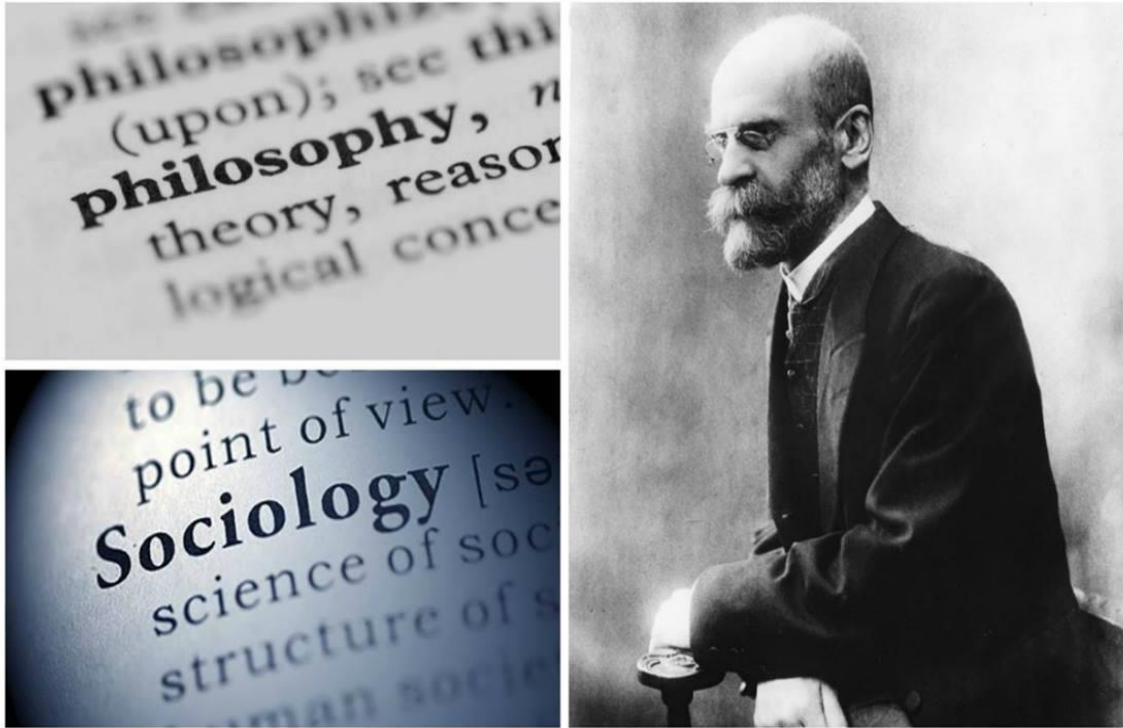


SUPERNOVA

Osservatorio Culturale



ÉMILE DURKHEIM

un ponte tra

FILOSOFIA

e

SOCIOLOGIA

di Giorgio Astone e Gloria Iannucci

Émile Durkheim: un ponte tra filosofia e sociologia

Di Giorgio Astone e Gloria Iannucci

1. Introduzione

Autori che hanno considerevolmente inciso nel panorama culturale occidentale hanno spesso avuto vite avventurose. Ciò è evidente e facile a definirsi nel caso di artisti e scrittori, spesso chiamati ad adempiere ai loro doveri “professionali” tramite una coerenza corrispondente nel vissuto delle loro esperienze; meno appariscente può essere tutto ciò se si presta attenzione alla vita di un sociologo. Émile Durkheim, nome fra i più importanti nella cerchia di quei pensatori che vengono considerati ai prodromi di ciò che oggi chiamiamo sociologia, rientra forse in questa categoria fatta di biografie esemplari, coalescenti rispetto agli intenti filosofico-scientifici espressi nelle proprie opere. L'esigenza (non solo metodologica, come apparirà manifestamente nel corso della nostra trattazione) di riconoscimento dell'autonomia della sociologia rispetto alla sua *alma mater* filosofica, così com'era avvenuto all'incirca nello stesso arco di tempo per la nascente psicologia scientifica, è l'unico *fil rouge* possibile da seguire per avvalorare questa pista: che la biografia di Durkheim non sia lontanamente accostabile a quella di un D'Annunzio o di un Hemingway non esclude, difatti, che sia possibile riconoscere un tipo di andamento narrativo e diegetico a tanti sforzi congiunti. Dopo aver conseguito la laurea in filosofia ed aver subito dopo continuato con ostinazione ad impiegare energie private nell'elaborazione dei suoi scritti intenzionalmente “sociologici” (in quanto tali, si potrebbe dire, sfide che di volta in volta aprivano impensate prospettive per la nascita di una nuova scienza), egli ottenne l'abilitazione per l'insegnamento della filosofia. Col passare degli anni il sociologo di Épinal riuscì a guadagnarsi senza troppa fatica delle prestigiose cattedre di pedagogia: dapprima, a 30 anni, presso l'università di Bordeaux, fino alla nomina alla Sorbonne a 48 anni. Gli allori accademici non frenavano il pensatore francese nella sua crociata per l'ancora non-nata “scienza sociale”, portata avanti soprattutto attraverso la rivista da lui stesso fondata a cavallo fra i due secoli, *L'année sociologique*. Nonostante non sia possibile limitare in nessun modo l'importanza di numerosi precursori sociologici (si pensi, oltre ai classici Montesquieu, Marx e Weber, all'utilizzo del termine e al progetto di una scienza delle società indicato da Herbert Spencer, filosofo di riferimento per il sociologo francese) che con pari dignità potrebbero essere affiancati a Durkheim, è allo stesso modo impossibile non riconoscere un valore simbolico alla creazione della cattedra di Sociologia

che venne affidata a quest'ultimo dopo innumerevoli sforzi e polemiche: un coronamento di una carriera che camminava di pari passo con un'idea, finalmente concretizzatasi.

Solo in questo senso è lecito parlare di “avventura” nei confronti di quella che potrebbe dirsi, tutto sommato, una vita accademica ordinaria, seppur brillante. È altresì facile mostrare i riflessi di un tale impegno di una serie di lavori, *minori* solo per estensione se raffrontati ai più celebri *Le Suicide, étude de sociologie* (1897) e *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), che si susseguono fra gli ultimi anni del XIX secolo e la prima decade del '900. Eccezion fatta per *Règles de la méthode sociologique* (1895), basti pensare come quanto detto finora s'intrecci con le occasioni che hanno portato alla luce i medesimi lavori: un articolo per la rivista *Revue de métaphysique et de morale* nel caso di *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898), l'altro per il noto *Bulletin de la Société française de Philosophie* (si tratta di *Détermination du fait moral*, scritto del 1906), l'ultimo trascrizione di un vero e proprio discorso tenuto al *Congresso internazionale di Filosofia* di Bologna nel 1911 ed intitolato *Jugements de valeur et jugements de réalité*; la premessa concernente le occasioni di stampo “filosofico” di questi scritti, perciò, ci permette d'inquadrare un contesto polemico e una scrittura provocatoria nel tentativo di differenziazione fra la filosofia e la sociologia perpetrato dal sociologo francese.

2. Règles de la méthode sociologique: Émile Durkheim e la sistematizzazione del metodo sociologico

2.1 Prefazione

Disquisire su Émile Durkheim non è certo un compito semplice, *in primis* poiché egli è stato annoverato tra i padri fondatori della sociologia ed inoltre poiché è stato colui il quale ha reso la Sociologia una scienza a sé stante, dotata di proprie leggi.

Certo, si deve ad August Comte la nascita di questa disciplina; egli, infatti, ne ha coniato il nome ed ha inseguito il sogno di renderla la madre di tutte le scienze¹, restando però ancorata alla filosofia. È stato Durkheim successivamente a dare vita propria alla sociologia, a conferirle una scientificità che i suoi predecessori, prima Comte e poi Spencer², non erano riusciti a darle e a renderla una disciplina intellettuale.

Durkheim mirava a comprendere, non a livello puramente filosofico bensì sperimentale, il motivo per cui la società si tenesse insieme; fu questa probabilmente la domanda che lo spinse ad elaborare un metodo scientifico nell'analisi sociologica e a scrivere nel 1895 *Les Règles de la méthode sociologique*. Quest'opera è nata senza ombra di dubbio, come suggerisce anche C. A. Viano nell'introduzione dell'edizione del 2008³, in un contesto ben preciso, costituito da un'ampia riflessione scaturita o, probabilmente, lasciata inesplorata ne *De la division du travail social* (1893). In quest'opera infatti, egli per studiare le norme compatibili e incompatibili presenti nella divisione del lavoro sociale aveva utilizzato un metodo oggettivo, facente perno sulla scientificità. Pertanto ne *Le Regole* egli cercherà di sistematizzare il metodo utilizzato nel precedente lavoro.

¹ August Comte (1798-1857) considerava la sociologia la regina delle scienze poiché ultima, comparsa dopo quelle fisiche e biologiche; ultima poiché, essendo quella più vicina a noi, è la più difficile da studiare. Essa inoltre rappresentava la scienza che avrebbe permesso di correggere tutti i mali sociali al fine di giungere ad una società perfetta. (Cfr. Randall Collins, *Quattro tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, Bologna, Zanichelli 1996). La conoscenza dell'uomo si sviluppava per lui attraverso tre stadi: teologico, metafisico e positivo; ed è proprio in quest'ultimo che si inserisce la scientificità. È questo stadio, infatti, a presupporre una spiegazione dei fenomeni attraverso il ricorso non a spiegazioni religiose né filosofiche bensì basate sulla ricerca dei fatti. Molto si deve a Comte nell'ambito sociologico poiché ha voluto fortemente che la sociologia divenisse una scienza e si emancipasse ed ha inoltre ardentemente cercato di individuare un fine alla scienza, un fine che non poteva non essere sociale. La sociologia era per Comte la scienza al servizio della società.

² Herbert Spencer (1820-1903), come ricorda Collins, «ha liberato la sociologia dagli svolazzi religiosi di Comte dandole un contenuto serio»; egli ha ampiamente sostenuto la teoria evuzionistica applicandola alla società e guardando a questa come in continua evoluzione: da segmenti semplici a sistemi più complessi (influenzato soprattutto dal darwinismo). Egli ritenne che, così come in biologia, vi sono state una serie di modificazione anche all'interno della vita sociale esse si sono manifestate e risulta visibile il passaggio da un sistema semplice, caotico e disomogeneo ad uno ordinato e più complesso. Pertanto ritenne fondamentale studiare la vita sociale raccogliendo dati relativi a diverse società e ai suoi diversi aspetti (differenziazione e grado di complessità). Nonostante la forte spinta avviata da costui per creare una vera scienza sociale, il suo pensiero rimase ancorato alla teoria.

³ Si fa riferimento a: Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Einaudi, 2008.

Nel seguente elaborato chi scrive mira a tratteggiare gli elementi importanti del metodo sociologico proposto da Durkheim, ritenendo considerevole per un sociologo avere a mente dei procedimenti concreti che possano accompagnare una ricerca.

La sociologia è una scienza che nasce con delle antinomie irriducibili, una fra queste riguarda proprio il suo oggetto di studio. Di cosa si occupa questa scienza?

L'etimologia del termine è duplice: dal latino *socius*, cioè colui che condivide una qualche appartenenza, e dal greco *logos*, discorso; sta dunque ad indicare la riflessione sulle relazioni fra individui all'interno di una società. Lo studio delle relazioni tra questi (definiti attori sociali) abbraccia però anche la psicologia. Tuttavia la sociologia studia le relazioni tra individui all'interno di un contesto ben preciso, utilizzando dati empirici alla cui base vi sono però saldi riferimenti teorici; ciò spesso induce ad offuscare i confini tra filosofia e sociologia.

Si deduce, dunque, che essa condivide un'infinità di elementi con molteplici altre discipline, nate prima di essa, già consolidate però alla sua nascita⁴.

Un altro suo punto di debolezza risiede nel fatto che, essendo il suo oggetto di studio alla portata di tutti, si incorrerà nella definizione di «cose» che di primo acchito potrebbero apparire banali. Chi ad esempio non può esprimere il proprio pensiero sugli effetti dei *social networks* nelle relazioni reali? Le conseguenze si appalesano agli occhi di tutti. Chiunque, insomma, potrebbe improvvisarsi sociologo, ma la vera difficoltà sta nel produrre un'analisi scientifica, mossa *in primis* dalla teoria appresa. La vera difficoltà risiede nell'indagare la realtà liberandosi dai giudizi a priori e scavando nel profondo.

Si parte da un'ipotesi, sviluppata grazie al ricorso a teorie studiate, la si verifica facendo ricerca empirica, “sporcandosi le mani” e la si conclude per la maggior parte delle volte confutando l'ipotesi di partenza. Questo la rende una disciplina complessa, il suo apparire semplice inganna.

Se esiste una scienza della società, si può ritenere che essa non consista in una semplice parafrasi dei pregiudizi tradizionali, ma che ci faccia vedere le cose diversamente da come appaiono al volgo. Lo scopo di ogni scienza è infatti quello di compiere scoperte, ed ogni scoperta disturba più o meno le opinioni tramandate. A meno di non prestare al senso comune, in sede sociologica, un'autorità che da tempo esso non possiede più nelle altre scienze [...] lo studioso deve prendere la decisione di non lasciarsi intimidire dai risultati ai quali giungono le sue ricerche, quando sono state condotte metodicamente⁵.

La metodologia scientifica appare dunque uno dei due elementi essenziali⁶; Durkheim non a caso nel 1895 sentì il bisogno di sistematizzarla.

⁴ Si fa riferimento alla filosofia, all'antropologia e all'economia politica.

⁵ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 5.

⁶ L'altro è, come si è detto precedentemente, la teoria: senza uno studio teorico approfondito l'analisi empirica risulterà fallace, o meglio, incompleta.

Nel seguente lavoro si cercherà di ricostruire passo passo i procedimenti che Durkheim ha proposto ne *Le regole del metodo sociologico*, al fine di essere per il lettore il più possibile incisivi ed efficaci.

2.2 Introduzione

Andando a scandagliare meticolosamente il titolo dell'opera, risulta chiara la finalità dell'autore: il suo intento era quello di fornire una serie di criteri (regole) per elaborare un una procedura ben precisa (metodo) capace di realizzare una ricerca sociologica.

Scrisse l'autore nella Prefazione alla prima edizione:

Il nostro obiettivo è infatti quello di estendere alla condotta umana il razionalismo scientifico, mostrando come -considerata nel passato- essa sia riconducibile a rapporti di causa ed effetto che un'operazione non meno razionale può trasformare poi in regole di azione per l'avvenire. Il nostro cosiddetto positivismo non è altro che una conseguenza di questo razionalismo⁷.

La parola-chiave è «razionalizzazione»: interpretare gli elementi della realtà (e non) attraverso la ragione, idea di derivazione illuministica alla base della sociologia stessa. La razionalizzazione è quel processo che permette di raggiungere scientificità attraverso il distacco dai fenomeni così come vengono percepiti dal volgo, scostandosi dal senso comune e dalla vulgata collettiva. Se al centro dello studio sociologico vi sono i fatti sociali allora questi devono essere necessariamente considerati come qualcosa di concreto e tangibile, e quindi come 'cose': «La cosa si oppone all'idea come ciò che si conosce dal di fuori si oppone a ciò che si conosce dal di dentro⁸», è una 'cosa' ciò che osserviamo e che possiamo solo successivamente ricondurre a proprietà non manifeste. Nel nostro caso i fatti sono 'cose ignote'⁹, essi, afferma Durkheim, sono frutto di una coscienza sociale, collettiva, formatasi al di fuori dell'individuo ma che al contempo lo condizionano (o lo costringono, come vedremo successivamente). Si sviluppano all'interno di istituzioni sociali precostituite e trasmesse dalle generazioni precedenti, si ignorano le cause che vi hanno dato origine e, se si partecipa in minima parte alla loro formazione, si agisce ignorando i motivi che spingono all'azione. Sono ciò che Bacone ha definito *praenotiones* alla base della scienza: «fantasmi che alterano il vero aspetto delle cose e che tuttavia scambiano per le cose stesse»¹⁰. Il sociologo dovrà dunque assumere la stessa condotta di un chimico che si imbatte in un campo vergine. I fatti sociali dunque si inseriscono all'interno della vita sociale, il cui substrato è costituito dalla coscienza individuale, la quale però non riesce a racchiudere la molteplicità della realtà sociale. Essa e le sue sfaccettature sfuggono all'individuo e alla sua coscienza, pertanto si utilizzano le rappresentazioni dell'esistenza collettiva come prenozioni

⁷ *Ivi*, p. 7.

⁸ *Ivi*, p. 10.

