per il solo fatto di essere considerato da essi dotato di poteri superiori a quelli che essi stessi si attribuiscono. Non importa che tali poteri siano ideali o immaginari, basta che siano rappresentati come reali negli animi. L'elemento soggettivo-psicologico della *contrainte* è già nel rapporto inter-individuale, il quale è veicolo essenziale della *contrainte* stessa. La moralità non consiste allora nell'inter-individualità pura e semplice, ma in una inter-individualità legata al sociale, alle sue strutture e alle sue forme, non a espressioni desideranti connesse casualmente, ma nel comporsi delle varie relazioni nella totalità della cultura. L'individuo, infatti, per Durkheim non reca in sé precetti morali previamente tracciati, ma questi possono svilupparsi solamente nelle relazioni che si stabiliscono tra gli individui. Tuttavia, l'aspetto centrale è che la regolazione che occorre all'azione umana è conseguenza dell'appartenenza dell'uomo a un tutto che è di natura diversa, in cui si verificano particolari processi di comunione e comunicazione intrisi di affettività. Se nell'essere in rapporto tra loro, in associazione, gli elementi agiscono e reagiscono gli uni sugli altri, il prodotto dell'associazione sprigiona fenomeni interamente nuovi, e poiché gli uomini vivono assieme e non isolati gli uni dagli altri, le coscienze individuali agiscono le une sulle altre ed a seguito delle relazioni che vengono così ad allacciarsi appaiono idee e sentimenti che non si sarebbero mai prodotti nelle coscienze isolate. Questa affermazione va presa come una decisione di spiegare l'azione nel suo ineluttabile rapporto con il simbolico, non di avvallare la tesi di una sommersione dell'individuo in un tutto, più o meno organico, di uno *status* ontologico indeterminato. Ciò è ancora più chiaro nel Durkheim delle *Formes*. In società meno «organiche» l'origine stessa della coscienza collettiva è nella dimensione associativo-simbolica; e nella teoria di Durkheim dell'individualismo, di quel mana assegnato alla persona, costitutivo, anche se non completamente esaustivo, di essa.

5.4 La realtà dei legami sociali

Per Durkheim l'imitazione si manifesta, potremmo dire, a due livelli: soggetti che imitano e ciò che è imitato. Se guardiamo il livello dei soggetti che si imitano, tutti i soggetti messi in contatto sono suscettibili di imitare. Pertanto, possono nascere rapporti imitativi senza che intervenga nessun tipo di legame che preesista al rapporto imitativo stesso: i fenomeni imitativi nascono dalla contiguità dei soggetti, essi si imitano e possono farlo in ogni ambiente. In che senso allora i rapporti imitativi non manifestano un rapporto sociale propriamente inteso? Nelle pagine del *Suicide* Durkheim afferma come sia evidente l'esistenza dell'imitazione, la quale ha una parte importante nella vita rappresentativa, ma di una vita rappresentativa che rimanda esclusivamente

al dominio dell'individuale. Essa è in stretta relazione con il sentire dell'individuo e con i suoi stati rappresentativi interni. Nondimeno, dal momento che essa non è controllata da alcuna normatività, resta relegata nell'ordine delle riproduzioni libere e non inerisce alla persistenza e alla natura delle rappresentazioni.

Un rapporto tra individui dunque può essere qualificato come sociale solo se gli viene attribuita una continuità e una stabilità che le variazioni individuali non sono in grado di modificarne interamente la struttura o di ricomporla in altro modo. Vale a dire, Durkheim non nega la varietà delle pratiche umane e delle sue infinitesimali applicazioni, dal momento che in esse possiamo riconoscere all'opera tutte le caratteristiche che ascriviamo ai fatti sociali. Le variazioni assumono un significato ben preciso e riconoscibile, ma come tali sono già, dovremmo dire, generalizzate e relativizzate, ovvero nella condizione di impossibilità di informare il fatto sociale. In quest'ottica l'imitazione non è considerata come caratteristica immediatamente discernibile per costituire l'oggetto sociologico: «i caratteri esterni, in funzione dei quali egli [il sociologo] definisce l'oggetto delle sue ricerche, devono essere il più possibili oggettivi» (Durkheim 1996, 56). Per questo Durkheim specifica che «la condizione di ogni oggettività è l'esistenza di un punto di riferimento, costante e identico, al quale la rappresentazione può venir riferita e che permette di eliminare tutto ciò che essa ha di variabile, cioè di soggettivo» (Ivi). Leggiamo, in seguito, che se i soli punti di riferimento dati «sono essi medesimi variabili, se sono perpetuamente diversi in rapporto a se stessi, non c'è più nessuna comune misura, e non abbiamo più nessun mezzo per distinguere nelle nostre impressioni ciò che dipende dal di fuori e ciò che proviene da noi» (Ivi). L'imitazione rientra per cui nella vita sociale costituita da «libere correnti» che lo sguardo dell'osservatore non riesce a fissare: non è da questa *in-distinzione* casuale e libera che «lo studioso può affrontare l'esame della realtà sociale» (Ivi), essendo una cifra dell'umano generalizzato. La critica sociologica all'imitazione risiede dunque in una condizione epistemologica che di fatto vuole resistere a tali variazioni. Questo significa difendere l'analisi dei sistemi di rappresentazioni, non tanto da una semplice riduzione individualistica, quanto da una forma sociologica che, proprio mediante l'imitazione, introduce sì un'immanenza delle relazioni capace di caratterizzare una microsociologia, ma in cui l'individuo è allo stesso tempo agente, operatore e creatore – infinitesimale – di invenzioni e di imitazioni, le quali vanno a costituire, per effetto, delle stabilizzazioni parziali che possono prendere il nome di legami, gruppi e società.

L'uomo che emerge nel pensiero di Durkheim infatti non si rappresenta solamente le cose ponendole in riferimento a se stesso, criticando così ogni forma di feticismo, in particolare quella di Comte, giacché il nucleo dei sistemi naturali non è l'individuo ma è la società (Petit 1995, 49-

70). Tenendo conto di ciò, la natura sociale ha le sue leggi e porta con sé una distinzione conseguente fra natura umana e socialità. Se Durkheim esclude che vi possa essere un rapporto sociale solo mediante il contatto e il carattere fortuito che caratterizza l'agire imitativo di Tarde, significa che non è possibile una sociologia che assegni all'umano generalizzato, di tipo comtiano, un valore metodologico. Ai soggetti imitanti infatti non rimane che la propria complessità umana, nel senso della loro comune umanità, che lega i soggetti che si imitano. Pensando a Comte, dunque, è proprio l'umano e il relativo concetto di umanità, il Grande Essere, a fungere per Durkheim da base troppo carente e generalizzata, per sostenere l'indagine sociologica sull'imitazione (Karsenti 2002). Da questo punto di vista la critica a Comte informa la stessa critica a Tarde. Per Tarde tra l'essere dell'uomo e l'essere del mondo vi è comunque analogia. Ciò che conosciamo, ciò che ha una genesi immanente è immediatamente analogico oltre che immediatamente disponibile. È questo criterio in Tarde a contrapporsi al valore epistemologico della rappresentazione in Durkheim. Già dalle prime battute della *Monadologie* è possibile cogliere il problema, perché la monadologia

implica, in effetti, innanzitutto la riduzione a una soltanto di queste due entità, la materia e lo spirito, confuse nella seconda, e nello stesso tempo la prodigiosa moltiplicazione degli agenti interamente spirituali del mondo. Essa presuppone [...] la discontinuità degli elementi e l'omogeneità del loro essere. Ed è soltanto a questo duplice titolo che l'universo è traslucido fino in fondo allo sguardo dell'intelligenza (2013b, 41).

Considerato ciò e scartato l'idealismo, scrive Tarde: se «in fondo, l'essere in sé è simile al nostro essere, non essendo più inconoscibile, diventa afferabile» (*Ibidem*, 53). Tuttavia, ciò è possibile in relazione all'idea tardiana per cui «tutto l'universo esterno è popolato da anime diverse dalla mia, ma in fondo simili alla mia» (*Ivi*). Tarde non nega l'esistenza del mondo esterno, sebbene tale orizzonte – nel tentativo di unificare il dualismo cartesiano – diviene conoscibile solo mediante l'analogia, nel momento in cui non vi è alcuna cesura strutturale che si pone fra domini e ordini diversi. Tarde non ascrive la natura e il sociale a regni differenti, in accordo al fatto che i passaggi dal fisico, al vivente, al sociale, avvengono in un processo che coinvolge «biforcazioni» e «metamorfosi» di una forza affettiva primordiale, la quale costituisce il mondo e in cui rientrano le nostre credenze e i nostri desideri (Tarde 2012, 168-169). L'analogia sta dunque nell'attribuire a due o più soggetti una qualità con significati né del tutto identici, né del tutto diversi, bensì simili secondo differente grado e modo. Gli analogati tardiani hanno pertanto

una ragione formale comune, ma proporzionalmente differente e differenziante secondo il modo. Per cui la struttura fondamentale della mente e del mondo è la stessa ed è intellegibile seguendo i presupposti dell'analogia. È poggiando su Cournot ed Haeckel che Tarde può sostenere difatti che «l'abisso tra la natura degli esseri inorganici e quella degli esseri viventi non è invalicabile [...] poiché vediamo all'opera una stessa evoluzione, quella delle nostre società, che manifesta volta per volta i caratteri degli uni e quelli degli altri» (Tarde 2013b, 71). Se per Tarde l'analogia nelle sue varie forme rivela l'innata tendenza umana a vedere la molteplicità del mondo reale e del mondo logico cogliendo una nota comune, è questa stessa "nota comune" che l'analogia evidenzia che Durkheim declina metodologicamente.

Nell'articolo consacrato a Schäffle (1885) emerge la volontà durkheimiana di adottare un metodo capace, per induzione e statistica, di identificare i principali elementi del «corpo sociale» per poter stabilire fra loro delle connessioni. L'obiettivo esplicito è di operare il passaggio da un indefinito insieme di conoscenze disordinate a un insieme di fatti sistematicamente classificati. Qui interessa – a proposito del modo in cui si «apprende» la realtà sociale – un'espressione che Durkheim utilizza: è necessario «guardare in faccia l'infinita complessità dei fatti» (Durkheim 1975a, 355-377; Valade 2008). Guardare in faccia i fatti sociali significa cessare di ricorrere a metafore e ad analogie, significa separare nettamente la sociologia dalla biologia. Metafore e analogie hanno certamente dei «vantaggi». Seguendo l'espressione di Spencer, usata da Durkheim, esse sono utili «impalcature» [*échafaudages*] ma mascherano la realtà stessa. In altre parole, l'analogia è un'utile strumento di scoperta, sebbene abbia un grande inconveniente, quello di mettere in rilievo solamente le rassomiglianze tra le cose, mentre fa perdere di vista ciò che esse hanno di distintivo. Nella *Leçon d'ouverture* del 1888 Durkheim parla delle vie di fuga che le metafore e le analogie introducono nei fatti sociali, qui in particolar modo utilizzate da Spencer:

Se la sociologia esiste essa ha un metodo e leggi proprie. I fatti sociali non possono essere completamente spiegati se non da altri fatti sociali; e di questo non ci si è resi conto dal momento che si è istituita una loro relazione con i fatti biologici, la cui scienza è attualmente già costituita. Una spiegazione adatta a questi ultimi non può andare bene per spiegare i primi (Durkheim 1972, 101-102).

Analogie e metafore diventano strumenti perniciosi per il ragionamento sociologico, di conseguenza si dovrà evitare il loro utilizzo: l'analogia generalizza e «generalizzare una scienza non

è spiegarla» (Durkheim 1975a, I, 38). La sociologia può esistere considerando l'associazione tra uomini e le rappresentazioni che da essa si creano, ma un'associazione composta e combinata *dalla e nella* quale emergono proprietà emergenti, intimamente sociali, in un processo creativo capace di dar vita a cose eminentemente sociali. In questo senso muta il livello epistemologico: la teoria della rappresentazione si contrappone lì dove vi è solo analogia o somiglianze tra elementi.

Nella *Réalité sociale* (1901) Tarde fa emergere, tuttavia, un aspetto in merito alle forme dell'associazione. Nel generalizzarsi un sentimento si consolida e si oppone ad ogni *ego*. Vale a dire, a ogni io di ciascun associato. Da «cosa soggettiva» il sentimento si oggettivizza, al punto di acquisire un «aspetto» materiale. Così abbiamo un insieme o una totalità imponentesi, come un fatto, una religione, una lingua, ma la realtà sociale, qualsiasi forza o potenza esprima, è essenzialmente composta di stati psicologici, non da totalità ipostatizzate o esseri *sui generis*. Ciò che unisce è in ciascuno di noi, non nell'impersonale (Tarde 1901, 461-462). Quindi, nel concetto di associazione affiora una differenza sostanziale tra il sistema tardiano e durkheimiano, soprattutto pensando all'analisi che Tarde conduce sulle trasformazioni del potere. Il sociomorfismo di Tarde non accetta che possa esservi costrizione da una parte impersonale, lo spirito sociale, sulle menti individuali: «Non è vero che vi sia una Mente sociale, distinta dalle menti individuali, e nella quale queste ultime sarebbero ricomprese come lo sono le idee in ciascuna di esse» (Tarde 1899, 196). Nelle righe seguenti a questo passo, vengono distinte due tipologie di associazione:

in primo luogo, quella delle diverse menti individuali riunite in una società; in secondo luogo, quella, in ciascuna di esse, degli stati di coscienza che vi si sono aggregati a poco a poco e che provengono, per la maggior parte, da altre menti. In ogni mente individuale si ripete in misura maggiore o minore questa aggregazione più o meno sistematica di stati di coscienza che costituisce il tipo sociale. *La mente sociale consiste in questa stessa ripetizione*; ma il tipo sociale si compone di elementi il cui legame è completamente diverso dalla loro ripetizione. In altri termini, delle due associazioni che ho appena distinto, soltanto la prima si basa sulla somiglianza degli stati mentali; la seconda, invece, si fonda sulla loro differenza (*Ivi*).

In comune con Durkheim, Tarde possiede la convinzione che le coscienze individuali abbiano la possibilità di entrare in contatto, senza necessariamente ricorrere a un'idea o a un essere sovraindividuale, che diviene in tal senso un semplice atto idealista o il frutto di un atteggiamento

nominalista. La polemica tardiana ha per bersaglio la costrizione esterna da parte di una forza impersonale, l'imporre del sociale nei confronti della vita individuale. Tarde vede in Durkheim un rapporto società-individuo inteso in termini di opposizione, uno spirito oggettivo che resiste alle variazioni infinitesimali dei flussi monadici desideranti. Questa interpretazione "forte" del dualismo durkheimiano porta con sé il nucleo della critica tardiana: la società è intelligibile come un fenomeno aggregante con una sua connaturata processualità monadica, non come sistema stabile, normativo o coercitivo. La società è innanzitutto differenza, mutamento. La realtà del mondo è così strettamente intrecciata con l'attività compenetrante che le monadi intrattengono tra di loro, al punto che diverrebbe impraticabile leggere il rapporto tra imitato-imitante, individuo-collettivo, o società-individuo, senza considerare quale punto essenziale quel «esistere è differire» [*exister c'est différer*]:

Esistere é differire. La differenza, a dire il vero, è in un certo senso l'aspetto sostanziale delle cose, ciò che esse hanno nel contempo di più caratteristico e comune. Bisogna partire da qui, e proibirsi di cercare ulteriori spiegazioni a questo assunto, a cui tutto si riconduce, compresa l'identità dalla quale erroneamente si parte. Poiché l'identità non è altro che un *minimum*, e di conseguenza una varietà – e una varietà infinitamente rara – di differenza, così come il riposo non è che un caso del movimento, e il cerchio solo una varietà particolare dell'ellissi [...] La differenza è l'alfa e l'omega dell'universo; tutto ha inizio da essa [...] (Tarde 2013b, 84).