⁹ Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2008, p.11

¹⁰ *Ivi*, p. 37.

che fanno della ricorsività e della reiterabilità un valore. La società è costituita da individui così come l'organismo umano è costituito dagli organi, ma i fatti sociali non sono la somma di quelli individuali, essi dimorano «proprio nella società che li produce, e non già nelle sue parti, vale a dire nei suoi membri¹¹». Affermando ciò, si presuppone forse una differenza tra fatti psichici –individuali- e fatti sociali? Certamente. La differenza si individua nel loro collocarsi e nelle loro condizioni; il modo di vedere dei gruppi e quello dei singoli è profondamente diverso perché caratterizzato da leggi differenti ma il secondo influenza gli individui in quanto singoli e costoro, che subiscono passivamente le rappresentazioni collettive tendono a negarle. La società per Durkheim determina l'individuo all'interno di una situazione strutturale e in rapporto con altri individui, fattori determinanti sono le relazioni strutturali che intercorrono tra gli individui stessi¹².

2.3 Rappresentazioni collettive

Vi sono dunque dei 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 solo sono esterni all'individuo, ma sono anche dotati di un potere imperativo e coercitivo¹³.

I fatti sociali dunque non solo sono delle 'cose' che hanno la capacità di influenzare le nostre azioni e il pensiero che è dietro di esse ma possiedono anche una forza tale da imporsi nella coscienza individuale. Essi sono coercitivi, hanno cioè la forza e la capacità di costrizione, sembrano quasi apparire 'egemoni'¹⁴. Le azioni e il pensiero dell'uomo sono frutto degli effetti indotti dai fatti sociali e il suo potenziale risulta essere irrisorio, fittizio, apparente.

Durkheim vedeva gli individui vittime di una velleità che li induce costantemente a pensare che essi stessi abbiano elaborato ciò che invece si è strutturato dall'esterno.

Fin da piccoli si educano i bambini a svolgere azioni essenziali dapprima, e a rispettare usi e costumi poi in modo coattivo tanto che, col passare del tempo, ciò diviene abitudine, consuetudine, qualcosa che si reifica dandolo per scontato. Il bambino, pur essendo guidato dai genitori (puri intermediari), non sceglie, non agisce liberamente e non perché è piccolo ma poiché è influenzato dall'ambiente esterno. La forza che prorompe dalla società lo plasma "a sua immagine"¹⁵.

¹¹ *Ivi*, p. 14.

¹² Cfr. Randall Collins, *Quattro tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, Bologna, Zanichelli 1996.

¹³ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 26

¹⁴ Si fa riferimento al significato attribuitogli da Antonio Gramsci; i fatti sociali sembrano infatti non solo aver potere di costrizione ma anche di persuasione.

¹⁵ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2008

Questo è evidente soprattutto quando si tratta di credenze e di pratiche che si sono trasmesse già fatte dalle generazioni anteriori: noi le riceviamo e le adottiamo perché [...] sono investite di un'autorità particolare che l'educazione ci ha insegnato a riconoscere e a rispettare.¹⁶

Si potrebbe accostare il pensiero di Durkheim sui fatti sociali a ciò che Bourdieu ha definito *habitus*¹⁷: un qualcosa di acquisito e per questo dato per scontato che orienta le percezioni individuali, esso media tra le strutture sociali e l'azione individuale. L'*habitus* consiste in un insieme di pratiche esterne all'individuo che orientano il loro modo di agire e di pensare, in quanto interiorizzate nei soggetti stessi.

I fatti sociali sono:

Gli stampi in cui siamo costretti a versare le nostre azioni. Spesso questa necessità è tale che non possiamo sfuggirle; ma anche quando riusciamo a trionfare di essa, l'opposizione che incontriamo basta ad avvertirci che siamo in presenza di qualcosa che non dipende da noi.¹⁸

R. Collins ha definito le rappresentazioni collettive elaborate dal sociologo francese come “particelle cariche” che circolano tra gli individui, sviluppatasi da fenomeni sociali, da “rituali di gruppo”.

Definito l'oggetto di studio della sociologia e posta come prima regola da seguire per osservare i fatti sociali il considerarli *cosa*, Durkheim nell'opera passa in rassegna i diversi punti di vista dei fatti sociali secondo gli studiosi che hanno cercato di definirli.

Comte definì i fenomeni sociali dei fatti naturali, ravvisando implicitamente «il loro carattere di cose¹⁹». Nonostante ciò, quando cercò di elaborare una scienza non utilizzò le cose nel loro senso pratico bensì adoperò alcune nozioni grazie alle quali ha dato vita alla teoria del progresso dell'umanità²⁰ come sviluppo di idee umane, definendola attraverso l'idea stessa che gli uomini se ne fanno, erroneamente.

¹⁶ *Ivi*, p. 30.

¹⁷ Bourdieu ha a lungo cercato di definire e rifinire il concetto di *habitus*, riprendendo diverse teorie a lui precedenti come l'*hexis* aristotelica, l'*habitus* nella concezione di Tommaso d'Aquino e lo stesso concetto presente nella fenomenologia di Husserl. Bourdieu lo definisce un sistema di strutture strutturate e strutturanti, sintetizzando la dialettica tra esteriorità ed interiorità. Esso «funziona in ogni momento come matrice di percezioni, valutazioni e azioni, e rende possibile compiere compiti infinitamente differenziati, grazie al trasferimento analogico di schemi, [*consente*] di risolvere problemi simili, si autocorregge grazie ai risultati ottenuti.» (Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972, 261-2).

¹⁸ *Ivi*, p. 45.

¹⁹ *Ivi*, p. 38.

²⁰ L'idea del progresso si rivelò centrale nel positivismo ed era accompagnata dagli effetti della Rivoluzione Industriale che si dipanavano in quegli anni. Questa corrente, nata nella prima metà dell'Ottocento in Francia, esaltava il progresso scientifico e tecnologico producendo una vera e propria fiducia verso il progresso umano. Fu in questo periodo che si affermarono discipline come la chimica, la fisica, la biologia; centrale era inoltre la figura dello scienziato. Emblematico il ruolo di Newton: è a partire dai fatti concreti che ricostruiamo un fenomeno, attraverso la teoria troviamo l'ordine ma soltanto partendo dalla realtà empirica e osservabile.

Spencer fece invece «delle società, e non dell'umanità, l'oggetto della scienza»²¹ ma nel definire le società ricorse a prenozioni, facendo della cooperazione tra gli individui l'elemento fondamentale per tenere in piedi una società²². Egli non definì altro che l'idea che lui aveva assunto della società.

Stuart Mill studiò tutti quei fatti sociali che si producono in relazione alla ricchezza, giungendo così nel campo dell'economia; i fatti che egli concepì erano fatti relativi al mondo economico perciò possibilità, ipotesi, casi; pertanto parlò di utilità, concezioni individualistiche, bene privato, tutti elementi riconducibili all'economia politica.

Durkheim è stato invece il primo a considerare i fenomeni sociali in se stessi, come cose esterne, poiché tutte le cose si costituiscono fuori dalle coscienze individuali e allo stesso tempo le dominano. Egli era convinto che solo dopo aver compiuto questo passo da parte degli studiosi delle scienze sociali la sociologia sarebbe progredita.

Come fare per realizzare ciò? Durkheim ha formulato tre corollari di base da cui partire:

- Scartare sistematicamente le prenozioni: idea che possiamo ricondurre a Cartesio, il quale utilizzò il dubbio metodico²³ per elaborare una teoria, servendosi solo di concetti scientificamente elaborati. Il sociologo deve dunque diffidare dei concetti formati fuori dalla scienza e qualora ne facesse ricorso deve necessariamente tener presente il loro valore. Il sociologo deve porre attenzione ai fatti senza lasciarsi influenzare da elementi di soggettività.
- Definire ciò che si tratta: è questo il primo passo per un approfondimento scientifico. Solo attraverso la definizione del suo oggetto di studio lo scienziato sociale saprà come muoversi e quali elementi ritenere idonei ai fini della ricerca e quali no. Pertanto è necessario assumere come oggetto di studio fenomeni ben definiti affinché esprimano l'essenza della realtà, solo attraverso elementi esteriori (cioè visibili) di un fenomeno è possibile porlo all'interno di una definizione piuttosto che in un'altra. Durkheim avanza un esempio:

Un analogo difetto di metodo fa sì che certi osservatori rifiutino ai selvaggi ogni specie di moralità. Essi partono dall'idea che la nostra morale sia la morale; ed è evidente che questa è ignorata dai popoli primitivi o che vi esiste soltanto allo stato rudimentale. Ma questa definizione è arbitraria. Applichiamo la nostra regola e tutto muterà. Per decidere se un precetto sia più o meno morale, dobbiamo esaminare se esso presenta il segno esteriore della moralità²⁴

²¹ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 39.

²² Spencer riteneva vi fossero due tipi di cooperazione: spontanea ed istituita. La prima si effettua in modo volontario senza predeterminazioni e persegue scopi privati; la seconda invece mira a scopi di interesse pubblico ben istituiti e riconosciuti.

²³ Cartesio, sostenitore di un sapere critico, sosteneva l'importanza di sottoporre la conoscenza a verifica, basandosi quindi sull'evidenza. Attraverso il ricorso al dubbio metodico riteneva di poter trovare un fondamento privo di idee precostituite affinché si individuasse l'esistenza di un metodo scientifico. Il dubbio consisteva nel mettere alla prova le conoscenze per assumerle soltanto dopo come verità assolute.

²⁴ *Ivi*, p. 54.

- Considerare i fatti sociali isolati da manifestazioni individuali: è necessario scartare i dati sensibili e considerare soltanto quelli oggettivi. E come distinguere fatti soggettivi e dati oggettivi? Durkheim affermò che un dato è tanto più oggettivo quanto maggiore è la fissità dell'oggetto a cui fa riferimento:

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. 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 noi²⁵.

La vita sociale si cristallizza pur restando se stessa, suscitando abitudini collettive ma fuori di queste le pratiche collettive si esprimono in regole giuridiche e morali definite e in strutture sociali durature. Restando quindi fisse, non lasciano margini di soggettività. Questo è ciò che il sociologo deve studiare.

Se, ad esempio, decidessimo di studiare la realtà criminale in un determinato quartiere d'Italia, non dovremmo partire dall'analisi di cause soggettive che risiedono in coloro che compiono atti criminali bensì si dovrebbe focalizzare l'atto in sé, isolandolo da tutti quei fattori individuali che potrebbero deviare la nostra ricerca. Cercheremmo dapprima di distinguere i diversi tipi di atti criminali, classificandoli in base alla teoria, basandoci anche, e soprattutto, su dati statistici; e collocheremmo, poi, il nostro caso di studio in una delle categorie ottenute con la classificazione. È necessario rintracciare, poi, le cause, guardando a quei fatti sociali la cui presenza o assenza accompagna l'aumento della criminalità nel quartiere oggetto di studio.

Dunque per Durkheim le rappresentazioni collettive sono un modo per conoscere la società, per scavarla nel profondo e comprenderla, esse ci permettono di capire per quale motivo gli individui sono insieme e danno vita a credenze collettive. Le relazioni che sono alla base del contesto sociale delimitano il campo d'azione degli individui; la sua sociologia è costantemente concentrata sull'individuo e sulle sue azioni all'interno di un contesto sociale fatto di norme e di valori condivisi, quindi: «conoscere la società significa cogliere le rappresentazioni e le forme di solidarietà nella loro forma storica concreta.»²⁶

2.4 Le regole

2.4.1 Normale e patologico

²⁵ *Ivi*, p. 56.

²⁶ Massimo Rosati, Ambrogio Santambrogio, *Durkheim contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi Editore, 2002, p. 76.

Esplicitate le regole di base per condurre una buona ricerca, è necessario distinguere due tipi di fenomeni: normali e patologici. Anche all'interno della società vi sono fatti che possono essere definiti "normali" e fatti che invece, non essendo conformi all'ordine sociale, vengono considerati "devianti": «per la società come per gli individui, la salute è buona e desiderabile, mentre la malattia rappresenta il male che deve venir evitato²⁷».

La società, spesso paragonata da Durkheim ad un organismo²⁸, può avere parti malate che causano un indebolimento generale. Come ricorda C. Cipolla queste affermazioni vanno contestualizzate:

Durkheim è testimone del declino della Francia che si snoda dal 1870, quando le truppe prussiane sconfiggono i francesi, fino alla rivincita della I Guerra Mondiale, passando per la delusione della Comune di Parigi e per l'instaurazione della Terza Repubblica. Il suo scopo è quello di fornire una base morale allo sviluppo di una nazione ancora poco fiduciosa nei propri mezzi²⁹.

La salute rappresenta per Durkheim lo sviluppo di forze vitali, mentre la sofferenza è segno di malattia e quindi di patologia. Ogni fenomeno sociologico può assumere due tipi di forme: generali ed eccezionali. Le prime ricorrono nella maggior parte degli individui pur variando; le seconde invece si presentano in una minoranza di individui e non permangono per l'intera vita del soggetto. Le forme generali caratterizzano tutti quei fenomeni che Durkheim ha etichettato come normali, quelli eccezionali prendono invece il nome di patologici. Durante un'analisi sociologica potremmo trovarci davanti a questi due tipi di fenomeni: per capire di che tipo si tratta, individueremo un tipo medio al cui interno inseriremo «i caratteri più frequenti della specie umana insieme alle loro forme più frequenti»³⁰. Il tipo medio è l'elemento ricorrente in ogni scienza ed è bene specificare che il normale e il patologico variano di specie in specie; un fenomeno sociale quindi può essere considerato per una determinata specie normale in relazione alla sua evoluzione. In sociologia però non è così facile studiare un fenomeno e etichettarlo come normale o meno; scrisse a tal proposito Durkheim:

Ma dimentichiamo che per lui [*il biologo*] è molto più facile che per il sociologo scorgere la maniera in cui i singoli fenomeni incidono sulla forza di resistenza dell'organismo, e determinarne così il carattere normale o anormale con un'esattezza praticamente sufficiente. In sociologia la maggior complessità e la maggior mobilità dei fatti obbligano a prendere maggiori precauzioni - come dimostrano i giudizi contraddittori di cui è oggetto da varie parti uno stesso fenomeno³¹.

²⁷ *Ivi*, p. 60.

²⁸ Durkheim, considerando la società un organismo, aveva una visione *olistica*. La società è autonoma e indipendente rispetto ai singoli elementi che la compongono, è un luogo in cui le norme sono funzionali alle interdipendenze delle sue componenti. La società si manifesta come il tutto e le sue componenti stabiliscono credenze e modelli di comportamento che devono e possono essere spiegati in riferimento alle funzioni svolte dalla società stessa.

²⁹ Costantino Cipolla, *Manuale di sociologia della salute*, Milano, Franco Angeli, 2004

³⁰ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 65.

³¹ *Ivi*, p. 72, corsivo mio

Per il sociologo la difficoltà è quindi maggiore: come è possibile ritenere un fenomeno sano e vitale per una determinata società? Durkheim individua tre regole che permettono alla sociologia di assumere la generalità dei fenomeni come criterio della normalità:

- Si può definire un fatto sociale normale per un tipo sociale ben definito, prendendo in considerazione una fase determinata della sua evoluzione, qualora si presenta nella media della società di quella specie;
- Quanto detto si verifica mostrando che la generalità del fenomeno dipende da condizioni generali della vita collettiva;
- La verifica è necessaria se il fenomeno sociale è riferito ad una specie sociale che non ha completato la sua evoluzione.

La questione di salute e malattia di un fenomeno appare relativa al contesto storico-sociale in cui si sviluppa ed è a partire dalle idee di Durkheim che Talcott Parsons³² ha sviluppato la sua teoria sull'ordine sociale. Il patologico era per Parsons tutto ciò che risultava disfunzionale all'interno del sistema sociale, erano considerati patologici tutti quegli elementi che creavano sicuramente disordine ma che al contempo erano necessari affinché il sistema sociale si evolvesse. Egli ammetteva l'esistenza di uno stato normale delle cose (equilibrio) paragonabile ad una condizione sana dell'organismo e prospettava che tutte le parti dell'organismo stesso si organizzassero per riportare una condizione perturbata alla normalità. L'approccio prodotto dal sociologo americano ha dunque alcuni punti in comune con quelli del padre della sociologia ma molti altri differenti³³; entrambi però convergono che il disfunzionale, la malattia ed il patologico sono essenziali:

³² Le teorie elaborate da Durkheim hanno stimolato, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, alcuni studiosi che hanno dato vita al funzionalismo (tra questi Robert Merton e Talcott Parsons). Il funzionalismo è una corrente sociologica che si è concentrata sull'analisi dei fenomeni sociali in termini delle funzioni svolte all'interno di un assetto socio-culturale. La società è un insieme di parti interconnesse, il cambiamento in una di esse produce cambiamenti in tutto il sistema. Sulla scia delle rappresentazioni collettive durkheimiane, Parsons riteneva che la società fosse tenuta insieme da molteplici valori interiorizzati negli individui, attraverso quella che ha definito socializzazione. Essa è sia un processo attraverso cui gli individui apprendono le competenze e gli atteggiamenti connessi ai nostri ruoli sia un mezzo per assicurare ordine ed equilibrio sociale. Parsons così come Durkheim aveva un'immagine positiva del mondo, entrambi consideravano la coercizione un mezzo per corroborare la vitalità della società; tuttavia il primo non ha scavato nel profondo e non è riuscito a raggiungere il cuore delle questioni sociali.