Se la differenza è l'aspetto sostanziale delle cose, Tarde afferma in questo modo il fondamento dell'attività di differenziazione come qualcosa di «proprio» e «comune». Da questa prospettiva Deleuze intende la microsociologia di Tarde che, lungi dall'esser ridotta a uno psicologismo ingenuo e non incline ai «dati impersonali», «non si stabilisce necessariamente tra due individui, ma si trova già fondata in un solo e stesso individuo» (Deleuze 1997, 103-104). Essendo la *monade* a un tempo molteplicità, perché include tutto l'insieme, tutte le relazioni che istituiscono il mondo sociale nel quale essa è inclusa, e *singularità*, poiché esprime una parte di questo mondo di relazioni, non solo non si danno due monadi identiche, ma il reale è un «formicolio» d'individualità innovatrici, ciascuna *sui generis*, marcate dal proprio «sigillo» distinto «riconoscibile entro mille». Va immediatamente a cadere quel privilegio esplicativo accordato da Durkheim alla morfogenesi del sociale, all'idea di coscienza collettiva, ai fatti o alle rappresentazioni, che sono tributarie in negativo di una metafisica dell'identità e della sostanza. Quel *exister c'est*

différer pone in essere il privilegio di nozioni e prospettive fondate sulla differenza, sull'eterogeneità, sulla varietà, universale e non, per cui le monadi possono mantenere il loro essere punto «irriducibile», poiché concorrono alla formazione e alla produzione della diversità interna; allo stesso tempo le monadi evolvono, cambiano nel tempo. Da questo piano argomentativo, Tarde muove una critica contro l'affermazione dell'omogeneità di Spencer, affermata in particolar modo nella «legge della differenziazione progressiva», e all'ipostatizzazione che può presentare il dualismo di Durkheim. Tarde vi oppone l'eterogeneo: «L'eterogeneo e non l'omogeneo sta nel cuore delle cose. Che cosa c'è di più inverosimile, o di più assurdo, della coesistenza di innumerevoli elementi nati co-eternamente simili? Simili non si nasce, lo si diventa. E, d'altronde, la diversità innata degli elementi, non è forse l'unica giustificazione possibile della loro *alterità*?» (Tarde 2012, 105). Ciò significa che la messa in relazione di tutte le unità concorrono alla «evoluzione creatrice». Per cui, prendendo la distanza da Leibniz, la lettura della monadologia di Tarde è in realtà una teoria del legame sociale. È attraverso il discorso neo-monadologico che si attua la rottura col programma neoplatonico: distacco intrapreso da Tarde anche nella sua forma più cartesianamente intesa. All'egocentrismo separatore, inerente a forme di dipendenza dualistica, Tarde sostituisce un “egoismo” delle monadi, intese come delle forme multilaterali d'interdipendenza, creando così una generalizzazione della sequenza dialettica causa-effetto. Nel voler dare conto di una teoria del mutamento le realtà sociali sono costituite dalle «imprese» desideranti degli uomini, i quali apportano continuamente innovazioni infinitesimali in un'«opera comune». Ed è proprio rivolgendosi alla lingua, esempio di processo costituentesi, che Tarde esemplifica: «Non è forse attraverso minuscole creazioni di espressioni immaginose, di locuzioni originali, di parole nuove o di sensi nuovi, che la nostra lingua attorno a noi si arricchisce e ciascuna di queste innovazioni, pur essendo generalmente anonima, è nondimeno un'iniziativa personale progressivamente imitata?» (Tarde 1999, 144).

L'attacco allo «spirito assoluto» che Tarde probabilmente trova in Durkheim, sotto le spoglie di concetti quali unità ed omogeneità, rappresenta un prolungamento della critica alla tradizione idealistica, dove l'enfasi ricade proprio sulle tematizzazioni attribuite all'idea di realtà oggettiva⁵³. Lì dove si pone l'indipendenza del sociale, dove le rappresentazioni collettive mostrano le proprietà più “esterne”, Tarde riabilita l'analogia, opponendosi immediatamente all'ordine

⁵³ Ciò richiama ovviamente il rapporto Hegel-Durkheim, autori notoriamente ritenuti distantissimi. La produzione critica su tale argomento è quantitativamente scarsa. Oltre al riferimento classico Knapp (1985) si veda Bellan (2005) e Nielsen (1999).

sovra-individuale. Se l'oggettività e la realtà del mondo sono strettamente in rapporto con la relazioni che le monadi intrattengono tra di loro, la critica di Tarde al sostanzialismo vuole uscire da un'ipostatizzazione del sociale per entrare in un mondo in cui la sociologia va considerata attraverso rapporti tra potenze, polarizzazioni di potere, composizioni e aggregazioni di flussi vibratorii e generatori: il piano sociologico trova il suo *pendant* teoretico nel momento in cui imitazione e ripetizione irradiano forze affettive che costituiscono il legame sociale stesso. Nella «sociologia delle forze affettive» di Tarde le possibilità che accadono come eventi, nella molteplicità di interazioni monadiche, si concretizzano in invenzioni; ed ogni volta che sono create e diventano autenticamente sociali esistono nelle pratiche e nelle relazioni umane.

6. *Homo duplex* e imitazione. Sul personale e l'impersonale

Nel rifiuto dell'imitazione tardiana Durkheim prospetta una presa di posizione a favore di una modalità sociale capace di dare senso e ordine alla molteplicità dell'esperienza mediante strumenti sociologici che riguardano da vicino l'idea di uomo e di persona. Se guardiamo all'*homo duplex* di Durkheim, questo è doppio proprio in quanto uomo⁵⁴. Dal *Dualisme* affiora una concezione delle qualità differenzianti dell'essere umano, tuttavia tali differenze non dicono solamente della differenza dell'uomo rispetto all'animale, ma informano anche delle tensioni e dei dilemmi costitutivi dell'essere umano e dei suoi sistemi rappresentativi che si manifestano in modo differente nel corso dell'esperienza sociale e storica. In questo senso, se ammettiamo un'antropologia filosofica in Durkheim, da non leggere come antropologia della duplicità, essa va a scontrarsi l'intero portato neo-monadologico che emerge nel pensiero legiforme tardiano sull'imitazione.

⁵⁴ La nozione o il tema dell'uomo doppio è presente in diversi passaggi dell'opera di Durkheim. Dove le indicazioni per la traduzione non sono state trovate, queste sono nostre. Già nel *Suicide* si legge che l'uomo è doppio, ciò si deve al fatto che all'uomo fisico si sovrappone l'uomo sociale. Nel *Cours d'Émile Durkheim à la Sorbonne* (1907), dove a proposito della nozione di anima si legge che «[...] questa credenza non è il frutto di una mera illusione. È ben vero, in definitiva, che l'uomo è un essere doppio, che porta in sé due nature opposte fra loro come il profano e il sacro» (Durkheim 1975b, II, 107). Nelle *Formes* (2005, 66) Durkheim scrive: «Si capisce [...] in che modo la ragione abbia il potere di oltrepassare la portata delle conoscenze empiriche. Non lo deve a chissà quale misteriosa virtù, ma semplicemente al fatto che, secondo una ben nota formula, l'uomo è doppio». Mentre in *M. Pradines, Principes de toute philosophie de l'action*, discussione di tesi, in Durkheim (1975b, II, 372) si legge: «In breve, c'è un "noi" sottoposto alle leggi della natura, e un "noi" che è autore della legge morale: noi siamo doppi».

Nella soggettività di ciascuno, spiega Durkheim, esistono due componenti. La prima è radicata nel suo apparato corporeo e sensorio, tesa a soddisfare i bisogni naturali. La seconda componente è quella in cui rientrano conoscenze, aspettative, giudizi, volontà e valori, ossia le modalità di relazioni correlative con altri individui. Questa seconda componente è intrinsecamente sociale nel senso che nell'esistenza e nei suoi contenuti, essa è necessariamente in relazione ai propri simili. Da questo essere *in relazione con gli altri*, l'individuo deriva gran parte dei contenuti della propria mente, dei propri stati, i quali variano nel tempo e nello spazio. Ciò non toglie che vi sia un rapporto ineluttabilmente contingente tra l'una e l'altra componente, poiché è una «doppia esistenza che conduciamo simultaneamente» (Durkheim 2009, 79). Va tuttavia evidenziato un passo del *Dualisme* dove scrive Durkheim: «in noi c'è qualcosa di diverso da noi che ci spinge ad agire» (*Ibidem*, 53). C'è una parte della duplicità per cui tutto ciò che è in noi esprime altro da noi stessi, vi è una coscienza del non-io: la dimensione sociale fattuale. Se stiamo alla duplicità e alle «due regioni» della vita interiore, va da sé che l'Io durkheimiano non può essere interamente «altro da sé», né può essere principio di se stesso, o meglio, non può essere esclusivamente se stesso. Questa posizione è non può affatto conciliare un tipo di agire imitativo. Se l'imitazione è una forma perennemente strutturante del sociale, ma che di fatto è una naturalizzazione dell'individuale, significherebbe accogliere solo una parte di *homo duplex*, formata da quell'essere «che si rappresenta tutto in relazione a se stesso» (*Ibidem*, 47) e non può fare altro che contagiare ed essere contagiato. Sarebbe in un certo senso impossibile, seguendo radicalmente le dinamiche di suggestione e automatismo, cogliere l'altro “centro di gravità”, ciò che esprime tutto quello che è altro da noi stessi, quel *non-io* rappresentato che è il nostro sociale, la componente impersonale, la dimensione sociale dell'uomo. È necessario che sia quest'ultima componente ad «aver la meglio» sulla prima, anche se non occorre che questo succeda sempre e ovunque; è necessario poiché anche se l'uomo è un essere intrinsecamente sociale la sua socialità può affermarsi e mantenersi soltanto se gli individui, nella loro grande maggioranza e nella maggior parte delle circostanze, orientano il proprio agire ad aspettative sorrette da codici, criteri, sentimenti che condividono gli uni con gli altri e che inducono, ciascuno, a tener conto dell'esistenza degli altri e a prestare attenzione ai loro bisogni. Questi *alter* non devono rappresentarsi a un determinato individuo soltanto come singoli esseri con cui è costretto a convivere, ma come esseri a cui si sente *ac-comunato* da appartenenze salienti, durature, impegnative, tali da indurlo, se e quando necessario, ad anteporre gli interessi condivisi con gli altri al proprio interesse particolare.

È necessario quindi che l'azione sia orientata dal senso persistente e cogente dell'autorità morale. È ciò che può attivare nell'individuo una conformità volenterosa, disponibile, e allo stesso tempo fargli trascendere, o se necessario sacrificare, i propri interessi rispetto a quelli del gruppo o della società. La superiorità della componente espressamente sociale dell'*homo duplex* su quella strettamente individuale, deve esser motivata dal riconoscimento dell'intrinseca validità della norma, della sua oggettività, della credenza che incarna e dal prestigio, affatto particolare, che essa possiede ai suoi occhi. È necessario al mantenimento dell'ordine sociale che la componente sociale dell'*homo duplex* abbia tra i suoi contenuti delle norme, nel senso di aspettative socialmente sanzionate che possano limitare e disciplinare gli impulsi, i riverberi, le forze centrifughe ed egoistiche che provengono dall'altra componente.

Vi è un ulteriore aspetto da considerare. Durkheim ci informa del fatto che la disponibilità e la ricchezza dei contenuti del pensiero «decide» della costituzione sociale della personalità. Una persona «è anche un sistema di idee, di sentimenti, di abitudini, di tendenze, una coscienza che ha un contenuto, e tanto più si è una persona quanto più questo contenuto è ricco di elementi» (Durkheim 1969a, 527). Così, sembra dirci Durkheim, si è tanto più esseri sociali, persone, quanto più si pensa e quanto l'uomo non *si* vive esclusivamente «per se stesso e di se stesso» (*Ivi*). La dimensione umana assume dunque una posizione intermedia rispetto a due orientamenti noti. Da un lato, sono possibili collettività a debole tasso d'individuazione: pensiamo con Espinas alle società animali e con Durkheim alle società premoderne a solidarietà meccanica. Dall'altro, è concepibile pensare individualità tendenzialmente chiuse e autonome rispetto alle quali la relazione sociale è derivata o secondaria. Tuttavia, ciò significherebbe accordare la priorità ontologica all'individuo, lasciando all'associazione lo *status* di fenomeno derivato: questo è ciò che per Durkheim si traduce nelle forme di individualismo che caratterizzano utilitarismo e contrattualismo. Se invece si pone la dimensione umana come mediana a queste due tendenze, ripensando il dualismo sostanziale tra individuo e società, la duplicità correlativa da cui essa è caratterizzata informa sia il rapporto costitutivo fra individuo e società, sia il farsi del rapporto tra identità personale e legame sociale. Ciò sarebbe in assonanza da quanto emerge in una riflessione scritta nelle *Formes*, dove emerge come una persona, oltre che un «soggetto singolo», è molto altro: «l'individuazione non è la caratteristica fondamentale della persona. Una persona non è soltanto un soggetto singolo, che si distingue da tutti gli altri. Essa è, inoltre e soprattutto, un essere a cui è attribuita un'autonomia relativa in rapporto all'ambiente [*milieu*] con cui è più immediatamente in contatto» (Durkheim 2005, 331). In tal senso, ciò che differenzia l'azione della persona in generale – qui in particolare dagli automatismi della sociologia tardiana e da

ogni ricaduta bio-psicologica dell'ordine magnetizzatore-magnetizzato, stimolo-risposta ecc. – è ciò che rende l'agire umano, ovvero quello scarto che separa l'impulso dalla decisione, quella pausa, o sospensione dell'azione nel tempo, che permette alla persona di affrancarsi dal grado zero del suo *milieu* e dal suo stesso organismo.

In questa chiave, si presenta un'idea di agire che corrisponde a un sistema di relazioni che assicurano alla persona una distanza non solo da cose e situazioni, ma anche da se stessa: la persona di ambito durkheimiano è, quindi, una prospettiva aperta sul mondo sociale, perché non solo si è persone sia nella fusione o nell'effervescenza, ovvero in un'associazione priva di dualità, così come lo si è nella riflessione "solitaria", ma si è persone soprattutto nell'esercizio quotidiano del pensiero degli altri e con gli altri, nel tipo di azioni e pratiche che soltanto tale esercizio permette. In quest'ottica la persona ha costantemente un ruolo, è socialmente incorporata in un orizzonte di senso condiviso, ma è sua responsabilità criticare riflessivamente questo orizzonte. Proprio in quanto siamo «dentro di noi» e dietro la nostra stessa superficie, apparteniamo a un gruppo socializzato e in questo senso l'individuo di Durkheim è sia persona, sia ruolo sociale. Per cui se la sociologia durkheimiana constata ampiamente che la persona è rapporto di rapporti, essa svela la necessità di un sempre nuovo relazionarsi o pensarsi, ha bisogno di giocare e di pensare un ruolo per essere ciò che è.

Se guardiamo al testo del *Dualisme*, la relazione fra l'individuo e il gruppo è posta dalle prime battute sotto il segno di un'implicazione reciproca: «La società infatti può formarsi solo a condizione di penetrare le coscienze individuali e modellarle "a sua immagine e somiglianza"» (*Ibidem*, 37). Ciò è affermato in ragione del fatto che la vita sociale si interiorizza, si radica nelle coscienze individuali e se così non fosse la vita sociale non potrebbe svilupparsi, differenziarsi o più radicalmente darsi nell'esperienza che essa è. Per cui, ciò che è collettivo, sociale, non trova nel sostrato materiale una «struttura strutturante», ma vi trova piuttosto un riferimento. La dimensione sociale infatti è composta di relazioni simboliche, simulacri e sostituti: possiamo allora dire che a renderci persone, non monadi che si imitano o che si contagiano, ovvero ciò che *non* ci lascia come enti indifferenziati, è la dinamica sociale che si sovrappone a ciò che è meramente fisico. Questo aspetto che non può preesistere alla costituzione del sociale, può darsi unicamente insieme alla possibilità delle rappresentazioni, delle categorie e delle istituzioni di senso sociale. L'imitazione nella prospettiva di Durkheim è rifiutata perché *non* ammette la condizione sociale della duplicità come forma particolare attraverso la quale il legame sociale si mantiene e si realizza; di conseguenza il pensiero impersonale quale espressione del corpo sociale non va più a caratterizzare l'esperienza sociale del vivere assieme. Nel momento in cui si riconosce che

l'individuo non è più il *finis ultimus naturae* è necessario riconoscere che *in lui e sopra di lui* vi è il corpo sociale, non un essere «fuori» dell'esperienza. Il pensiero impersonale «si è, per la prima volta, rivelato all'umanità sotto la forma del pensiero collettivo; e non si vede per quale altra via sarebbe potuta avvenire questa rivelazione» (Durkheim 2005, 500).

Il punto sensibile della polemica tra rappresentazione e imitazione, tra realismo e neomonadologismo può essere rinvenuto tenendo conto di ciò che abbiamo detto ora. Tarde, rifiutando almeno formalmente dualismi e duplicità, respinge il dualismo costitutivo dell'uomo durkheimiano, quel dualismo relazionale che è preso e si costituisce con e nella forza dell'impersonale, anche come una costrizione opponente fenomenicamente contrapposta. Scrive Tarde:

per quanto intimo, profondo, armonioso, possa essere un gruppo sociale qualsiasi, non capita mai che vediamo sorgere al suo interno *ex abrupto*, in mezzo agli associati stupefatti, un Io collettivo, reale e non soltanto metaforico, meraviglioso risultato di cui essi sarebbero le condizioni. Senza dubbio c'è sempre un associato che rappresenta e personifica l'intero gruppo, o anche un piccolo numero di associati [...] che, ciascuno per un aspetto particolare, lo individualizzano nella loro persona non meno interamente. Ma questo capo o questi capi rimangono pur sempre dei membri del gruppo (Tarde 2013b, 79).

Tarde ha ben chiaro il concetto di impersonale, tuttavia se viene inteso come parte di un'istituzione, piuttosto che come quadro concettuale, viene subito contrapposto alla mente individuale: per cui lingue, religioni, arti, sono solo opere collettive di nome, ma che come tali non spiegano nulla e nulla dicono dei fenomeni che producono. Esse sono così «Eminentemente impersonali [che] da qui non c'è che un passo nell'arrivare a sostenere, insieme al mio eminente avversario, Durkheim, che, lungi dall'essere funzioni dell'individuo, esse sono i suoi fattori, che esistono indipendentemente dalle persone umane e le governano dispoticamente, proiettando su di esse la loro ombra oppressiva» (Tarde 1999, 124).

Tarde non intende negare un certo realismo ascritto alle relazioni che si danno in società, tali fatti sono ben visibili, ma anche se riconosce chiaramente «che una volta formate le realtà sociali si impongono agli individui» (*Ivi*), esse s'impongono soprattutto per persuasione e suggestione, e solo qualche volta per costrizione. Le realtà sociali tardiane sono realizzate dagli uomini e dai loro sforzi, presi nella loro immanenza, ma hanno comunque un'origine unilaterale, che varia col variare delle spontaneità in gioco. Nella *Prefazione* alla seconda edizione delle *Lois de l'imitation* (maggio 1895) si legge con chiaro riferimento a Durkheim:

è proprio perché gli atti umani imitati possiedono questo carattere dogmatico o imperioso che l'imitazione costituisce un legame sociale; poiché ciò che lega gli uomini è il dogma o il potere. (Si è vista soltanto la metà di questa verità, e la si è vista male, *quando si è detto che la specificità dei fatti sociali era quella di essere obbligati e forzati*. Significa misconoscere ciò che vi è di spontaneo nella maggior parte della credulità e della docilità popolari) (Tarde 2012, 40).

Dal punto di vista di Durkheim, ammesso che gli atti umani imitati possiedano un carattere dogmatico o imperioso, questo può esclusivamente derivare da una forza non ascrivibile al singolo individuo. Se un carattere si impone per poi individualizzarsi nel modello che si imita altro non è che l'azione attiva di una rappresentazione collettiva, la quale, tra le altre cose, oggettivizza collettivamente il legame sociale. Sullo stesso tema Tarde scrive nella *Prefazione alla Logique sociale* (1895):

Ancora più ristretta e lontana dalla verità è la definizione elaborata di recente da un rinomato sociologo che pone come proprietà caratteristica degli atti sociali quella di essere imposti *dall'esterno per costrizione [du dehors par contrainte]* Questo significa non riconoscere, in fatto di legami sociali, nient'altro che i rapporti tra padrone e sottoposto, tra professore e allievo, tra genitori e figli, senza avere il minimo riguardo per le libere *relazioni tra uguali* [...] Non si riuscirebbe a spiegare un tale errore se non collegandolo a quest'altro, cioè che un fatto sociale, in quanto sociale, esiste al di fuori di tutte le sue manifestazioni individuali. Sfortunatamente, spingendo al limite e oggettivando la distinzione, o piuttosto, la separazione tutta soggettiva del fenomeno collettivo e degli atti particolari di cui è composto, Durkheim ci riporta in piena scolastica. *Sociologia non vuol dire ontologia*. Faccio molta fatica a comprendere, lo confesso, come si possa dire che «esclusi gli individui, rimane la società» (Tarde 1999b, 62).

La critica tardiana può essere riformulata in questo modo: non accettando il realismo che Durkheim propone, il legame sociale che è informato da questo stesso realismo non può essere oggettivato, o colto esternamente alle sue mere manifestazioni individuali. L'espressione dogmatica e imperiosa del modello è, dunque, un modo di forza irradiato dalla monade dominante, che dice di una potenza che possiede una causalità, ma essendo il modello reale un caso del possibile, di conseguenza non si potrà ridurre la dialettica del possibile, e del reale stesso, a un ordine

primo, o a una determinazione sovraindividuale. Ciò rimarca la distanza col realismo di Durkheim. Da un canto, considerando che il *tutto* tardiano è logicamente meno complesso di ciascuna parte che lo compone, non può mai venir meno il fatto che è la complessità intrinseca di ciascun membro/monade di un gruppo a generare mutamenti e cambiamenti; dall'altro va da sé che nulla nella società tardiana può sussumere singolo e molteplice, né in un essere *sui generis*, né in un *homo duplex* in cui si traduce la capacità soggettiva e oggettiva dell'ordine rappresentativo. Possiamo invece affermare che un insieme o una formazione sociale per Tarde va definendosi nell'azione imitativa: questa socializza l'individuale, nel senso che lo stabilizza, ma resta il fatto che l'azione imitativa ha sempre una potenza differenziante che è una spinta, una forza interna. La capacità di trasformazione inscritta in tale processo è dovuta al fatto che l'imitazione non riguarda allora il modello come principio d'individuazione, ma il suo desiderio, ovvero ciò che è espresso in potenze. Vale a dire, il desiderio e la credenza superano l'individualità stessa in cui compare.

Tarde estende a Durkheim la sua critica antihegeliana, che si mostra nell'oggettività dei processi sovraindividuali e nella costrizione che questi hanno sul pensiero, sul linguaggio e, più in generale, sulle azioni umane. La critica riguarda il fatto sociale nelle sue accezioni normative. Imitazione e invenzione coinvolgono, nel loro essere atto sociale, ciò che è potenza dell'anima, desiderio e credenza, e queste due forze sono impiegate e tematizzate nelle istituzioni che organizzano la loro composizione e la loro aggregazione. Per cui le credenze collettive andranno a costituire le istituzioni, mentre i desideri saranno le forze del progresso sociale. Nel capitolo V delle *Lois de l'imitation* Tarde sembra far luce su questo punto:

Esiste, in effetti, una *Ragione* per le società come per gli individui; e questa *Ragione*, per entrambi, è soltanto un bisogno come un altro, un bisogno speciale, più o meno sviluppato a seconda del modo in cui è stato soddisfatto in passato, come accade per tutti gli altri bisogni, e che è nato anche grazie alle invenzioni o alle scoperte che hanno permesso di soddisfarlo, cioè dai sistemi o dai programmi, dai catechismi o dalle costituzioni che, avendo cominciato a rendere più coerenti le idee e le volontà, hanno creato e attivato il desiderio della loro coesione. *Si tratta di una vera e propria forza* situata nel cervello degli individui, che aumenta o diminuisce, devia a destra o a sinistra, si rivolge verso questo o quell'altro oggetto, a seconda delle epoche o dei paesi (Tarde 2012, 170-17).

Stando alle leggi logiche dell'imitazione è vero che l'elemento intellettuale e logico viene affermato chiaramente, ma ciò che deve emergere risiede nella particolarità di questo passo: è

un elemento logico a cui è ascritta la volontà di rendere coerenti e coese credenze e desideri, ma di fatto questo elemento logico è una forza – anche quando si tratta di forze logiche (codici) – analogica con qualsiasi altra forza, che agisce in relazione a flussi di desideri e credenze.

Consideriamo ancora la rilettura monadologica e la relazione interpsicologica. Ciò che vediamo è il formarsi nella teoria di Tarde di un'organizzazione sociale pluricentrata, di «*sites*» equipotenti, in cui ciascun punto è il centro (Letonturier 2000). Questo determina, pensando all'*agency* imitativa, i) la cooperazione delle parti e la reversibilità delle influenze ii) la pluralità delle determinazioni e la reciprocità degli effetti e delle affettività iii) l'intercambiabilità delle posizioni. La società è allora il luogo di produzione e di circolazione della totalità delle invenzioni individuali, dove la storia assume la valenza di spazio generale delle connessioni e delle intersezioni (Molina 2010).

Quando Tarde paragona la società a un «meccanismo psicologico superiore» dà conto della simultanea cooperatività delle monadi, delle singolarità, sebbene questa cooperazione che avviene tra cervelli è per sé un cervello superiore ma che non si costituisce autonomamente e ontologicamente: il tentativo tardiano è di porlo sempre al di qua della rappresentazione collettiva alla Durkheim. In esso agiscono e si relazionano singolarità, monadi che agiscono l'una sull'altra e che rimangono differenti anche se avvolte in flussi di desiderio e credenze, capaci di eccedere i singoli cervelli stessi. La molteplicità dei rapporti sociali quindi non è in relazione di dipendenza da una essenza, ma dipende da una più metafisica creazione del possibile, da monadi quali elementi infinitesimali dotati di volontà, di credenze e modi di *sentirsi*, anche nel senso biraniano dell'*effort*.

Pensando all'individuo che imita, nulla in esso è letteralmente impersonale se la critica di Tarde vuol dirci della critica dell'identità e dell'individuazione: l'individuo non è mai disgiunto da flussi di desideri e credenze che si articolano nella triade costitutiva del sistema tardiano imitazione-opposizione-adattamento. Nell'immanenza delle relazioni che rimangono sempre al di qua dell'ordine rappresentativo di Durkheim, troviamo le fonti dell'individuo imitante, che preso nel suo continuo *exister c'est differer*, pratica e attua in continuazione legami sociali: l'imitazione è allora legame sociale nel momento in cui sostiene la trasmissione della credenza o del desiderio che ogni invenzione concretizza in sé. L'individuo è a un tempo operatore e creatore d'invenzioni, di ripetizioni che attualizzano il possibile, lo stabilizzano momentaneamente in totalità frammentarie. L'imitazione si mostra quindi più come contenuto di socializzazione e qualità individuale nel momento in cui è l'individuo a organizzare il flusso inventivo e a strutturare, di fatto, il sociale. Tarde apre il senso della sua sociologia sulla dimensione essenzialmente

coestensiva e relazionale dell'individuo, non solo perché capace di creare flussi sociali connettivi, ma perché per vocazione è esso stesso la vita di ogni forma di organizzazione, in cui i ruoli sono intercambiabili e gli statuti fortemente variabili. Pertanto, quando Tarde pensa alla conformità sociale, idealmente o per mezzo di storicizzazioni precise, insieme alle volontà che costituiscono la vita sociale dice di una presenza simultanea di idee, di obiettivi e di modi specifici d'agire, in alcun modo determinati dall'ereditarietà organica o dal *milieu* geografico particolare: è l'attore-creatore di un'idea, di un atto propagato passo per passo che conforma il sociale. Tuttavia, i bisogni e le tendenze spirituali che esistono solo come «virtualità realizzabili» [*virtualités réalisibles*], che sono in condizione di potenza nello stato di virtualità nelle forme più disparate, passano dall'idealità alla loro realizzazione mediante l'indicazione del singolo individuo creatore, di un primo agente imitativo che di fatto determina la scelta e il farsi di una o di un'altra virtualità (Tarde 1999, 60-71 e 134-135).

CONCLUSIONI

Attraverso questo lavoro è stato possibile osservare come la modalità con cui la sociologia, nel costruire l'oggetto che apre il reale sociale all'investigazione, si autolegittima come sapere. La sociologia sorge infatti come una scienza autonoma nel momento stesso in cui ha avuto consapevolezza di essere una scienza senza presupposti o, comunque, con presupposti diversi da quelli che essa stessa si dava. Questa consapevolezza è comune sia al sorgere della sociologia positivista, sia al sorgere della sociologia all'interno del dibattito tra scienze della natura e scienze dello spirito. Vale a dire, essa sorge nel momento in cui il sociologo ha la consapevolezza – nello stesso tempo in cui definisce, delinea, o pone la visione che gli apre un campo del reale sociale e che gli rende intelligibili i fenomeni cosiddetti sociali – di porre la sociologia come disciplina e scienza autonoma, cioè senza presupposti che siano *altri*, o diversi, da ciò che essa pone nel suo atto costitutivo. Vi è, quindi, uno spazio che è tutt'uno con il costituirsi della sociologia e che non si confonde necessariamente con gli spazi che sono propri delle teorie, delle tradizioni e delle dottrine dei diversi saperi epistemologici, per quanto esso concorra a delimitarli. Questo spazio è quello che pone il *sensu* stesso del discorso e dell'indagine sociologica e che, quindi, legittima il discorso sociologico rispetto a tutti gli altri, ugualmente legittimi, ma diversi per il senso delle loro indagini. Da questo presupposto, il presente lavoro ha indagato le radici classiche della sociologia in rapporto all'ambito dell'ontologia sociale contemporanea. Per affrontare il problema del rapporto tra sociologia contemporanea e ontologia sociale si è deciso di prendere le mosse mediante una ricognizione dei fondamenti sociologici classici di tradizione francese.