³³ Si fa riferimento all'oggetto di studio, alla domanda di partenza che muove una ricerca e, infine, al metodo. Se per Durkheim l'oggetto di studio doveva essere la società intera e le rappresentazioni che le permettevano di essere in vita, per Parsons l'oggetto di studio era un singolo gruppo; il sociologo francese si chiedeva quali fenomeni e quali elementi permettevano alla società di essere unita mentre il sociologo americano voleva sapere quali fossero i prerequisiti funzionali del sistema sociale. Il metodo utilizzato da Durkheim, inoltre, si basava sullo specificare le condizioni in presenza delle quali si verificano alcuni effetti all'interno di una società anziché altri; Parsons invece mirava a ricavare, attraverso ricerche empiriche condotte da altri, dei quadri teorici per costruire una teoria generale di riferimento.

Così la malattia, per Durkheim, è tanto specifica e naturale quanto lo è la salute, per ogni specie vivente. Solo, la salute è la condizione propria della ‘natura normale’, mentre la malattia è il suo ‘temperamento’ ‘non ordinario’ ovvero la sua esistenza in condizioni non usuali (quelle da cui l’essere vivente dipende).³⁴

Gli individui hanno cercato di muovere la società verso un ideale, qualcosa di perfetto ma in realtà il dovere dell’uomo è quello di “prevenire” oppure “guarire”, cercando di mantenere lo stato normale dei fenomeni e cercando di curarlo qualora fosse alterato da un qualche elemento che essendo patologico, non risponde ai bisogni di quella società.

2.4.2 La costituzione dei tipi

Nel definire i *tipi sociali* Durkheim si è imbattuto nella distinzione tra due figure diverse, quella dello storico e quella del filosofo; per il primo le società sono delle entità diverse che non permettono paragoni: «ogni popolo ha una propria fisionomia, la propria costituzione specifica, il proprio diritto, la propria morale, la propria organizzazione economica che convengono ad esso soltanto»³⁵; per il secondo tutti quei gruppi particolari (tribù, città, nazioni) non sono altro che entità transitorie poiché «di reale non c’è che l’umanità»³⁶. In entrambi i casi Durkheim ritiene che la realtà sociale sembra oggetto di teorie astratte o derivi da scritti con un unico valore descrittivo; come allontanarsi da questa visione? Attraverso la presa di coscienza che tra queste due posizioni, e cioè tra svariate società storiche e tra un concetto unico ed ideale di umanità, ci sia qualcosa: le *specie sociali*.

Nell’idea di specie, infatti, si trovano riunite sia l’unità che esige ogni ricerca veramente scientifica, sia la diversità data nei fatti, poiché da un lato la specie si ritrova identica in tutti gli individui che ne fanno parte e dall’altro le specie sono l’una differente all’altra³⁷.

Cosa è la specie? Kant riteneva fosse la sommatoria dell’io non biologico ma sociale, considerava la specie l’insieme dei singoli nella loro evoluzione storica³⁸; Durkheim la definisce come “riassunto degli individui”, in essa coesistono unità e diversità. Possiamo trarre generalità solo dopo l’osservazione del particolare, pertanto possiamo definire la specie solo dopo aver studiato gli individui che vi prendono parte. Quando dobbiamo definire la specie, suggerisce Durkheim, dobbiamo utilizzare fatti decisivi che hanno valore

³⁴ P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano, 2002

³⁵ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2008, p. 81.

³⁶ *Ivi*, p. 8.

³⁷ *Ivi*, p. 82

³⁸ Cfr. Sandro Bernardini, *Una lunga marcia. La costruzione dell’umanità da ominide a sapiens. Da loro a noi*, Catanzaro, Rubbettino Editore, 2015.

scientifico³⁹. È un compito arduo, se non impossibile, quello di guardare a tutte le caratteristiche di un individuo nello stesso istante; dunque per semplificare la ricerca si considereranno solo le peculiarità essenziali, e questo è possibile farlo soltanto dopo essersi addentrati nello studio dei fatti sociali. Da quali proprietà partire?

Sappiamo che le società sono composte di parti aggiunte le une alle altre. Poiché la natura di ogni risultante dipende necessariamente dalla natura degli elementi componenti, dal loro numero e dal modo in cui essi si combinano, sono evidentemente questi i caratteri che dobbiamo prendere come base [...] D'altra parte, essendo essi di ordine morfologico, si potrebbe chiamare morfologia sociale la parte della sociologia che ha per compito la costituzione e la classificazione dei tipi sociali⁴⁰.

Partiamo dunque dallo studio dei caratteri visibili, quelli cioè manifesti, di un gruppo sociale per giungere ad una classificazione. Durkheim semplifica ulteriormente questo passaggio affermando che le componenti di una specie non sono altro che società più semplici; pertanto è possibile giungere alla comprensione di queste ultime per procedere ad una classificazione. Lo stesso Spencer riteneva che lo studio delle società semplici potesse condurre ad una classificazione e permettere di approfondire lo studio di aggregati più grandi. Quali sono le società semplici? Dice Durkheim tutte quelle al cui interno non ci sono aggregati sociali ancora più complessi. Egli considera l'*orda* emblematica della società semplice. Non ha al cui interno un ulteriore aggregato più semplice, essa è «il protoplasma del regno sociale, e quindi la base naturale di ogni classificazione»⁴¹. Definita l'*orda* come società segmento possiamo procedere a costituire una classificazione di tipi sociali. In base alle combinazioni dell'*orda* distinguiamo tanti tipi sociali:

Dapprima si incontreranno aggregati formati mediante una semplice ripetizione di orde o di clan [...] Si possono trovare esempi di queste società – che potremmo chiamare poli-segmentarie semplici – in alcune tribù irochesi e australiane. [...] In seguito verrebbero le società formate mediante la riunione di società della specie precedente, vale a dire le società poli-segmentarie semplicemente composte. [...] Incontreremo a seguito le società poli segmentarie doppiamente composte che risultano dalla giustapposizione o dalla fusione di più società poli-segmentarie semplicemente composte⁴².

Egli si interessò di antropologia poiché questa gli permetteva di mostrare i cambiamenti delle condizioni strutturali confrontandole con le forme sociali moderne. La sua visione è stata fertile non solo per poter studiare la società ma anche per studiare e comprendere pratiche di gruppo all'interno della società stessa, perciò è stato un autore fortemente studiato ed apprezzato da illustri antropologi come Radcliffe-Brown.

³⁹ Durkheim fa riferimento al metodo utilizzato da Bacone nel *Novum Organum*.

⁴⁰ É. Durkheim, *op. cit.*, p. 84.

⁴¹ *Ivi*, p. 86.

⁴² *Ivi*, p. 87.

Durkheim riteneva dunque che ogni tipo superiore di società fosse costituito dalla ripetizione di società dello stesso tipo, i fenomeni sociali devono variare sia in base alla natura degli elementi che la compongono sia in base alla loro strutturazione. Si procederà quindi con il classificare le società a seconda della loro composizione partendo da quelle semplici nella classificazione verranno poi distinte in base al verificarsi o meno di ulteriori unioni con segmenti più grandi.

Cosa sono allora le società? «Sono soltanto combinazioni differenti di una medesima società originaria»⁴³, le possibili combinazioni tra esse sono finite quindi è possibile individuare specie sociali, le quali si modificano all'infinito grazie al contesto storico-sociale.

2.4.3 Spiegare i fatti sociali

I fatti sociali si riproducono regolarmente all'interno di precise circostanze (basti pensare al rito⁴⁴ del matrimonio nei paesi occidentali). Per spiegare un fatto sociale è necessario sia rintracciare le sue cause sia le funzioni che esso stesso svolge, bisogna determinare che rapporto esiste tra il fenomeno sociale oggetto di studio e i bisogni della società. Rintracciando le cause efficienti del fenomeno sarà poi facile fare un ulteriore passo: individuare gli effetti. Causa ed effetto sono intrinsecamente legati: «Esso [*l'effetto*] trae dalla causa la propria energia, ma all'occorrenza gliela restituisce e quindi non può scomparire senza che essa ne risenta la mancanza»⁴⁵. La società è costituita da un insieme di credenze, valori, pratiche condivise (istituite dagli uomini) che hanno potere coercitivo dimostrando che esse hanno una natura differente rispetto a quella dei singoli individui, queste pratiche collettive «gravano su di noi con un peso più o meno grande»⁴⁶. La vita sociale non è sovrapponibile a quella individuale, la prima è prodotta da forze che vanno oltre il singolo individuo, lo 'dominano', pertanto le spiegazioni a quei fatti non possono essere ricondotte agli accadimenti del singolo. Durkheim si differenzia dai suoi predecessori: Comte riteneva che il fenomeno sociale fosse semplicemente uno sviluppo dell'umanità, credendo che i fatti sociali derivassero dalla natura umana; Spencer riteneva che la società potesse permettere all'individuo di sviluppare la propria natura.

Tuttavia secondo Durkheim la costrizione che caratterizza i fatti sociali è prodotta da un movimento centripeto: essi nascono esterni all'individuo e cercano di plasmarlo.

Essendo a conoscenza di questa pressione della società sugli individui, dove cercare la spiegazione dei fenomeni sociali se non all'interno dell'individuo stesso?

⁴³ *Ivi*, p. 89

⁴⁴ Nel senso antropologico del termine.

⁴⁵ *Ivi*, p. 96, corsivo mio.

⁴⁶ *Ivi*, p. 100.

Non ci resta che cercarla nella società.

Essa «oltrepassando infinitamente l'individuo nel tempo come nello spazio»⁴⁷ può «imporgli i modi di agire e di pensare che la sua autorità ha consacrati»⁴⁸. Durkheim prende le distanze dall'idea che una scienza contemporanea alla sociologia (oggi più in voga però), la psicologia, possa essere l'origine dei fenomeni sociali solo perché questi ultimi fanno da cornice all'azione degli individui. Gli individui non sono uguali alla società e ai fenomeni che producono solo perché ne sono le componenti. Ciò che risulta rilevante sono le relazioni sociali cioè l'associazione tra gli individui, la quale crea qualcosa di diverso da loro stessi in quanto esseri individuali:

Occorre pure che queste coscienze siano associate e combinate in una certa maniera; da questa combinazione risulta la vita sociale, e di conseguenza è questa combinazione che la spiega. Aggregandosi, penetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita ad un essere (psichico, se vogliamo) che però costituisce un'individualità psichica di nuovo genere. Perciò bisogna cercare nella natura di questa individualità, e non già in quella delle unità componenti, le cause prossime e determinanti dei fatti che vi si verificano⁴⁹.

Dobbiamo scavare all'interno delle relazioni sociali, nell'interazione tra diverse individualità per comprendere i fenomeni che ne scaturiscono. A tal proposito una branca della psicologia così come una della sociologia si sono sviluppate successivamente per ricercare e studiare le dinamiche di gruppo⁵⁰. La stessa antropologia ha a lungo studiato i riti e le pratiche fatte in alcune tribù nate e consolidate grazie all'interazione costante di un io con altri io⁵¹. Non possiamo quindi spiegare fenomeni sociali a partire da fenomeni psicologici, riconducibili alla pura soggettività, questo è un avvertimento esplicitato chiaramente da Durkheim. Per lungo tempo però molti studiosi, scambiando l'effetto per la causa, hanno conferito ai fenomeni sociali determinati stati psichici che invece risultano essere delle mere conseguenze. Durkheim ci propone l'esempio della religiosità, considerata a lungo un sentimento innato nell'individuo e di conseguenza l'elemento che permette di spiegare la religione. Tuttavia questo sentimento è lungi dall'essere innato. Per spiegare ciò ancora una volta Durkheim torna nella dimensione antropologica:

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p.101.

⁵⁰ Si fa riferimento alla psicologia sociale e alla corrente sociologica dell'interazionismo simbolico. La prima è nata in un tempo piuttosto recente, infatti i primi esperimenti di psicologia sociale si fanno risalire ai primi anni del Novecento; essa studia in modo scientifico i comportamenti collettivi e i suoi effetti in base a come gli individui percepiscono gli altri e le relazioni che ne sviluppano. L'interazionismo simbolico è una corrente nata da Herbert Blumer intorno agli anni '30 del Novecento, sulla base delle conoscenze gettate da G. H Mead; questa corrente fa leva sulla spontaneità delle relazioni sociali. Considerando al società un processo, gli individui al suo interno agiscono insieme e negoziano le situazioni sociali.

⁵¹ Si pensi al lavoro del nipote di Durkheim, Marcel Mauss (1872-1950), sul dono nelle società primitive. Secondo l'antropologo francese il dono rappresenta una socialità obbligatoria che crea e rinsalda i legami sociali; dietro il dono si cela la volontà degli uomini di instaurare relazioni sociali.

La famiglia patriarcale era quasi altrettanto sviluppata presso i Giudei e gli Indù, ma non si trova presso gli Slavi, che pure sono di razza ariana: in compenso, il tipo familiare che essi presentano esiste anche presso gli Arabi. La famiglia matriarcale e il clan si ritrovano dappertutto. I particolari delle prove giudiziarie e delle cerimonie nuziali sono gli stessi presso i popoli più dissimili dal punto di vista etnico⁵².

Questo per dimostrare che elementi psichici non possono determinare fenomeni sociali; dunque una regola da tenere sempre a mente per una indagine sociologica sta nel ricercare la causa determinante di un fatto sociale nei fatti sociali antecedenti ad esso e nel rapporto in cui si trova con altri fini sociali. Inoltre è necessario tenere a mente che la costituzione dell'ambiente sociale interno influenza certamente il processo sociale. L'ambiente sociale è costituito da cose e persone, il sociologo dovrà scovare i caratteri diversi presenti nell'ambiente; tra questi rilevanti sono per Durkheim la densità dinamica e quella materiale. La prima si definisce in funzione del numero degli individui che hanno relazioni commerciali e morali, che «vivono una vita comune»⁵³; la seconda comprende sia il numero degli abitanti per unità di superficie sia «lo sviluppo delle vie di comunicazione e trasmissione»⁵⁴. L'ambiente sociale incide sulla società ma in egual modo le cause sociali possono condizionare l'ambiente e lo stato storico in cui si trova. Durkheim rigetta le teorie sostenute da alcuni intellettuali a lui antecedenti e contemporanei: da una parte i filosofi come Hobbes e Rousseau secondo i quali esiste un *continuum* tra individuo e società, i cui scopi sono contrari ad essi e per perseguirli «è necessario esercitare [sugli individui] una costrizione»⁵⁵, l'individuo è la sola ed unica realtà del regno umano. Ma ritiene il sociologo:

Né Hobbes né Rousseau danno l'impressione di aver scorto quanto c'è di contraddittorio nell'ammettere che l'individuo stesso sia l'autore di una macchina che ha come funzione essenziale quella di dominarlo e di sottoporlo a costrizioni⁵⁶.

Dall'altra vi sono i positivisti secondo cui la società non è altro che un atomo naturale la cui base sta nella natura dell'uomo; secondo questi «l'uomo è naturalmente incline alla vita politica, domestica, religiosa, agli scambi e così via»⁵⁷. A differenza di queste due correnti, Durkheim è convinto che entrambi non vedano la società come un insieme di elementi che hanno vita propria; è vero, esiste una costruzione ma essa è del tutto naturale, non è creata *ad hoc* bensì è generata dal fatto che l'individuo è davanti ad una forza più grande di lui e che per questo lo domina, la quale «esce dalle viscere stesse della realtà, ed è il

⁵² *Ivi*, p. 104.

⁵³ *Ivi*, p. 108.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ivi* p. 114.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

prodotto necessario di cause date»⁵⁸. È inoltre vero che la vita collettiva è naturale ma non è tale perché scaturisce dall'individuo ma deriva dell'essere collettivo, è dall'associazione che scaturisce una diversa forma di esistenza.

2.4.5 Amministrare la prova

Dopo aver utilizzato delle teorie ed avanzato delle ipotesi è necessario per un'analisi sociologica procedere con la prova. Si è visto che per dimostrare i rapporti di causa-effetto si comparano i casi e si cercano elementi in comune e divergenti. Per Durkheim l'unico metodo utilizzabile è la comparazione e questo è il cosiddetto metodo della sperimentazione. Se ad un determinato fenomeno sociale si sono individuate determinate cause allora vi saranno diverse specie di quel fenomeno.

Se ci si vuole quindi servire del metodo comparativo scientifico, cioè conformandosi al principio di causalità quale scaturisce dalla scienza stessa, si dovrà prendere per base delle comparazioni che si istituiranno la proposizione seguente: ad uno stesso effetto corrisponde sempre una stessa causa⁵⁹.