L'ontologia sociale offre un resoconto sistematico delle entità e delle strutture fondamentali dell'esistenza sociale – ad esempio, persone e istituzioni – e della natura fondamentale dell'interazione sociale e del cambiamento sociale. Tale prospettiva fa riferimento a un'ontologia sociale che trova espressione nella letteratura recente dell'ultimo trentennio. Vale a dire, non proviene da un manuale di metafisica analitica, come si potrebbe pensare in prima battuta, e neppure dal celebrato testo di John Searle, *The Construction of Social Reality* (1995), cui si deve la fortuna della nozione «ontologia sociale» nel dibattito contemporaneo, ma proviene da uno studio di Carol Gould su Marx (1978). Pertanto, l'espressione (comparsa già in un manoscritto del 1910 di Edmund Husserl) è stata introdotta (paradossalmente) nel dibattito contemporaneo dal lato della teoria critica. In ogni caso, la fortuna recente del termine è legata a un insieme di teorie, per lo più di ascendenza analitica, che fanno capo ai lavori di autori quali John Searle, Margaret Gilbert, Michael Bratman, Philipp Pettit, Raimo Tuomela e, su un altro versante, Roy Bhaskar e Margaret Archer (Bhaskar *et alii* 1998). Tali teorie,

i) hanno tematizzato la questione dell'analisi delle strutture fondamentali della realtà sociale. Vale a dire, come emergono e sono costituite alcune entità che siamo soliti comprendere spontaneamente come sociali – gruppi, istituzioni, regole, norme, pratiche, abitudini, poteri, ma anche strutture, sistemi e meccanismi sociali;

ii) hanno immesso una serie strumenti concettuali per categorizzare tali fenomeni: ad esempio, *agency* collettiva, intenzioni di gruppo, intenzionalità collettiva, impegno condiviso, regole costitutive, fatti istituzionali. L'ontologia sociale contemporanea ha così messo a fuoco la riflessione sui fondamenti ontologici stessi delle scienze sociali e, in particolare, della sociologia. In tal senso, si occupa di fornire un'analisi del tipo di realtà – quella sociale – che costituisce il riferimento di queste discipline e di cui anche in forma pre-teoretica pronunciamo nella nostra precomprensione intuitiva della vita sociale.

A tale proposito, attraverso la teoria sociologica classica di ambito francese, si è riflettuto e tematizzato nuovamente riguardo una serie di domande che, tradizionalmente, sarebbero state definite come metafisiche (Lawson *et alii* 2013). Le distingo ora per ambiti che hanno interessato la riflessione: 1) che cosa distingue la realtà sociale dalla realtà naturale? Quali sono i suoi elementi fondamentali? È una realtà che scopriamo o produciamo, ed eventualmente, come è prodotta e costituita dalle nostre attività? 2) Qual è il ruolo che l'intenzionalità, il linguaggio e le norme giocano nella costituzione della realtà sociale? 3) La costituzione sociale di un

fenomeno è compatibile con la sua oggettività ontologica ed epistemologica? Qualcosa può essere socialmente, intersoggettivamente costituito, e nondimeno un fatto del mondo, delle cui proprietà si può avere una conoscenza oggettiva condivisa? 4) I fenomeni che si presentano *prima facie* come collettivi – rappresentazioni, azioni condivise, identità di gruppo – possono essere sempre ridotti a istanze di fenomeni relativi agli individui umani oppure, per poterne rendere conto, occorre postulare che vi sia un aspetto logico, formale e/o sostanziale non riducibile dei fenomeni collettivi? In caso affermativo, che tipo di realtà dobbiamo conferire alle entità collettive, ai soggetti plurali e a generi sociali quali, ad esempio, *gender* e *razza*? C'è un'alternativa immediatamente dirimente entro individualismo e ologismo ontologico, oppure vi sono fenomeni che non si lasciano ridurre a uno dei due lati?

Come è notato in sede di analisi, tali domande sorgono con il sorgere stesso della sociologia. Gran parte delle teorie sociologiche si pongono tali questioni muovendo dal presupposto che sia il discorso ordinario, sia quello scientifico, si basino su una precomprensione piuttosto vaga e parziale di molti aspetti di ciò cui si riferiscono quando parlano di realtà sociale. Di conseguenza, è emersa progressivamente l'esigenza teorica di chiarificazione concettuale di ciò di cui si parla: nella nostra ricognizione si è potuto osservare che tale chiarificazione è relativa ad aspetti non solamente epistemologici, ma anche ontologici. Nell'affrontare tali questioni, gli impianti teorici più diffusi adottano spesso un approccio combinatorio, in grado di combinare psicologia sociale e scienze cognitive, insieme ad altri rami del sapere scientifico contemporaneo. Tuttavia, perché la teoria sociologica ha bisogno di una riflessione sull'ontologia sociale? La risposta potrebbe articolarsi a lungo. In prima battuta, potremmo dire, per gli impegni ontologici impliciti che fin dal suo nascere ha comunicato (Prandini 2008). Nel formulare le loro diagnosi del presente, le diverse sociologie assumono implicitamente diversi impegni ontologici senza darne conto a livello teorico: sia perché non hanno strumenti concettuali adeguati, sia perché, in base ad un argomento che risale almeno ad Adorno, rifiutano questo tipo di analisi perché considerata compromessa con la precedente metafisica.

La riflessione sviluppata in questo lavoro, tutta interna al pensiero francese classico, può essere anche immediatamente declinata sul versante delle teorie critiche. Infatti, se prendiamo come riferimento, ad esempio, Habermas (1981) e Honneth (1994), in particolare il modo in cui questi ricostruiscono le strutture della prassi sociale, possiamo vedere che i presupposti pragmatici dell'agire comunicativo di Habermas e le forme fondamentali del riconoscimento costitutive per Honneth dell'identità individuale, sono intese da entrambi gli autori quali strutture formali che rendono possibile l'identificazione delle patologie sociali (Testa 2016). Quindi, il sociologo

dovrebbe chiedersi, quale è il rapporto tra tali strutture formali e le pratiche sociali esistenti? Esse non sono semplicemente criteri formali astratti e *a priori* con i quali giudicare e valutare le pratiche sociali e le norme al loro interno. Infatti, entrambi gli autori muovono dal fatto che i presupposti linguistico-formali dell'intesa, o l'etica formale del riconoscimento, abbiano un ruolo nella riproduzione della realtà sociale. Bisognerebbe allora capire: che cosa significa questo esattamente? Una simile assunzione è di tipo funzionalista e implica degli impegni piuttosto pesanti: non si tratta solo di una questione di presupposizione fattuale (Cruikshank 2003). L'idea è piuttosto che, in un qualche senso del termine, tali strutture formali giochino un ruolo costitutivo per le pratiche sociali. Ancora, cosa significa qui costituzione? Non espressamente, si sta sostenendo che, quel tipo di realtà facente capo alle pratiche sociali, sia costituita nel suo essere da tali strutture formali. Questo è un assunto socio-ontologico di cui la teoria però non riesce a dar conto nella sua radicalità, fino a che pretende di essere solo un'analisi delle strutture pragmatico-formali di tali pratiche. Un altro impegno ontologico-sociale, implicato da concetti quali agire comunicativo e lotte sociali per il riconoscimento, riguarda il fatto che tali nozioni presuppongono che vi siano degli atteggiamenti collettivi: i partecipanti a tali pratiche condividono in senso forte abitudini, credenze, rappresentazioni, desideri, intenzioni, norme accettate. E ciò ci riconduce alla questione, sociologica e di ontologia sociale, degli atteggiamenti collettivi, delle forme di intenzionalità condivisa e dei soggetti plurali, delle narrative costituite pluralmente, che sembrano essere richiesti per il coordinamento di tali pratiche (Descombes 2004).

Se prendiamo invece un altro esempio, tratto da altre famiglie teoriche di nuova generazione in senso ampio, quali la teoria postfemminista e la teoria postcoloniale, osserviamo problematiche simili. Uno sforzo importante di questi studi consiste nell'elaborare una teoria critica del genere e della razza, mostrando che tali categorie non sono, ad esempio, dei generi naturali, ma piuttosto dei costrutti sociali. Tuttavia, nello stesso tempo, tali teorie mettono in luce come questi costrutti sociali abbiano degli effetti sulle identità individuali e siano connessi a meccanismi sociali strutturali. Mostrare criticamente che qualcosa è un costrutto sociale implica un discorso a sua volta non privo di sviluppi ontologici (Haslanger 2012). In prima battuta, rivelare qualcosa come una costruzione sociale sembra corrispondere a svelarlo come apparente. Però, va notato che tali costrutti sociali sono reali per coloro che ne subiscono le conseguenze. Essi hanno effetti oggettivi e soggettivi sul modo in cui questi soggetti prendono forma, sono corporeamente identificati, interiorizzano o socializzano i modelli sociali, ecc.

Oltre all'esigenza di esplicitare gli impegni ontologici impliciti, una seconda ragione a favore della tesi per cui le teorie contemporanee avrebbero bisogno di un'ontologia sociale riguarda

l'implementazione della vocazione interdisciplinare della teoria sociologica contemporanea. In questo luogo la famiglia delle ontologie sociali contemporanee sembra poter dare un contributo importante, proprio perché in tali programmi di ricerca la questione dei fondamenti della realtà sociale e l'analisi delle modalità dell'interazione viene strutturalmente affrontata con un approccio interdisciplinare, dove non c'è soluzione di continuità netta tra analisi sociologica e ricerca empirica, ma i due ambiti di analisi si chiarificano reciprocamente (Pratten 2014). Si noti che l'ontologia sociale contemporanea stessa ha bisogno che la sociologia contemporanea percorra strade ontologicamente orientate. Certamente per il problema del mutamento sociale. Le ontologie sociali analitiche sembrano poco attente alla questione della trasformazione sociale, concentrandosi sulla statica – sullo studio degli elementi strutturali costitutivi – e trascurando la dinamica sociale. Così, ad esempio, nel modello di Searle, si sostiene che la realtà sociale è costituita tramite atti dichiarativi che, nella forma di regole costitutive collettivamente accettate (secondo la formula “X vale come Y nel contesto C”: questo pezzo di metallo vale come denaro nella Repubblica Italiana), impongono funzioni di *status* sugli oggetti naturali o le creano *ex novo* laddove non vi siano oggetti naturali sottostanti (come nel caso delle *corporations* e di altri enti collettivi) (Searle 2010 § 5). Tuttavia, l'accettazione o riconoscimento collettivo che sta alla base dei «fatti sociali» è a sua volta assunta semplicemente come un presupposto formale, staticamente descritto, senza che in alcun modo sia dato conto della sua dinamica processuale e storica. È sufficiente postulare che l'accettazione collettiva, per un improvviso mutamento, a un certo punto venga meno, come ad esempio sarebbe accaduto, per Searle, prima con la rivoluzione d'Ottobre e poi con la caduta repentina dell'Urss? Come accade che il riconoscimento collettivo venga meno? Dobbiamo pensare questo fenomeno semplicemente come un evento puntuale, oppure come una tendenza immanente a una certa processualità sociale? Che rapporto ha questo con quegli aspetti sistematici della società che sono all'origine di sofferenza sociale, fragilità e marginalità? E quale è il rapporto tra il mutamento dei sistemi di accettazione collettiva e le affermazioni dei soggetti sociali? Probabilmente, porsi tali domande, avrebbe una importanza decisiva proprio per chiarire quei meccanismi la teoria sociologica stessa presuppone come costitutivi della realtà sociale.

Un altro problema su cui riflettere è l'ignoranza del fenomeno del potere. Le ontologie sociali analitiche tendono a ignorare il fenomeno del potere, delle asimmetrie nell'accesso non solo alle risorse naturali ma anche alle risorse istituzionali. Quindi, diremo, del dominio che ciò consente ad alcuni soggetti individuali e collettivi rispetto ad altri. Ora, se la realtà sociale istituzionale è costituita tramite regole costitutive, allora il vantaggio che la maggior dotazione di risorse

materiali, o capitale simbolico, garantisce ad alcuni nell'accesso privilegiato a determinate istituzioni, è anche un vantaggio nell'opportunità di poter dar forma, di modellare e gestire quei meccanismi – per Searle le regole costitutive – che creano la realtà sociale (Thompson 2015). A questo punto, il potere non può essere semplicemente “ignorato”, o visto come elemento meramente empirico, perché esso diventa un fattore decisivo per quanto riguarda sia la costituzione della realtà sociale, sia il suo mutamento.

Infine, si potrebbe suggerire una traiettoria d'indagine sul rapporto formalismo-astoricità. Un limite profondo delle analisi condotte dall'ontologia sociale è di rimanere spesso confinate in un approccio formalistico – si pensi alla formula X vale come Y in C , che per Searle dovrebbe dare conto della struttura logica fondamentale di tutta la realtà sociale – che non riesce ad integrare i contenuti concreti delle pratiche sociali, e in particolare gli aspetti materiali, risultando in una descrizione essenzialmente astorica. L'ontologia sociale analitica, in molte sue versioni, può essere giudicata deficitaria, dal punto di vista della distinzione tra teoria critica e teoria tradizionale elaborata da Horkheimer (1937), perché corrispondente sotto certi aspetti alla fattispecie della teoria tradizionale, caratterizzata da un aspetto statico, formale, astorico e sconnesso dal fine pratico della trasformazione sociale. La posta in gioco non è però solo quella di una critica esterna dell'ontologia sociale analitica dal punto di vista della teoria sociologica. Se così fosse, in effetti, le ontologie sociali contemporanee potrebbero continuare ad ignorare le teorie sociologiche, proprio perché per definizione i problemi posti da queste ultime non sembrerebbero, se non in parte, essere di loro interesse. Ma il fatto è che le ontologie sociali, proprio per dare conto di ciò che intendono spiegare e descrivere – la costituzione della realtà sociale – dovrebbero occuparsi strutturalmente di quei fenomeni – ad esempio, il mutamento sociale, la storicità, il potere – che sono a loro volta costitutivi di tale realtà.

A questo punto: la sociologia ha bisogno di un'ontologia sociale? Si potrebbe rispondere: l'apparato ontologico-sociale non è un appoggio esterno o addirittura un oggetto estraneo rispetto a essa, ma un suo principio interno, più o meno esplicitato nello sviluppo storico di diverse tradizioni della teoria sociologica (come abbiamo visto) e che in ogni caso può essere sviluppato immanentemente dalla sua stessa problematica. Queste conclusioni possono corroborare la tesi che la sociologia non solo sia compatibile con un approccio ontologico-sociale, ma che lo richieda immanentemente. Anche alla luce di ciò che è emerso dalla nostra ricognizione teorica, il confronto tra sociologia e ontologia sociale in senso ampio fa certamente riemergere problemi rispetto ai quali si dovrebbe riflettere nuovamente. Si badi, non per derubricarli rapidamente come problemi di sociologia “generale”. Il primo è certamente riguardante la relativizzazione

della svolta agenziale. Parte dell'ontologia sociale contemporanea – Searle, Gilbert, Tuomela, Pettit – muove da un paradigma di *agency*. Vale a dire, sviluppa una concezione della realtà sociale essenzialmente basata su una teoria dell'azione, dell'*agency* sociale. A ben vedere, questo è un modello proprio anche di parte della teoria sociale contemporanea che sembra aver fatto proprio un modello pragmatista dell'azione sociale. E tuttavia, per quanto sia importante il paradigma dell'*agency* sociale, il fare sociologia in senso esteso dovrebbe farci riflettere, ancora, sul fatto che ci sono buone ragioni per non erigere la teoria sociologica unicamente su di una teoria dell'*agency*. Il secondo riguarda il rapporto tra strutture sociali e mutamento. Un'idea che pare indispensabile per una teoria sociologica contemporanea è che nella realtà sociale siano all'opera ostacoli strutturali alla trasformazione sociale, i quali seguirebbero tendenze o dialettiche irriducibili all'intenzionalità individuale e collettiva – e che nelle diverse teorie sono intesi di volta in volta come meccanismi dotati di potere causale quali modi di produzione economica, *habitus*, totalità sociale, apparati ideologici, costruzioni egemoniche, naturalizzazioni, ecc. Se è così, allora non possiamo guardare unicamente all'agentività, ma dobbiamo conservare continuamente uno sguardo anche alle strutture sociali, o in ogni modo dobbiamo avere una teoria di come forme di *agency* – si pensi anche alle recenti proposte di paradigmi quali *Social Innovation*, *Co-creation*, *Co-production* – possano variare in ostacoli strutturali. Una considerazione che, riprendendo anche alcuni aspetti della concezione bourdieusiana dell'*habitus* quale struttura strutturante, è supportata da alcuni settori dell'ontologia sociale critica contemporanea, quali il realismo critico – che con Baskhar ed Elder-Vass (2010) teorizza la dualità tra *agency* e strutture, implicante sia il carattere irriducibile delle strutture, sia il potere trasformativo dell'*agency*. In terzo luogo, vi è poi la critica del paradigma intenzionalista. Una buona parte dell'ontologia sociale contemporanea muove entro un campo intenzionalista, conferendo un ruolo prioritario alla nozione di intenzionalità, individuale e/o collettiva, per quanto riguarda la costituzione dei fatti sociali. L'attenzione qui va al ruolo costitutivo delle strutture e dei meccanismi sociali oggettivi, che dovrebbe condurci nuovamente a riflettere verso questa prospettiva, anche in rapporto ai lasciti idealisti. Ciò potrebbe condurci a esplorare altri modelli di costituzione sociale che non si riferiscano essenzialmente alla nozione di intenzionalità.