Il metodo che sembra essere più idoneo a Durkheim è quello delle *variazioni concomitanti* poiché utilizza la causalità dal di dentro dei fenomeni. Un fenomeno che varia ogni qual volta che un altro fenomeno varia allo stesso modo è o una causa o un effetto di questo fenomeno oppure è ad esso legato per qualche fatto di causazione. Durkheim senza dubbio si rifà a J. Stuart Mill, il quale era convinto che una conseguenza non deriva sempre dal suo antecedente ma può dipendere da una causa o da un'altra. Si cercherà come una delle due variabili abbia determinato l'altra e si verificherà il risultato della deduzione attraverso il ricorso all'esperienza, «se la deduzione è possibile e se la verifica riesce, si potrà considerare compiuta la prova»⁶⁰. Questo metodo, che si basa su variabili dicotomiche, permette di studiare qualsiasi relazione e consente controlli a posteriori⁶¹. Per conferire valore scientifico ad un'affermazione di causalità di due o più fatti è necessario compiere questa constatazione molte volte (ovviamente non infinite proprio grazie a questo metodo).

Quando si sia provato che in un certo numero di casi due fenomeni variano in modo analogo, si può esser certi che ci si trova in presenza di una legge. Non dovendo essere necessariamente numerosi, i documenti possono esser scelti, ed inoltre esser studiati da vicino dal sociologo che se ne serve. Perciò egli potrà, ed in seguito dovrà assumere come oggetto principale delle sue induzioni le società, le cui

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 115.

⁶⁰ *Ivi*, p. 122.

⁶¹ Cfr. Antonella Vannini, *La metodologia delle variazioni concomitanti* (in "Syntropy" n° 3, 2006). Presso <http://www.sintropia.it/italiano/2006-it-3-08.pdf>

credenze, le cui tradizioni, i cui costumi ed il cui diritto si sono solidificati in monumenti scritti ed autentici⁶².

Le variazioni si offrono alla comparazioni, la vita sociale è un susseguirsi di mutamenti e trasformazioni continue. Nonostante ciò Durkheim scorge nella storia dell'umanità una molteplicità di fenomeni che pur assumendo forme diverse si verificano nel corso della vita sociale (come il suicidio ad esempio, la natalità ecc...). Detto questo è però importante sottolineare la rilevanza dello studio dell'organizzazione sociale antecedente a quella oggetto di studio, dobbiamo risalire alla radice del fenomeno studiato e procedere poi alla comparazione tra ciò che il fenomeno era e ciò che esso è.

3. Conclusione

In questo lavoro si è cercato di delineare seppur sinteticamente le regole avanzate da Émile Durkheim nell'opera *Le regole del metodo sociologico*, opera ritenuta da chi scrive fondamentale non solo perché è stata scritta dal padre della sociologia, colui che ha voluto ardentemente che questa scienza sociale vivesse di vita propria, ma anche perché il contenuto che contiene è ancora oggi la base per una buona ricerca sociologica. Malgrado nella realtà italiana ancora non si sia affermato completamente il ruolo dello scienziato sociale in quanto esperto e professionista della vita sociale, il sociologo deve assolutamente seguire un giusto metodo di ricerca accompagnato sempre da buone teorie. Non si può certamente fare ricerca senza teorie ma al contempo non ci si può aggrappare alla teoria senza scendere nelle ricerche empiriche, altrimenti ci ritroveremmo su un altro piano di studi, molto vicino sicuramente alla filosofia.

Pertanto avere delle regole da seguire nel corso di una ricerca è fondamentale.

Cosa fa il sociologo allora? Come ricorda Durkheim il sociologo non fa che scovare rapporti di causalità nei fenomeni della vita sociale cercando di non restare ancorati nella generalità (tipica del filosofo) ma scendendo nel dettaglio del fatto per studiare l'associazione, che altro non è che vita collettiva. Una prima cosa da tenere a mente è che il sociologo deve orientare le teorie in modo da giungere a conclusioni pratiche; altra regola è l'oggettività, dal momento che i fatti sono cose, questi vanno considerati tali; scartiamo dunque tutte le nozioni acquisite precedentemente prive di appoggio scientifico. Liberiamoci delle prenozioni. Le cose sociali devono essere trattate scientificamente perché soltanto seguendo questa via si potrà fare della sociologia una scienza indipendente.

Tutti giorni intessiamo rapporti con individui, rapporti che nel tempo producono delle credenze condivise e pratiche collettive che consolidandosi diventano valori, qualcosa di immodificabile poiché assolutamente valido ma valido perché riconosciuto da tutti. Noi individui nella società necessitiamo dell'altro e per tale motivo l'aggregato umano può essere considerato un "Io sociale". Un tutt'uno compatto creato

⁶² É. Durkheim, *op. cit.*, p.123.

dall'associazione e dalla storia che lo ha condotto ad un determinato punto. L'associazione è ontologicamente aggregato sociale che, si badi bene, non è somma di entità individuali ma qualcosa in più. L'io individuale in relazione ad un altro io individuale non creano una sommatoria di individualità ma creano qualcos'altro: la società; perché come scrisse George Simmel, «la nostra coscienza ha bisogno di una nuova totalità, unitaria, che superi gli elementi, senza essere legata ai loro significati particolari ed essere meccanicamente composta da essi».

3. Représentations individuelles et représentations collectives

Una delle maggiori difficoltà che si riscontra dopo aver intrapreso la lettura di *Représentations individuelles et représentations collectives*, saggio del 1898 selezionato come primo nell'assetto di *Sociologie et Philosophie*, è senza ombra di dubbio l'andamento estremamente lento ed il difficile procedere ascensionale con il quale il sociologo francese perviene alle sue conclusioni: è proprio in questa sede che si chiarifica e prende una piega decisa uno dei concetti cardine di tutto il pensiero durkheimiano, quello dei *faits sociaux*. Cercare di schematizzare una dimensione “fattuale” e le sue caratteristiche indirizzano Durkheim verso una direzione precisa da dare alla formantesi sociologia, nascente proprio per dirimere questioni afferenti un campo intermedio e contemporaneamente indipendente da quello spirituale e da quello materiale; perlomeno da presupporre, però, come si potrà evincere da una lettura attenta dei passi più significativi dei saggi del *maître à penser* di Épinal, è che i “fatti” in quanto tali *promanino* la loro fattualità sugli attori sociali coinvolti tramite il loro legame con la *contrainte* (la “costrizione”), già abbozzato nelle *Règles*. L'utilizzo del lemma “fatto” è *eo ipso* cruciale e tornerà fondamentale nel saggio successivo della raccolta, *Détermination du fait moral*; captare l'aspetto “fattuale” della realtà e le sue leggi è compito della nuova scienza sociologica ed il parallelismo di cui l'autore si serve per tracciare un simile quadro è quello fra gli studi sociali nel loro divenire ed il rapporto fra branche come la *psicologia scientifica* (antesignana presa a modello per il suo rendersi indipendente rispetto alla matrice filosofica con qualche decennio d'anticipo) e la *morale*⁶³.

La parabola faticosamente disegnata da Durkheim nel suo prendere a modello un *parricidio* precedentemente compiuto dalla psicologia scientifica nei confronti della filosofia viene introdotta dalla cautela necessaria ad ogni comparazione fra sfere della conoscenza diverse: un rischio presente, ad esempio, in quella supposta *convertibilità* che la biologia (pensiamo qui soprattutto all'etologia) avanzerebbe nei confronti della stessa sociologia in quegli anni. A detta di Durkheim i biologi spesso «hanno voluto non già controllare le leggi sociologiche mediante quelle biologiche, ma indurre le prime dalle seconde⁶⁴».

⁶³ A differenza della psicologia, la sfera morale è (quantomeno dal punto di vista accademico) ancora fortemente legata alla disciplina filosofica. Occorre qui precisare, pur anticipando una distinzione che verrà abbondantemente trattata nell'analisi del saggio *Détermination du fait moral* del capitolo successivo, come Durkheim intenda riferirsi ad uno studio comparato dei *codices* vincolanti normativamente delle comunità rispetto all'interrogarsi esistenziale che può nascere dalle nozioni di “bene” e “giusto”. Per quanto rimanga una distinzione meramente lessicale che in filosofia viene spesso combinata in maniere diverse secondo le gerarchie date da differenti autori si può far riferimento alla *sfera dei costumi* o dell'eticità (*Sittlichkeit*), differente da quella morale *stricto sensu* (*Moralität*), distinzione che si fa sempre più problematica ed oscura se si risale retrospettivamente la china storica del pensiero occidentale (fino a giungere all'ambivalenza del termine ἦθος del greco antico).

⁶⁴ Émile Durkheim, *Sociologia e filosofia*, Milano, Mimesis, 2015, p. 21.

“Controllare” (oggi diremmo *comparare*) è ben diverso dal sovrapporre o dallo stringere sotto la stessa egida epistemica differenti settori: questa forma di *violenza teoretica* permette a Durkheim di ricavare un tracciato analogo a quello della psicologia, da seguire non solo nell'indipendenza *in toto* di essa rispetto alla filosofia ma, all'interno della stessa, nella dicotomia polare che crea tensione accademica in quegli anni fra un approccio meramente *fisiologico* ed *epifenomenico* (l'autore si riferisce più volte, in particolare, a Thomas Henry Huxley e Henry Maudsley come esponenti di un simile *modus operandi*) ed una psicologia “nuova” che, invece di “sfondare” le proprie basi verso le leggi della materia, assuma i *fatti psicologici* come aventi coerenza in sé. Il protendere favorevole di Durkheim verso questo secondo approccio, che gli sarà funzionale e paradigmatico più per il metodo intrapreso che per i concreti risultati ottenuti nel mondo della ricerca sulla psiche, è evidente in constatazioni di sconfitta della scuola *epifenomenistica* come questa: «la concezione psicologica di Huxley e di Maudsley, che riduce la coscienza ad un epifenomeno della vita fisica, non ha più nessun sostenitore; anche i rappresentanti più autorevoli della scuola psico-fisiologica la rifiutano formalmente e si sforzano di mostrare che essa non è implicita nel loro principio⁶⁵».

A cosa approda il rinnegare l'eshaustività dei dati chimico-organici e l'apostasia nei confronti di metodi d'indagine esclusivamente empirici? La risposta enucleata dalla psicologia scientifica servirà come pietra miliare anche alla nascente sociologia scientifica, che si ritrova schiacciata fra il discorrere della società da prospettive individuali (di una certa indagine morale) e l'antropologia filosofica di pretesa universalistica senza dei confini netti ben delineati per la definizione di “fatti” eminentemente sociologici nella loro modalità. Fra le zone d'intermezzo epistemologiche che caratterizzano la formazione di nuove metodologie di studio dei fenomeni si tratta spesso di osservare nuove forme di “causalità” funzionali; in questo caso non sono il principio della consequenzialità dei fenomeni e la ricerca di un *prius* e di un *post* che vengono messe in discussione ma il punto privilegiato dell'osservatore-scienziato dal quale si decide di imporre una cesura, punti d'inizio e d'arrivo. Per quanto concerne le rappresentazioni psichiche, oggetto proprio della psicologia, ed i fenomeni mentali trascendenti il sostrato cerebrale, Durkheim sostiene che «senza dubbio essi derivano da certe cause, ma sono cause a loro volta. La vita non è che una combinazione di particelle minerali – eppure a nessuno viene in mente di fare di essa un epifenomeno della materia bruta⁶⁶». Ciò che è dirimente è l'essere *causa a sua volta* di un determinato aspetto fenomenico, avvenimenti che possono renderlo una “base” per qualcosa di nuovo e di diverso.

L'accostamento, particolarmente dettagliato e lungo, col mondo della psicologia viene svolto dall'autore non senza riferimenti precisi; da una parte la teoria della riduzione della «memoria ad un fatto organico⁶⁷» viene esplicitata in una forma più precisa: ogni *modificazione* degli elementi nervosi corrisponderebbe ad una rappresentazione mentale ed i ricordi non sarebbero altro che una «reviviscenza⁶⁸» di simili

⁶⁵ *Ivi*, p. 22.

⁶⁶ *Ivi*, p. 24.

⁶⁷ *Ivi*, p. 25.

⁶⁸ *Ibid.*

disposizioni interne. La polemica contro il riduzionismo dell'approccio epifenomenico si concretizza in alcuni nomi specifici: Léon Dumont, Élie Rabier e William James⁶⁹; senza far troppe distinzioni fra di essi, nelle personalità di riferimento e nell'approccio critico i punti di partenza di Durkheim sembrano equivalere rispetto a quelli del connazionale Henri Bergson, che solo tre anni prima dava alle stampe *Matière et mémoire*⁷⁰. Pur privato di un esplicito richiamo al pensiero del filosofo francese, il saggio durkheimiano riconduce alle stesse letture: ulteriore elemento comune è il richiamo a Wilhelm Wundt, atto a chiarire l'ampliamento della vita psichica e delle sue caratteristiche se liberata dal giogo della misurabilità materiale. Creare lo spazio per una nuova scienza *a partire da* alcune caratteristiche specifiche prima spiegate con un'unica logica è uno degli obiettivi che sta alla base delle prime indagini attorno alla definizione di *inconscio* (o di «inconnu» se ci si riferisce alla latenza mnestica indicata da Bergson e differente dallo *Unbewusste* della tradizione germanica che aveva presente Freud). L'innovazione principale di Wundt, come spiega Durkheim nel seguente passo, sta nell'aver indicato un sentiero prima inesplorato, inesauribile sia alla ricostruzione di affezioni cogenti provenienti dall'esterno sia alla volontarietà conscia di se stessa:

Se ad ogni istante la vita psichica consiste esclusivamente negli stati dati attualmente alla coscienza chiara, ciò equivale a dire che essa si riduce a nulla. È risaputo infatti che il campo di visione della coscienza – come dice Wundt – è assai poco esteso: se ne possono contare gli elementi. [...] Infatti la parte di tale passato che la coscienza può attingere in un istante dato non è nulla in confronto alla parte che resta inosservata⁷¹.

L'accento di Durkheim sui tratti specifici di nuove visione di metodo che permettono di considerare con più coerenza determinati aspetti e sulle insorgenze di una nuova psicologia che, come nel caso del concetto di *inconscio*, lasciano presagire l'urgenza di sistemi teorici differenti rispetto a quelli precedenti, permette di intuire come il padre fondatore della sociologia francese sia alla ricerca di quel *qualcosa* che richiami ad un riconoscimento dei “fatti sociali” come accomunabili sotto un'unica condizione rilevante e in sé significativa, in grado di raggrupparli e classificarli in modalità differenti dalla filosofia morale, dalla storia o dalla stessa psicologia (di cui si sta servendo parallelamente). È in questo senso che il procedere delle argomentazioni durkheimiane può essere in qualche modo svincolato dal contesto storico

⁶⁹ *Ivi*, pp. 25-26. La valutazione bergsoniana di James è molto più complessa e difforme da quella di Durkheim. Sul legame fra Bergson e Durkheim si legga poco dopo.

⁷⁰ Per i possibili tratti in comune fra la visione della psicologia di Durkheim e quella di Bergson si vedano i miei *Tempo e spazio, vita e inconscio: prospettive anti-scientiste di Henri Bergson e Carl Gustav Jung* e *Memoria ed inconscio: le colonne d'Ercole della psicologia scientifica* (interamente reperibili on-line presso il sito internet www.athenocna.it). Molti contributi potrebbero venir aggiunti alla risma sull'inadeguatezza del metodo empirico-scientifico per l'analisi del mondo psichico; risulterebbe in perfetta linea con gli intenti di Bergson e con la ripresa di Durkheim, ad esempio, il seguente passo di Jung: «non c'è quindi motivo di considerare l'anima, la psiche, come qualcosa di secondario o un epifenomeno; ci sono invece ragioni sufficienti per interpretarla – almeno ipoteticamente – come un fattore sui generis, e ciò fino a quando non sia stato sufficientemente provato che il processo psichico può essere fabbricato anche in laboratorio». Carl Gustav Jung, *Opere*, volume 9. Gli archetipi e l'inconscio collettivo, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 61.

⁷¹ Émile Durkheim, *op. cit.*, pp. 26-27.

e dalle cornici teoriche pregresse: non si tratterebbe di entrare in una disputa fra due modi differenti di concepire la psicologia e prendere partito contro coloro per i quali la «rappresentazione incosciente è inconcepibile e [...] la sua stessa nozione è contraddittoria⁷²». L'inconscio come tratto distintivo e perspicuo delle innovazioni nel campo psicologico dei tempi serve “solo” come *exemplum* per porre una domanda dalle implicazioni più profonde e comuni al complesso delle scienze umane; una questione *epistemologica*, si potrebbe dire, che soggiace nell'interrogazione: «con quale diritto si limita così la vita psichica?⁷³».