Recentemente alcune correnti interne all'ontologia sociale hanno tentato di chiarire che tipo di essere sono gli esseri sociali, mentre la sociologia si è concentrata sul problema delle divisioni

ontologiche classiche – persone e oggetti – chiedendosi se tali divisioni debbano essere rinnovate o meno. Al di là delle singole divisioni prospettive, un dato che emerge costantemente in letteratura è che i fatti sociali dipendono in parte da rappresentazioni, da aspettative epistemiche: vale a dire, essi comprendono delle componenti epistemiche nel loro modo d'essere. La presente ricerca ha mostrato come, comunque si vogliano intendere e valutare gli esiti sia teorici, sia storici di tali prospettive, gli aspetti che sono alle radici della problematica ontologica sociale contemporanea sono espressi se si fa riferimento alla teoria sociologica classica, in particolare riguardo all'interrogazione *che cosa sono le entità sociali?* Facendo solo alcuni esempi, il rapporto del concetto tra rappresentazione e cosa risulta essere tuttora fondamentale, nell'analisi dei contesti di validazione tradizionale: stati, promulgazioni, matrimoni, banconote, università, contratti ecc. Al di là della loro estrema eterogeneità, tali oggetti sociali possiedono uno statuto ontologico *sui generis*. Per la sociologia, ciò significa poggiare, teoreticamente, su nessi irrinunciabili: sul rapporto tra rappresentazione e cosa, tra *agency* e struttura, tra azione e imitazione. Per cui, se si vuole sostenere: (i) l'irriducibilità delle entità sociali ad altri generi classici di entità, naturali e ideali, da cui possono essere costituiti o con cui possono condividere alcune caratteristiche; (ii) la dipendenza ontologica delle entità sociali dall'intenzionalità dei soggetti (*vs.* l'indipendenza ontologica delle entità naturali e delle entità ideali dall'intenzionalità dei soggetti); (iii) il carattere specificamente normativo delle entità sociali, è necessario, a nostro avviso, muovere dalla teoria sociologica classica. Questa riguarda infatti le riflessioni sul presentificarsi (o sul *non* presentificarsi) della società attraverso rappresentazioni collettive, legami associativi, *consensus* e solidarietà, agire imitativo e riproduzione degli atti individuali e collettivi. Per articolare tale itinerario i punti d'indagine obbligatori sviluppati in questa tesi hanno considerato il pensiero di Durkheim, di Comte e di Tarde: in questa prospettiva, la tesi è andata alle radici dell'ontologia sociale perché ha recuperato quegli strumenti teorici imprescindibili nel momento in cui si intende sostenere che le entità sociali non possono essere confuse con entità appartenenti ai generi classici delle entità naturali e delle entità ideali. Infatti, le entità sociali non possono essere ridotte a entità naturali, siano esse fisiche o psichiche, da cui tuttavia possono essere costituite o con cui possono essere connesse, e con cui condividono il fatto di essere entità temporali, con un inizio e una fine. Analogamente, le entità sociali non devono essere confuse con entità ideali con cui in alcuni casi hanno in comune il fatto di essere entità invisibili e, per così dire, astratte.

Vorrei attardarmi, in questa conclusione, con una riflessione in merito al nesso, sociologico, tra realtà e rappresentazione, il quale ha animato dal principio il presente lavoro. Quando Durkheim riprende il concetto di rappresentazione per prospettare la sua concezione della

rappresentazione collettiva si ritrova a dover affrontare e tentare di risolvere una serie di problemi per molti versi nuovi – molto simili a quelli prospettati dall'ontologia sociale contemporanea – e inconcepibili per l'epistemologia del suo tempo, fra i quali quello relativo all'individuazione del soggetto della rappresentazione sociale o collettiva, e a parlare a questo proposito di coscienza sociale o collettiva, in analogia alla coscienza delle rappresentazioni individuali. In altre parole, si prospetta una teoria in cui le rappresentazioni si distinguono in soggettive e oggettive, ovvero la possibilità che si diano rappresentazioni senza un soggetto. Lo stesso Durkheim, nella riconsiderazione del tema comitiano dell'Umanità e a confronto con la sociologia monadologica tardiana, riconosce che nella vita sociale tutto è rappresentazione, è idea, sentimento, e in nessun altro posto si può osservare meglio la forza efficace delle rappresentazioni. Tuttavia, le rappresentazioni collettive sono molto più complesse delle rappresentazioni individuali. Esse hanno una natura e una durata propria che rientra nell'ambito di una scienza distinta da quella della psicologia individuale e della filosofia sociale, la quale è inerente all'ambito della sociologia. Infatti, qualsiasi sociologia che intende “fare” ontologia sociale dovrebbe considerare che la nozione di rappresentazione, a partire da Durkheim, ha a che fare con il modo con cui la coscienza di un individuo si rapporta a un oggetto: tuttavia, quando agisce, l'azione di questo individuo non può essere compresa e spiegata solamente ricorrendo al modo di operare della sua mente, al modo in cui la sua mente si rappresenta l'oggetto dell'azione, il contenuto del suo agire o l'intenzione. L'azione non è determinata o condizionata solo cognitivamente, giacché l'azione stessa nell'attuare l'intenzione deve far fronte, per così dire, alla materialità dell'agire. Vale a dire, l'*agency* deve concretizzare nei comportamenti quei modi psichici di rappresentazione, ma ciò non è possibile all'individuo sociale se non nell'attuare una pratica sociale. Così, la rappresentazione è collettiva non solo perché ha a che fare con “cose” sociali, ma perché è la pratica stessa che rende già disponibile all'individuo e agli altri la possibilità di agire in quel modo, e, dunque, di interagire e di averne rappresentazioni individuali. La rappresentazione è sociale perché coniuga in sé ciò che è individuale e ciò che non è propriamente individuale, essa fa da ponte fra due territori. Ciò che fa sì che una pratica sia sociale non è unicamente l'azione individuale, giacché gli individui devono incorporare in pratiche sociali non solo le loro intenzioni, ma anche ciò che rende ri-conoscibili agli uni e agli altri le rispettive intenzioni, e ciò non può che realizzarsi in forme e pratiche comuni, che sono già in certo modo date. È la pratica incorporata, presa, dalla e nell'azione, che rende possibile l'agire sociale che gli individui si rappresentano. Durkheim trasferisce sul piano sociale il nucleo portante del concetto di rappresentazione tramite un'argomentazione analogica, restituendone una nozione stratificata. La rappresentazione che

l'individuo ha della vita sociale, il modo con cui elabora le rappresentazioni dell'esperienza sociale, che egli si forma assieme agli altri con cui condivide la vita sociale, ecc., costituisce lo strato superficiale della rappresentazione, la quale, d'altra parte, è già sociale (i) sia perché è elaborata nello stare assieme tra gli individui, (ii) sia perché si riferisce a cose sociali, (iii) sia perché riguarda pratiche sociali e forme comuni della vita sociale. Questo è lo strato superficiale. Al di sotto opera uno strato più profondo che costituisce, per usare un'immagine kantiana, la forma, la materia e la struttura della loro correlazione e che, quindi, rende possibile ai singoli individui di avere rappresentazioni della loro vita sociale così intessuta di e da rappresentazioni individuali e sociali. Quindi è necessario chiarire se la prospettiva ontologica che si mette alla prova guardando alle radici sociologiche classiche è preferibile a un posizionamento epistemologico. Da un lato, per osservare se gli epistemi come descrizioni e interpretazioni hanno un fondamento ontologico implicito che rimane quello di sostanze, considerato talvolta insoddisfacente in relazione alla complessità dei fenomeni sociali. Dall'altro, la prospettiva ontologica delle rappresentazioni collettive permette di superare sia le difficoltà del realismo ingenuo, disseminato lungo tutto il pensiero sociologico, sia le difficoltà stesse del costruttivismo. Infatti, il primo consiste nell'identificare dei determinismi sociali, delle leggi o delle regolarità poco suscettibili di prevedere le evoluzioni sociali, o di spiegare il mutamento. Il secondo, quando si tratta di un costruttivismo radicale (e non semplicemente ridondante) si forma su un'ontologia implicita. Questa è in grado di "fare" degli esseri sociali, secondo delle semplici qualità fluttuanti che possono più o meno confluire, ma solo casualmente e secondo il grado delle convergenze e delle divergenze delle attività umane e delle variazioni del loro ambiente. La posizione costruttivista è in questo senso sia ridondante, sia caricaturale. È ridondante nella misura in cui è ovvio che molte componenti del paesaggio sociale, ad esempio gli artefatti, le strutture simboliche o le istituzioni sono costruite da attori sociali – non necessariamente, per questo, dalle loro uniche volontà. È caricaturale se la posizione costruttivista è sviluppata coerentemente fino alle sue conclusioni ultime: i costrutti sociali avrebbero un'esistenza interamente contingente e le loro forme sarebbero arbitrarie perché interamente dipendenti dalle fantasie degli attori sociali combinati con i contesti storici in cui interagiscono. Certo, in sociologia il programma classico, dotato di un'ontologia implicita più forte e che consisteva nell'identificare i determinismi sociali, veniva abbandonato a causa dell'incapacità dei presunti determinismi, delle leggi e persino delle regolarità, di predire le evoluzioni sociali. A ciò si aggiunse il problema ermeneutico in relazione alla spiegazione dei fenomeni sociali passati. Tale abbandono non dovrebbe forzatamente condurre al lassismo dei costruttivismi più o meno deboli. Anche se le costruzioni sociali sono

contingenti, esse non sono *ad libitum* e totalmente arbitrarie, perché sono “messe alla prova” da vincoli, a partire dai vincoli fisici e poi dai vincoli più specificatamente sociali.

Bibliografia

- Abbagnano, N. (2003a) *Storia della Filosofia, La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, vol. II, UTET, Torino.
- (2003b) *Storia della Filosofia, La filosofia moderna e contemporanea: dal Romanticismo all'Esistenzialismo*, vol. III, UTET, Torino.
- Abric, J-C. (1976) *Jeux, conflits et représentations sociales*, tesi di dottorato in Lettere, Università de Provence, Aix-en-Provence.
- Achimastos, M. (2012) Durkheim et Frazer: un débat sur le totémisme, *L'Année sociologique*, 2, 62, pp. 313-327.
- Alexander, J. C. (2003) *The meanings of social life*, Oxford University Press, Oxford.
- (1988) *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1987) *Action and its Environments*, in Alexander, J. C. et alii (1987) *The micro-macro link*, University of California Press, Berkeley Calif. [u.a.].
- (1982) *The antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, in Id., (1982–3) *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols., University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Alexander, J. C., Smith, Ph. (2005) (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- Allen, N. J., Pickering, W.S.F., Watts Miller, W. (1998) (eds.), *On Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life»*, Routledge, London.
- Alliez, É. (2001) Différence et répétition de Gabriel Tarde, *Multitudes*, 4, pp. 171-176.
- (1999) *Tarde et le problème de la constitution*. Presentation de *Monadologie et sociologie*, Les empecheurs de penser en rond, Paris.
- Alpini, S. (2004) *La sociologia "repubblicana" francese. Emile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano.
- Althusser, L. (1965) *Pour Marx*, Maspero, Paris; trad. it. (1974), *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma.
- Antiseri, D. (2005) *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- (1995) *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Franco Angeli, Milano.
- (1992) Esistono solo individui, *Sociologia*, nn. 2-3.

- Antiseri *et al.* (1993) *Individualismo metodologico*, Borla, Roma.
- Antiseri, D., Pellicani, L. (1995) *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Franco Angeli, Milano.
- Aron, R. (1984) *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano; ed. or. *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.
- Appadurai, A. (2012) *Modernità in Polvere*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Azam, E. (1887) *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*, J.-B. Baillière, Paris.
- Barbera, F. (2006) *Il ritorno del realismo analitico*. Prefazione a Hedström, P. (2006). *Anatomia del sociale. Sui principi della sociologia analitica*. Bruno Mondadori, Milano, XI-XXV.
- (2004) *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*. Il Mulino, Bologna.
- Battisti, F. (1990) *Teoria sociologica e rappresentazione sociale*, «Rassegna italiana di Psicologia», 3, pp. 15-33.
- Bellah, R. N. (1968) *The sociology of Religion*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan and Free Press Inc., New York-London.
- (1965) *Durkheim and History*, in R. A. Nisbet (eds.), *É. Durkheim*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Bellan, A. (2005) Anomia e alienazione. Scienza ed epistemologia del sociale in Hegel e Durkheim, *Quaderni di teoria sociale*, 5, pp. 91-110.
- Bellusci, F. (2011) *La modernità necessaria. Introduzione al pensiero di Emile Durkheim*, Asterios, Trieste.
- Béra, M. (2012) *Les comptes rendus de Durkheim à L'Année sociologique*, in CONTEXTES [En ligne], 10/2012, mis en ligne le 07 avril 2012. URL: <http://contextes.revues.org/4927>.
- Berger, P.L. – Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*, Doubleday and Co, New York; trad. it. (1997), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Bergson, H. (1909) *Préface*, in *Gabriel Tarde. Pages choisies par ses fils*, Michaud, Paris.
- Berstein, S. (1992) *La politique sociale des Républicains*, in Id., O. Rudelle (dir.) *Le modèle républicain*, Puf, Paris.
- Berthelot, J.-M. (2002) *Durkheim, lecteur de Comte?*, in M. Bourdeau, F. Chazel, *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, L'Harmattan, Paris, pp. 185-206.
- (1988) *Les règles de la méthode sociologique* ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie, in É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris 1988, pp. 7-67.

- Bertrand, A. (1904) Un essai de cosmologie sociale: les thèses monadologiques de Gabriel Tarde, *Archives d'anthropologie criminelle*, t. XIX.
- Besnard, P. (1998) (dir.) Le centenaire de «L'Année sociologique», *L'Année sociologique*, 48.
- (1995) *Durkheim critique de Tarde: des Règles au Suicide*, in M. Borlandi, L. Mucchielli (dir.), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, Paris 1995, pp. 221-243.
- (1981) (dir.) Sociologie françaises au tournant du siècle. Les concurrents du groupe durkheimien, *Revue française de sociologie*, 22.
- (1979) La formation de l'équipe de l'Année sociologique, *Revue Française de Sociologie*, 20, (1), pp. 7-31.
- Besoli, S. (1989) *La formazione aristotelica del pensiero di Franz Brentano*, in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, Bologna, Pitagora Editrice.
- (1988) *Introduzione. La rappresentazione e il suo oggetto: dalla psicologia descrittiva alla metafisica*, in K. Twardowski, *Contenuto e oggetto*, Boringhieri, Torino; ed. or. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien, 1894.
- Bhaskar, R., Archer, M. et alii. (a cura di) (1998), *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge, London.
- Biedelman, T.O.W. (1974) *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Boltanski, L. (2000) *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- (1982) *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Minuit, Paris.
- Bordier, A. (1887) *La vie des sociétés*, C. Reinwald, Paris.
- Boriani, F. (2002) *Introduzione al positivismo sociologico in Francia*, in *Inghilterra e in Italia*, LED, Milano.
- (1999) *Etica e società. La sociologia in Francia nell'età del positivismo*, Eucos, Roma.
- Borlandi, M. (2012) La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires, *L'Année sociologique*, 2, vol. 62, pp. 367-385.
- (1995) *Les faits sociaux comme produits de l'association entre les individus. Le fil conducteur des Règles*, in M. Borlandi, L. Mucchielli, (dir.) *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, Paris, pp. 139-164.

- (1994) Informations sur la rédaction du Suicide et sur l'état du conflit entre Durkheim et Tarde de 1895 à 1897, *Études durkheimiennes/Durkheim studies*, 6, pp. 4-13.
 - (1993) *Durkheim lecteur de Spencer*, in P. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Puf, Paris, pp. 67-109.
- Borutti, S. (1999) *Filosofia delle scienze umane: le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Bruno Mondadori, Milano.
- Borsari, A. (2013) *Sulla genesi della monadologia sociale. Gabriel Tarde e Georg Simmel*, in G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti (a cura di), *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, Firenze University Press, Firenze, pp. 391-416.
- Boudon, R. (1995) *Le Juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Paris.
- (1980) *La logica del sociale*, Mondadori, Milano; ed. or. *La logique du social*, Hachette, Paris 1979.
 - (1979) *Présentation*, in G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Slatkine, Genève.
 - (1973) *L'inégalité des chances*, Armand Colin, Paris.
 - (1964) La «Statistique psychologique de Tarde», *Annales internationales de criminologie*, 2, pp. 342-357.
- Bouglé, C. (1924) *Le solidarisme* [1907] 2^a ed., Giard, Paris.
- Bourdieu, P. (2005) *Il senso pratico*, Armando, Roma.
- (1995) *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna; ed. or. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Essais, Paris 1994.
 - (1988) *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli; ed. or. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982.
 - (1986) Habitus, code et codification, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, pp. 40-44.
 - (1981) La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37.
 - (1982) Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociale*, 43, 1, pp. 58-63.
 - (1979) *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Minuit, Paris; trad. it. (1983), *La distinzione*, Il Mulino, Bologna.

- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., Passeron, J.C. (1968) *Le métier de sociologue*, École Pratique des Hautes Études, Mouton and Bordas; trad. it. *Il mestiere di sociologo*, Guaraldi, Rimini, 1976.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Le Seuil, Paris; trad. it. (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Boutroux, E. (1949) *Della contingenza delle leggi di natura*, a cura di S. Caramella, Laterza, Bari.
- (1895) *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Cours professé à la Sorbonne en 1892-1893*, Lecène, Oudin et Cie, Paris.
- (1874) *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris.
- Braunstein, J-F. (2002) *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, in P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris, pp. 787-822.
- (1999) *La critique comtienne du matérialisme*, in J. d'Hondt, G. Festa (dir.), *Présences du matérialisme*, L'Harmattan, Paris, pp. 179-193.
- (1996) Auguste Comte and historical epistemology: a reply to Dick Pels, *History of the Human Sciences*, 9, 2, pp.153-159.
- Brentano, F. (1989). *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Trento; ed. or. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker & Humblot [1874].
- Brooks, J. I. (1996) The definition of sociology and the sociology of definition: Durkheim's *Rules of Sociological Method* and high school philosophy in France, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 32, 4, pp. 379-407.
- Brubaker, R. (2004) *Rethinking Classical Theory: the Sociological Vision of Pierre Bourdieu*, in Swart D., Zolberg V. (eds.) *After Bourdieu*, Kluwer, New York, 25-64.
- Cabanis, P.J.G. (1802) *Rapports du physique et du moral de l'homme*, ed. Crapart, Caille et Ravier, Paris; trad. it. *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 1973.
- Caillé, A. (1998) *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino; ed. or. *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, La Découverte, Paris 1994.
- Casetta, E., Kobau, P., & Mosca, I. (2012). Dalla Documentalità al nuovo realismo. *Rivista di estetica*, (50), 3-7.
- Cassina C. (2001) (a cura di), *Sociologia, politica e religione: la filosofia di Comte per il diciannovesimo secolo*, Edizioni Plus, Pisa.

- Cassirer, E. (1966) *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze.
- (1961) *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze.
- Castoriadis, C. (1977) *Domaine de l'homme*, Seuil, Paris.
- (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, V^a ed.
- Cavazzini, A. (2006) Razionalità e Storia nell'opera di Auguste Comte. Per un'archeologia dell'epistemologia francese, *Discipline filosofiche*, Anno XVI, n. 2, pp. 75-113.
- Chartier, R. (1989) *Introduzione. La storia culturale tra rappresentazioni e pratiche*, in Id., *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 9-23.
- Chazel, F. (1997) *La place de la fonction dans l'explication: la part d'innovation de l'argument durkheimien*, in C.H. Cuin (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre, lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, Puf, Paris, pp. 105-117.
- Chevallier, J. (1992) *Presentation*, in AA.VV., *La solidarité: un sentiment républicain?*, Puf, Paris.
- Cipriani, R. (2005) *La formazione delle rappresentazioni collettive*, in Macioti M.I. (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, McGraw-Hill, Milano, pp. 315-37.
- Clauzade, L. (2009) *L'organe de la pensée: biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté.
- (2007) La notion de «fonction» dans la philosophie biologique comtienne, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, t. 132, pp. 505-525.
- (2003) Le «culte» et la «culture» chez Auguste Comte: la destination morale de la religion positiviste, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1, t. 87, pp. 39-58.
- Clément, F. (2010) *De la nature de croyances collectives*, «L'Année Sociologique», 60, 1, pp. 63-91.
- Coenen, H. (1981) Developments in the phenomenological reading of Durkheim's work, *Social Forces*, 59, 4, pp. 951-965.
- Coleman, J. S. (1990) *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press, Cambridge.
- Colleyn, J.-P. (1976) Le sacrifice selon Hubert et Mauss, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 2, pp. 23-42.
- Collins, R. (1985) *Four Sociological traditions*, Oxford University Press, Oxford.

- Collins, S. (1985) *Categories, Concepts or Predicaments? Remarks on Mauss's Use of Philosophical Terminology*, in M. Carrithers, S. Collins, & S. Lukes (eds.), *The category of Person*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 46-82.
- Comte, A. (1979) *Corso di filosofia positiva*, voll. II, Utet, Torino.
- (1968-71) *Cours de philosophie positive*, in Id., *Oeuvres d'Auguste Comte*, Editions Anthropos, Paris, vol. I.
- (1969) *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, in A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale*, intr. e trad. di A. Negri, Sansoni, Firenze, 1969; ed. or. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822).
- (1852) *Système de politique positive*, Anthropos, Paris, voll. II.
- (1844) *Discours sur l'esprit positif*, Carilian-Goeury et Vordalmont, Paris.
- Corcuff, P. (2001) *Le collectif au défi du singulier: en partant de l'habitus*, in Lahire, B. (dir.) 2001. *La travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, La Découverte, Paris, 95-120.
- Cousin, V. (1964) *Historie générale de la philosophie (Nouvelle Edition)*, Didier, Paris.
- (1860) *Du Vrai, du beau et du bien*, Didier, Paris, [1853].
- Cruickshank, J. (2003) *Realism and Sociology: Anti-foundationalism, ontology and social research*. Routledge, London-New York.
- De Boni, C. (2005) Comte oggi, *Il pensiero politico*, 2, pp. 279-289.
- De Rosa, A.S. (2012) *La Psycanalyse, son image et son public 1961-2011. Compiere 50 anni nell'era dei social networks*, in Galli I. (a cura di), *Cinquant'anni di rappresentazioni sociali*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 59-101.
- Deleuze, G. (2007) *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?* (1967) in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino, pp. 214-244.
- (1997) *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Demeulenaere, P. (2011) *Causal regularities, action and explanation*, in Id. (eds.) *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge, 173-200.
- (2003) *Les Normes sociales. Entre accords et désaccords*, Puf, Paris.
- Denis, M. (1989) *Image et cognition*, Puf, Paris.
- Descombes, V. (2004) *Le istituzioni del senso* [1996], pref. di Giuseppe Padovani, Marietti 1820, Genova-Milano.

- Dilthey, W. (1974) *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze; ed. or. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1979.
- Doise, W. (2011) *Sistema e Metasistema*, in Galli I. (2012) (a cura di), *Cinquant'anni di rappresentazioni sociali*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 113-135.
- (1986) *Les Représentations sociales. Définition d'un concept*, in Doise W., Palmonari A. (1986) (eds.), *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, pp. 243-253.
- Donzelli, M. (2003) (a cura di), *La biologia: parametro epistemologico del XIX secolo*, Liguori, Napoli.
- Dosse, F. (1995) *L'Empire du sens. L'Humanisation des sciences humaines*, La Decouverte, Paris.
- Durkheim, É. (2013) *Le forme elementari della vita religiosa*. Mimesis, Milano-Udine.
- (2009) *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, a cura di G. Paoletti, Pisa, Edizioni ETS; ed. or. *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, in «Scientia», XV, 1914 (1).
- (2005) *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma; ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912.
- (1999) *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano; ed. or. *De la division du travail sociale: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Alcan 1893.
- (1996) *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di Comunità; ed. or. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895.
- (1978) *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in Izzo A., *Émile Durkheim. Antologia di scritti sociologici*, Il Mulino, Bologna.
- (1976) *La sociologia e il suo dominio scientifico*, *Rivista italiana di sociologia*, IV, (1900); ora in G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Bulzoni, Roma 1976; ed. or. G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München-Leipzig 1918, ora in *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Herausgegeben von Otthein Rammstedt, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (2013).
- (1975a) *Textes I. éléments d'une théorie sociale*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- (1975b) *Textes II. Religion, morale, anomie*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- (1973) *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in Baracani, N. (a cura di), *Educazione come socializzazione*, La Nuova Italia, Firenze; ed. or. *Représentations*

- individuelles et représentations collectives*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 6 maggio, pp. 273-302.
- (1973b) *Lezioni di sociologia*, Etas Kompass, Milano; ed. or. *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, (dir.) G. Davy, Puf, Paris 1950.
- (1972) *La scienza sociale e l'azione. Sociologia e pratica di sociale*, in Id., *La concezione materialistica della storia*, Milano, Il Saggiatore; ed. or. *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire* (1897).
- (1969) *L'educazione morale*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino; *L'education morale* (1898-1899); ed. rif. Puf, Paris, 1992.
- (1969b) *Il Suicidio*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino; ed. or. *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897.
- (1955) *Pragmatisme et sociologie*, cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué d'après des notes d'étudiantes, Vrin, Paris.
- (1909) *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, *Revue de métaphysique et de morale*, XVII, 6.
- (1900) *La sociologia e il suo dominio scientifico*, *Rivista italiana di sociologia*, marzo-aprile, IV, I, pp. 127-148.
- (1899) *Note sur la morphologie sociale*, *L'Année sociologique*, 2, pp. 520-521.
- (1899b) *Preface*, *Année sociologique*, I.
- (1986-1897) *La prohibition de l'inceste et ses origines*, *L'Année Sociologique*, I, pp. 1-70.
- (1896) *Préface*, *Année Sociologique*, Alcan, Paris; ora in Duvignaud, J. (dir.) (1969) *Journal sociologique*, Puf, Paris.
- (1894) *Les règles de la méthode sociologique*, *Revue philosophique*, 37, pp. 465-498.
- (1986-1897) *La prohibition de l'inceste et ses origines*, *L'Année Sociologique*, I, pp. 1-70.
- Durkheim, É., Mauss, M. (1991) *Su alcune forme primitive di classificazione (Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive)* (1902), in É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino; ed. or. *De quelques formes primitives de classification*, *Année sociologique*, 6, 1901-02, 1-72.
- Elder-Vass, D. (2010) *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elias, N. (1998) *Teoria dei simboli*, Milano, Il Mulino; ed. or. *The Symbol Theory*, Sage, London, 1991.