Le auto-limitazioni ricercate da alcune correnti della psicologia moderna sono, per il nostro autore, essenzialmente due: la prima è quella legata alla psicofisiologia epifenomenistica che, *stricto sensu*, avrebbe la colpa di disconoscere alcuna specificità al *legame mentale*: «perché il movimento nervoso non determinerebbe immediatamente il movimento muscolare, senza che questo *fantasma di coscienza* venga a intercalarsi tra di essi?⁷⁴». Per la prospettiva di questa scuola di pensiero tale *fantasmaticità* rientrerebbe in una superfetazione di concetti inutili, al massimo suggestivi ma pur sempre ritraducibili in un linguaggio più “immediato”; le conseguenze epistemologiche che soggiacciono a simili considerazioni implicano anche un sovvertimento gerarchico fra determinati studi ed altri: la psicologia che non rientra in una simile impostazione diverrebbe inutile e sistemi non fondati materialmente-sperimentalmente perderebbero la loro dignità. Chiosa Durkheim, riguardo ad una radicalizzazione di tali assunti: «da ciò dovremmo concludere che non c'è vita che sia propriamente psichica e che, di conseguenza, non c'è materia per una psicologia propria⁷⁵». La seconda riguarda, invece, l'ascrizione dello psichico al cosciente: l'assunto dell'*incosciente* come “studiabile” diverrà un elemento primario per Durkheim, per la sociologia e per una certa antropologia culturale. Fintanto che si permane nel parallelismo con la psicologia scientifica, i riferimenti del sociologo francese riportati a galla per scontrarsi contro tali recinti teorici sono significativi:

Siamo sempre in un certo stato di distrazione, poiché l'attenzione – concentrando lo spirito su un piccolo numero di oggetti – lo distoglie da un numero maggiore di altri oggetti; ed ogni distrazione ha l'effetto di tenere al di fuori della coscienza stati psichici che non cessano perciò di essere reali, perché agiscono⁷⁶.

Per quanto concerne tale *distrazione strutturale* della psiche sono ben esplicite nella riflessione di Durkheim le *petites perceptions* leibniziane e diversi estratti dell'influente volume di Pierre Janet *L'automatisme*

⁷² *Ivi*, p. 41.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, pp. 28-29. Corsivo mio.

⁷⁵ *Ivi*, p. 30.

⁷⁶ *Ivi*, p. 43.

*psychologique*⁷⁷; a precedere lo scoppio psicanalitico, come si evince dalla generale “bipolarità del sacro” (di attrazione e repulsione) di *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le letture durkheimiane ci consentono di desumere la *humus* della sua formazione.

Tramite l'incrocio finale di queste due linee critiche tratteggiate nelle dispute delle scuole di psicologia l'autore prepara uno schizzo valido come strumento per le scienze sociali in quanto tali: per quanto l'accostamento possa sembrare fino all'ultimo arbitrario e poco stringente, le conseguenze del riconoscere le “rappresentazioni psichiche” come auto-fondantesi o meno porta il sociologo a scontrarsi con argomenti cogenti per ogni nuova fondazione scientifica. Il passo decisivo per una psicologia scientifica autonoma, rispetto ad altre branche che vorrebbero invadere la sua sfera di competenza ed inficiare la sua metodologia, è concepire le *rappresentazioni psichiche* come aventi in sé una propria concretezza; una psicologia *in xta propria principia* non potrebbe correre pericolo più grosso dell'interpretazione dei suoi “elementi primi” come mediali «nullità⁷⁸», trasparenti rispetto ad opacità più evidenti e profonde. In questo senso emerge il parallelismo chiaro fra le *rappresentazioni psichiche* ed i *fatti sociali*⁷⁹: percepire l'eterogeneità e la specificità di determinati fenomeni chiama quasi spontaneamente l'esigenza di un nuovo campo d'indagine e nuovi sistemi di comprensione (e di segni e termini rinnovati). Innaturale è la posizione dalla quale si negherebbe un diritto simile (dinnanzi ad una presupposta *evidenza*²): «anche quando un fenomeno non può essere chiaramente rappresentato allo spirito non abbiamo il diritto di negarlo se esso si manifesta mediante effetti definiti che sono rappresentabili e che gli servono da segni⁸⁰». Il passo verso l'esplicitazione viene compiuto finalmente da Durkheim tramite il seguente passaggio, studiato ancora oggi per le sue plurime conseguenze implicite:

Se non si vede nulla di straordinario nel fatto che le rappresentazioni individuali, prodotte dalle azioni e dalle reazioni scambiate tra gli elementi nervosi, non siano inerenti a tali elementi, perché sorprendersi se le rappresentazioni collettive, prodotte dalle azioni e dalle reazioni scambiate tra le coscienze elementari di cui è costituita la società, non derivano direttamente da queste ultime e, di conseguenza, vanno al di là di esse? Il rapporto che unisce il substrato sociale alla vita sociale è del

⁷⁷ Ai presenti riferimenti, tanto presenti nella *filosofia della vita* e nello *spiritualismo* in ambito filosofico, oltre che nella prima psicanalisi, si potrebbe facilmente accostare la riflessione sulla «percezione distratta» di qualche anno successiva compiuta da Walter Benjamin in chiave estetica, con riferimento alle nuove forme d'arte ed ai nuovi mezzi di comunicazione. Per una ricostruzione sommaria ma concisa di tale teoria e della “distrazione” in generale rinvio a Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 2011, pp. 59-72.

⁷⁸ «Per ammetterne la realtà non è affatto necessario immaginare che le rappresentazioni siano cose in sé; basta convenire che esse non sono nullità, ma sono invece fenomeni – e fenomeni reali, dotati di proprietà specifiche che si comportano reciprocamente in maniere differenti, a seconda che abbiano o meno proprietà comuni»; *Ivi*, p. 37.

⁷⁹ In Durkheim sarebbe più azzardato e problematica l'identificazione fra la terminologia utilizzata nel titolo del saggio del 1898 e gli stessi *faits sociaux*: le *représentations collectives* sono i “fatti sociali”? Numerose suddivisioni attorno alle rappresentazioni collettive vengono passate in rassegna nel testo eppure sembrerebbe, *cum grano salis*, possibile una simile analogia vista e considerata sia la connotazione specifica e ristretta della *costrizione incosciente* dei fatti (tipica dello stampo durkheimiano e non ripresa *in toto* dalla sociologia a seguire), sia l'assenza per motivi cronologici di una vera e propria *psicologia delle masse* (nonostante l'opera di Le Bon *Psychologie des foules*, considerata l'apripista nel medesimo significato, preceda persino di tre anni il saggio durkheimiano).

⁸⁰ *Ivi*, p. 42.

tutto analogo a quello che si deve ammettere tra il substrato fisiologico e la vita psichica degli individui⁸¹.

Non è necessario che le *rappresentazioni psichiche*, se analizzate proprio nei loro tratti specifici e nelle combinazioni fra di loro, implicino un onnipresente quadro del sistema nervoso per essere comprese e seguite: esse non si esauriscono nel combinatorio degli elementi nervosi o, per dirla con una metafora che sgomita ed apre un vicolo ben preciso fra le varie suggestioni, non è assolutamente necessario che i “nervi” siano “consapevoli” o in relazione con tali sfere più alte/indipendenti. Il tratto costituente dei *fatti sociali* a loro volta – e qui ciò sembra essere posto come assiomatico da Durkheim – è il loro essere indipendenti dalle coscienze *individuali*: il sociale è *composto* da individui ma non è *fatto* da essi, bensì da azioni e comportamenti nati dalla loro cooperazione o da un mero groviglio imprevedibile di eventi, condizioni e conseguenze. La “fatticità” lascia alle spalle la coscienza, la volontà singola e la possibilità stessa d'essere letteralmente “compresa⁸²” nella sua interezza. La sua indipendenza rispetto al sostrato individuale ricorda in qualche modo una fatalità inevitabile che si manifesta nella fusione di due metalli in una lega non più scindibile o in una *sintesi* chimico-organica, la creazione di *incontrovertibilità* dalla prospettiva singolare è del tutto latente in asserzioni apparentemente semplici dell'autore come: «le rappresentazioni collettive sono *esterne* alle coscienze individuali. Ciò dipende dal fatto che esse *non derivano* dagli individui presi isolatamente, ma dalla loro cooperazione⁸³».

Sulla conclusione di questo saggio durkheimiano è possibile vedere qualcosa di più d'un mero fare costitutivo della sociologia come scienza indipendente. Se è pur vero che la sfera concettuale della *fatticità* è vitalmente connessa con quella forma di “autonomia” che delimita dei bordi e delle tecniche d'indagine proprie (sino alla fine l'autore torna sull'accostamento sociologia-psicologia, chiarificatore di una tale indipendenza non più semplicemente inter-scientifica, bensì sussumente in sé un preciso rapporto intra-scientifico fra gli oggetti di studio ed il loro essere *discreti* e *discontinui*⁸⁴), altrettanto possibile sarebbe scorgere fra le righe l'idea di *una* precisa sociologia, particolarmente assertiva e normativa. Da questa prospettiva l'eco, retrospettivamente pensato, di un funzionalismo *ante tempore* in Durkheim si rileverebbe da questa impossibilità di una comprensione individualistico-soggettiva della *Gesellschaft* nella sua integrità; ciò non implica che un “Sistema” non abbia un suo fare auto-regolatore, compensatore e stabilizzante

⁸¹ *Ivi*, p. 47. Al sociologo francese interessa soprattutto l'ascensione verso l'indipendenza e della psicologia scientifica e della sociologia scientifica; tuttavia è opportuno far notare come lo *sguardo dall'alto* della sociologia, capace nei propositi durkheimiani di render conto di tale *relazionalità* produttrice di significati “altri” rispetto a quelli singolarmente voluti nel perimetro del mondo sociale, potrebbe essere una circonferenza onnicomprensiva della stessa psicologia ricamata solo sugli individui. La sociologia durkheimiana si occuperebbe, in potenza, di un piano misteriosamente incidente su attori sociali singoli e masse allo stesso modo in cui la psicanalisi basata sulla scoperta dell'*inconscio* ammetterebbe una tale preesistenza nella relazione con il *consocio*: eppure la realtà sociale-storica verrebbe ancora prima di una qualsiasi singolarità, sarebbe lì ad attendere *la* come un filtro performante che gli preesiste nel tempo.

⁸² Caso limite: il sociologo? Quesito aperto ma suggerito da un tale procedere.

⁸³ *Ivi*, p. 49. Corsivi miei.

⁸⁴ «Nessuna delle due parti è composta da parti determinate. [...] 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»; *Ivi*, p. 51.

ma che la coscienza dei singoli non ne possa far parte in quanto forza direttiva in maniera del tutto *cosciente*⁸⁵.

4. Détermination du fait moral

Se il confronto fra sociologia e psicologia era sostanzialmente analogico e comparativo, di diversa fattura è la relazione che intercorre fra scienze sociali e morale (o “filosofia morale”, più precisamente) in *Détermination du fait moral*. La pubblicazione nel 1906 sul *Bulletin de la Société française de Philosophie* lascia intendere una possibile ricezione polemica: il «fatto morale»⁸⁶ è qui il corrispettivo del «fatto sociale», preso ad esempio in una sfera eminentemente filosofica e che, proprio per questo, ha mancato di adeguatezza nel trattare le “moralì” realmente esistenti come *fatti*.

Il tracciato di Durkheim inizia con la pretesa di inquadrare le caratteristiche costitutive del *fatto morale* in una tripartizione: A) *in primis* abbiamo un senso di obbligazione, prescrizione e dovere che deriva da tutto ciò che è morale, e perciò imposto e da rispettare in quanto legge (Kant è il riferimento esplicito per il primo e l'ultimo tratto); B) a seguire si trova una forma di interesse e di desiderabilità che è presente nella dimensione morale. Tale aspetto, al limite della convenienza, è ben rappresentato dai pensatori utilitaristici. C) Infine, a guisa di *Aufhebung*, il fatto morale si connota in relazione alle possibilità dell'essere umano come un qualcosa a cui si anela ma che non può essere raggiunto senza un certo sforzo: questa tensione strutturale fra dovere e desiderabilità si esplica all'interno del soggetto tramite una “costrizione su se stessi”⁸⁷ necessaria per agire moralmente. Il binomio di obbligo e bramosia permette a Durkheim di abbozzare un legame con un altro dei temi a lui più cari, ossia il *sacro*: «La nozione di sacro presenta la stessa dualità. L'essere sacro è in un certo senso l'essere vietato, che non si osa violare; ma è anche l'essere buono, amato, ricercato»⁸⁸.

Ricostruita in questo modo, la sfera morale per come è stata descritta finora dai filosofi moralisti fa sorgere nella considerazione critica del sociologo francese diverse perplessità. È possibile ricondurre l'analisi durkheimiana a due snodi problematici: il primo è legato al considerare la morale sempre come una dimensione sostanzialmente individuale, tanto da parlare di “coscienza morale individuale” (è la filosofia che si rende rea, nella visione durkheimiana, di tale deformazione soggettivistica). L'impostazione di Durkheim è diametralmente opposta: anche una *coscienza morale individuale* esprime in

⁸⁵ Cfr., per questa lettura prefunzionalista, in particolare pp. 52-53 e seguenti.

⁸⁶ *Ivi*, p. 61.

⁸⁷ Il *costringersi* tipico della dimensione morale, qui vicino al concetto di libertà positiva kantiano, assurge ad un faticoso bramare, spesso controfattuale e dotantesi di una certa resistenza rispetto al presente e alle soddisfazioni immanenti. Su questo *Streben* romantico (nel senso di “slancio” verso l'alto, ideale ma antigravitazionale) che prende vita in questa inconscia desiderabilità aggiungerà Durkheim poco più avanti: «Essa non assomiglia alla desiderabilità degli oggetti verso i quali si orientano i nostri desideri ordinari. Noi desideriamo l'atto comandato dalla regola in modo particolare: il nostro slancio e la nostra aspirazione ad esso sono sempre accompagnati da una certa pena, da uno sforzo»; *Ivi*, p. 73.

⁸⁸ *Ivi*, p. 63.

tutto e per tutto una visione comune e collettiva; c'è di più: i codici di condotta morale fanno parte della società e si offrono parimenti come oggetto di studio della sociologia. L'autore non nega che ogni individuo possa avere una "propria" morale: sia in quanto diversa da chi gli sta accanto, sia potenzialmente unica; ma con una formulazione che oggi potremmo definire "prospettivistica", Durkheim interpreta le declinazioni soggettive come punti di vista differenti che, nonostante il loro disporsi differenziato, pur attingono da un medesimo sostrato. A questo riguardo egli scrive quasi in apertura che:

Ogni coscienza morale esprime a modo suo la morale comune; ogni individuo la comprende e la vede da un diverso punto di vista; nessuna coscienza è forse interamente adeguata alla morale del proprio tempo, e si potrebbe dire che sotto certi aspetti non c'è coscienza morale che da qualche lato non sia immorale. Ogni coscienza considera le regole morali in una luce particolare, per effetto dell'ambiente, dell'educazione e dell'ereditarietà⁸⁹.

Ogni *coscienza morale* (punto di vista soggettivo) è dunque potenzialmente *immorale* se si considera la morale in sé, così come ogni uomo rappresenta un *tipo sociale* imperfetto rispetto alle schematizzazioni astratte che permeano la civiltà a cui appartiene: quand'anche la sociologia di Durkheim (e la sociologia in generale) possa suggerire spesso delle interpretazioni della vita umana che di primo acchito possono sembrare deterministiche, il mero disporsi situazionale e la differenziazione delle posizioni individuali in tempi e spazi diversi renderebbe la sua visione della società compatibile con un'unicità di prospettiva attribuibile ai singoli soggetti. È certo, in ogni caso, che un punto in comune fra la *dimensione sociale* (che può benissimo essere considerata come comprendente la seconda) e quella *morale* è il loro essere antecedenti e preesistenti rispetto alla libertà dell'individuo. Un obiettivo critico del sociologo è quello di criticare l'essere pretenzioso dei filosofi morali nei loro sistematici esperimenti tendenti a «costruire la realtà morale⁹⁰» sulla carta, definendola in base a presupposti razionali o idealistici. Lo studioso delle scienze sociali, a differenza del filosofo, presenta la sfera morale per come si dà, tendendo nelle sue intenzioni ad un *realismo espositivo*; invece il "moralista", che possiede sicuramente «una coscienza più larga delle coscienze medie, nella quale vengono ad incontrarsi le grandi correnti morali e che abbraccia perciò una porzione più considerevole della realtà morale⁹¹», abbraccia troppo spesso la tentazione di ipotizzare un nuovo ordine morale, riscrivibile potenzialmente da zero.

Il secondo snodo, invece, aggiunge alla tripartizione delle caratteristiche del morale (dovere – bene – costrizione di sé) un quarto elemento che emerge solo in un determinato momento per mostrare la vera natura del morale: la *pena*. Il sanzionare compete più al morale che all'economico e al legale perché nella maggior parte dei casi è conseguenza di una violazione di un *equilibrio* che va ben al di là dell'incidente tecnico dell'inesperto: bisogna «trovare un reattivo» per distinguere la morale da altre dimensioni sociali

⁸⁹ *Ivi*, pp. 64-65.

⁹⁰ *Ivi*, p. 68.