- Epstein, B. (2010) History and the Critique of Social Concepts. *Philosophy of the Social Sciences*, 40 (1): 3-29.
- Fabiani, J. L. (1993) Métaphysique, morale, sociologie: Durkheim et le retour à la philosophie, *Revue de métaphysique et de morale*, 98, pp. 175-191.
- Fabietti, U. (2002) *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Bruno Mondadori, Milano.
- (1980) (a cura di), *Alle origini dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fararo, T. J. (2011) *Generative process model building*, in Demeulenaere, P. (2001) (eds.). pp. 99-120.
- Farr, R.M., Moscovici, S. (1984) (eds.) *Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. (1989) *Rappresentazioni sociali*, Bologna, Il Mulino.
- Fauconnet, P., Mauss, M. (1901) *Sociologie*, in *La grande encyclopédie*, 30, pp. 165-175; ora in M. Mauss, *Oeuvres*, vol. 3, *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Minuit, Paris 1969, pp. 139-167.
- Fedi, L. (1998) *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, Paris.
- Fele, G. (2002) *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in Rosati, M., Santambrogio, A. (2002) (a cura di), pp. 205-234.
- Ferraris, M. (2009) *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.
- (2008) *Storia della ontologia*, Bompiani, Milano.
- Filoramo, G. (1994) *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino.
- Finley, M. I. (1977) The Ancient City from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond, *Comparative Studies in Society and History*, 10, pp. 305-327.
- Foucault, M. (2004) *Le parole e le cose*, Milano, Bur, 2004; ed. or. *Les mots et le choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- (1994) *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano (3^a ed.).
- Freud, S. (1971) *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino.
- Galli, I. (2012) (ed.) *Cinquant'anni di rappresentazioni sociali*, Edizioni Unicopli, Milano.
- (2006) *La teoria delle rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna.
- Gallino, L. (1978) *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino.
- Gane, M. (1997) *Durkheim contre Comte dans Les Règles*, in C.-H. Cuin, *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles de Règles de la méthode sociologique*, Puf, Paris, pp. 31-39.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

- (2006) *Seeing Sociologically: The Routine Grounds of Social Action* (edited and introduced by Anne W. Rawls). Boulder, CO: Paradigm Publishers. (Orig. pub. 1948).
- Giddens, A. (1988) *Durkheim*, Il Mulino, Bologna.
- (1979) *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna; ed. or. *New Rules of Sociological Method: A positive Critique of Interpretative Sociologies*, Hutchinson, London 1976.
- Ginzburg, C. (1998) *Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa* (1991), in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, pp. 82-99.
- Godlove, T. F. (1998) *Durkheim and a priori truth: conformity as a philosophical problem*, in N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller (ed.), *On Durkheim's "Elementary Forms of Religious Life"*, Allen, N. J., Pickering, W.S.F., Watts Miller, W. (1998) (eds.), *On Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life»*, Routledge, London, 189-202.
- Gouhier, H. (1933-1970) *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, voll. III, Vrin, Paris.
- (1955) *La philosophie de l'histoire d'Auguste Comte* (1955), in Id., *La philosophie d'Auguste Comte. Esquisse*, Vrin, Paris 1987.
- Gould, C. (1978) *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, Mit Press, Cambridge (Mass.).
- Gozzano, S. (1997) *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari.
- Grande, T. (2005) *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Carocci, Roma.
- Gross, N. (2009). A Pragmatist Theory of Social Mechanisms. *American Sociological Review*, vol. 74, 358-379.
- Guillo, D. (2003) *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*, Puf, Paris.
- Habermas, J. (1986) *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, II voll.
- Hacking, I. (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hamelin, O. (1927) *Le système de Renouvier*, Paris, Vrin.
- (1907) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan.
- Haslanger, S. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Hedström, P. (2005). *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Hedström, P. and Swedberg, R. (1998) (eds.) *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hedström, P. and Bearman, P. (2009) (eds.) *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford University Press, Oxford.
- Hedström, P. and Udéhn, L. (2009) *Analytical sociology and theories of middle range*, in Hedström, P. and Bearman, P. (eds.), pp. 25-47.
- Heilbron, J. (1993) *Ce que Durkheim doit à Comte*, in P. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, Puf, Paris, pp. 59-66.
- Héran, F. (1987) L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà, *Revue française de sociologie*, 28-1, pp. 67-97.
- Herzlich C. (2002) *Représentations sociales de la santé et de la maladie et leur dynamique dans le champ social*, in Doise, W. – Palmonari, A. (1986) (eds.), *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé. Neuchâtel-Paris, pp. 157-170.
- Honneth, A. (2002) *La lotta per il riconoscimento* (1994), il Saggiatore, Milano.
- Horkheimer, M. (1937) *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2003, pp. 3-56.
- Hubert, H., Mauss, M. (2002) *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio* (1899), in Id. *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia.
- (1909) *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux* [1906], *Préface des Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, pp. 1-12 ; riprodotto in M. Mauss. *Œuvres*, I, pp. 3-33.
- Husserl, E. (1965) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro secondo, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino; *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in «Husserliana», IV, 1952, trad. it. di E. Filipini.
- Idinopulos, T. A. and Wilson, B. C. (2002) (eds.) *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion*, Brill, Leiden.
- Infantino, L. (2011) *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma.
- James, W. (1906) *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* [1902], Alcan, Paris/Kündig.
- (1890) *The Principles of Psychology*, MacMillan, London-New York, vol. I.
- Janet, P. (1880) *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Delagrave, Paris.

- (1879) *Traité élémentaire de philosophie*, Delagrave, Paris.
- Joas, H. (1992) *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Jodelet, D. (2009) *Rappresentazioni e scienze sociali: incontri e rapporti reciproci*, in Palmonari A. - Emiliani F. (a cura di), *Paradigmi delle rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna, pp. 253-280.
- (1992) (dir.) *Les Représentations sociales*, PUF, Paris; trad. it. (1992), *Le rappresentazioni sociali*, Liguori, Napoli.
- Jones, R. A. (2005) *Durkheim and La cité antique. An essay on the origins of Durkheim's sociology of religion*, in S. P. Turner (eds.), *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, Routledge, London, pp. 23-50.
- (2005b) *The Secret of the Totem. Religion and Society from McLennan to Freud*, Columbia University Press, New York.
- (2005c), *Practices and Presuppositions: some Questions about Durkheim and Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, in J. C. Alexander, Ph. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, pp. 80-100.
- (1986) Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion, *American Journal of Sociology*, 92, 3, nov., pp. 596-627.
- (1981) Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice: An Historical Context for The Elementary Forms, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 17, pp. 184-205.
- Kant, I. (1982) *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e A. Pupi, Laterza, Roma-Bari, pp. 419-461; ed. or. *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [1770] in KGS, vol. II, pp. 385-420.
- (1967) *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino; ed. or. *Kritik der reinen Vernunft* (1871).
- Karsenti, B. (2014) *Il totemismo rivisitato*, in E. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano, pp. 347-375.
- (2010) *Imitation. Returning to the Tarde-Durkheim debate*, in M. Candea (eds.) *The social after Gabriel Tarde. Debates and assessments*, Routledge, London 2010, pp. 44-61.
- (2006) *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica.
- (1999) Durkheim e la costituzione del sociale, *Filosofia politica*, a. XIII, n. 3, dicembre, pp. 397-420.

- (1997) *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris.
- Knapp, P. (1985) The Question of Hegelian Influence on Durkheim's Sociology, *Sociological Inquiry*, 55, pp. 1-15.
- Kremer-Marietti, A. (2009) (dir.) *Auguste Comte, la Science, la Société*, L'Harmattan, Paris, pp. 145-157.
- Lahire, B. (2002) *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Nathan, Essais et Recherches, Paris.
- Laplantine, F. (1992) *Antropologia dei sistemi di rappresentazione della malattia*, in Jodelet D. (a cura di), *Le rappresentazioni sociali*, Liguori, Napoli, pp. 311-335.
- Latour, B. (2013) Latour et al., «*Le tout est toujours plus petit que ses parties*». Une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde, *Réseaux*, n. 177, 1, pp. 197-232.
- (2010) *Cogitamus*, La Découverte, Paris.
- (2009) *Changer de Société, refaire de la sociologie*, nouvelle édition augmentée, Paris, La Découverte.
- (2009b) *Tarde's idea of quantification* (2009), in M. Candea (eds.), *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*, Routledge, London, pp. 145-162.
- Latour, B., Lépinay, V.A. (2008) *L'économie, science des interets passionnées: introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, La découverte, Paris.
- Lawson, C., Latsis, J. S., & Martins, N. (2013) (eds.) *Contributions to social ontology*. Routledge, London.
- Lazzarato, M. (2004) *La politica dell'evento*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Lehman, J. (1993) *Deconstructing Durkheim: Post-post Structuralist Critique*, Routledge & Keagan Paul, London.
- Leroux, R. (1999) *Science, philosophie et religion chez Durkheim et Boutroux*, in «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», 1999, 5, pp. 79-88.
- Letonturier, E. (2000) Gabriel Tarde, sociologue de la communication et des réseaux, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 108, pp. 79-102.
- Lévi-Strauss, C. (2015) *Antropologia strutturale* [1958], Il Saggiatore, Milano.
- (2013) *La sociologia francese. Dalle origini al 1945*, Mimesis, Milano; ed. or. *La sociologie française*, in G. Gurvitch (dir.) *La sociologie au XX^{ème} siècle*, II, Puf, Paris 1948.
- (1976) *Preface*, in R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Les Éditions de Minuit, Paris.

- (1971) *Il pensiero selvaggio* [1962], Il Saggiatore, Milano.
 - (1969) *Le strutture elementari della parentela* [1949], Feltrinelli, Milano.
 - (1950) *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Mauss, M. (1950) *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris, pp. 35-36.
- Limoges, G. (1994) *Milne Edwards, Darwin, Durkheim and the division of labour. A study in reciprocal conceptual exchanges between the social and the natural sciences*, in I. Bernard Cohen (dir.), *The natural sciences and the social sciences: some critical and historical perspectives*, Kluwer Academic, Dordrecht, pp. 317-343.
- Livet, P. (2008) *Entités sociales collectives, représentations collectives et réseaux. Revue européenne des sciences sociales*, XLVI-140, 133-151.
- Livet, P., Nef, F. (2009) *Les Êtres sociaux. Processus et virtualité*, Éditions Hermann, Paris.
- Losano, M. G. (2008) *La questione sociale, il "Solidarismo" francese e la recezione di Durkheim in Turchia*, *Sociologia del Diritto*, 1, pp. 5-26.
- Lukács, G. (2012) *Ontologia dell'essere sociale*, 4 voll., Pgreco, Milano.
- Lukes, S. (1973) *Émile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, London, Penguin Books.
- Maccarini, A.M. (2008) *Verso una nuova sociologia europea, L'approccio morfogenetico tra analisi sociale e grande teoria*, in Maccarini, A.M. Morandi, E., Prandini, R. (2008) (a cura di) *Realismo sociologico. La realtà non ama nascondersi*, Marietti 1820, Genova-Milano, pp. 183-224.
- Maier, B. (2009) *William Robertson Smith. His Life, his Work and his Time*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Mangone, E. (2012) *Persona, conoscenza, società*, Franco Angeli, Milano.
- Marková, I. (2003) *Dialogicality and Social Representations: The Dynamics of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Martelli, S. (1995) *Mauss contro Durkheim? Un disaccordo sulla nozione di sacro e la svolta tardo-durkheimiana nella sociologia contemporanea*, *Studi di sociologia*, 3, pp. 247-264.
- Martin, T. (2002) *Tarde, lecteur de Cournot*, in G. Tarde, *Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot*, vol. IV de la 2e série des *Œuvres* de Gabriel Tarde, sous la direction d'Éric Alliez, Paris, Seuil, 2002, pp. 9-26.
- Maudsley, H. (1879) *Physiologie de l'esprit*, Reinwald, Paris.
- (1883) *Pathologie de l'esprit*, Alcan, Paris.
- Mauss, M. (1950) *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris

- (1947) *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- (1924) *Rapports réels et pratique de la psychologie et de la sociologie* in Id., *Sociologie et anthropologie* (1950) Puf, Paris 1991; trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
- Mauss, M., Fauconnet, J. (1950) *Sociologie*, voce in *Grande Encyclopédie*, in M. Mauss, *Œuvres*, III, *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Mayeur, J.-M. (1988) *Laicità e pensiero laico in Francia all'inizio della III Repubblica*, in N. Matteucci e P. Pombeni (a cura di) *L'organizzazione della politica. Cultura, istituzioni, politica nell'Europa liberale*, Bologna, Il Mulino, pp. 103-125.
- Merlié, D. (2012) Durkheim, Lévy-Bruhl et la «pensée primitive»: quel différend?, *L'Année sociologique*, 2, vol. 62, pp. 429-446.
- Milet, J. (2006) *Ontologie de la différence*, Beauchesne, Paris.
- (1970) *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris.
- Molina, J. G. (2010) Sociétés status nascendi. La constitution du social selon Gabriel Tarde, *Sociétés*, n. 110, 4, pp. 119-128.
- Momigliano, A. (1970) La città antica di Fustel de Coulanges, *Rivista storica italiana*, 82, pp. 81-98.
- Montebello, P. (2003) *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Morandi, E. (2002) L'ambiente metafisico della sociologia: verità e scienza sociale, *Acta philosophica*, 11, 1, pp. 7-48.
- (2002b) *L'attuarsi della società. Saggi teorici sull'azione e il realismo sociologico*, Franco Angeli, Milano.
- (2000) *La società accaduta. Tracce di una «Nuova» scienza sociale in Eric Voegelin*, Franco Angeli, Milano.
- Morphy, H. (1998) *Spencer e Gillen in Durkheim: the theoretical construction of ethnography*, in N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller (eds.), *On Durkheim's "Elementary Forms of Religious Life"*, London, Routledge, 13-28.
- Moscovici, S. (1999) *Sta arrivando l'era delle rappresentazioni*, in Bonnes M. (a cura di), *Moscovici. La vita, il percorso intellettuale, i temi, le opere*, Franco Angeli, Milano, pp. 75-107.

- (1984) *The phenomenon of social representation*, in Farr R.M. - Moscovici S. (eds.), *Social Representations*, Cambridge University Press; trad. it. (1989), *Rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna.
 - (1961/1976) *La Psychanalyse, son image et son public*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. (2011), *La psicoanalisi. La sua immagine e il suo pubblico*, Edizioni Unicopli, Milano.
- Negri, A. (1983) (a cura di), *Positivismo europeo*, Le Monnier, Firenze.
- (1971) *Auguste Comte e l'umanesimo positivistico*, Armando, Roma.
- Negt, O. (1975) *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bologna; ed. or. *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Europ. Verlag, Frankfurt a. M. 1964.
- Némedi, D. (2000) *A change in ideas. Collective consciousness, morphology, and collective representations*, in Pickering, W.S.F (eds.), *Durkheim and Representation*, Taylor and Francis, Routledge, London and New York, pp. 83-97.
- Némedi, D, Pickering, W. S. F. and H. L. Sutcliffe, (1995) Durkheim's Friendship with the Philosopher Octave Hamelin: Together with Translations of Two Items by Durkheim, *The British Journal of Sociology*, 46, 1, Mar., pp. 107-125.
- Nielsen, A. D. (1999) *Three Faces of God. Society, Religion, and the Categories of Totality in the philosophy of Émile Durkheim*, State University Press, New York.
- Nisbet, R. A. (1987) *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze.
- (1965) *Émile Durkheim*, New Jersey, Prentice Hall.
- Ogien, A. (2011) Rules and Details. *The Journal of Classical Sociology*, v. 9, n. 4, 449-473.
- (2007) *Les Formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*. Armand Colin, Paris.
- Orsello Montanari, F. (1971) *La Teoria del «consensus» in Augusto Comte*, Marsilio, Venezia.
- Padovani, G. (2002) *Attraverso la rappresentazione. Alcuni problemi per la sociologia*, in G. Padovani, F. Braga Illa (a cura di), *Rappresentazione e teorie della mente*, Parma, Mup Editore, pp. 173-192.
- (1999) A proposito della concezione di rappresentazione sociale in Émile Durkheim, *Metis*, Padova, pp. 23-44.
 - (1998) *Rappresentazione e immaginazione: il caso della sociologia*, relazione al Convegno *Teorie della mente e processi di rappresentazione*, Trento, 23-25 marzo.
 - (1996) *Il senso della sociologia per A. Comte*, in Id., *L'episteme sociologica tra filosofia e sociologia*, Quattroventi, Urbino, pp. 107-136.

- (1996b) Sul tema fenomenologico della correlazione orizzonte-mondo. Una rilettura del problema «Come è possibile la società?», *Metis*, febbraio, pp. 51-70.
 - (1979) (a cura di) *Antropologia socio-culturale*, Roma, Città Nuova.
- Palmonari, A. – Emiliani, F. (a cura di) (2009) *Paradigmi delle rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna.
- Paoletti, G. (2012) Les deux tournants, ou la religion dans l'oeuvre de Durkheim avant *Les formes élémentaires*, *L'Année sociologique*, 2, 62, pp. 289-311.
- (2009) *Identità personale e legame sociale*, in É. Durkheim (2009).
 - (2007) *La nozione di rappresentazione nelle scienze sociali e l'eredità di Durkheim*, in E. Moriconi, S. Perfetti (a cura di), *Pensiero, parola, scrittura. Filosofia e forme della rappresentazione*, Atti del convegno, 28-30 aprile 2004, Pisa, Edizioni ETS, pp. 195-217.
 - (2006) Rappresentazione e legame sociale: un aspetto dell'eredità concettuale di Durkheim, *Quaderni di Teoria Sociale*, 6, pp. 43-67.
 - (2005) Durkheim historien de la philosophie, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3, pp. 275-301.
 - (2004) *La théorie durkheimienne du lien social à l'épreuve de «L'Éducation morale»*, in M. Borlandi, G. Busino (a cura di), *La sociologie durkheimienne: actualité et tradition. Philippe Besnard in memoriam*, in «Revue européenne des sciences sociale», XLII, pp. 275-288.
 - (2002) Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, *Revue française de sociologie*, 43, 3, pp. 437-459.
 - (1998) *The cult of images: reading chapter VII, book II of The Elementary Forms*, in N.J. Allen, W.S.F. Pickering, W. Watts Miller (edt.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, New York and London, 1998, pp. 78-91.
 - (1994) Credere alle cose e credere agli dèi: teorie della credenza da Renouvier a Durkheim, *Teoria*, 14, pp. 87-110.
 - (1992) Durkheim à l'Ecole Normale Supérieure: lectures de jeunesse, *Etudes durkheimiennes /Durkheim Studies*, IV, pp. 9-21.
- Paolucci, G. (2002) *L'impegno della ragione sociologica contro le maschere del dominio. Qualche riflessione sul progetto scientifico di Pierre Bourdieu*, «Quaderni di sociologia», XVI (29), pp. 151 - 62.
- Parsons, T. (1962) *La struttura dell'azione sociale*, intr. di G. Poggi, Il Mulino, Bologna; ed. or. *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York 1937.

- Pascal, B. (1978) *Prefazione al Trattato sul vuoto*, in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano.
- Petit, A. (2003) (dir.), *Auguste Comte. Trajectoires positivistes 1798-1998*, L'Harmattan, Paris.
- (1996) *Comte et les mathématiques*, in E. Barbin, M. Caveing (eds.), *Les philosophes et les mathématiques*, Ellipses, Paris, pp. 174-192.
- (1995) *De Comte à Durkheim: un héritage ambivalent*, in M. Borlandi, L. Mucchielli (dir.), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, Paris, pp. 49-70.
- Pickering, W.S.F. (2000) (eds.), *Durkheim and Representation*, Routledge, London.
- (1993) *The origins of conceptual thinking in Durkheim: social or religious?*, in S. P. Turner (eds.), *Emile Durkheim: Sociologist and moralist*, Routledge, London, pp. 51-68.
- (1984) *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Routledge & Keegan Paul, London.
- Pignato, C. (2001) *Totem mana tabù: archeologia di concetti antropologici*, Meltemi, Roma.
- Pinto, L. (2004) *Volontés de savoir. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in Pinto L. et al. (dir.) *Pierre Bourdieu, sociologue*, Fayard, Paris, 19-48.
- Poggi, G. (2006) *Il pathos della contingenza della società in Durkheim*, *Quaderni di teoria sociale*, 6, pp. 145-157.
- (2000) *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford.
- (1972) *Immagini della società. Saggi sulle teorie sociologiche di Tocqueville, Marx e Durkheim*, Il Mulino, Bologna.
- Poggi, S. (1999) *Il positivismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Prandini, R. (2008) *Il realismo trascendentale e il naturalismo critico di R. Bhaskar: il ritorno dell'ontologia nella ricerca scientifica*, in Maccarini, A.M., Morandi E., Prandini, R. (2008) (a cura di) *Realismo sociologico. La realtà non ama nascondersi, Marietti 1820*, Genova-Milano, pp. 55 – 103.
- (2004) (a cura di) *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, n. m. *Sociologia e Politiche sociali* FrancoAngeli, Milano.
- (1998) *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Franco Angeli, Milano.
- Pratten, S. (2014) (eds.) *Social Ontology and Modern Economics*, Routledge, London-New York.

- Prendergast, C. (1983-1984) The impact of Fustel de Coulanges' *La cité antique* on Durkheim's theories of social morphology and social solidarity, *Humboldt Journal of Social Relations*, 11/1, pp. 53-73.
- Proto, M. (1973) *Durkheim e il marxismo. Dalla scienza sociale alla ideologia corporativa*, Manduria, Lacaita.
- Rabier, É. (1884) *Leçons de philosophie*, Paris, Hachette, t. I: «Psychologie».
- Rebèrioux, M. (1993) *La Terza Repubblica in Francia*, in *La Storia. I grandi problemi dell'età contemporanea*, collana diretta da N. Tranfaglia e M. Firpo, 3° vol. *Dalla Restaurazione alla Prima guerra mondiale*, Milano, Garzanti.
- Rawls, A. W. (2004) *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Renouvier, C. (1842) *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin.
- (1875) *Traité de Logique Générale et de la Logique Formelle*, Alcan, Paris [ed. aug. Alcan, Paris 1912].
- (1886) *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 voll., Bureau de la Critique Philosophique, Paris.
- (1901) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, Alcan.
- (1906) *Critique de la doctrine de Kant*, publié par Louis Prat, Alcan, Paris.
- (1912) *Critique philosophique*, Armand Colin, Paris.
- (1912³) *traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, II, Armand Colin, Paris.
- Ricœur, P. (1966) *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano; ed. or. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965.
- Rosa, F. (2006) *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Rosati, M. (2010) Kinds of Ritual and the Place of Transcendence, *Philosophy & Social criticism*, 36, pp. 45-48.
- (2002) *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana* M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 81-110.
- (2001) *La solidarietà nelle società complesse*, in F. Crespi, S. Moscovici (a cura di), *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, Meltemi, Roma, pp. 16-81.

- Rossi, P. (1983) *Cultura e antropologia*, Einaudi, Torino.
- (1982) *La sociologia positivista*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Feltrinelli, Milano, pp. 15-37.
- Roussiau, N. - Bonardi, C. (2001) *Les représentations sociales. État des lieux et perspectives*, Mardaga éditeur, Hayen.
- Sacchi, E. (2013) *Particolarità, contenuto e fenomenologia. Il dilemma del rappresentazionalismo*, in Leopardi P., Paolucci C. (a cura di), *Senso e Sensibile. Prospettive tra estetica e filosofia del linguaggio*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, pp. 181-86.
- Santambrogio, A. (2006) *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Edizioni Laterza, Roma-Bari.
- Santucci, A. (1986) *Positivismo e cultura positivista: problemi vecchi e nuovi*, in P. Rossi (a cura di), *L'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna, pp. 23-73.
- Saquer, L. (2005) Hypothèses sur la filiations Tarde-Deleuze à travers la criminologie, *Champ pénal/Penalfield. Nouvelle revue internationale de criminologie*, [En ligne], XXXIVe Congrès française de criminologie, «*Les criminologiques de Tardes*», mis en ligne 14 sept. 2005. URL: <http://champenai.revues.org.280>.
- Scarduelli, P. (2000) (a cura di), *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Schmaus, W. (2004) *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1998) *Durkheim on the causes and functions of the categories*, in N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. Watts Miller (eds.), (1998), 176-188.
- Schmid, H. B. (2004) Evolution by imitation: Gabriel Tarde and the limits of memetics, *Distinktion - Scandinavian Journal of Social Theory*, 9, pp. 103–118.
- Schütz, A. (1971) *Saggi sociologici*; trad. it. (1979), UTET, Torino.
- Searle, J. R. (2013) Social ontology: Some basic principles. *Anthropological theory*, 6.1: 12-29.
- (2010) *Creare il mondo sociale*, Cortina, Milano.
- Segal, R. A. (2002) *Introduction*, W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Piscataway, N. J., Transaction, 2002, pp. vii-xiii.
- (2001) *Robertson Smith's influence on Durkheim's theory of myth and ritual* in T. A. Idinopulos, B. C. Wilson (eds.), *Reappraising Durkheim for the study and teaching of religion today*, Brill, Leiden, pp. 59-72.
- Simmel, G. (1998) *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.

- (1983) *Forme e giochi di società*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano; ed. or. *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, Berlin und Leipzig 1917.
- Simon, D. (2011) *L'idea di Uomo nella sociologia classica e contemporanea*, Franco Angeli, Milano.
- (2007) Legame e relazione sociale nella sociologia classica: Auguste Comte ed Emile Durkheim, *Sociologia*, 1.
- Skinner, J. (1995) *Orientalists and Orientalism. William Robertson Smith and Edward W. Said*, in W. Johnstone (eds.), *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, Sheffield, Academic, pp. 376-382.
- Smith, W. Robertson (1889) *Lectures on the Religion of the Semites*, London, Black.
- Spencer, B., Gillen, F. J. (1904) *The Northern Tribes of Central Australia*, London, MacMillan.
- (1899) *The native tribes of Central Australia*, Macmillan, London.
- Sperber, D. (1992) *Lo studio antropologico delle rappresentazioni: problemi e prospettive*, in Jodelet D. (a cura di), *Le rappresentazioni sociali* (1992), Liguori, Napoli, pp. 133-149.
- Stedman Jones, S. (2002a) *Durkheim Reconsidered*, Oxford, Polity Press, 2002.
- (2002b) *Rileggere Durkheim*, in M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 61-78.
- (2000a) *Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. I: Representation, Reality and the Question of Science*, in Pickering, W.S.F. (2000) (eds.) pp. 37-58.
- (2000b) *Representation in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. II: Representation and Logic*, in Pickering, W.S.F. (2000) (eds.) pp. 59-79
- (1996) *What Durkheim mean by things?*, in «Durkheimian Studies», 2, pp. 43-59.
- Steiner, P. (2008) *La tradition française de critique sociologique de l'économie politique*, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 1, 18, pp. 63-84.
- (2005) *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Droz, Genève.
- Strehlow, C. (1907-1921) *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral Australien*, Joseph Baer & co., Frankfurt a. m.
- Tarde, G. (1894) *La sociologie élémentaire*, *Annales de l'Institut international de sociologie*, Giard & Brière, Paris.
- (1897) *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Alcan, Paris.

- (1898) *Les deux éléments de la sociologie*, in Id., *Études de psychologie sociale*, Giard et Brière, Paris, pp. 63-94.
 - (1898b) *Études de psychologie sociale*, V. Giard & E. Brière, Paris.
 - (1899) *Les Transformations du pouvoir*, Félix Alcan, Paris.
 - (1900) *La philosophie pénale*, 5^e édition revue et corrigée, Storck & Masson, Lyon-Paris (ed. or. Lyon, Storck, 1890).
 - (1901) La réalité sociale, *Revue Philosophique*, LII, pp. 457-477.
 - (1902) *Psychologie économique*, tome premier, Alcan, Paris.
 - (1903) L'interpsychologie, *Bulletin de l'institut général psychologique*, 2.
 - (1903b) La philosophie sociale de Cournot, *Bulletin de la société française de philosophie*, III, 8, pp. 207-230.
 - (1904) La notion de hazard chez Cournot, *Revue de Philosophie*, 1, pp. 497-515.
 - (1995) *L'opinione e la folla*, La città del sole, Reggio Calabria.
 - (1999) *Les lois sociales*, in *Œuvres de Gabriel Tarde*, vol. IV, Le Plessis-Robinson, Synthelabo, [1898].
 - (1999b) *La logique sociale*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris; ed. or., *La logique sociale*, Alcan, Paris 1895.
 - (2000) *Contre Durkheim à propos de son Suicide*, Texte inédit établi et présenté par Philippe Besnard et Massimo Borlandi, in M. Borlandi, M. Cherkaoui (dir.), *Le suicide. Un siècle après Durkheim*, Puf, Paris, pp. 219-255.
 - (2000b) *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie* (1876), pr. par A. Devarieux, Les Empêcheurs de penser en rond/Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, Paris.
 - (2011) *La logica sociale dei sentimenti*, Armando, Roma 2011.
 - (2012) *Le leggi dell'imitazione*, Rosenberg & Sellier, Torino; ed. or. *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris 1890.
 - (2013) *L'azione dei fatti futuri. I possibili*, Orthotes, Napoli-Salerno.
 - (2013b) *Monadologia e sociologia*, ombre corte, Verona.
 - (2013c) *Credenza e desiderio* in *Monadologia e sociologia*, Cronopio, Napoli.
- Tarot, C. (1999) *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, La Découverte, Paris.
- Testa, I. (2016) La teoria critica ha bisogno di un'ontologia sociale (e viceversa)? *Politica & Società*. 1/2016, 47-72
- Thomas, W. I. (1923) *The Unadjusted girl: with cases and standpoint for behavior analysis*, Little Brown and Company, Boston.

- Thompson, K. (1987) *Émile Durkheim*, Il Mulino, Bologna.
- Thompson, M.J. (2015) *Toward a Critical Social Ontology: A Foundational Framework for Critique and Judgment*, paper delivered at the *Symposium for New Directions in Critical Theory*, University of Iowa, 12 May.
- Tiryakian, E. (1979) *Durkheim*, in T. Bottomore, R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis*, Heinemann, London.
- Toscano, M.A. (1990) *Divenire, dover essere: lessico della sociologia positivista*, Franco Angeli, Milano.
- (1983) *Dilemmi della statica sociale: Comte e Spencer*, in A. Izzo, C. Mongardini (a cura di), *Contributi di storia della sociologia*, Franco Angeli, Milano, pp. 113-130.
- Treiber, H. (1993) (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova.
- Tylor, E. B. (1871) *Primitive Culture*, London, John Murray, vol. I.
- (1889) On a Method of Investigating the Development of Institutions, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18.
- Tylor, E. B., Boas, L. & Kroeber, M. (1970) *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino.
- Tuomela, R. (2013) *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, New York.
- Valade, B. (2012) Durkheim et la sociologie durkheimienne en France: nouvelles lectures, *L'Année sociologique*, 2/62, pp. 535-544.
- (2008) *Durkheim: les idées directrices d'une sociologie scientifique*, in Id. (coordonné par), *Durkheim. L'institution de la sociologie*, Paris, Puf, pp. 45-78.
- Vatin, F. (2003) *À quoi rêvent les polypes? Individuation et sociation d'A. Trembley à É. Durkheim*, in L. Fedi (dir.) *Les cigognes de la philosophie*, L'Harmattan, Paris.
- (2003a) Comte et Cournot. Une mise en regard biographique et épistémologique, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 1, n. 8, pp. 9-40.
- Viano, C. A. (1963) La dimensione normativa nella sociologia di Durkheim, *Quaderni di sociologia*, XII.
- Volpi, F. (1987) *Intervista a N. Luhmann*, in «Alfabeto», 95, aprile 1987, p. VII; trad. tedesca in N. Luhmann, *Archimedes und wir*, Merve, Berlin 1987, pp. 156-66.
- Walsh, D. (1972) *Varieties of positivism*, in P. Filmer et al., *New Directions in Sociological Theory*, London, Collier Mac-Millan, pp. 17-55.

- Watts Miller, W. (2005) *Dynamogénique et Élémentaire*, *Durkheimian Studies/Etudes Durkheimiennes*, 11 n. s., pp. 18-32
- Weber, M. (1995), *Economia e società*, Comunità, Milano, 5 voll.
- (1976) *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino, vol. II; ed. or. *Gesammelten Aufsätze zur Religionsoziologie*, 3 voll., Mohr, Tübingen 1920-1921.
- (1966) *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, traduzione a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino; ed. or. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922.
- White, H. (2008) *Identity and Control: how social formation emerge*. Princeton, Oxford University Press.
- Wundt, W. (1866) *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Enke, Stuttgart.
- Zerilli, F. (2011) *Durkheim e la questione delle fonti etnografiche*, in Id. (a cura di), *Dalle 'Regole' al 'Suicidio'. Percorsi durkheimiani*, Lecce, Argo, pp. 185-212.