⁹¹ *Ibid.*

e ciò è possibile se si presta attenzione alle reazioni risultanti dalla rottura rispetto ad un ordine imposto e prestabilito. La pena è stabilita nella maggior parte dei casi in rapporto alla rottura di un «vincolo sintetico»⁹²: da un punto di vista sociologico, essa è enormemente utile per la diagnosi dello studioso perché fa risuonare tale *sinteticità* (sociale) latente.

L'individuazione del concetto di “vincolo sintetico” ben s'adatta al taglio durkheimiano, che tenderà sempre di più alla collettivizzazione-socializzazione dell'aspetto morale della vita umana. Pur accettando nella schematizzazione degli aspetti principali della moralità il desiderio soggettivo verso il bene, ben presto si fa avanti l'intento di stemperare tutte le posizioni che si sono sbilanciate troppo nella direzione della spontaneità e della volontà umana e di quelle che hanno ricondotto tutto al senso del dovere. Nel primo caso, è l'utilitarismo che Durkheim sfiora e valuta come riduttivo, in particolar modo nel caso specifico della filosofia di Herbert Spencer: «nella morale di Spencer [...] è ignorato completamente ciò che costituisce l'obbligazione. Per lui la pena non è altro che la conseguenza meccanica dell'atto»⁹³. Se il positivista inglese viene scelto come rappresentante di una filosofia che guarda solo all'ottenere dei vantaggi, per quanto concerne la fonte della morale, il sociologo francese prova in tutti i modi ad indicare una via mediana per non cadere nell'eccesso opposto, a sua volta rappresentata dai rigorosi imperativi kantiani: «come la nozione di obbligazione – caratteristica ottima della vita morale – permetteva di criticare l'utilitarismo, così la nozione di bene, che ne costituisce la seconda caratteristica, permette di avvertire l'insufficienza della spiegazione che Kant ha dato dell'obbligazione morale»⁹⁴.

Se da un lato sono quelle le caratteristiche “giuste” che competono alla dimensione morale, da un'altra prospettiva desiderabilità ed obbligazione risultano sempre approssimative ed inappropriate in relazione al punto di partenza dell'indagine sulla morale: è indubbio che il singolo e la sua “coscienza” siano stati luoghi preferenziali per scorgere i fili dell'etica ma sbagliato sarebbe considerare tali luoghi allo stesso tempo esaustive manifestazioni di tutto quello che riguarda i costumi e i codici da osservare. La questione che Durkheim ha scelto di approfondire è quella relativa alla sorgente ultima della dimensione morale: così lo stesso titolo del saggio potrebbe essere riformulato come “il *quid* che determina la morale nella sua concreta *fatticità*”. Prima di procedere verso un tentativo di formulazione di una risposta al quesito teorico suddetto, il pensatore francese si trattiene ancora un po' nella spiegazione dei problemi che possono derivare da un concepimento soggettivistico della morale attraverso l'originale metafora del *daltonismo*:

Ognuno di noi ha il proprio specifico daltonismo morale. Vi sono coscienze per le quali l'atto morale sembra soprattutto buono e desiderabile; ve ne sono altre che hanno il senso della regola, che ricercano la consegna e la disciplina, che hanno orrore di tutto ciò che è indeterminato – coscienze

⁹² «Il legame che unisce l'atto alla sua conseguenza è qui un vincolo sintetico. Chiamo sanzione le conseguenze collegate in tal modo all'atto mediante un vincolo sintetico»; *Ivi*, p. 70.

⁹³ *Ivi*, p. 72.

⁹⁴ *Ivi*, p. 74.

le quali vogliono che la loro vita si svolga secondo un piano rigoroso e che la loro condotta sia costantemente sostenuta da un complesso di regole solide e salde⁹⁵.

In un singolo individuo le proporzioni delle tre sostanze morali (dovere, desiderabilità e costrizione di sé) variano a seconda di diversi fattori miscelati: partire da una prospettiva precisa, compresa quella di un pensatore moralista, comporta l'assumere nel proprio ragionamento una variabile stocastica da tenere presente nella realizzazione della percentuale complessiva. Per quanto la filosofia morale abbia spesso preso le mosse dal medesimo *deficit* senza mai problematizzarne le ipoteche teoretiche insite, non è solo il soggettivismo implicito che non le ha permesso di inquadrare al meglio le caratteristiche della sfera morale: in un modo di procedere simile per certi versi a quello attuato in *Représentations individuelles et représentations collectives* qualche anno addietro, Durkheim mostra come nel riferirsi ai *faits morales* sia insito in ogni caso un riferimento ad un'istanza superiore che li rende profondamente eterogenei rispetto ai giudizi e alle opinioni individuali. Un'azione stessa che pretenda d'essere "morale" non tenterà mai di ascrivere la propria validità unicamente entro i parametri di una personale visione del dovere e del piacere/giusto: simili "atti" «quando hanno valore morale, lo hanno perché mirano a uno scopo superiore alla mia individualità o all'individualità degli altri uomini, cioè che la moralità ad essi riconosciuta deve necessariamente scaturire da una fonte superiore⁹⁶».

Memori dei passaggi e dei ragionamenti giocati nel precedente saggio di *Sociologie et Philosophie*, si fa presto ad immaginare che un sotterraneo appello ad un'istanza giustificatrice e validante azioni e posizioni porti ben presto alla dimensione sociale: ogni morale è radicata in una società e tutte le morali andranno spiegate come *campi magnetici* che respingono ed attirano determinati elementi in base al materiale sociale di base che le sorreggono. Eppure la sociologia durkheimiana non si ferma mai ad una relativizzazione che potrebbe andar bene in una chiave antropologico-culturale: essa si spinge oltre e cerca di schematizzare delle matrici che nel rapporto fra società e morale siano costanti e valide per la maggior parte dei casi storici. Per fare ciò, le scienze sociali non devono soltanto concepire la "collettività" come fonte della morale rispetto al "soggetto" che la incarna di volta in volta: anche la collettività, se presa come mera sommatoria di attori sociali differenti, presenterebbe delle incoerenze che non renderebbero giustizia alla forza dei *vincoli sintetici* e alla loro pregnanza significativa nell'esperire individuale. Pertanto, l'ipotesi che Durkheim avanza è quella di immaginare la società come un *soggetto collettivo*: organicamente coeso, esso dev'essere simile ad un'unica *persona morale* capace d'intenzionalità ed al quale è possibile attribuire scelte e responsabilità. La società (che coincide con la collettività solo se non la si intende demagogicamente) s'impone, stabilisce e decide, fondando lentamente una propria morale; una scomposizione atomistica delle varie forze messe in campo di volta in volta, se può essere perseguita dallo storico nel caso di particolari fasi congiunturali con fini analitici, allontana dalla spiegazione psicologica-

⁹⁵ *Ivi*, pp. 74-75.

⁹⁶ *Ivi*, p. 80.

sociologica della forza morale, che è tanto più prominente e rilevante quanto più s'avverte emanata da un'istanza compatta e forte della sua unità. A riguardo di questo paradossale *esser-persona* della società scrive chiaramente Durkheim:

Una volta eliminato ogni soggetto individuale, all'attività morale rimane soltanto un obiettivo possibile, cioè il soggetto sui generis costituito da una pluralità di soggetti individuali associati in modo da formare un gruppo; le rimane soltanto il soggetto collettivo. Occorre ancora che la personalità collettiva sia qualcosa di diverso dal totale degli individui di cui è composta; poiché, se essa fosse soltanto una somma, non potrebbe avere un valore morale maggiore di quello degli elementi di cui è formata, e che di per sé non ne hanno. [...] La società deve costituire una persona morale qualitativamente distinta dalle persone individuali che essa comprende, e dalla cui sintesi risulta⁹⁷.

La società è, dunque, questa σύνθεσις che in quanto “persona” non può venire scomposta e decostruita se presa come istanza della moralità; anche la moralità è sociale, così come l'uomo (che non è altro che un costrutto artificiale). La sociologia di Durkheim appare totalizzante ed in tale presentarsi finisce per far risaltare una visione filosofica del mondo più che un mera rassegna di fatti: è possibile, affinando l'udito, sentire un'eco di quella che sembra una compiuta ricerca dell'ἀρχή presocratica in aforismi sintetici presenti nel testo come il seguente: «(il sociale) aderisce ad ogni fibra del nostro *essere*⁹⁸». Sradicare la morale da un soggettivismo ingenuo, inoltre, comporta una conseguenza normativa decisamente rilevante⁹⁹: «la morale comincia soltanto quando cominciano il disinteresse e la dedizione. Ma il disinteresse ha senso soltanto se il soggetto a cui ci subordiniamo ha un valore superiore a quello di noi individui¹⁰⁰». Ci sono almeno due tratti, perciò, che positivamente possono favorire una predisposizione alla vita morale nel cittadino: *disinteresse e dedizione*¹⁰¹ paiono quasi delle virtù etiche in sé e per sé perché tramite di esse è possibile trasmigrare il proprio *engagement* dalla propria soggettività a quella sociale (in maniera simile alla *Sittlichkeit* nella filosofica hegeliana, incarnata nello Stato, rispetto alla lotta fra interessi che ancora permane, anche se sotto forma di gruppi e collettività, nella società civile).

⁹⁷ *Ivi*, pp. 80-81.

⁹⁸ *Ivi*, p. 85. Corsivo mio.

⁹⁹ È da far notare, *en passant*, che la neutralizzazione sociologica durkheimiana di qualsiasi assiologia che non abbia il suo fondamento nel contesto sociale realmente esistente produca spesso aggiustamenti e ritrattazioni del senso comune; è curioso, perciò, pensare che una sociologia così totalizzante ed assoluta come quella durkheimiana possa produrre in alcuni casi degli effetti analoghi ad una sistematica riscrittura della morale “quale dev'essere”, a sua parere tipica dei filosofi “moralisti”.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 81. All'uscire fuori di sé come principio della vita morale Durkheim collegherà anche un'attribuzione prioritaria dello sviluppo storico-politico nel saggio successivo della raccolta; cfr. la conclusione del capitolo successivo, dedicato a *Jugements de valeur et jugements de réalité*.

¹⁰¹ Se disinteresse e dedizione aprono al sentiero morale, è interessante notare una lunga nota a margine di Durkheim sulla scienza; da questa prospettiva, anche il sapere scientifico educa alla moralità ed è intriso di valori morali. Ciò nonostante, non è lo scienziato che lavora per la propria carriera o per finalità sì astratte ma parziali (nel loro giovare ad una ristretta cerchia di persone) ad avere interiorizzato il valore, moralmente propedeutico, di disinteresse e dedizione, bensì colui che tenta di scoprire per il miglioramento delle condizioni dell'umanità intera: «Nello stesso modo la dedizione dello scienziato alla scienza può assumere indirettamente un carattere morale. [...] Essa è veramente e pienamente morale soltanto quando la scienza è amata a causa degli effetti benefici che deve avere per la società e per l'umanità»; *Ivi*, p. 83.

Da qui in poi, una volta chiarita in maniera esemplare la strutturazione sociale di ogni morale esistente, il sociologo si arrovela nel tentativo di rispondere ad ipotetiche obiezioni che possono essere avanzate rispetto alla stessa *de-individualizzazione* compiuta (fino all'aggiunta, alla fine del saggio, dei paralipomeni *Obiezioni e risposte*). L'autore non può ignorare che la società dev'essere in qualche modo "alimentata" dai singoli individui: essi apportano cambiamenti, dev'essere in qualche modo riconosciutogli un potenziale di cambiamento della stessa; spiegare come ciò avvenga in un contesto che insiste sul preesistente, sulla fatticità e sull'appello a delle istanze oggettivanti diventa un vero e proprio *punctum dolens* della trattazione durkheimiana, che trova espressione in auto-interrogazioni presenti nel testo come questa: « si dice che questo modo di concepire la morale esclude la possibilità di giudicarla. Sembra che [...] essa debba imporsi necessariamente all'individuo e che questi sia ridotto ad accettarla passivamente, senza aver mai il diritto di ergersi contro di essa¹⁰²». Entro una certa misura, l'uomo dev'essere libero; ma la fonte della stessa libertà non può essere *extra*-sociale e derivare da un ritorno alla natura/essenza antropologica, men che meno si potrebbe immaginare una forza individuale capace di sottrarsi al giogo collettivo, esente in tutto e per tutto da condizionamenti e pregiudizi¹⁰³. Quando si decide di ascrivere la libertà alla creatura umana, *unicum* nel complesso degli esseri senzienti, la stessa libertà deve passare tramite la società: essa è σύμβολον nel senso junghiano (contente due opposti), pastoia e mezzo di liberazione contemporaneamente. Per comprendere quale via d'uscita viene imboccata da Durkheim è auspicabile soffermarsi analiticamente sul seguente passo:

Essa ci trascende ed è contemporaneamente in noi, perché può vivere soltanto in noi e mediante noi; [...] *l'uomo è tale soltanto nella misura in cui è civile*. Ciò che fa di noi un essere veramente umano è il fatto di riuscire ad *assimilare parte del complesso di idee, di sentimenti, di credenze, di precetti di condotta che si chiama civiltà*. Già da tempo Rousseau l'ha dimostrato: se ritiriamo dall'uomo tutto ciò che deriva dalla società non resta più che un essere ridotto alla sensazione, e più o meno indistinto dall'animale¹⁰⁴.

Almeno due aspetti si rivelano essenziali e possono essere estrapolati dal frammento come fondamenti di tutta la visione antropologica durkheimiana; il primo riguarda la sovrapposizione fra ciò che è *realmente* umano (o, si potrebbe riformulare, "ciò che rende l'uomo, uomo") e il sociale: è perspicuo a questo proposito l'utilizzo preciso del termine *civiltà* («l'uomo è tale soltanto nella misura in cui è *civile*»). Il secondo concerne invece il concetto di *assimilazione*: abbiamo visto precedentemente come la dimensione morale sia concentrata a quella sociale e in che modo, in entrambe, il vero soggetto sia un'istanza collettiva coesa assimilabile ad una "persona" *sui generis*; tutto questo viene adesso trasposto sul piano

¹⁰² *Ivi*, p. 90.

¹⁰³ Occorrerebbe qui accennare al concetto durkheimiano di *anomia*: come si evince da lavori come *Le Suicide, étude de sociologie* e *De la division du travail social*, gravi patologie psicologiche sono determinate da carenze normative (a loro volta collegate ad una mancante regolazione morale) che, per una natura antropologica in realtà predisposta ad un coordinamento e ad un'organizzazione, creano profonde discrasie nel passaggio dall'orizzonte delle aspettative a quello della realtà vissuta.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 84-85. Corsivi miei.

dell'educazione e della formazione: l'unico modo che l'uomo ha per articolarsi propriamente è quello di passare attraverso prodotti eminentemente sociali come "idee", "sentimenti" e "credenze". Il riferimento a Rousseau tende a rafforzare ancora di più questa complessiva *scarnificazione* di un ipotetico piano soggettivo che vada al di là del suo essere membro di un corpo sociale: difficilmente immaginabile se non come un'astrazione pura, quello che spicca agli occhi di Durkheim nel confronto con il *buon selvaggio* di Rousseau del secondo *Discours* è la sua integrale riconduzione all'animalità pura. Non c'è più alcun dubbio riguardo al fatto che «la morale individuale [...] è sociale al massimo grado¹⁰⁵». I contorni dell'azione emancipatrice, innovante ed eventualmente rivoluzionaria divengono via via più diafani e la questione problematica del ruolo del soggetto e delle possibilità dell'attore sociale di incidere nel contesto, lungi dall'esser risolta, s'inasprisce sempre di più. La morale individuale, rincarata la dose Durkheim, si fonda quasi sempre su delle tipizzazioni ideali (categoria fondamentale nella sociologia a venire e ripresa, fra i tanti lavori, in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* di Alfred Schütz) insite nell'immaginario collettivo, incardinate in degli *exempla*: «ciò che essa ci prescrive di realizzare è infatti il tipo ideale dell'uomo quale lo concepisce la società in questione; ed ogni società concepisce l'ideale a propria immagine. L'ideale del Romano o l'ideale dell'Ateniese erano strettamente connessi con l'organizzazione propria di ogni *polis*¹⁰⁶».

Il proto-struttural-funzionalismo durkheimiano non è certo conforme allo sfondo filosofico della primissima Francia novecentesca: di questo egli s'avvede nel confrontarsi con il termine "persona", tipico di un certo spiritualismo (che con Mournier ed altri si evolverà in una vera e propria corrente "personalista" circa un ventennio dopo), rendendo in qualche modo la sua posizione anti-filosofica ancora più accentuata. Il pensiero filosofico europeo è l'unico ad aver avvertito la differenziazione problematica fra un individuo (numero fra tanti) e una persona (dotata di un'autonomia e di un potere creatore); eppure, a detta del sociologo, la civiltà occidentale non s'è fermata ad una bipartizione teorica: essa ha divinizzato la "persona", facendone il suo *dio* (in pieno accordo con le modalità dell'ipostatizzazione religiosa espresse in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*) ed attribuendo ad essa un riconoscimento primario, diritti e privilegi assenti in differenti *Weltanschauung* premoderne o orientali: «la persona umana è diventata la cosa alla quale più si è attaccata la coscienza sociale dei popoli europei, acquistando quindi un valore incomparabile: è la società che l'ha consacrata. [...] L'individualismo morale, cioè il culto dell'individuo umano, è in realtà opera della società: è la società che ha fatto dell'uomo un dio del quale è diventata schiava¹⁰⁷».

Per quanto sia evidente la criticità pulsante nello snodo del *mutamento* sociale/morale all'interno del pensiero durkheimiano, è necessario a questo punto seguire un elenco abbozzato dal sociologo francese che rappresenterebbe i modi possibili attraverso i quali una determinata morale può evolversi e cambiare

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 86-87.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 89.

forma. Sarà possibile giungere alla conclusione che quasi tutte le funzioni di mutamento proposte da Durkheim possano con verosimiglianza essere definite “conservatrici” perché delineanti sempre un rapporto retrospettivo col passato ed un elemento da “recuperare”. Il primo caso in cui è possibile scorgere la *chance* di un cambiamento è, difatti, dato dalla «scienza dell’opinione morale¹⁰⁸»: tramite lo studio del passato è possibile evidenziare come un particolare aspetto valoriale sia stato deformato e reso inverosimile; la coscienza di una simile metamorfosi consente di apportare le giuste correzioni e ripristinare l’assetto originario: «può darsi che, per effetto di una bufera transitoria, qualche principio fondamentale della morale si eclissi per un momento dalla coscienza pubblica e che questa, non sentendolo più, lo neghi. [...] La scienza dei costumi può ricusare questa coscienza morale temporalmente turbata, facendo appello a ciò che essa era prima in maniera permanente¹⁰⁹» (A). È inoltre possibile, sempre grazie allo studio delle diverse “opinioni morali”, prendere partito per una o un’altra di esse: «la scienza dei costumi può allora permetterci di prender partito tra queste morali divergenti – da una parte quella che è e dall’altra quella che tende ad essere¹¹⁰» (B). Se nei primi due punti della lista il pensatore francese indirizza il mutamento tramite un volgersi al passato, nell’ultima distinzione fra una morale «che è» ed una «che tende ad essere» si palesa uno spiraglio maieutico su cui è impossibile soprassedere; è per questo che nella terza opzione fra quelle elencate alle fine del suo saggio Durkheim parla di concreti “aggiornamenti” che si rendono necessari all’interno della “scienza dei costumi”. Tuttavia, a ben vedere gli stessi cambiamenti non riguarderebbero la morale slegata dal contesto e proiettata unicamente su se stessa ed il suo perfezionamento, bensì le svolte pratico-storiche del mondo sociale ed i loro riflessi. In questo il pensiero di Durkheim si fa simile al meccanismo composto da *Basis e Überbau* della filosofia marxiana; con una costante familiarità con lo studio delle morali storicamente succedutesi o inquadrabili a grandi linee nella contemporaneità potremmo accedere ad un’intuizione precorritrice ciò che avverrà: la scienza morale «può insegnarci che le idee nuove che si stanno facendo strada sono invece in rapporto con i mutamenti sopravvenuti nelle condizioni dell’esistenza collettiva e reclamate da tali mutamenti: può aiutarci a precisare queste idee e a determinarle, e così via¹¹¹» (C).

Se così si conclude il saggio di Durkheim, egli stesso sente il bisogno di aggiungervi alcune integrazioni, indotte da obiezioni possibili e realmente giuntegli da altri studiosi proprio in merito al tema di un *disvalore* del piano individuale nella sua ricostruzione dell’universo morale umano. Ritorna, in particolar modo, il tema di quella che abbiamo definito “esigenza di aggiornamento”, mista alla tipizzazione in un *exemplum* di un individuo morale all’interno della collettività. Un caso insolito e significativo è quello di Socrate, riletto in chiave sociologica dall’autore francese; la condanna socratica e la tensione con la società del suo tempo sono quasi sempre state interpretate come manifestazioni di un conflitto insanabile fra l’individuo

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 90. Per quanto l’autore non voglia pronunciarsi esplicitamente a riguardo, a questo punto sarebbe possibile identificare tale “scienza” con la sociologia (considerati i limiti invalicabili di tutte le filosofie morali precedentemente elencati).

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ivi*, p. 91.

¹¹¹ *Ibid.*

(qui proprio nella veste di promulgatore di una nuova morale, su base razionale e logocentrica nella resa platonica) e il contesto dato. Il sovvertimento interpretativo durkheimiano sta, invece, nel leggere nella mentalità socratica una morale specificamente “aggiornata” e temporalmente più “attuale” di quella dei suoi giudici:

Socrate esprimeva più fedelmente dei suoi giudici la morale che conveniva alla società della sua epoca. [...] Una nuova fede religiosa e morale era diventata necessaria ad Atene. In questo senso Socrate precorreva i suoi tempi, pur traducendoli. [...] *Il principio stesso della ribellione è quindi anche il principio del conformismo*; esso si conforma alla vera natura della società quando obbedisce alla morale tradizionale, così come si conforma alla vera natura della società quando si rivolta contro questa stessa morale¹¹².

Nella emblematica riformulazione durkheimiana, conformismo e ribellione traggono energia dalla stessa fonte: l'oggettività sociale. Se si isola l'icastico e paradossale aforisma «il principio stesso della ribellione è quindi anche il principio del conformismo», si intuisce che per Durkheim ogni elaborazione morale altro non è che un'interpretazione perspicua dei valori emergenti in un determinato contesto sociale. La sincronizzazione e la desincronizzazione rispetto a tale ordine assiologico sono cause di conflitti fra individui con una determinata prospettiva ed altri, fra sovrastrutture *in fieri* che possono ergersi dalla stessa materia prima (che, a differenza di Marx, è l'oggettività sociale e travalica la mera economia). Socrate, sulla falsariga del padre della sociologia, sarebbe morto perché *troppo* conformista (o di un conformismo più *lucido*) in un particolare momento di regresso storico della sua πόλις.

Il caso socratico ha una decisiva funzione simbolica nell'elaborazione durkheimiana: esso è sempre stato rappresentato simbolicamente in chiave diametralmente opposta a quella scelta da Durkheim, nelle vesti di uno scontro fra singolo e società. L'assunto che si nasconde ancora una volta dietro un esempio del genere è che una coscienza morale non si può manifestare *originalmente* in un individuo: per i motivi che abbiamo cercato di elencare nel corso della nostra trattazione, il sociologo deve fare affidamento su una «ragione impersonale», derivata dalla società, che in qualche modo *prende corpo* storicamente in certi individui (o gruppi). Durkheim è, in aggiunta, a sua volta al corrente di quanta filosofia ha tentato delle ricostruzioni altrettanto “impersonali” della ragione; a tal riguardo viene fatta menzione ad una forma di *apriorismo*, a sua detta tipica di Kant e dei suoi seguaci, ma si potrebbe far rientrare adeguatamente anche un certo hegelismo in un simile riferirsi. Simili vie non possono essere condivise dal sociologo francese poiché, nella loro astratta terminologia metafisica, finiscono per sfondare nel mistico alla stregua (pur nel senso opposto) del personalismo. La morale è un fatto sociale che va studiato con il rigore scientifico che si accorda ad altri fenomeni sociali: «la ragione così intesa è semplicemente la scienza e, nella fattispecie, la scienza dei fatti morali. Tutti i miei sforzi tendono precisamente a liberare la morale dal soggettivismo

¹¹² *Ivi*, pp. 97-98.

sentimentale in cui essa si attarda, e che è una forma o di empirismo¹¹³ o di misticismo¹¹⁴». Questa *ragione impersonale*, perciò, non è né un *λόγος* né un *Geist*: tanta filosofia morale non ha permesso una considerazione rigorosamente scientifica della morale nel suo meccanismo tipico e delle morali storicamente esistite nel loro intrecciarsi, scontrarsi e contaminarsi; la «speculazione morale dei filosofi» va disconosciuta e rinnegata perché «essa non si è mai posta il fine di tradurre fedelmente, senza aggiungerle né toglierle nulla, una realtà morale e determinata¹¹⁵». L'inadeguatezza del mondo filosofico, soprattutto nella sua latente ambizione verso la scientificità, risiede nella pretesa di «costruire una morale nuova» senza nessun inquadramento genealogico e storico-sociale; più che studiosi di differenti *morali*, essi si sono sempre voluti porre, nel bene e nel male, come «dei rivoluzionari o degli iconoclasti¹¹⁶».

5. Jugements de valeur et jugements de réalité

L'uso frequente della terminologia incardinata sul lemma del «fait» non poteva non portare Durkheim, agli esordi pionieristici verso terreni della conoscenza inesplorati prima, verso una concettualizzazione attorno alla “realtà” sociale. Sia nel rapporto con la psicologia scientifica che in quel raffrontarsi critico con la filosofia morale si è scorto un unico tentativo, dalle diverse sfumature: quello di collocare la “fatticità” su un suo piano. Nel suo intervento al *Congresso internazionale di filosofia*, svoltosi a Bologna nel 1911, tale impresa viene ritentata partendo da lontano: la distinzione fra *jugements de valeur* e *jugements de réalité*¹¹⁷, tesa a riassumere in maniera concisa la μεταβολή (capovolgimento) sostanziale del pensiero sociologico durkheimiano.

In tutta la sua grandezza esaustiva e teoricamente pretenziosa, caratterizzante la sociologia dei primordi con classificazioni apparentemente filosofiche (o comunque rimandanti a quel lessico), Durkheim vuole disgiungere i “giudizi” dell'intelletto umano in due macro-aree: i “giudizi di realtà” (o «di esistenza¹¹⁸») sono assertivi nel senso scientifico e oggettivo, vogliono constatare una *presenza* naturale come data, «enunciano ciò che è¹¹⁹» e funzionano prevalentemente come proposizioni conoscitive (nella frase «il tavolo è fatto di legno» si riproduce tramite il linguaggio uno stato di cose, cercando apparentemente di

¹¹³ Qui da leggersi come materialismo esclusivamente causale, privo della cognizione specifica dei meccanismi sociali (come i “vincoli sintetici” sopra discussi).

¹¹⁴ *Ivi*, p. 99.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 109.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ La formula usata da Durkheim, «jugement de réalité», rimanda il lettore moderno al celeberrimo “principio di realtà” del Freud di *Jenseits des Lustprinzips* (1920); anche se a ben vedere la “ritenzione” psichica del medesimo principio, messo in gioco principalmente dall'Io, nei termini durkheimiani sarebbe più facilmente accostabile al «jugement de valeur», il confronto presenta diverse problematiche. *In primis* il fare dilatante del “principio di piacere” freudiano (accrescere il godere, diminuire il patire) e quello congelante-inibitore dell'*istinto realistico* non rendono conto di quella tensione alla *costruttività*, tipica dell'uscita fuor-di-sé dell'agente sociale totalmente immerso nella costellazione assiologica dei valori sociali-ideali, presente nell'impostazione del sociologo francese all'interno della sua dissertazione.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 113.

¹¹⁹ *Ibid.*

lasciar fuori qualsiasi “valutazione” sia soggettiva sia collettiva per non inquinare una realtà *ri*-proposta tramite la sua enunciazione scritta o orale). I giudizi di valore (o “proposizioni assiologiche”, dal greco ἀξιός, «ciò che ha valore»), invece, «si propongono di dire non già che cosa sono le cose, ma qual è il loro valore nei confronti di un soggetto cosciente, qual è il prezzo che questo attribuisce ad esse¹²⁰».

A questo punto, uno degli scopi durkheimiani diventa circoscrivere meglio le caratteristiche di tali asserzioni valoriali. Usando l'espressione “soggetto cosciente”, il lettore non può fare a meno di immaginare gli stati psicologici individuali ed identificarli *in toto* con i “giudizi di valore: ciò è ricusato esplicitamente dall'autore, che mette in guardia da un tale equivoco differenziando il riconoscere un valore *in* qualcosa rispetto al gusto e all'idiosincrasia. In entrambi i casi non si tratta di riproporre asetticamente uno stato di cose esistente (un affermare ontologico-metafisico) ma di un pronunciarsi vissuto con una convinzione tale da chiamare in causa la responsabilità o il giudizio del parlante e, per inquadrare meglio la *valorizzazione* che sussiste nell'uomo sociale, si dovrebbe parlare di una natura psicologica-*sociologica* dotata di una certa pretenziosità. Il modo abituale più immediato del nostro valorizzare prevede «un carattere oggettivo del tutto indipendente dalla maniera in cui lo sento nel momento in cui mi pronuncio. [...] Tutti questi valori esistono quindi in certo senso al di fuori di me¹²¹». L'*oggettività*, che di primo acchito sembrava competere maggiormente alla sfera dei *jugements de réalité*, viene ora ripescata anche nella sfera valoriale: una polarizzazione soggettività/valore e oggettività/realità non è schematizzabile nella sociologia durkheimiana proprio per il suo essere un caposaldo della ricerca *fondante* del sociale. Se i valori che un soggetto esperisce e riconosce esistono «fuori» di sé, in che relazione sussiste e s'incarna questo tratto fra il “dentro” e il “fuori”? Su cosa si basano e verso dove si estroflettono? Precorrendo, si potrebbe rispondere dicendo che i giudizi di valore sono ancorati ad una “realità sociale” che ha di per sé una *sua* oggettività. Tale conclusione è ancora *in nuce* in passi di Durkheim come il seguente, ove l'*accordo* (o il *pactus* nella letteratura politico-morale latina) costituisce una «*adaequatio societatis et intellectus*» che fa da *pendant* alla relazione ontologico-metafisica della filosofia medievale della «*adaequatio rei et intellectus*»:

Non ci accontentiamo di affermarle (le nostre convinzioni) ma cerchiamo di dimostrarle adducendo, in appoggio alle nostre affermazioni, una ragione di ordine impersonale. Ammettiamo quindi implicitamente che quei giudizi corrispondono a qualche realtà oggettiva sulla quale l'accordo può e deve farsi: queste realtà *sui generis* costituiscono i valori e i giudizi di valore sono quelli che si riferiscono a tali realtà¹²².

Il padre francese della sociologia esprime qui qualcosa di assolutamente intuitivo ed al contempo implicante, alla luce di una profonda analisi, alcune difficoltà teoretiche che si possono sbrogliare solo con un ordinamento categoriale più preciso. Ciò che si comprende bene sin da subito è che affermare

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ivi*, p. 114.

¹²² *Ivi*, pp. 114-115.

che un uomo è *buono* o un quadro è *bello* non avrebbe alcun valore neanche per il parlante/giudice se non ci si riferisse, in una simile proposizione, ad un criterio che trascenda favori ed idiosincrasie personali e rinvii ad una dimensione di raffronto, ad un che di canonicamente condiviso in maniera più o meno conscia. Quello che, invece, sembra complicare l'assetto del ragionamento e rendere il significato che Durkheim vuole attribuire ai valori ancora più definito, è la non-identificazione del *sociale* (che sta alla base del valore, dandogli forma e linfa vitale) con il *collettivo*; a tale riguardo l'autore aggiunge che «uno stato non è oggettivo per il semplice motivo che lo si riscontra in un gran numero di soggetti: dal fatto di essere in molti a valutare una cosa nella medesima maniera non consegue che tale valutazione sia imposta da qualche realtà esteriore¹²³». La maggioranza non fa valore: quando la si intende un mero scrutinio numerico non la si può propriamente considerare come la vera fonte dei valori sociali. Con un simile incedere, che fa sembrare in alcuni momenti Durkheim vicino alla visione della δόξα platonica, si crea un groviglio di non facile soluzione: da una parte la valorizzazione non può essere una *reazione* ad uno stato di cose collettivo (che la renderebbe assimilabile alla pura constatazione dei “giudizi di realtà” in chiave demoscopica, al pari di una *presa d'atto* del risultato di un sondaggio d'opinione), altrimenti «sarebbe oggettiva per il solo fatto d'essere collettiva¹²⁴»; dall'altra un valore si radica nel sociale e ciò è evidente quantomeno nelle sue pretese d'incidenza e di inserimento. Se il sociale *non* è il collettivo nel senso meramente più brutale (la forza dei più) ma il valoriale è una delle sue molteplici facce, come spiegare meglio tale differenziazione? La situazione si complica ancora di più, apparentemente, nel tentativo di far chiarezza sulla questione presente nell'intervento durkheimiano: è possibile intendere che il sociologo voglia connotare il collettivo (inteso come polo negativo in questo contesto) con una certa velocità ed una “presentificazione”, mentre il sociale sarebbe una sorta di stato *preesistente* al soggetto che lo influenza sin dai suoi primordi ontogenetici, che si rende “assimilabile” e visibile più chiaramente con la crescita e nel quale ci si deve addentrare sempre più. Il sociale è sì artificiale se paragonato alla natura ma considerabile come una *seconda natura* (e qui sembra che si ponga maggiormente la visione complessiva della sociologia durkheimiana, nonostante tale “seconda” natura proceda in maniera essenzialmente eterogena rispetto alla prima) avente suoi tempi e leggi non riducibili ad un conteggio numerico nel presente. I valori sono un *medium* sia per delimitare adeguatamente i reali confini della sfera sociale sia per capire come l'individuo sia intimamente intrecciato con essi nella sua costituzione, vi si formi e *conformi*: «la scala di valori viene così sottratta alle valutazioni soggettive e variabili degli individui, i quali trovano già completamente stabilita una classificazione che non è opera loro, che esprime tutt'altro che i loro sentimenti personali e alla quale *sono tenuti a conformarsi*¹²⁵».

In questo senso l'unico bandolo della matassa sembra ancora la *fatticità*: che sia presente o meno nel testo, riecheggia in molti luoghi la rilevanza dei *fatti* sociali e le conseguenze del loro incontrovertibile imprimersi

¹²³ *Ivi*, p. 117.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* Corsivi miei.

nella mente e sulla carne degli attori sociali. Se rimane un'impresa ardua tratteggiare la linea di demarcazione fra individuo e società e i motivi che porterebbero ai cambiamenti e alle innovazioni delle civiltà (in Durkheim in quanto profotofunzionalista, per tacere dello struttural-funzionalismo classico da Parsons in poi), più semplice è intuire le peculiarità che si scorgono nella realtà sociale che la sociologia deve iniziare ad indagare tramite gli esempi che l'autore fa di determinati "feticci" e la sua particolare interpretazione delle fasi storiche di transizione e *trasvalutazione* assiologica.

I feticci e gli idoli, molto più di massimi comun denominatori utilitaristici ed accordi razionalisticamente fondati, tipici della tradizione filosofica del contrattualismo, rappresentano sia dal punto di vista storico che dal punto di vista sociologico dei collanti strutturali per l'aggregazione e la mediazione fra soggetti diversi: il feticcio incarna fino al massimo grado quella artificialità che sembra sempre preesistere all'individuo e che, come il sacro, attrae ed intimorisce contemporaneamente; in esso l'aspetto valoriale s'eleva al massimo grado per la sua distanza (apparente in alcuni culti paradossali per le moderne civiltà europee) dal *valore d'uso* dei totem/idoli venerati. Nei termini di Durkheim:

Un idolo è una cosa santissima, e la santità è il valore più elevato che gli uomini abbiano mai riconosciuto. Eppure un idolo spesso non è altro che una massa di pietra o un pezzo di legno in sé assolutamente privo di valore. Non c'è essere per quanto umile, non c'è oggetto volgare che in dato momento della storia non abbia ispirato sentimenti di rispetto religioso. Sono stati adorati gli animali più inutili o più offensivi, gli animali più poveri di qualsiasi virtù¹²⁶.

Lontano dall'essere residuo di un passato lontano e primitivo, *εἶδωλον* è dal sociologo francese riattualizzato come tema da trattare per la nuova disciplina delle scienze sociali soprattutto in riferimento al presente: esempi pregnanti di significato di simulacri moderni sono, fra i tanti, la bandiera nazionale¹²⁷ ed il francobollo¹²⁸, che rappresentano manifestazioni di tanti valori sociali intrecciati fra loro e sublimati in un unico oggetto.

I feticci, perciò, sono delle forme attorno alle quali si formano dei gruppi sociali e con cui si costruiscono basi salde (che trascendono il tempo presente, soprattutto) per una civiltà. Come nel caso della bandiera, si può morire per qualcosa che nulla ha a che fare con l'interesse personale ed egoistico (nella visione di Durkheim non fondante l'ordine sociale) come un simulacro e tale disposizione rappresenta al meglio l'eterogeneità dei giudizi di valore rispetto a quelli di realtà («la loro eterogeneità è radicale¹²⁹», scrive Durkheim) e la loro importanza nella vita collettiva. L'immaginario è, per così dire, incastonato da tanti ideali che rispondono a leggi proprie, differenti da quelle della verosimiglianza scientifica dei giudizi di

¹²⁶ *Ivi*, p. 120.

¹²⁷ «Una bandiera non è che un pezzo di stoffa; eppure il soldato si fa uccidere per salvare la sua bandiera». *Ivi*, pp. 120-121.

¹²⁸ «Un francobollo è un sottile quadratino di carta, il più delle volte assolutamente sprovvisto di carattere artistico; può ciononostante valere una fortuna». *Ivi*, p. 121.

¹²⁹ *Ivi*, p. 122.

realtà e non rispondenti al criterio dell'utilità degli interessi personali o di una parte della collettività intesa meramente come forza brutalmente economica: «l'ideale infatti non è a servizio del reale, ma è là per se stesso; gli interessi della realtà non possono quindi certamente servirgli da misura¹³⁰».

La dimensione sociale, così intuita, è un ecosistema ideale non vincolato dal sostrato materiale e dal reticolo scientifico e men che meno da un potere individuale (impossibile da emancipare e sradicare da un "pre-", in una visione *ante tempore* struttural-funzionalista) o da uno collettivo numericamente inteso. L'unica caratteristica certa, positiva che è possibile sempre rintracciare nei testi e nelle relazioni di Durkheim è, come si è già visto, una "fatticità" insita nel sociale che lega, costringe e determina; più in specifico, nella trascrizione della conferenza del *Congresso internazionale* un aspetto che può essere isolato di tale *fatticità* è la sua preesistenza temporale rispetto alla vita del singolo. Non si tratta solo di un *venir prima*; se fosse così non si dovrebbe per forza dedurre un potere che si protrae nel tempo superiore a quello delle consuetudini reiterate nel mero succedersi cronologico. Quello che più correttamente si cerca di esprimere è l'essere uno *sfondo permanente* del sociale: il sociologo non può non vedere le tentacolari influenze di questo "mondo dietro il mondo" (naturale). Un simile preesistere crea, intuitivamente, un senso di angosciante oppressione ad occhi moderni; pur senza spendere molte parole nel delimitare un campo d'azione sufficiente del soggetto che lo distinguerebbe dal suo essere unicamente un prodotto ed una risultante di una combinazione storica, Durkheim s'avvede della possibile attribuzione fatalistica e deterministica della sua teoria. A questo proposito, l'espressione *impersonale* delle forze che si celano ben al di sotto delle volontà apparentemente libere degli attori sociali viene alla luce in paragrafi come il seguente:

I sentimenti che nascono e si sviluppano in seno ai gruppi hanno un'energia alla quale non giungono i sentimenti puramente individuali. L'uomo che li prova ha l'impressione d'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. Egli si sente come trasportato in un mondo differente da quello in cui si svolge la sua esistenza privata¹³¹.

Il sentimento della *Entfremdung* marxiana si ripresenta, qui, nella veste dell'*Estraniamento* (più che "Alienazione"); indipendentemente dal tenere o meno presente Marx nel concepire tali correnti fattuali che l'uomo avverte come vettori "naturali" e trascendenti, è possibile scorgere la profonda analogia fra i due pensatori accostando al frammento di Durkheim un passo dei *Grundrisse* sul tema:

¹³⁰ *Ibid.* In una simile cornice è interessante notare che anche il *lusso* è annoverato da Durkheim come orizzonte avente a che fare con i giudizi di valore; se gli esempi attorno alla bandiera, inoltre, possono ancora assurgere ad una giustificazione morale e razionale, in una frase il sociologo insiste ancora sulla non-*computabilità* e una strana forma d'essere immotivata della valorizzazione: «Vi sono virtù che sono follie ed è appunto la loro follia che ne costituisce la grandezza»; *Ivi*, p. 119.

¹³¹ *Ivi*, pp. 125-126.

Per quanto la totalità di questo movimento si presenti come un processo sociale, e per quanto i singoli momenti di questo movimento provengano dalla volontà coscienti e dagli scopi particolari degli individui, tuttavia la totalità del processo si presenta come una connessione oggettiva che nasce naturalmente, che è bensì il risultato dell'interazione reciproca degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza né, come totalità, viene ad essi sussunta. La loro individuale collisione reciproca produce un potere sociale estraneo che li sovrasta¹³².

A questo punto, però, l'autore di *Épinal* è in grado di aggiungere qualcosa di originale ad una (ai nostri tempi, almeno) classica visione dell'egida sociale e del performativo eteronomo¹³³ che fin dall'inizio agisce dentro il soggetto. Se fin qui la fatticità è rimasta il nuovo su cui scolpire della sociologia, per certi versi Durkheim sembra strabordare in maniera evidente da una supposta neutralità epistemologica-euristica e far affiorare una valutazione avente in sé delle implicazioni normative quando identifica la tendenza che porta *dalla* sfera individuale o di massa *a* quella sociale. Il processo osmotico dell'*uscire fuori di sé* è esplicitamente connesso ad un sentimento di "nobiltà"; nel medesimo *Streben* ove «trascinato dalla collettività¹³⁴, l'individuo si disinteressa di se stesso, dimentica se stesso, si dà interamente agli scopi comuni (e) il polo della sua condotta è spostato e riportato fuori di lui¹³⁵» vi sono le scaturigini della dinamicità e dell'evoluzione storico-politica. Nei termini di Durkheim si tratta di una «effervescenza¹³⁶» che caratterizza delle fasi storiche congiunturali particolarmente decisive; ciò che stupisce chi vorrebbe parimenti collocare Durkheim ed i padri fondatori della sociologia scientifica come pensatori che cercherebbero in tutti i modi di dipingere il "sociale" solamente come un inesplorato territorio teorico evitando qualsiasi sbilanciamento di valore è senza ombra di dubbio la definizione della medesima *κένωσις* (svuotamento) della soggettività al di là dei suoi limiti come «vita superiore». Nelle parole dell'autore:

Di questo genere è la grande crisi cristiana, è il movimento di entusiasmo collettivo che nei secoli XII e XIII trascinava verso Parigi la popolazione colta d'Europa e dà origine alla Scolastica, è la Riforma e il Rinascimento, è l'epoca rivoluzionaria, sono le grandi agitazioni sociali del secolo XIX. In tali momenti, questa vita superiore è vissuta con un'intensità tale e in una maniera talmente esclusiva da occupare quasi completamente le coscienze, da cui scaccia più o meno completamente le preoccupazioni egoistiche e volgari¹³⁷.

¹³² Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Volume I)*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 151

¹³³ È forse impreciso, nel caso della concettualizzazione durkheimiana della società, parlare di *eteronomia* proprio perché ciò che più propriamente umano è allo stesso modo più propriamente sociale.

¹³⁴ È evidente come sia caduta la sfumatura negativa attribuita precedentemente all'aggettivazione "collettiva" qui e nei passi seguenti.

¹³⁵ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 126.

¹³⁶ «Proprio nei momenti di effervescenza di questo genere si sono costituiti in ogni tempo i grandi ideali sui quali riposano le civiltà». *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

Se le preoccupazioni egoistiche sono *volgari* e una vita autenticamente sociale, oltre ad essere *superiore* per lo sguardo retrospettivo dello storico, garantisce la possibilità di sviluppo dell'intera umanità, è immaginabile estirpare completamente da una sociologia dei primordi come quella durkheimiana una prospettiva filosoficamente morale sulla condotta di vita? La *fatticità* è certamente presente e condizionante in quanto tale, essa pulsa e richiama l'attenzione del sociologo nella sua particolarità (prima equivocata o sovrapposta con modalità d'accesso al reale che si rivelavano teoreticamente inappropriate per il suo scandagliare); eppure sembra, in conclusione, che la realizzazione del procedere sociologico debba in qualche modo influire sulle concrete possibilità di azione dell'attore sociale. Chi, troppo ingenuamente, pensa di trarre le energie necessarie per marchiare con la propria soggettività la sfera comunitaria-collettiva senza riconoscersi in quanto prodotto (per quanto articolato ed incidentale) di un sostrato sociale è destinato a realizzare una risonanza minore; le sue azioni sarebbero meno efficaci e concludenti se comparate a quelle di colui che, *fuori di sé*, si proietta nella sfera dei valori sociali condivisi alla base di una civiltà e cerca di tenerne a mente funzionamento, sistematicità e tassi di autoreferenzialità presenti.

6. Note conclusive

Il tema della *fatticità*, così come emerso nelle righe durkheimiane, pur essendo per certi versi il chiodo che arriva più in fondo quando si tratta di definire la dimensione che compete prevalentemente al sociologo e che solo questi può affrontare con le dovute precauzioni ed una ricercata precisione, non è certo avulso da una possente eco filosofica, soprattutto se riletto alla luce di tante applicazioni meramente sondaggiste di una certa sociologia applicata contemporanea. Indubbiamente una simile forma di oggettività, com'è stato più volte fatto notare¹³⁸, è bastevole di per sé a riconoscere certe fonti dell'alienazione e dell'estraniamento dell'individuo moderno; se ciò non bastasse per sbilanciare una distinzione troppo netta fra filosofia e sociologia, aggiungere quanto una valutazione progressista dei momenti storici di maggior fermento collettivo sia inscritta (e già presente in forma più indiretta nell'hegelismo e più marcatamente riconoscibile nel marxismo) in una determinata, più o meno conscia, *filosofia della storia* sarebbe più che superfluo. Senza togliere nessuna validità ad un processo di auto-legittimazione ed indipendenza epistemologica che tanto ha prodotto e che ha consacrato la sociologia come una delle scienze più importanti per orientarsi nella complessità dell'oggi, è lecito chiedersi se la parabola durkheimiana non stia per tornare alla sua indistinzione di partenza con la matrice filosofica in nome di una nuova alleanza; un unico esempio potrebbe essere il fertile terreno della *Critical Theory* odierna, che solo combinando indagine sociologica ed elaborazione filosofica riguardo agli effetti dei dati raccolti su singoli individui esemplari o deduzioni di carattere generale riesce a proporsi come *scienza delle*

¹³⁸ Stefano Petrucciani, *Reificazione. Significati e usi di un concetto marxiano* (in "Politica&Società" n°3, 2012), Bologna, Il Mulino, 2012.

patologie sociali, dis-ancorandosi solamente tramite questa unione sia dagli approcci riduttivamente naturalistico-epifenomenici di una certa psico-biologia sia dai resoconti statistici della sociologia applicata lasciata a se stessa.

7. Bibliografia

- Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Einaudi, 2008.
- Émile Durkheim, *Sociologia e filosofia*, Milano, Mimesis, 2015.
- Sandro Bernardini, *Una lunga marcia. La costruzione dell'umanità da ominide a sapiens. Da loro a noi*, Catanzaro, Rubbettino Editore, 2015.
- Randall Collins, *Quattro tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, Bologna, Zanichelli 1996.
- Pierpaolo Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, Franco Angeli Edizioni, 2002.
- Arnaldo Bagnasco, Marzio Barbagli, Alessandro Cavalli, *Sociologia. I concetti di base*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Jeffrey C. Alexander, Philip Smith, *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Maurizio Ghisleni, Walter Privitera, *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Torino, UTET, 2009.
- Massimo Rosati, Ambrogio Santambrogio, *Durkheim contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi Editore, 2002.
- Antonella Vannini, *La metodologia delle variazioni concomitanti* (in "Syntropy" n° 3, 2006). Presso <http://www.syntropia.it/italiano/2006-it-3-08.pdf>
- Giorgio Astone, *Memoria ed inconscio: le colonne d'Ercole della psicologia scientifica* (2014), presso www.athenenoctua.it
- Giorgio Astone, *Tempo e spazio, vita e inconscio: prospettive anti-scientiste di Henri Bergson e Carl Gustav Jung* (2014), presso www.athenenoctua.it
- Daniela Teobaldelli, *Momenti di sostenibilità sociale. Riflessione filosofico-giuridica sul pensiero di Émile Durkheim* (in "Tigor: rivista di scienze della comunicazione", n° 1, 2011), presso <http://www.rivistatigor.scfor.units.it/>
- Stefano Petrucciani, *Reificazione. Significati e usi di un concetto marxiano* (in "Politica&Società" n°3, 2012), Bologna, Il Mulino, 2012.
- Mustafa Emirbayer, *Durkheim's Contribution to the Sociological Analysis of History* (in "Sociological Forum", n° 2, 1996), presso <http://www.jstor.org/stable/684840>

John D. Greenwood, *Social Facts, Social Groups and Social Explanation* (in “*Noûs*”, n° 1, 2003), presso <http://www.jstor.org/stable/3506206>

Sommario

1. Introduzione.....	1
2. Règles de la méthode sociologique: Émile Durkheim e la sistematizzazione del metodo sociologico.....	3
2.1 Prefazione	3
2.2 Introduzione	5
2.3 Rappresentazioni collettive	6
2.4 Le regole	9
2.4.1 Normale e patologico.....	9
2.4.2 La costituzione dei tipi.....	12
2.4.3 Spiegare i fatti sociali.....	14
2.4.5 Amministrare la prova	17
3. Conclusione.....	18
3. Représentations individuelles et représentations collectives.....	20
4. Détermination du fait moral	26
5. Jugements de valeur et jugements de réalité	35
6. Note conclusive.....	41
7. Bibliografia.....	43